



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**Casar, civilizar, colonizar: mulheres indígenas e a  
política de matrimônios mistos na Capitania de São  
José do Rio Negro (1755 – 1779)**

Manoel Rendeiro Neto

Brasília, 2017

**Casar, civilizar, colonizar: mulheres indígenas e a política de matrimônios mistos na Capitania de São José do Rio Negro (1755 – 1779)**

Manoel Rendeiro Neto

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel/licenciado em História.

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Tiago Luís Gil (UnB) - Orientador

---

Prof.a Dra. Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

---

Prof.a Dra. Vânia Maria Losada Moreira (UFRRJ)

05 de julho de 2017

Brasília

## Resumo

O presente trabalho monográfico se propõe a analisar as possibilidades de atuação das mulheres indígenas perante as modificações no estatuto dos casamentos mistos e a própria instituição matrimonial, ocorridas no contexto de implementação do Diretório dos Índios (1757) no Estado do Grão-Pará e Maranhão, principalmente na recém-criada Capitania de São José do Rio Negro (1755). Levando em consideração a hipótese de que a partir de suas escolhas e comportamentos as ameríndias poderiam “ditar” o ritmo do processo de colonização da Capitania do Rio Negro, o que pode ser investigado no corpus documental levantado que abrange peças legislativas, cartas administrativas, ofícios eclesiásticos, visitas pastorais, processos inquisitoriais.

**Palavras chave:** mulheres indígenas, casamentos mistos, Capitania do Rio Negro.

## Abstract

The present monograph proposes to analyze the possibilities of action of indigenous women in face of changes in the status of mixed marriages and the matrimonial institution itself, in the context of the implementation of the Directory of Indians (1757) in the State of Grão-Pará and Maranhão, especially in the newly created Captaincy of São José do Rio Negro (1755). Taking into account the hypothesis that from their choices and behaviors the indigenous women could "dictate" the rhythm of the colonization process of the Captaincy of the Rio Negro, which can be investigated in the documented corpus that includes legislative pieces, administrative letters, ecclesiastical offices, pastoral visits, inquisitorial processes.

**Key-words:** indigenous women, mixed marriages, Captaincy of the Rio Negro.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>5</b>
<b>CAP. 1 - QUEBRANDO CRISTALIZAÇÕES: MUITO ALÉM DE PARCEIRAS SEXUAIS DO COLONIZADOR .....</b>	<b>10</b>
<b>CAP. 2 - COLONIZAR POR MEIO DOS CASAMENTOS MISTOS: UM PROJETO DE CIVILIZAÇÃO NOS SERTÕES DO RIO NEGRO .....</b>	<b>25</b>
<b>CAP. 3 - CASAMENTOS MISTOS NA CAPITANIA DO RIO NEGRO: ÍNDIAS, MILITARES, PAISANOS E CUNHAMENAS .....</b>	<b>34</b>
<b>CAP. 4 - ENTRE O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS E A VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO: MULHERES INDÍGENAS E O CRIME DE BIGAMIA .....</b>	<b>44</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>58</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>60</b>

“As pessoas equilibradas são assim, têm o costume de simplificar tudo, e depois, mas sempre tarde de mais, é que as vemos assombrarem-se com a copiosa diversidade da vida [...]”.

José Saramago, O Homem Duplicado

## Introdução

Antes de avançarmos nas páginas, se faz necessário uma breve observação. O ambiente da produção acadêmica no Brasil, principalmente nos cursos de História, é ainda parcamente ocupado pelos povos indígenas enquanto estudantes, professores e pesquisadores. Essa triste realidade, que vem melhorando aos poucos, acaba por restringir uma potencial diversidade na construção do conhecimento sobre os índios na história, com novas perspectivas e compreensões sobre as experiências do passado colonial, imperial e republicano. Desse modo, urge a necessidade da maior formação e participação de historiadoras e historiadores indígenas através de incentivos e políticas públicas eficazes, pois o protagonismo indígena não deve se restringir aos objetos de estudo, se expandindo aos sujeitos produtores desse conhecimento.

Devido a este cenário, acredito ser pertinente esclarecer que eu não sou indígena e nem mulher. Ou seja, o autor deste trabalho de conclusão de curso não tem a capacidade, nem o intuito, de substituir o lugar de fala das mulheres indígenas sobre suas histórias e seus passados. Por conseguinte, a presente monografia deve ser lida enquanto uma contribuição para os debates sobre a história indígena, evidenciando o protagonismo e a agência das ameríndias em sua diversidade de formas.

O presente trabalho monográfico se propõe a analisar as possibilidades de atuações das mulheres indígenas, seja na forma de resistências ou de negociações, perante as modificações no estatuto dos casamentos mistos e a própria instituição matrimonial. Levando em consideração a hipótese que a partir de suas escolhas e comportamentos as ameríndias poderiam “ditar” o ritmo do processo de colonização da Capitania do Rio Negro, sem nos esquecermos dos impactos na sociabilidade desses sujeitos históricos, em suas respectivas comunidades étnicas. Essas modificações ocorreram no contexto de implementação da Lei de Liberdade dos Índios (1755) e do Diretório dos Índios (1757) no Estado do Grão-Pará e Maranhão e na recém-criada Capitania de São José do Rio Negro (1755).

Se pudermos datar o início desta pesquisa, que agora toma forma de trabalho monográfico, diremos que seu princípio esteve interligado a leitura do Diretório dos Índios. Neste documento estavam contidas instruções, divididas em parágrafos, de como se deveria proceder o governo das povoações indígenas do Estado do Grão-Pará e

Maranhão, marcando o advento de uma nova fase do processo de colonização da Amazônia portuguesa, onde o verbo colonizar deveria ter sua conjugação unida ato de civilizar. Dos 95 parágrafos que compunham o presente Diretório, um deles acabou se destacando dos demais devido ao clamor de sua possível eficácia: o ato de casar brancos e índios.

...88 Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.<sup>1</sup>

A partir daí, houve a busca por fontes, assim como por uma bibliografia, que pudessem proporcionar uma melhor compreensão deste processo de colonização por meio de uma política de incentivo aos casamentos mistos, entre brancos e indígenas. Ao fim, foram recolhidas fontes que se encaixavam no recorte temporal e geográfico da Capitania de São José do Rio Negro, desde de sua criação em 1755 até o final da década de 70 do mesmo século, concomitante ao período de influência de Marques de Pombal no cargo de Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra. Dessa forma temos um corpus documental que abrange peças legislativas, cartas administrativas, ofícios eclesiásticos, visitas pastorais e processos inquisitoriais.

Apesar de possuímos um *corpus* documental abrangente e considerável sobre esses sujeitos, nenhuma dessas fontes possuem um lugar de fala das mulheres indígenas. Ao lermos e analisarmos tais documentos estamos lidando com uma percepção alheia a realidade vivenciada pelas ameríndias, assim como suas percepções sobre a imposição de um novo modelo de sociedade, portanto, a alteridade dessas agentes históricas foi captada e filtrada por parâmetros coloniais, ou seja, pertencentes a cultura dos colonizadores. Todavia, isso não deve ser motivo para impedir uma investigação acerca da compreensão, ação e reação das nativas diante o processo de colonização.

Esta monografia se desenvolverá por meio da leitura e análise das cartas e dos processos inquisitoriais conjuntamente com a leitura bibliográfica referente ao tema. Serão procurados na documentação registros da presença de mulheres indígenas, menção

---

<sup>1</sup> *DIRECTÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário.* In: ALMEIDA, Rita Heloísa. O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 375.

aos matrimônios mistos ou indícios sobre a percepção dessas mulheres acerca das atitudes coloniais de incentivo aos casamentos mistos. Sempre buscando reflexões sobre a participação das ameríndias na historiografia tradicional, relacionando essas narrativas com a documentação e bibliografia recolhida para o presente trabalho.

É importante destacar a relevância dos ofícios sobre notícias de casamentos mistos que visavam salientar o cumprimento das ordens régias de incentivo a miscigenação e assimilação dos povos indígenas da região através do matrimônio. Entretanto, não podemos tratar essas relações matrimoniais como objeto isolado, e sim relacionado com outras políticas de colonização para que haja a possibilidade de observar a agência das mulheres indígenas frente ao estabelecimento de instituições coloniais na região.

Esses ofícios levantados envolvem uma comunicação entre a administração da Capitania do Rio Negro com representantes de instituições reinóis, como o secretário de estado dos Negócios do Reino e o secretário de estado da Marinha e Ultramar. Os remetentes desses ofícios de modo geral são homens de grande prestígio na organização política desse território, governadores, ouvidores e vigários gerais que possuem funções essenciais para o relato do que se passava na região. Havendo, de certa maneira, uma ponte de comunicação entre ultramar e reino que buscava “gerenciar” a implementação das novas políticas administrativas e seu funcionamento.

Uma das fontes utilizada durante essa pesquisa serão os ofícios de governadores e ouvidores da Capitania de São José do Rio Negro, onde foram encontradas menções e reclamações sobre a realização dos casamentos mistos. Também serão objeto de análise as cartas do Vigário Geral do Rio Negro José Monteiro de Noronha, pois permitem acessar informações sobre a administração eclesiástica da região, destacando as ações matrimoniais, mistas ou não, desempenhadas pelos párocos das localidades junto a população nativa.

Além da correspondência de ofícios, cartas e peças legislativas que discutem diretamente a questão dos matrimônios mistos, também serão analisados os processos inquisitoriais contra o crime de bigamia, circunscritos temporalmente nas décadas de 50, 60 e 70 do século XVIII, destacando os casos “protagonizados” por mulheres indígenas naturais da região da Capitania de São José do Rio Negro. Após varrer e peneirar a plataforma digital do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, nos deparamos com quatro



processos da referente transgressão envolvendo ameríndias, coincidentemente todas elas eram naturais dos sertões e vilas da Capitania de São José do Rio Negro (Felícia Ana [1756 – 1761], Florência Martins [1766 – 1768], Rosaura [1762 – 1768], Inácio Joaquim e Escolástica Benta [1771 – 1773]). Dessa maneira, se espera conseguir aprofundar a questão da percepção dessas agentes históricas em relação a própria instituição do matrimônio e sua instrumentalização, levando em conta fatores étnicos e regionais das ameríndias.

Por fim, falta-lhes dizer que essa monografia se alinha aos estudos que buscam evidenciar o protagonismo indígena na história, principalmente das mulheres indígenas, ao propor diálogos interdisciplinares entre a própria História e a Antropologia. Dito isso passemos a nossa divisão narrativa, o primeiro capítulo apresenta uma reflexão historiográfica sobre compreensão da indígena pela historiografia tradicional brasileira, assim como a discussão teórica sobre as possibilidades de novos caminhos para estudos históricos dessas mulheres. No segundo debateremos as bases legislativas que legitimaram um novo modelo de colonização dos sertões do Estado do Grão-Pará e Maranhão, apresentado enquanto projeto de civilização, sendo os casamentos entre brancos e índias um de seus pilares. No terceiro capítulo, evidenciaremos a implementação desta política de incentivo aos matrimônios mistos na Capitania de São José do Rio Negro, ressaltando os principais agentes históricos envolvidos e suas ações/reações frente a esta nova conjuntura. Já no último capítulo, mas não menos importante, analisaremos os processos inquisitoriais dos chamados crimes de bigamia protagonizadas por mulheres indígenas, além de debatermos as interligações entre a política do Diretório dos Índios e a chegada da Visitação do Santo Ofício em solos amazônicos.

## Cap. 1 - Quebrando cristalizações: muito além de parceiras sexuais do colonizador

De forma geral, o status social das mulheres indígenas na sociedade colonial foi marcado pela subalternidade e a violência, além da constituição da figura genérica da índia reduzida a sua sexualidade priápica, fruto do discurso colonizador das fontes e sua ratificação por uma historiografia tradicional dos séculos XIX e início do XX.

A historiografia tradicional brasileira, iniciada no século XIX, foi capaz de produzir grandes modelos explicativos que encaixaram tanto homens quanto mulheres em estereótipos e imagens cristalizadas e que reduziram esses sujeitos históricos a comportamentos que se limitavam às expectativas dessa própria historiografia.

As mulheres, poderíamos dizer, foram um dos "alvos principais" dessa cristalização. Além de não serem sujeitos dessa história protagonizada por “grandes homens e feitos”, foram reduzidas a grandes bolsões explicativos que reafirmavam comportamentos atávicos e generalizantes baseados em uma cultura histórica misógina e preconceituosa sobre a potencialidade do sujeito feminino, ainda mais a indígena, no passado.

Exemplos disso são as obras de Carl Friedrich Philipp von Martius<sup>2</sup>, Francisco Adolfo de Varnhagen<sup>3</sup> e Gilberto Freyre<sup>4</sup>, clássicos estruturantes dessa historiografia, que reconhecem nas relações entre lusos e nativas, principalmente relacionada a temática da miscigenação, um fator essencial para explicar o processo de formação do Brasil enquanto nação. O "índio" foi evidenciado como uma das "raças", junto à portuguesa e a africana, que conceberam a identidade do brasileiro e os motivos de sua diversidade.

Carl Friedrich Philipp von Martius e Francisco Adolfo de Varnhagen, são figuras marcantes para a historiografia a respeito dos índios na História do Brasil. Apesar desses autores terem visões um tanto quanto semelhantes em relação à formação do Brasil ser

---

<sup>2</sup>VON MARTIUS, Karl Friedrich, e José Honório Rodrigues. “Como se deve escrever a história do Brasil”. *Revista de História de América*, no. 42 (1956): 433 – 458.

<sup>3</sup>VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, Nilo Odália, e Florestan Fernandes. *Varnhagen: história*. Vol. Coleção Grandes cientistas sociais: História. 9 vols. São Paulo: Ática, 1979.

<sup>4</sup>FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global, 2006, p. 158.

fruto da miscigenação das três raças (branca, negra e indígena) e que o português foi a figura central no processo histórico que se passou em solo americano, conquanto ao se tratar dos povos ameríndios, suas concepções divergem de maneira que não podemos deixar de relatar suas desavenças.

Carl Friedrich Philipp von Martius ao escrever sobre os indígenas ressaltou o desamor dessa gente às atividades laborais e os malefícios do contato dos europeus causaram a essas comunidades. O índio não é enxergado como um selvagem, porém enquanto um ser asselvajado e decaído pelas condições exteriores a sua essência humana, que afetavam a "inferioridade" técnica dos povos autóctones. Desse modo a chegada lusitana ao Novo Mundo se apresenta como a destruição da cultura e sociedade ameríndia (apesar do autor evidenciar a miscigenação), o extermínio (guerras, doenças, disputas) dos nativos foi desencadeado no momento que foram estabelecidas relações com os brancos. A instabilidade da organização social autóctone teve seu início com o processo de conquista da América.

A miscigenação, aos olhos do autor, era um saldo positivo do processo histórico de constituição da raça brasileira, sendo que o inesperado fruto da participação das três raças era algo surpreendente, e, ao mesmo tempo, a particularidade do Brasil. Para convencer que a mescla de povos era uma característica de sucesso, o autor compara o passado brasílico com a formação histórica da Inglaterra (grande potência do século XIX). Nota-se que Martius detém uma visão peculiar de história como força universal, agente de si só na constituição de povos e nações.

Martius chama atenção sobre a contribuição das três raças para a história do Brasil, contudo, ele as relata como forças concorrentes que disputavam pelo desenvolvimento da sociedade brasílica. Há nessa forma de entendimento uma disputa sobre a supremacia de uma lei particular que regeria essa nova raça, não uma fusão de culturas:

Disso necessariamente se segue que o Português, que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influiu naquele desenvolvimento; o Português, que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente; que o Português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor. Mas também de certo seria um grande erro para com todos os princípios da Historiografia pragmática, se se desprezarem as forças dos indígenas e dos

negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população.<sup>5</sup>

A raça brasileira, portanto, se constituiu da ação de forças diagonais das três raças fundadoras durante as suas próprias histórias. Dentre essas potências, o índio apesar de seu esforço participativo no desenvolvimento do brasileiro, não se igualara ao português. O branco se apresenta como o mais poderoso e essencial motor do processo histórico de nossa sociedade, uma vez que, “tanto os indígenas, como os negros, reagiram sobre a raça predominante”.<sup>6</sup>

O ameríndio, e também o africano, são marginalizados ao desempenharem os papéis de reativos e coadjuvantes em relação à ação principal do sangue português que absorveu os demais. Porém, Martius incentiva o estudo dos povos indígenas, pois acredita na existência de uma antiga e residual história dessa raça, infelizmente perdida, mas passível de ser recuperada, o que se difere de uma visão do índio semelhante ao estado primitivo do homem.

Já as menções e comentários aos povos indígenas feitos por Varnhagen chamam atenção pelo seu caráter classificatório da condição do índio em sua vida social. Se pudessemos usar uma palavra para explicar os ameríndios através da visão desse historiador caberia utilizar o termo "inferior". O povo nativo apresenta as características de nomadismo, precariedade populacional, guerras constantes, frouxidão social, todos esses atributos fruto da ausência de apego à pátria, à terra, ao semelhante.

... procuraremos dar uma noticia mais especificada da situação em que foram encontradas as gentes que habitavam o Brasil; isto é, uma ideia de seu estado, não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância da humanidade na ordem moral, como a do indivíduo na ordem física, é sempre acompanhada de pequenez e de misérias.<sup>7</sup>

Assim se evidencia a imposição de uma expectativa a essa população autóctone, a de uma nação de parâmetros modernos do século XIX ou do que se acreditava ser Portugal durante os três séculos de colonização. Porém o que Varnhagen enxerga são populações com noções de sociabilidades limitadas ao horizonte tribal, onde não há

---

<sup>5</sup> VON MARTIUS, Karl Friedrich, op. cit., p. 442.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, op. cit., p. 38.

história e nem poderá haver, já que são em suas palavras: "De tais povos na infância não há história: há só etnografia".<sup>8</sup>

O estado de barbárie e atraso que assolava o Novo Mundo, mencionado por Varnhagen, muda de cenário com a chegada dos portugueses. O processo de colonização e de catequização das almas do novíssimo continente foram retratados como a salvação dos povos ameríndios, que sofriam uma estagnação temporal evolutivo fruto da própria ignorância que refletia na infantilidade organizacional no plano de vivência social.

Havia, sobretudo entre as mulheres, tipos de feições miúdas, que os europeus elogiavam como formosuras. Porém todos esses atributos do corpo se achavam, em geral, horrivelmente desfigurados de intento entre os homens.<sup>9</sup>

Além das descrições que se referem à organização social dos povos ameríndios, há descrições físicas do que seria o "modelo" de índio aos olhos de Varnhagen. Ao mencionar sobre o homem indígena há descrições a respeito dos atributos do corpo masculino, que geralmente, se encontravam "horrivelmente desfigurados". Porém, ao comentar sobre a índia, não deixa passar o interesse e os elogios que os portugueses faziam aos suas "feições miúdas" e formosuras. Logo após esse ponto enfatizando a beleza das mulheres indígenas, o historiador brasileiro reconhece um dos pontos da miscigenação: as relações entre os lusos e as nativas.

Seus comentários buscam entender a mulher indígena em dois momentos: o papel das nativas nas sociedades ameríndias, e as relações de contato com ambiente colonial português. Não há como negar a tecelagem de um espectro, negativo e positivo, envolvendo as ações da índia nesses dois universos divergentes e a forma como essas indígenas foram absorvidas por eles. Ao destrinchar e analisar os povos indígenas, Varnhagen identifica a ameríndia como a ocupante das funções mais sedentárias, em comparação às atividades do sexo masculino (caça, pesca, guerra), sendo a agricultura, e seus derivados, um desígnio as índias por conta da natureza do sexo feminino e a fecundidade da maternidade ligada a fertilidade da terra.

A sorte da mulher era julgada tão inferior à do homem que muitas afogavam as filhas ao nascer. Como também sucedia entre os povos gentios da Europa antes do cristianismo, as mulheres quase não eram mais que escravas. E com mais razão assim deviam ser consideradas pelos tupis, quando, na América, as

---

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 39.

suas primeiras mulheres haviam sido tomadas à força, como verdadeiras escravas.<sup>10</sup>

Além do destaque dado a ocupação agrícola das mulheres na sociedade indígena, o Visconde de Porto Seguro também afirma da inferioridade que era julgada o feminino em relação ao homem nesses povos, onde muitas nativas e suas filhas eram tomadas a força como escravas pelos índios. Portanto, a condição social da ameríndia era de cunho desumano, maltratada por seu igual e próximo, até mesmo semelhante aos povos gentios da Europa antes da consolidação do cristianismo. Entretanto, a frouxa organização dos autóctones, defendida por Varnhagen, não impedia a condição social de constante insignificância da indígena e a negação de sua participação por parte dos próprios homens da sociedade ameríndia, pois “um dos elementos que mais aqui concorreu para a fusão das nacionalidades tupi e portuguesa foi a mulher”.<sup>11</sup>

No segundo momento, se tratando das relações de contato com ambiente colonial português, a ameríndia ganha evidência pelo seu papel fundamental na miscigenação, que na visão de Varnhagen seria o fenômeno de fusão de “nacionalidades”. Evidenciando como os colonos se familiarizavam e se juntavam com as índias, mesmo sem as leis de união matrimonial católica, e o mesmo interesse se refletia na grande disposição das índias "meio-domesticadas" a se unirem aos europeus, principalmente para fugir do duro cativeiro imposto pelos "maridos" e a organização social da sociedade autóctone.

Outro ponto a favor da miscigenação foi a ausência de prevenções entre as alianças de índias com cristãos, diferente do que ocorria das uniões envolvendo mouros e judeus. Por conseguinte, o autor concorda que cada ato de matrimônio era um triunfo para a efetivação da colonização.

...elas tinham e têm, ainda hoje as meio-domesticadas, muita disposição para se unirem aos europeus, não só, como querem alguns, por causas fisiológicas, que nos não pertence individuar, como por se libertarem assim do mais duro cativeiro, que lhes davam os seus maridos<sup>12</sup>

Desse modo Varnhagen organiza uma pintura dualista do universo em que a mulher indígena estava inserida, observando em seus horizontes, de um lado, o atraso barroco dos povos nativos onde vivia em cativeiro e opressão constante advinda do

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>12</sup> Idem.

próprio “marido”; do outro o avanço e progresso do colonizador europeu cristão que a acolheu e fez da indígena sua companheira no Novo Mundo.

Por fim, o que sobressaiu foi a inserção da mulher indígena na sociedade colonial. Assim o Visconde de Porto Seguro afirma que a miscigenação foi deveras constante que ocasionou no desaparecimento do tipo "índio". As sucessivas relações sexuais/matrimoniais entre lusos e ameríndias ofuscaram as ações de extermínio das populações autóctones, pois, justifica Varnhagen, a raça ameríndia foi refundada junto aos cânones da sociedade europeia.

Todos os documentos dos tempos antigos e modernos nos descobrem, tanto aqui como nas colônias dos Castelhanos, as tendências dos europeus a este cruzamento sucessivo de raça, que fez que a americana não se exterminasse em parte alguma, mas antes se cruzasse e refundisse.<sup>13</sup>

A fusão das "nacionalidades" (portuguesa e indígena) ocasionou no desaparecimento expressivo da cultura ameríndia na sociedade brasileira. Varnhagen chega a restringir tais contribuições e resíduos a linguagem, utensílios, conhecimentos regionais, métodos de plantio e modos de alimentação. Dessa maneira, o nativo, quando reconhecido, se restringe ao que foi útil e vantajoso no processo de colonização do Novo Mundo pelo homem branco.

Como pode ser visto, diferente de Varnhagen, Martius não se dedicou a fazer comentários sobre o lugar das mulheres indígenas no devir do processo de colonização, contudo transparece nas noções de miscigenação o possível papel a ser desempenhado pelas índias diante da ruína e instabilidade da organização social desses povos devido a conquista.

No século XX surge a figura de Gilberto Freyre com o livro, de cunho ensaístico, Casa-Grande & Senzala. Essa obra busca entender e explicar a formação social do Brasil por meio de três prismas centrais: o patriarcado senhorial, o regime escravocrata de trabalho agrícola e a união da mulher indígena junto ao lusitano. As três raças fundadoras correspondem, respectivamente, a cada uma dessas organizações primárias da sociedade brasileira.

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 69.

Assim como há uma definição das bases da colonização lusitana, Freyre busca durante toda a obra elencar características fundamentais de cada uma das raças fundadoras do Brasil. Apesar de certa igualdade de páginas escritas entre negros, indígenas e portugueses, destacasse no lusitano o caráter de "plasticidade", fruto da própria constituição histórico-geográfica de Portugal diante da alteridade que lhe foi apresentada com a abertura do Atlântico, como trunfo para o processo miscigenação e, conseqüentemente, da identidade brasileira.

De modo que não é o encontro de uma cultura exuberante de maturidade com outra já na adolescência, que aqui se verifica; a colonização europeia vem surpreender nesta parte da América quase que em bandos de crianças grandes: uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas.<sup>14</sup>

Em relação aos povos nativos do território americano, Freyre tem uma visão racialista onde os indígenas representam uma raça atrasada, os comparando a "crianças" detentores de uma "pré-cultura" e "pré-civilização". Os ameríndios estariam, portanto, em um estágio inferior de civilidade ao português, que se sintetiza nesta frase do autor: "A degradação da raça atrasada ao contato da adiantada".<sup>15</sup>

A transigência com o elemento nativo se impunha à política colonial portuguesa: as circunstâncias facilitaram-na. A luxúria dos indivíduos, soltos sem família, no meio da índia nua, vinha servir a poderosas razões de Estado no sentido de rápido povoamento mestiço da nova terra. E o certo é que sobre a mulher gentia fundou-se e desenvolveu-se através dos séculos XVI e XVII o grosso da sociedade colonial, em um largo e profundo mestiçamento, que a interferência dos pares da Companhia salvou de resolver-se todo em libertinagem para em grande parte regularizar-se em casamento cristão.<sup>16</sup>

O ato de colonizar, no entendimento de Freyre sobre o caso português na América, nunca esteve desvinculado da tarefa de se miscigenar. A união à mulher de cor, de preferência a indígena, fazia parte do dever colonial. Há, aos olhos de Freyre, uma política social inteiramente nova onde ocorre o aproveitamento da gente nativa, principalmente da ameríndia, não só como mão-de-obra, mas, também, como elemento de formação familiar.

Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; servindo-se em sua economia e

---

<sup>14</sup> FREYRE, Gilberto, op. cit., p. 158.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 161.



vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone.<sup>17</sup>

A unidade primordial do processo de colonização da América lusa se apresenta da aliança entre luso e índia, onde a atividade sexual tanto partia do desejo virulento do indivíduo quanto de planos políticos estimulados por razões econômicas e políticas por parte da Coroa portuguesa. Desse modo, Freyre afirma que o colonizador usou a mulher indígena para as funções de geração e formação da família, dando fruto a uma sociedade cristã em sua superestrutura, com a ameríndia, recém-batizada, esposa e mãe de colonizadores, além de servir na economia e vida doméstica através de tradições, conhecimentos e utensílios da cultura nativa.

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se, contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho.<sup>18</sup>

A sexualidade, destarte, foi um pilar fundamental da análise histórico-sociológica da formação do Brasil, como pode ser visto nos escritos do autor: "O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual"<sup>19</sup>. A chegada dos portugueses à América habitada pelos povos indígenas foi encontro de sexualidades exaltadas, representado pelo "garanhão desbragado lusitano" e a "mulher gentia limpa e sã", como é relatado pelos missionários com espanto, principalmente do interesse das indígenas em se deitarem com homens brancos.

A toda contribuição que se exigiu dela na formação social do Brasil - a do corpo que foi a primeira a oferecer ao branco, a do trabalho doméstico e mesmo agrícola, a da estabilidade (estado por que ansiava, estando seus homens ainda em guerra com os invasores e elas aos emboléus, de trouxa à cabeça e filho pequeno ao peito ou escarranchando às costas) - a cunhã correspondeu vantajosamente.<sup>20</sup>

O destaque dado por Gilberto Freyre a participação do indígena, principalmente da mulher, de certa forma, estava sempre confinada aos mandos e desmandos dos "verdadeiros" colonizadoras: os lusitanos. A ameríndia, apesar de aparecer e constar nos escritos do autor, se apresenta como peça de algo maior, no caso de uma colonização de

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 185.

mestiçagem comandada pelo homem branco. Destarte, a "agência" feminina nativa se restringia ao interesse sexual pelo colonizador, exceção à menção de Capistrano de Abreu<sup>21</sup>, havendo o esvaziamento de motivos sociais e políticos que levariam a uma desejada interação da índia com um novo mundo: o colonial.

... sob o ponto de vista da organização agrária em que se estabilizou a colonização portuguesa do Brasil, maior foi a utilidade social e econômica da mulher que a do homem indígena. Este se retraiu quase por completo aos esforços dos colonos e mesmo aos agrados dos padres para o incorporarem à nova técnica de exploração econômica e ao novo regime de vida social. Melhor ajustamento se verificou na parte da mulher; o que se compreende, dada a sua superioridade técnica entre os primitivos; e dada sua tendência maior para a estabilidade entre os povos nômades.<sup>22</sup>

"Os indígenas molengas e inconstantes" se restringem ao sexo masculino na ensaística interpretativa do Brasil freyriano. A mulher indígena ganha seu destaque opaco, pois seu brilho na obra depende da demonstração do interesse português e a utilidade ao processo de miscigenação, pois ela teria sido capaz de se ajustar a uma nova realidade imposta pelo encontro de civilizações comparativamente desiguais. Por fim, Freyre responsabiliza a ameríndia pela sobrevivência de parte da cultura indígena em nossa sociedade: "Do indígena se salvaria a parte por assim dizer feminina de sua cultura".<sup>23</sup>

Essa historiografia, mesmo em matrizes tão diferentes, aprisionou as mulheres indígenas em imagens de falaciosa verossimilhança ou estereotipadas de ajudantes "naturais" do processo de colonização, que delimitou a experiência colonial das índias a um único papel possível: a de parceira sexual do colonizador. Entretanto, essa mesma escrita histórica deixou lacunas que vem sendo destrinchadas por novas gerações de historiadores que demonstram outras facetas desses sujeitos históricos. Muitas dessas novas abordagens evidenciam contrastes e incongruências com as cristalizações anteriores que perpassavam o senso comum e a opinião letrada.

Esse quadro começou a mudar a partir da emergência de uma nova compreensão histórica sobre os povos nativos e das mulheres na década de 70. A história, como disciplina científica, negou durante muito tempo a existência da participação das

---

<sup>21</sup> Capistrano de Abreu afirma que: "da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes à raça superior, pois segundo as ideias entre eles correntes só valia o parentesco pelo lado paterno".

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 230.

mulheres nas decisões políticas, nos grandes conflitos bélicos, nos grandes dilemas filosóficos, no desenvolvimento das ciências, nas empreitadas colonizadoras e suas resistências pelos grupos marginalizados/escravizados. Os historiadores têm sua parcela de culpa, ao se negarem a pensar e ver o que poderia ser descoberta através da pesquisa, um mundo de histórias possíveis onde as mulheres são agentes políticos e de ação.<sup>24</sup>

Concomitante a essa empreitada de buscar evidenciar a ação político-social das mulheres no decorrer do tempo, houve a ascensão de uma nova visão sobre os indígenas enquanto sujeitos históricos, e não mais como meros personagens condicionados pelo progresso da civilização até sua extinção. Os ameríndios ganharam destaque nos eventos, conjunturas e estruturas que perpassaram os séculos de conflito, colonização, negociação e interação que constituíram o mundo colonial da América Portuguesa.

A naturalização do estado de inferioridade realizado pela pesquisa histórica tradicional, e pela de hoje em dia ainda, onde a sujeição feminina e do indígena é um dado universal e recorrente na história da humanidade, vem a cada dia sendo mais debatido e criticado devido aos avanços teórico e metodológicos nas ciências sociais e humanas. Como por exemplo, o uso da categoria gênero partindo do pressuposto que os marcadores distintivos entre os sexos mudam com o tempo e o espaço, que eles são construídos socialmente e historicamente, portanto são passíveis de serem estudados.<sup>25</sup> Uma de suas possibilidades é o estudo das formas discursivas e divisões de gênero impostas pela colonização, levando em conta sua construção e reconstrução com a inserção das mulheres indígenas na sociedade colonial.<sup>26</sup>

Entretanto, o recorte de gênero nas pesquisas de história indígena ainda é um campo em expansão, pois poucos estudos se dedicaram a compreender a especificidade da história das mulheres indígenas na década de 1970. Esse cenário se modifica no decênio de 1990, como já apontou Cristiane Lamar, quando trabalhos de antropólogos,

---

<sup>24</sup> NAVARRO-SWAIN, Tania. *Histórias feministas, história do possível*. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. *Estudos Feministas e de Gênero: Articulações e Perspectivas*. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2014.

<sup>25</sup> SCOTT, Joan. “*Gênero: Uma categoria útil de análise histórica*” in *Educação e Realidade*. vol. 20 (2), jul./dez. de 1995.

<sup>26</sup> JULIO, Suelen Siqueira. *O recorte de gênero na História Indígena: contribuições e reflexões*. In: XVII Encontro de História da Anpuh-Rio: entre o local e o global, Rio de Janeiro, 2016.

historiadores e arqueólogos começaram a se debruçar sobre as experiências, os discursos e os lugares das ameríndias nas sociedades em diferentes temporalidades.<sup>27</sup>

A historiografia, em grande parte, a respeito desse assunto privilegiou os efeitos da colonização sobre as indígenas pela ótica de uma aculturação aniquiladora que negligenciava a ação/reação dos índios a esse processo, o que não é uma falácia. Contudo, se faz necessário haver críticas às produções anteriores, ao tratá-las como sujeitos que atuam e buscam guiar suas vidas de acordo com suas necessidades históricas e compreensões de sua contemporaneidade

A imagem da mulher indígena fadada ao desaparecimento devido a miscigenação com os colonizadores, onde a ameríndia apenas importou para a constituição da singularidade do brasileiro, vem cada vez mais sendo criticada e combatida. Dessa carência da imagem da indígena como sujeito histórico que participou da construção dos processos de colonização e da dinamicidade das relações com os portugueses e, com os próprios, índios. Em vista disso, o objetivo dessa monografia será válido enquanto contribuir para a historicização da complexidade das interações das mulheres indígenas frente ao processo de colonização e suas relações com a sociedade colonial.

Para dar base teórica fundamental a continuidade desta monografia, os trabalhos do antropólogo social Fredrik Barth foram essenciais. Na obra *Process and Form in Social Life*, o autor discorre sobre como poderíamos analisar um sistema social e suas variáveis comportamentais internas, demonstrando que dilemas individuais buscam resolução a partir de valores compartilhados socialmente que endossam padrões de comportamento, porém na escolha dos atos por este indivíduo será construído princípios avaliativos que acabarão por repercutir nas conjunturas valorativas anteriores.<sup>28</sup>

O jogo entre forma e processo é a base do entendimento de Barth sobre a vida social, pois uma forma, ou seja, uma regularidade comportamental individual que se expande ao social, necessita de uma explicação que perpassa pela descrição de um processo de interação entre indivíduos que pode gerar, ou não, um padrão de

---

<sup>27</sup>LASMAR, Cristiane. “Mulheres indígenas: representações”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.7, n.1 e 2, 1999.

<sup>28</sup>BARTH, Fredrik. *Process and Form in Social Life*. Routledge & Kegan Paul, 1981.

comportamento (forma).<sup>29</sup> Portanto, o que queremos dizer é que as ações e reações das mulheres indígenas frente às alterações na política matrimonial podem ter causado modificações na organização da sociedade colonial do século XVIII na Amazônia lusitana.

Essas mulheres além de sujeitos históricos, também formaram um grupo étnico constituinte e delimitado pela sociedade colonial que se construía a cada dia, onde identidades eram formadas na interação hierárquica da colonização, escravocrata e desigual, que andavam junto às condições econômico-sociais, detendo grande peso nos referenciais de identificação. Ou seja, as modificações perpetradas pela política dos casamentos mistos também influenciaram a percepção a visão colonialista sobre essas mulheres, discernindo-as enquanto um grupo étnico com desígnios específicos as necessidades do projeto colonizador, mas ao mesmo tempo instrumentalizáveis pelas indígenas.

Para melhor compreensão de grupo étnico, também recorro a Fredrik Barth em sua obra *Ethnic groups and boundaries*. Neste estudo é apresentado o conceito de etnicidade relacionado com o sentido organizacional dos grupos étnicos, e não mais com uma noção de cultura como aspecto definidor ou primário desses indivíduos. Dessa maneira os grupos étnicos são compreendidos como categorias de identificação e atribuição realizadas pelos próprios atores sociais, maleáveis as questões de ordem circunstancial de seus membros e em constante interação com outras “culturas”.<sup>30</sup>

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais. Em segunda lugar, descobre-se que as relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados. Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu

---

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press, 1998.

desaparecimento por mudança ou aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos.<sup>31</sup>

Neste mesmo trabalho Barth sugere deslocar o foco das investigações para as fronteiras étnicas e a sua manutenção, em vez do próprio grupo étnico. Por conseguinte, as fronteiras sociais ganham centralidade na análise da organização dessa fronteira étnica que canaliza a vida social e suas potencialidades/limitações dessa interação.

O contexto histórico que se vivenciava nas vilas coloniais na segunda metade do século XVIII na Amazônia lusitana, onde o Diretório dos Índios "igualava" os indígenas ao mesmo patamar dos colonos brancos e o incentivo aos casamentos mistos era uma prerrogativa da administração da Capitania de São José do Rio Negro, o uso da sugestão de análise de Barth poderia ser de grande utilidade para a observação das fronteiras étnicas entre os diversos grupos nativos em sua interação com a política assimilacionista do período, porém aumentado seu enfoque ao nível micro das relações sociais para podermos enxergar com mais clareza o leque de opções dessas mulheres indígenas e seus possíveis atos de escolha.

Nesse viés de análise os estudos de João Pacheco de Oliveira, defensor da busca de uma antropologia histórica, é outro interlocutor que interessa trazer para a pesquisa. Seu pensamento até certo ponto se alinha aos pensamentos de Fredrik Barth a respeito de grupo étnico como um tipo organizacional, onde uma sociedade se utiliza de diferenças culturais para fabricar e refabricar individualidades diante de outras com que estava em um processo de interação social, sendo esses processos identitários estudados em contextos precisos e percebidos como atos políticos.<sup>32</sup>

Alinho-me ao pensamento de Oliveira que entende a presença colonial como um fato histórico que instaura uma nova relação das sociedades indígenas com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. A partir da interação com o colonizador, reorganizações sociais estiveram em decurso, assim

---

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Mana, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Apr. 1998.

como processos de etnogênese como meio de sobrevivência a um novo mundo em construção.<sup>33</sup>

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

Sendo que as interações dentro desses sistemas, em nosso caso o colonial, não levam à destruição pela mudança e pela aculturação, pois as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência. Além de que a cultura é um fator em constante reelaboração e ela, por si só, não pode definir grupos étnicos, pois para Barth o fato de se compartilhar uma cultura é uma consequência, e não uma causa, fator primário ou, menos ainda, explicação da etnicidade.<sup>34</sup>

A situação colonial, assim argui João Pacheco de Oliveira, sujeitou os indígenas a processos de territorialização e modos de reconhecimento distintos. Por isto, haveria um modo de identificação que apontaria para uma forma de coletividade e pessoas indígenas seriam percebidas e registradas pelas sociedades coloniais, e futuramente nacionais. Dessa maneira, a produção de documentos históricos referente ao período colonial da América Portuguesa possui características próprias que nos permitem acessar um regime de memória específico sobre essa população, pois eles estavam e estão longe de serem portadores de características constantes e imutáveis.<sup>35</sup>

Esse processo foi extremamente violento, ao passo que se avançava a estruturação de novas formas de sociabilidade entre diferentes povos, cores, hierarquias, sendo a violência contra as ameríndias uma de suas características estruturantes. Agressões, opressões, abusos e estupros marcam a experiência histórica dessas mulheres, isso quando

---

<sup>33</sup>ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Presidência da República, Arquivo Nacional, 2003.

<sup>34</sup>BARTH, Fredrik, op. cit.

<sup>35</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, op. cit., p. 54.

não são silenciadas pela historiografia que fechou seus olhos a essas personagens até as últimas décadas da pesquisa histórica<sup>36</sup>.

Apesar das experiências traumáticas da colonização, as índias atuaram e interferiram enquanto agentes históricos concomitantes a dupla subalternização que sofriam, por serem mulheres e indígenas. A historiadora Natalie Zemon Davis, pode nos dar um exemplo, em sua obra *Nas Margens*, ao buscar compreender os dilemas e decisões que marcaram a vida de três mulheres do século XVII. A definição de Davis sobre o termo “margem” e suas possibilidades no campo da pesquisa da história é bastante oportuna para a proposta aqui apresentada.

As mulheres estudadas por Davis têm uma semelhança, pertinente, ao próprio objeto de análise da presente monografia, pois elas viviam à margem do seu tempo, assim como as ameríndias nos mais diversos aspectos e recortes (religioso, étnico, cultural, social, geográfico, gênero). Entretanto, o mais interessante é que a própria situação de marginalidade proporcionou a essas agentes históricos um espaço de possibilidades e mobilidades, logo, estar nas margens era adentrar uma região limítrofe entre “depósitos culturais” que permitiam novos cultivos e híbridos surpreendentes de ações.<sup>37</sup>

O entendimento de Joan Scott sobre o uso da categoria gênero pode auxiliar em parte o desenvolvimento desta pesquisa, pois o gênero é um elemento fundamental da constituição das relações sociais, assim como na significação das relações de poder.<sup>38</sup> Por conseguinte, ao se aplicar tais perspectivas teóricas no estudo das ações das mulheres indígenas que vivenciaram o processo de estabelecimento da situação colonial, estaríamos privilegiando uma leitura capaz de compreender a sociedade colonial e suas relações com as ameríndias, que por si só são generizadas e sexualizadas em suas diversas matizes de violência.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup>SMITH, Andrea. *A violência sexual como uma ferramenta de genocídio*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, 2014.

<sup>37</sup>DAVIS, Natalie Zemon. *Nas Margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo. Companhia das Letras, 1997.

<sup>38</sup>SCOTT, Joan, op. cit.

<sup>39</sup>TADIAR, Neferti. “Colonization and Violence Against Women of Color”. In: *The Color of Violence: Violence Against Women of Color Conference*, University of California-Santa Cruz, 2000.



## Cap. 2 - Colonizar por meio dos casamentos mistos: um projeto de civilização nos sertões do rio Negro

O objetivo do presente capítulo será a explanação das peças legislativas que deram base para um novo projeto de colonização da bacia amazônica, conquanto, focando o que, no plano discursivo desses documentos, era o modo de proceder ideal para alçar a legitimação dos territórios lusos e sua eficaz ocupação: os casamentos mistos entre índias e brancos.

Passados mais de duzentos anos do início das iniciativas colonizadoras no Novo Mundo, na segunda metade do século XVIII o ambiente atlântico sofreu grandes mudanças por meio de políticas da Coroa portuguesa no complexo administrativo do Ultramar. Tais modificações, geralmente relacionadas a figura de Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, detinham uma agenda política voltada a recuperação econômica do Império português, sendo as alterações sobre a política indigenista um dos pontos centrais.

O Estado do Grão-Pará e Maranhão, principalmente a partir do ano de 1755, foi palco dessas substanciais alterações no projeto de ocupação e colonização, o que pode ser verificado pela quantidade de peças legislativas publicadas neste mesmo ano:

Cinco são as peças legislativas determinantes neste processo, cronologicamente: 1. a Carta-régia, de 3 de março de 1755, que criou a Capitania de São José do Rio Negro; 2. o Alvará de Lei, de 4 de abril de 1755, que “declara os vassalos do Reino da América que se casarem com índias não ficarão com a infâmia alguma, antes serão preferidos nas terras em que se estabelecerem, etc.”; 3. a Lei, de 6 de junho de 1755, que “restituiu aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio na forma que nela se declara”; 4. a Instituição da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, de 6 de junho de 1755; 5. o Alvará com força de Lei, de 7 de junho de 1755, “cassando a jurisdição temporal dos Regulares sobre os índios do Grão-Pará e Maranhão”<sup>40</sup>

Essas peças legislativas, como defendem Francisco Santos e Patrícia Sampaio, afetaram diretamente o modelo político-administrativo vigente na Amazônia colonial, proporcionando a construção de novos parâmetros para ação colonizadora lusitana e, por conseguinte, na constituição da sociedade colonial nessa região. Para as finalidades deste

---

<sup>40</sup>SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa*. Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos, v. 8, n. 2, p. 79–98, 2008.

trabalho, evidenciaremos a criação da Capitania de São José do Rio Negro, o estímulo aos casamentos entre brancos e índias, a liberdade dos indígenas.

O ato de criação da Capitania do Rio Negro foi promovido por diversos fatores (expectativas de invasões, as demarcações de fronteiras, suspeitas sobre a atuação missionária), contudo, devesse salientar que a formação desta unidade administrativa buscou prevalecer a soberania da Coroa portuguesa e organizar o novo projeto político de colonização, proporcionado através de parâmetros legais e burocráticos, nos sertões do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Como coloca pertinentemente Patrícia Sampaio, em seu livro *Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia*, onde os moradores da colônia viviam em um e entre três mundos: a vila, o reino e o sertão. Entretanto, esses mundos nunca foram separados um do outro, mas que eram afetados profundamente na organização social das populações que conviviam entre esses universos diferentes.<sup>41</sup>

Os sertões ocupavam o posto do desconhecido, ou pouco conhecido, e afastado, mas que poderiam estar próximos a núcleos de colonização em seus limites imprecisos, ou mesmo em povoados imersos na “solidão” e extensão territorial de uma Capitania. Assim, a espacialidade desses “lugares” não era regida por questões puramente geográficas, e sim fronteiras fluidas que estavam sujeitas a variáveis diversas.

O seu curso (rio Iuruá/Juruá) é dilatado e o seu interior, pouco penetrado pelos brancos. Dele se têm extraído muitos índios para os lugares Alvelos e Nogueira, pelos quais e pelos que o têm navegado, sabe-se haver nele muitas nações de índios, das quais as mais conhecidas são: Katauixí, Uacarauá, Marawá, antropófagos, Katunika, Urubu, Gemiá, Dachiuará, Maliá, Chibará, Bauari, Arauari, Maturuá, Marunacu, Kuriá, Paraú, Paipumá, Baibirí, Buibaguá, Toquedá, Puplebá, Pumacaá, Guibaná, Bugé, Apenarí, Sutaã, Kanamari, Aruná, Yochinauá, Chiriiba, Cauana, Saindayuúí, Ugina, a que também chamam Coatatapiiya, isto é, nação de certos monos chamados Coatá. Na parte mais superior deste rio afirmam constantemente os índios haver uma populosa aldeia de Umauas ou Cambebas.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

<sup>42</sup> NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro de Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)* / José Monteiro de Noronha; Introdução e Notas de Antonio Porro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 57.

Uma das visões de sertão mais perceptíveis era de uma região selvagem e inóspita, distante de núcleos de colonização, ou poderíamos dizer intocados pela “civilização”.<sup>43</sup> Contudo, como pode ser visto nas fontes da época, o vazio e despovoado não representavam o que viria a ser a Capitania do Rio Negro, esses sertões eram extremamente povoados por diversas nações indígenas que agregariam e incorporariam a si elementos da região onde habitavam, assim como esses ameríndios caracterizaram por meio de sua organização social e relações com o “outro” a imagem desse sertão a ser conhecido.

Outro fator caracterizador de sertão foi a sua independência frente às instituições formais, “lugar” no qual as leis só existem por escrita. Uma “localidade” repulsiva aos ditames sociais que regiam as relações cotidianas de habitantes de zonas dominadas por mecanismos de controle geridos por representantes da Coroa na América portuguesa. Assim coloca Vitor Leonardi, definindo os sertões como espaços fora do alcance da justiça colonial.<sup>44</sup> Todavia, também era desejável por suas possibilidades tanto de fuga como de fonte de riqueza, uma oportunidade e potencialidade a ser explorado.

Ainda assim, seguindo o princípio do *uti possidetis*, selado no Tratado de Madri, não bastava criar uma nova Capitania sem efetivamente ocupá-la com vassalos da Coroa portuguesa. Neste aspecto a Lei de 6 de junho de 1755 corrobora para afirmação dessa região enquanto domínio luso, uma vez que, contrariava as práticas de escravidão indígena e reconhecia discursivamente os índios enquanto possíveis vassalos da Coroa portuguesa, proporcionando a inclusão da população ameríndia aliada/aldeada dos núcleos coloniais enquanto critério de legitimidade da ocupação lusitana nessa região.

Apesar de diminuta no século XVIII, a presença portuguesa nas várzeas do rio Negro, e outros caminhos fluviais adjacentes, remonta ao seiscentos marcada por expedições de escravização, resgates, descimentos e guerras contra os grupos nativos dessa região, frequentemente, relacionadas a necessidade crônica de mão-de-obra escravizada nas áreas mais próximas a cidade de Belém e suas circunvizinhanças. Desse modo, a história da expansão portuguesa esteve relacionada com o esgotamento gradativo

---

<sup>43</sup> LE GOFF, Jacques apud SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

<sup>44</sup> LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15, 1996.

do fornecimento de índios escravizados, pois todo Estado do Grão-Pará e Maranhão estava comprometido com a ânsia de “idas ao sertão”, um eufemismo para a escravização.<sup>45</sup>

Toda esta gente é ignorante em ínfimo grau, imagina que toda a sua fortuna lhe há de vir dos sertões, não extraindo drogas, mas aprisionando índios com os quais se propõem a fazer grandes progressos nas suas fábricas e lavouras.<sup>46</sup>

Entretanto, como foi mencionado, na segunda metade do século XVIII houve significativas mudanças no modelo de colonização a ser implementado na Amazônia portuguesa, como pode se notar no comentário de Mendonça Furtado, aonde a escravização dos indígenas, oficialmente, não deveria mais ser praticada, buscando-se a construção de uma unidade político-administrativa (Capitania do Rio Negro) e a inserção do índio na sociedade colonial em formação como possíveis moradores fixos.

Dessa forma, o indígena se apresenta enquanto peça fundamental para a funcionalidade do projeto de ocupação territorial, tal percepção, também, se demonstra no Alvará de Lei, de 4 de abril de 1755, que “declara os vassallos do Reino da América que se casarem com índias não ficarão com a infâmia alguma, antes serão preferidos nas terras em que se estabelecerem...”. Esta peça legislativa, poderíamos dizer, foi o primeiro instrumento legal de incentivo ao casamento entre brancos e índias, pois desde os princípios da conquista/colonização as relações matrimoniais, assim como o concubinato, foram alvos de crítica e sanções, principalmente por parte dos missionários.

Até 1755, vigorava na América Portuguesa, como um todo, uma separação física entre o espaço dos indígenas e o dos brancos, pois haveria a preocupação eclesiástica e civil da presença de colonos em aldeias/aldeamentos dos missionários e seus maus exemplos para a catequização dos ameríndios. O próprio Regimento das Missões (1686-1757), previa penas contra os infratores desses limites espaciais e relacionais, desde açoites públicos até degredo para Angola.<sup>47</sup> Inclusive na segunda metade do século XVIII, período marcado pelo incentivo aos matrimônios entre índias e brancos, ainda haverá reclamações constante contra essas interações, como pode ser visto, nos comentários do Frei João de São José, Bispo do Pará (1762 – 1763), sobre soldados que se casaram com

---

<sup>45</sup> FARAGE, Nádía. *As muralhas dos sertões: povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: ANPOCS, Paz e Terra, 1991.

<sup>46</sup> Francisco X. Mendonça Furtado a Diogo de Mendonça Corte Real. 30.11. 1751. In: MENDONÇA, Marcos C. de. *Amazônia na era pombalina* - AEP, Tomo 1, p. 84.

<sup>47</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo, op. cit., p. 83.

ameríndios, “trazem a terra em contínuo enredo e intrigas a que chamam *marandubas*, e nenhuma honra fazem ao catolicismo”.<sup>48</sup>

Esse projeto vislumbrava a reprodução de uma sociedade luso-indígena, a partir dos casamentos com as índias da Capitania do Rio Negro. Isso não era uma novidade para a experiência colonial do Novo Mundo, visto que, uma das características do processo de colonização foram os “casamentos pela lei da natureza”, geralmente relacionados a práticas de concubinato, mancebia e violência sexual engendradas pelo contato entre colonos e os povos indígenas, sem o cumprimento do ritual sacramental do matrimônio.<sup>49</sup>

Dessa maneira, a Lei de 4 de abril de 1755 demonstra o reconhecimento legítimo de uma prática do cotidiano colonial, por parte de um novo projeto político para essa região, identificando tais uniões na qualidade de procedimento ideal para o processo de consolidação do domínio lusitano, ao se intensificar o processo de miscigenação e “lusitanização” enquanto política colonizadora, sobretudo, para uma região de fronteira como a Capitania do Rio Negro.

Essas peças legislativas foram pilares fundamentais para a estruturação do que viria a ser o *Directório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*<sup>50</sup> (1757 – 1798), um plano de civilização dos indígenas e um programa de colonização a ser empregado nessa região. Tal documento, ressalta a imprescindível ressocialização dos ameríndios, anteriormente vinculados ao ambiente das missões, ao proporcionar interações com o branco/colono civilizado.

A principal função dessa nova política indigenista era a igualdade entre todos os vassalos do rei, incluindo agora os índios, porém, para que isso ocorresse, era necessário que esses indivíduos atinjam a civilização, ou seja, aderissem práticas do modelo político e administrativo luso unido aos comportamentos de moralidade cristã. Por conseguinte, o Diretório dos Índios incentivou novas condutas comportamentais entre as relações de

---

<sup>48</sup> Frei João de S. José. *Viagem e visita do Sertão no Bispado do Grão-Pará em 1762 e 1763*. p. 190.

<sup>49</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo, op. cit., p. 84.

<sup>50</sup> *DIRECTÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário*. In: ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 375.

colonos e índios aldeados, o que antes era intermediado pela figura do missionário das ordens regulares.<sup>51</sup>

Os missionários, agentes centrais nas relações entre colonos e índios, foram atingidos pela nova legislação real que se manifesta com a implantação do Diretório, provocando uma grande mudança para o sistema de missões religiosas implantado na bacia hidrográfica amazônica. Além de retirar a responsabilidade da administração temporal indígena dos jesuítas, e demais ordens, esse documento contrariou a todas as leis anteriores que tentavam separar a vivência de brancos e ameríndios em um mesmo espaço, ou pelo menos diminuí-la ao máximo.

Esse espaço comum, proporcionador da convivência e contato, seriam as vilas e lugares, antigamente aldeias e aldeamentos missionários elevados a categoria de vila devido à implantação das reformas pombalinas. A transformação jurídica do espaço de convivência e a presença de índios aldeados agora apresentava um elemento de centralidade política desempenhada pelas vilas na organização colonial, pois eram vistas como abrigos e sedes poder (Juiz, Câmara e Pelourinho). Houve, portanto, uma intensificação do contato com órgãos administrativos que legitimavam a ocupação territorial lusitana por parte dos indígenas, antes muitas vezes limitados ao estabelecimento de relações com as ordens missionárias, além de aumentar o contato dessas populações com espaços físicos que não apenas sediavam estruturas do mundo colonial, mas que também estavam entranhados por elas junta a atuação de potentados locais.<sup>52</sup>

No lugar dos missionários haveria a figura do diretor, cargo responsável pela tutoria dos indígenas livres dos ferros da escravidão, entretanto, não plenamente civilizados. Dessa forma, os diretores assumiriam a administração temporal dos ameríndios, o que repercutia desde a distribuição de sua força de trabalho até as práticas civilizatórias previstas no Diretório. Logo, o estímulo a aprendizagem da língua

---

<sup>51</sup> DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Comissão Nacional Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

<sup>52</sup> LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

portuguesa, ao desenvolvimento do comércio e trabalho agrícola, além de proporcionar relações amistosas entre brancos e índios, idealmente através de casamentos mistos.<sup>53</sup>

Os índios, a partir desse momento, passam a ser oficialmente reconhecidos pela Coroa portuguesa como possíveis vassallos, porém nem todos se encaixaram nessa nova proposta de legislação indigenista. Antes mesmo de sua aplicação, já existia um regime de memória que regia uma separação marcante entre os indígenas: o *índio colonial* e o *índio bravo*. O primeiro estaria restringido a um espaço específico, geralmente vilas e aldeamentos missionários, onde estaria sujeito as transformações que resultariam em um indistinto trabalhador cristão. Já o segundo se encontra representado sobre o espectro de incursões militares, principalmente *guerras justas*, ou na figura do cativo (escravidão temporária), muitas vezes associados ao imaginário do sertão selvagem.<sup>54</sup> Não se trata de uma aplicação de modelos simplistas que incentivam a uma dualidade histórica, porém uma construção de representação identitária realizada pelos colonos e os próprios nativos inseridos no contexto de uma ordenação social colonial.

Apesar de admitidos enquanto vassallos, ou seja, pessoas livres, a concepção de “liberdade” associada aos indígenas era acompanhada por um estigma tutelar, visível no discurso dos agentes coloniais ao destacar a necessidade de civilizar essa gente. Essa “liberdade” não implicaria na igualdade ou autonomia “universal”, pois estamos tratando de uma sociedade extremamente hierarquizada onde “qualidades”, “cor”, “gênero”, “raça” e “condição” influenciavam seu lugar no ordenamento social<sup>55</sup>.

Antes mesmo de serem reconhecidos enquanto vassallos, os povos indígenas já haviam sido incorporados a um ordenamento social, concepção teológica e jurídico do direito das Coroas ibéricas. Como afirma Bartolomé Clavero, a formação de uma concepção jurídica/teológica a respeito dos ameríndios surgiu a partir da fusão de três *status* anteriores à chegada ao Novo Mundo: o estado de rústico, estado de pessoa miserável e estado de menor<sup>56</sup>. Não há necessidade de se prolongar na definição de cada

---

<sup>53</sup> COELHO, Mauro Cezar; MELO, Vinícius Zúñiga. *Nem heróis, nem vilões: o lugar dos diretores de povoações nas dinâmicas de transgressão à lei do Diretório dos Índios (1757-1798)*. Rev. Hist. (São Paulo), São Paulo, n. 174, p. 101-129, June 2016.

<sup>54</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco [org.]. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

<sup>55</sup> STOLKE, Verena. “O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX”. Estudos Feministas 14, no. 1 (Janeiro 1, 2006): 15.

<sup>56</sup> CLAVERO, Bartolomé. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. [s.l.]: Siglo XXI, 1994.

um deles, porém o que chama atenção é a afirmação da incapacidade tanto material quanto racional dessa gente.

Como pode ser visto, os indígenas possuíram lugares específicos na estratificação social do Império lusitano, sendo os ameríndios detentores de funções essenciais nos deveres de uma lógica colonialista. Portanto, mesmo após a instauração de políticas que visavam à libertação dos povos nativos, ainda persistiria a necessidade de controlar essa população de novos vassalos do Rei que "nunca" antes conheceram essas tais "liberdades".<sup>57</sup>

Apesar do Diretório dos Índios garantir que os indígenas não seriam mais escravizados, as liberdades concedidas não abandonaram os pressupostos jurídicos/teológicos ditos anteriormente. Desse modo, fica evidente a necessidade da confecção do próprio Diretório enquanto uma idealização da tutela da mão-de-obra indígena até atingir a civilização.<sup>58</sup>

...88 Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.<sup>59</sup>

Essa mesma visão da necessidade de tutela dos índios transparece na definição da ideal maneira de se colonizar: o incentivo as práticas de uniões entre brancos, principalmente soldados, e indígenas, ao extinguir a infâmia e privilegiar o cônjuge masculino com bens materiais e simbólicos. Dessa maneira, se esperava que essas relações matrimoniais proporcionariam a civilização, educação e povoação necessária para o crescimento deste Estado.

A política do Diretório evidencia a incapacidade da Coroa de renunciar dos povos indígenas enquanto força de trabalho e povoadores de seus domínios conquistados. Isso

---

<sup>57</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco, op. cit.

<sup>58</sup> ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios – Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

<sup>59</sup> *DIRECTÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário*. In: ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 375.



pode ser captado nas cartas dos governadores e em diferentes relatos de viagens escritos por autoridades civis, militares e eclesiásticas.

A colonização da Capitania do Rio Negro não dependeria somente da exploração da força de trabalho indígena e aumento da produção econômica, pois colonizar tornou-se sinônimo de civilizar, sendo os povos ameríndios peças fundamentais desse processo. Entretanto, os caminhos para se chegar a civilização teriam suas diferenças entre índios e índias, como ocorrera com os incentivos aos matrimônios mistos, uma vez que, apesar de não haver restrições aos casamentos envolvendo mulheres "brancas" e homens índios, o foco intencional dessa política de povoamento foram as relações entre brancos e índias.

### Cap. 3 - Casamentos mistos na Capitania do Rio Negro: índias, militares, paisanos e cunhamenas

Para alcançarmos as índias temos obstáculos a serem encarados, pois devemos ler nas entrelinhas e ir além do discurso colonizador/civilizador, já que as mulheres indígenas não deixaram suas visões escritas nas fontes recolhidas para a presente monografia. Dessa maneira, devemos tentar resgatar suas vozes nos textos dos colonizadores para compreender, mesmo que minimamente, as ações e as reações ao processo de colonização.<sup>60</sup>

Todavia, antes de nos debruçarmos efetivamente sobre as relações entre as mulheres indígenas e a presença lusitana no Rio Negro, se faz necessário salientar alguns pontos a respeito do matrimônio cristão e sua aceção pelos indígenas. Em vista disso, compreendemos que as interações entre a organização social das sociedades indígenas, levando-se em conta sua diversidade étnica, com a religião católica e a situação colonial são permeadas por matizes de relações de poder, onde os sujeitos históricos observaram, interagiram e negociaram um com o outro.<sup>61</sup>

Ao tratarmos sobre a imposição do catolicismo entre os indígenas, em geral, as discussões salientam a questão do conteúdo das crenças, ainda assim, a fé católica nas terras do Novo Mundo não se restringia ao universo da espiritualidade. Como vimos no capítulo anterior, a implementação da política do Diretório evidenciou a necessidade da inserção do indígena na sociedade colonial, onde o sedentarismo, a monogamia, o trabalho, assim como a instrução nos mistérios da fé eram princípios básicos para a civilização dos gentios e a colonização da Capitania do Rio Negro.

Para se aprender a complexidade da questão matrimonial entre os indígenas se faz necessário ter em conta o histórico de violência e escravização que mancharam de sangue os rios e várzeas da recém-criada Capitania do Rio Negro.<sup>62</sup> Na segunda metade do século XVIII, os povos nativos dessa região já haviam testemunhado catastróficas mudanças em

---

<sup>60</sup> SALOMON, Frank. *Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources*. In: Frank Salomon; Stuart B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3 South America, parte 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, capítulo 1, p. 19-94.

<sup>61</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII)*. Revista Tempo, v. 19, n. 35, 2013.

<sup>62</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar. *A colonização nas Amazônia: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII*. Revista Estudos Amazônicos, v. 3, n. 2, p. 103-139, 2008.

seu modo vida, e agora, acompanhadas das incertezas e riscos desse novo projeto de colonização, onde haveria a imposição de um modelo de civilização que tinha como objetivo expurgar a heterogeneidade de modos de vida dos diversos grupos indígenas, sendo o matrimônio cristão um dos meios para alcançar tais fins.

O casamento era idealizado enquanto uma união civil voluntária entre um homem e uma mulher de modo a formarem uma família cuja legitimidade era reconhecida socialmente e pelo Estado, por meio do matrimônio sacramentado pela Igreja católica nos moldes definidos pelo Concílio de Trento.<sup>63</sup> Entretanto, a proposta de civilização do Diretório dos Índios deve ser compreendida como uma questão complexa, devido suas implicações no modo de vida e nas relações de parentesco que regiam a organização social das sociedades indígenas. Por conseguinte, o matrimônio cristão pode ser captado enquanto ponto de inflexão no processo de colonização, tanto os casamentos entre brancos e índias quanto os entre os próprios indígenas, evidenciando a formação de uma nova sociedade fortalecedora do projeto pombalino de ocupação da Amazônia portuguesa.

A busca por essas uniões, principalmente entre brancos e índias, marcou o cotidiano administrativo de algumas autoridades, tanto civis quanto eclesiásticas, como pode ser visto no caso de Joaquim de Melo e Póvoas, primeiro governador da Capitania do Rio Negro (1758 – 1761), que deixou um considerável conjunto de cartas referentes ao seu período de governança nesta unidade administrativa. Em sua correspondência há esclarecedoras informações sobre a implementação da política do Diretório dos Índios e relatos sobre a promoção desses matrimônios na sua jurisdição, à vista disso, iniciaremos nossa análise por meio de suas percepções sobre os casamentos mistos e as mulheres indígenas.

Em 7 de maio de 1758, Melo e Póvoas assumiu responsabilidade sobre a recém-criada Capitania do Rio Negro e seu comprometimento com o projeto de civilização a ser implementado. Após sete meses de sua posse, em carta de 21 de dezembro de 1758, o governador já demonstra seu engajamento com as instruções do Diretório, pois declarava que “o meio mais eficaz, e pronto para se introduzir nos habitantes desta Capitania a

---

<sup>63</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1984.

civilização de que tanto carecem é o casarem os soldados com as índias, como muitos o tem feito [...]”.<sup>64</sup>

Essa concepção que vincula o matrimônio à civilização, pode ser considerada uma marca de sua governança, pois continuará a aparecer em suas cartas durante os três anos de sua administração. Além disso, o perfil dos cônjuges dos casamentos é um ponto a ser discutido, não por se adequar a política de uniões de brancos e índias, mas por se enfatizar figura do soldado enquanto referência de marido.

Em tudo o mais me ei de aplicar com o preciso empenho para que se consiga o estabelecimento desta Capitania; e porque vejo que para este fim conduzem muito os casamentos dos soldados com as índias, cuido a introduzir estes meios, não só com a diligencia de persuadi-los, mas tão bem com toda aquela maior despesa que posso; e se conseguir que neste rio fiquem ao menos cem casais, não darei por infrutuoso o meu trabalho, pois só por este modo se poderá em breve tempo segurar a conservação, e aumento destas povoações.<sup>65</sup>

Nas cartas de Melo e Póvoas, em todas elas, não é o branco que deve ser persuadido se casar com as índias e sim os soldados, no entanto, esses militares não foram os únicos possíveis cônjuges das mulheres indígenas. Quem pode nos dar pistas sobre essa insistência é Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, ouvidor geral da Capitania do Rio Negro entre 1773 e 1780, ao descrever os habitantes do Rio Negro e caracterizando-os em três classes: a 1º era a dos ex-trafficantes de ameríndios escravizados assentados na região depois do fim da escravidão; a 2º e identificada enquanto a “mais em estabelecida” era constituída integrantes das demarcações dos limites do Tratado de Madri que se fixaram após casar com índias; já a 3º era composta pelos soldados da tropa de guarnição da Capitania que poderiam dar baixa ao se casarem com ameríndias.<sup>66</sup> Todas essas categorias remontam ao tempo de início do projeto de colonização do rio Negro e adjacentes, portanto, o primeiro governador da recente Capitania teve de lidar com esses grupos distintos de homens, além dos índios que não foram inclusos nessa classificação de Ribeiro de Sampaio.

---

<sup>64</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*. Transcrição paleográfica e introdução do Prof. Samuel Benchimol. Manaus: Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia, 1983. Carta n.º 6.

<sup>65</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*, op. cit., Carta n.º 5.

<sup>66</sup> SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *As viagens do Ouvidor Sampaio*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, p. 131, 1985.

Esses ex-trafficantes de escravos, como apontou Barbara Sommer, desempenharam papéis importantes enquanto não houve a formação de uma unidade administrativa nos sertões do rio Negro, ou seja, até 1755. Esses sujeitos, geralmente com ascendência indígena, eram batizados e estavam integrados a sociedade colonial enquanto cristãos, não obstante, seu ofício de tratante de ameríndios escravizados exigia a formação de alianças com principais indígenas através de do ato de tomar suas filhas na qualidade de “esposas”, mas não paravam em apenas uma, pois quanto mais “casamentos” maior a influência sobre a população nativa, o que lhes garantia a alcunha de cunhamena.<sup>67</sup>

Em carta de 16 de janeiro de 1760, Joaquim de Melo e Póvoas relata sobre seus entendimentos com o Principal Sanidato para instalação de uma povoação, porém complicações surgem na negociação devido ao matrimônio da filha do mencionado Principal com João Portez Arzão, lusitano apadrinhado na cerimônia pelo próprio governador da Capitania do Rio Negro e, como se verá nos próximos parágrafos, cunhamena.<sup>68</sup>

Esse acontecimento demonstra a importância do Principal nas negociações com os poderes coloniais locais para a realização do projeto de ocupação da Capitania. Além de retratar o desejo de Principal Sanidato em montar uma povoação, porém apenas se fosse no local designado por ele, sendo que o mesmo tinha desejo em ser católico e amigo dos brancos, não foram elementos suficientes para garantir esse compromisso. A aliança entre o governador Melo e Póvoas e Sanidato, somente se formaliza numa passagem onde se indica a relevância do matrimônio de João Portez com a filha do Principal para que houvesse o acordo: "Cuidei em que se fizesse o casamento de João Portez do qual fui padrinho de que fiquei muito satisfeito o Principal, e passados alguns dias se foram o dito Principal, a dar princípio a nova Povoação ficando sempre nesta Vila a mulher de João Portez."<sup>69</sup>

Nas cartas do governador Melo e Póvoas, o Principal Sanidato aparentava estar disposto a seguir os novos parâmetros do modelo de sociedade colonial que se formava

---

<sup>67</sup> SOMMER, Barbara A. "Cracking down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform". *Journal of Latin American Studies* 38, no. 4 (2006): 767-91. <http://www.jstor.org/stable/4491740>.

<sup>68</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*, op. cit., Carta n.º 12.

<sup>69</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*, op. cit., Carta n.º 12.

na região do rio Negro. Suas decisões, o matrimônio de sua própria filha, descimento de sua gente para uma povoação, ainda que fosse de sua escolha, e a adoção do catolicismo demonstram seu comprometimento com as prerrogativas do novo projeto de civilização, entretanto, devemos compreender que essas escolhas estavam condicionadas pelas conjunturas e circunstâncias desse processo de colonização.

Apesar da aparente pretensão mútua desses personagens, o que ocorreu não foi de acordo com os desígnios de ambos os indivíduos devido circunstâncias “inesperadas”, pois houveram complicações após a realização do casamento, ocorrendo a revelação do caso de poligamia praticado por João Portez, ao se casar com duas filhas de Principais na passagem:

"Constando ao Principal Payniuato que João Portez se tinha casado com uma filha do Principal Sanidato, e que tinha repudiado uma filha sua que ele se tinha dado para mulher veio ao sítio em que João Portez, estava com o sogro e toda sua gente, trabalhando na nova Povoação, e dizendo destes que este se queria descer para aquele sítio com toda sua gente".<sup>70</sup>

Uma questão que chama atenção ao ler esse relato é como os Principais fizeram uso dos casamentos com brancos neste período de transição de estilos de colonização nos sertões do rio Negro. Se analisarmos as informações do Principal Payniuato e suas relações com João Portez Arzão, verificaremos uma ausência da utilização das instituições político-sociais que haviam se instalado na Capitania (governadores, ouvidores e vigários), ou seja, não havia um interesse, pelo menos ao curto prazo, de inserção na sociedade colonial, e sim de manutenção de uma interação restringida a figura de Arzão, prevalecendo a conservação das formas de organização social e compreensão dos indígenas sobre a dita união “matrimonial”.

Já o matrimônio com a filha do Principal Sanidato, os interesses de ambos os lados se mostravam convergentes com os planos e prerrogativas do projeto colonizador recém implementado, levando em conta que o segundo sogro de Arzão havia se comprometido em ser amigo dos brancos, adotar a doutrina cristã e realizar um descimento para formar uma nova povoação, por conseguinte, essa união representava a materialização da nova política indigenista. Ou seja, esse casamento misto vantajoso em alguns aspectos, também trouxe consigo consequências não convenientes as concepções

---

<sup>70</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*, op. cit., Carta n.º 12.

“tradicionais” dos grupos nativos: a exigência da catequização, de um novo regime de trabalho, de uma união cristã monogâmica, da subalternização das mulheres indígenas devido a sociedade patriarcal colonial.

Essa possível interpretação sobre a diferença dos dois casamentos de João Portez Arzão, também pode ser vista na descrição de Melo e Póvoas, na qual deslegitima a primeira união de Arzão e favorece a segunda, envolvendo o Principal Sanidato: “[...] e que tinha repudiado uma filha sua que ele (Payniuato) se tinha dado para mulher”; “Seguram me que o Principal Sanidato, pai da verdadeira mulher de João Portez [...]”.<sup>71</sup>

Outra possibilidade a ser levada em conta são as motivações de João Portez em se comprometer com duas filhas de Principais, levando em conta seu papel de contato e mediação cultural, pois é junto dele que o Principal Sanidato menciona o desejo de instalação de um povoamento. Possivelmente, assim como os famigerados cunhamenas, João Portez tinha interesses nestes casamentos afim de fortalecer sua influência sobre a população nativa e facilitar seu acesso ao uso sua força de trabalho, mas não se restringia isso.

A influência do novo projeto de colonização pode ser percebida na decisão de João Portez, ao se dispor a realizar uma nova união, mas agora aos olhos dos representantes da Igreja e da Coroa portuguesa, sendo apadrinho pelo próprio governador. Essa escolha, além de proporcionar os benéficos semelhantes a prática de cunhamena, legitimava a inserção de João Portez e seu reconhecimento na sociedade colonial que se formava, assim como os privilégios materiais e honoríficos garantidos ao se casar com uma índia, ainda mais uma filha de Principal. Contudo, ao mesmo tempo que foi um mediador entre o projeto político colonial e a agência política dos indígenas, João Portez acabou sendo a causa da ruptura dessas alianças, além de desencadear uma guerra entre as lideranças indígenas envolvidas.

Após apresentar as complicações de João Portez, o governador Joaquim de Melo e Póvoas comentou a morte de seu breve apadrinhado pelas mãos de seu primeiro sogro: "Este é o fim que tem levado todos os cunhamenas deste Sertão". O assassinato do cunhamena deixa em questão se esse ato de violência representaria uma inserção de

---

<sup>71</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*, op. cit., Carta n.º 12.

lógicas ocidentais de matrimônio (monogâmico) das quais os indígenas começavam a partilhar ao se inserirem nesse novo universo colonial, devido a desestruturação de suas redes de parentesco e organização social. Não obstante, há outras possibilidades a serem consideradas do trágico episódio.

Ao lermos com atenção a descrição do ocorrido pelas mãos de Melo e Póvoas, há como perceber uma pretensão de desclassificar a legitimidade do primeiro “casamento” de João Portez Arzão. Em primeiro lugar, o governador destaca os problemas acarretados devido essa união, nunca se referindo a mesma enquanto um legítimo matrimônio, pois a filha do Principal Payniato apenas “tinha dado para mulher” de João Portez. Logo após comentar sobre o trágico fim de Arzão, o Joaquim de Melo e Póvoas faz indicações sobre o que viria a acontecer: “Seguram me que o Principal Sanidato, pai da verdadeira mulher de João Portez, terá uma viva guerra com o Principal Payniato que foi quem o matou”.<sup>72</sup>

Chamasse atenção que o reconhecimento matrimonial recaiu apenas sobre a segundo casamento, filha do Principal Sanidato. Essa atitude de Melo e Póvoas tem duas características a serem consideradas: uma paliativa e uma de caráter mais duradouro, sendo que ambas visavam garantir as alianças com as lideranças indígenas. A primeira buscou reparar os danos causados pelas atitudes do cunhamena, pois com a morte de João Portez Arzão, suas antigas mulheres rapidamente foram arranjadas a se casarem com soldados, como indicou o governador da capitania do Rio Negro. Já a segunda, perceptível na preocupação na argumentação e defesa de Melo e Póvoas em assegurar a legitimidade do matrimônio de Arzão com a filha do Principal Sanidato, uma vez que essa união garantia a perpetuação do projeto de colonização e a inserção de vários indígenas em uma nova povoação, fortalecendo o crescimento da Capitania do Rio Negro.

Esse caso protagonizado por João Portez Arzão, mas que não se restringiu a si, pois a atuação de suas esposas e seus sogros, também, refletem a importância dos matrimônios mistos, na segunda metade do setecentos. Antes realizados sem o peso da presença de representantes da Coroa portuguesa, quando o que prevalecia eram os interesses diretos desses personagens (cunhamenas, lideranças indígenas, índias e suas parentelas). Em vista disso, essas uniões, antes “desregradas” e sem aprovação do Estado

---

<sup>72</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*, op. cit., Carta n.º 12.



e Igreja, passaram a serem vistos como uma política de aproximação e aliança entre brancos e índios.

O famigerado ato de cunhamena não era uma depravação do sacramento do matrimônio, mas uma prática sócio-política que promovia uma interação cultural com as populações indígenas.<sup>73</sup> No entanto, a imposição da autoridade central nesta região transformou os cunhamenas, anteriormente personalidades asseguradoras do acesso a mão-de-obra ameríndia escravizada, em figuras problemáticas para o projeto de civilização dos indígenas. Desse modo, a política de incentivo aos casamentos mistos incorporou elementos da conduta dos cunhamenas, uma vez que buscava uma integração que deslegitimava as compreensões indígenas sobre esta prática, ou seja, proibiam a perpetuação da poligamia.

As cartas de Joaquim de Mello e Povoas confirmam um perfil matrimonial desejável aos moradores e povoadores da Capitania do Rio Negro, ao destacar os esforços a serem feitos para unir as mulheres indígenas com os soldados. Ao relatar sobre suas passagens por localidades da região o governador menciona o número de casamentos mistos que foram realizados, além de uma constante preocupação com as vilas e povoações onde não ocorreu nenhum matrimônio, porém advoga motivos para a ausência de casamentos.

Nem nesta vila, nem na de Olivença me foi possível o fazer casamento algum, não porque os soldados deixassem de querer, mas porque as índias estão ainda tão bisonhas, que vendo gente se escondem para o mato. Recomendei a todos os diretores grande cuidado que deviam ter em que se continuassem os casamentos das índias com os soldados [...] <sup>74</sup>

Aos olhos do governador, a bisonhice das índias era um dos principais empecilhos para o aumento dos casamentos mistos, pois os soldados não deixaram de ter interesse na realização destas uniões com as nativas. Essa questão é reiterada logo em seguida, quando Melo e Póvoas recomendou o “grande cuidado” da parte dos diretores ao tratarem dos matrimônios envolvendo ameríndias. Desta maneira, as autoridades locais parecem deter expectativas paradoxais em relação as mulheres indígenas, capazes de proporcionar o

---

<sup>73</sup> SOMMER, Barbara A. "Cracking down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform". *Journal of Latin American Studies* 38, no. 4 (2006): 767-91. <http://www.jstor.org/stable/4491740>.

<sup>74</sup> *Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*, op. cit., Carta n.º 13.

sucesso do projeto de civilização ou de impossibilitar a colonização por meio de laços matrimoniais.

Não acreditamos que as mulheres indígenas eram bisonhas, mas que poderiam interpretar, circunstancialmente, tais papéis para resistirem contra a imposição civilizatória empreendida. Não obstante, os portugueses não eram os únicos que enxergavam nos casamentos mistos um futuro da Capitania do Rio Negro, assim como os Principais e suas descendentes fizeram uso dos casamentos como veículo de inserção na sociedade colonial, outras índias (não vinculadas a uma liderança indígena) poderiam ter instrumentalizado o matrimônio misto enquanto garantia de sua sobrevivência ao processo de colonização do sertão amazônico.

Como indicou Barbara Sommer, as reformas no projeto de colonização apoiaram-se em algumas práticas dos cunhamenas, incentivando uma integração cultural por meio de casamentos entre nativos e colonos com estímulos econômicos e sociais. Não obstante, as autoridades coloniais repudiaram o que poderia ser uma forma/concepção indígena dessas uniões, ao introduzirem o modelo matrimonial cristão monogâmico como único aceitável. Em vista disso, o que impediria que as mulheres indígenas de compreenderem e agirem sobre essa nova situação colonial, assim como os ex-trafficantes de escravizados e a própria política civilizatória do Diretório, se não pressupostos misóginos e racistas que se perpetuam na escrita da história.

Não bastava querer se inserir na sociedade colonial, havia fatores para que essa inclusão ocorresse aos indígenas, destarte, o batismo era elemento central para inserção desses sujeitos ao mundo cristão enquanto um “semelhante” diferente, sendo bem eufêmico. Além de que, só após o ser batizada as relações sexuais com o colono se tornavam oficialmente legítimas, assegurando maiores chances de reconhecimento por parte do corpo social que formava o espaço de convivência.

Entretanto, mesmo que os casamentos mistos detivessem uma prerrogativa assimilacionista e uma intenção de homogeneização em torno de elementos da cultura cristão e lusitana, não devemos supor que houve a efetivação dessa pretensão de aculturação. Ao avaliarmos os impactos e desdobramentos da miscigenação, nem sempre os planos civilizatórios ocorrem de acordo ao esperado, pois há limites aos efeitos de

mestiçagem sobre a sobrevivência e manutenção da organização social de diversos grupos indígenas.<sup>75</sup>

O matrimônio, assim como o batismo que era prerrogativa para que houvesse uma união aos olhos da Igreja, devem ser considerados como instrumentos de ação política por parte da indígena, não apenas para sua incorporação a sociedade envolvente, mas também enquanto garantias da sobrevivência de práticas sociais e políticas da própria cultura das nativas amazônicas, como pode ser visto nos casos de bigamia do capítulo seguinte.

---

<sup>75</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses*. Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 35, n. 70, p. 17-39, Dec. 2015.

## Cap. 4 - Entre o Diretório dos Índios e a Visitação do Santo Ofício: mulheres indígenas e o crime de bigamia

No presente capítulo não abordaremos, propriamente dito, a temática dos casamentos mistos, pois os processos inquisitoriais de crime de bigamia, assim como informações retiradas das visitas pastorais, selecionados para análise evidenciaram um perfil matrimonial onde ambos os cônjuges eram indígenas.

Entretanto, essa pequena amostra de laços conjugais interferidos pela atuação da Igreja e da Inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão, possuem um valor essencial ao informar os nomes de alguma de nossas protagonistas, as mulheres indígenas, ao transgredirem as normas do matrimônio monogâmico cristão e contrariarem uma nova política de Estado voltada ao casar brancos com índias.

A disciplinarização de uma moralidade cristã esteve fortemente presente no ofício dos religiosos que administravam espiritualmente as vilas e vigiavam os comportamentos desviantes dos ameríndios de maneira crítica. A pregação pela fé sagrada, a monogamia, o uso de roupas e o ensino da língua portuguesa eram constantes no cotidiano laborioso dos núcleos coloniais. A analogia da murta e do mármore é pertinente para a compreensão das condutas dos indígenas frente aos ensinamentos católicos, enquanto a catequese do português é demorada e trabalhosa como esculpir o mármore, contudo assim que finalizada é permanente; já os nativos, assim como a murta é facilmente manipulável, aprendiam facilmente os ensinamentos catequéticos, porém voltavam a transgredir e desobedecer o que foi recentemente apreendido com certa frequência, ou até mesmo a adaptar o que é ensinado empregando de maneira desviante.<sup>76</sup>

Os olhares vigilantes dos religiosos seculares sobre os indígenas podem ser verificados pela realização de visitas pastorais às povoações indígenas administradas pelos missionários devido as suspeitas de abusos na administração dos sacramentos, encabeçada pelo padre secular e visitador José Monteiro de Noronha a mando do Bispo do Pará, Miguel de Bulhões.

As visitas pastorais detinham uma dualidade em sua própria realização, pois serviam ao refinamento espiritual das almas e, ao mesmo tempo, fortaleciam o poder

---

<sup>76</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

temporal do bispado. As preocupações do visitador direcionavam-se em recolher informações à administração colonial, todavia, as moralidades sempre foram uma questão a ser verificada e, caso necessário, encaminhada ao foro inquisitorial.<sup>77</sup>

Em 11 de agosto de 1757 foi ordenado ao padre Jose Monteiro de Noronha encabeçar uma visita as aldeias, que passavam a ser vilas e lugares, dos rios Xingu, Tapajós e Amazonas. O intuito de tal diligência era verificar os abusos dos missionários no exercício paroquial dos indígenas. Esta visita pastoral, que perdurou 4 meses (13/08/1757 a 02/02/1758), como descreve o Bispo Miguel de Bulhões, em ofício de 16 de fevereiro de 1759, presenciou práticas “dignas sem duvida de se chorarem com lagrimas de sangue”<sup>78</sup>, dentre elas se destaca a frouxidão nos laços matrimoniais.

Hum dos abusos mais perniciosos, que achei, foi o geral costume de se casarem os índios em distintas Aldeias sem serem admoestados em as respectivas Freguesias, como, além da inegável notoriedade, o declaram as testemunhas, [?], nascendo desta facilidade dos Párcos antigos a casarem muitas vezes Índios já casados em as suas próprias Aldeias; como sucedeu com os Índios, que vou a dizer.<sup>79</sup>

O padre Jose Monteiro de Noronha, durante a visita, recolheu diversos testemunhos de indígenas que tinham conhecimento de tais práticas envolvendo missionários e os próprios índios. O visitador Noronha ao mencionar como procedeu, nos permitiu captar suas impressões a respeito dos ameríndios.

...inquiri as testemunhas, como na suavidade com que praticava os índios, e lhes explicava o fim a que se dirigia a minha visita, persuado-me com todo, que sempre ela foi diminuta em a sua averiguação a fim pela ignorância e rusticidade dos índios, como pelo receio, que mostravam de serem castigados talvez com maior aspereza...<sup>80</sup>

Ao invocar o estado rústico e ignorante no qual os indígenas viviam, Noronha transpareceu suas filiações a nova política indigenista. Desse modo, as responsabilidades sobre o cenário descrito nos documentos da visita não recaiam sobre os índios,

---

<sup>77</sup>BOSCHI, Caio. *“As visitas diocesanas e a inquisição na Colônia”*. In: Atas do 1o Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição. vol. 2. Lisboa: Universitária Editora, 1989,

<sup>78</sup>AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>79</sup>AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>80</sup>AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

transferindo a eles a condição de vítimas do mal exercício paroquial dos missionários, detalhado pelas testemunhas.

Com a mesma facilidade, com que casavam os índios se lhe dissolviam também os matrimônios já contraídos, [?] O modo com que os Missionários declaravam a nulidade dos matrimônios ouvi dizer era o seguinte convocados os índios na Igreja declarava o Padre os motivos que causavam e imitavam o matrimônio, de que se ... e tomando a Estola desatava as mãos dos casados, persuadindo aos índios que assim ficava dissolvido o vínculo do matrimônio que eles contraíram com o nexa da mesma Estola<sup>81</sup>

Esses dois agentes eclesiásticos estavam integrados e contribuindo ao projeto pombalino em andamento no Estado do Grão-Pará e Maranhão no ano de 1757, visto que suas ações contribuíram para reorganizar a prática colonial, pois, ao final da visita, o bispo culpabiliza, assim como o visitador, os missionários pelas heresias cometidas pelos indígenas, ressaltando a rusticidade dessa gente para que não fossem remetidos ao Santo Ofício<sup>82</sup>. Tal retórica, como aponta Yllan de Mattos, são formulas típicas da administração pombalina.

Sei perfeitamente que a punição de semelhantes delitos pertence privativamente ao Tribunal do Santo Ofício, mas não posso acabar de convencer-me de que estes índios se devam reputar por incursos nesta culpa. A Vossa Excelência é notória a lastimosa rusticidade destes homens por causa da péssima educação que lhes deram os seus missionários. Nem eles percebem a deformidade, que contém [?] o casar segunda vez nem chegam a compreender as Leis, do Matrimônio, e muito menos, que se reputam como hereges, os transgressores delas. Suposta a evidência desta verdade parecia-me, que estes homens não deverão ser remetidos ao Santo Ofício, porque, aliás, serei obrigado a fazer remessa da maior parte dos índios, e índias para essa Corte, deixando sem gente as Povoações, quando me persuado com toda, a certeza, que só deverão ser punidos os Missionários.<sup>83</sup>

O mais interessante da retórica de defesa dos indígenas realizada por Miguel de Bulhões, foi que seria inviável remeter os indígenas envolvidos com heresias ao Santo Ofício, uma vez que, isso deixaria as povoações sem gente alguma. Além disso, destacam-se os delitos de bigamia cometidos pelos indígenas unidos a uma sugestão velada do bispo: um convite a presença inquisitorial em seu bispado, caso fosse necessário inquirir sobre os ameríndios hereges.

---

<sup>81</sup>AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>82</sup>MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Niterói, 2009, p. 161.

<sup>83</sup>AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 3919.

## A chegada da inquisição

Após Miguel de Bulhões, quem assumiu o bispado do Pará foi o frei João de São José Queirós em 1760, contudo, o mais novo bispo não compartilhava a mesma visão sobre os indígenas que a política pombalina, condenando-os de avessos ao trabalho e por isso defendia os descimentos<sup>84</sup> e cativoiro dos mesmos, em carta de novembro de 1760 ao Marques de Pombal.

O bispo João de São José incorreu em diversos erros durante sua atuação, designou os nativos enquanto feras, comercializou produtos, envolveu-se em esquemas de aluguel de índios para extração das “drogas do sertão”<sup>85</sup>, além das desavenças com diversas autoridades comprometidas com a política pombalina, inclusive o próprio Sebastião José. Não demorou muito para a derrocada de Queirós<sup>86</sup>.

Em 21 de junho de 1763, Queirós foi destituído de seu cargo, 4 dias depois do anúncio da visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará. As atitudes e exemplos “jesuíticos” do bispo motivaram ainda mais a necessidade da presença inquisitorial, que já havia sido requisitada anteriormente por Miguel de Bulhões devido à bigamia dos indígenas nas povoações.

Finalmente, em setembro de 1763 chegou à Cidade do Pará o visitador geral Giraldo José de Abranches, porém, é importante ressaltar que antes desta visita já existiam no Estado do Grão-Pará e Maranhão, malhas inquisitoriais formadas por comissários e familiares. Todavia, Abranches não se delimitou ao cargo enquanto inquisidor, assumindo também o cargo vacante do bispo enquanto vigário capitular do bispado. Dessa maneira, este agente histórico detinha a autoridade máxima neste Estado perante a justiça episcopal e a inquisitorial. Por conseguinte, a atuação da Inquisição não contrariara os outros poderes, mas sim afirmava-os ao reforçar a política pombalina se

---

<sup>84</sup>De acordo com Beatriz Perrone-Moisés, os descimentos foram práticas de deslocamento de povos inteiros, em geral índios do “sertão”, para aldeias e localidades próximas aos estabelecimentos portugueses.

<sup>85</sup>Eram recursos naturais e especiarias extraídas do “sertão” do Estado do Grão-Pará e Maranhão, como por exemplo, cacau, pau-cravo, salsaparrilha, urucum, etc.

<sup>86</sup>MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais: a trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*. Manaus, 2009.

instrumentalizando e proporcionando um maior controle social, principalmente em relação às moralidades e aos comportamentos dos mais novos vassalos do rei<sup>87</sup>.

O Livro da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, 1763-1769, descoberto e publicado por J. R. Amaral Lapa, constitui-se na principal fonte para os estudos inquisitoriais nas terras amazônicas. Nessa obra, Amaral Lapa transcreve o texto integral das confissões e denúncias, porém o universo documental da visita inquisitorial não se restringe a isso. Ao verificarmos o acervo online do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), verificamos processos inquisitoriais concomitantes ao tempo e espaço de atuação do inquisidor geral, todavia, os mesmos não estavam presentes no Livro da Visita.

Como aponta Maria Olindina de Oliveira, ao ter como base de análise, os processos inquisitoriais que não se encontram no Livro de Visita, a própria periodização da atuação da Mesa inquisitorial no Grão-Pará se altera, pois se estende a atuação de Giraldo José de Abranches até 1773. Evidencia que contraria a historiografia, que assinala que a partir de 1769, o visitador Abranches se afasta de suas funções inquisitoriais para se dedicar ao bispado, sendo que ocorre a continuidade do pleno funcionamento da Mesa desta visita por 10 anos.<sup>88</sup>

A última Inquisição foi a mais longa, mas com um pequeno número de implicados se compararmos a outras, sendo realizada em um período de decadência e perda do furor persecutório do Santo Ofício. Dessa forma, deve ser pensada junto aos planos e reformas pombalinas para esta região até então pouco atrativa aos olhos da Coroa. No entanto, como destaca Amaral Lapa, a presença inquisitorial tinha sua relevância na regulação das “moralidades relaxadas” dos habitantes dessa Estado, sendo essa uma das justificativas de sua vinda<sup>89</sup>.

Tais compreensões da Visitação não se anulam e, sim, se complementam, uma vez que, um dos ideais da nova política indigenista e de colonização da região seria a incorporação dos indígenas à sociedade colonial enquanto vassalos. Contudo, para

---

<sup>87</sup>MATTOS, Yllan de, op. cit., p. 114.

<sup>88</sup>OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes*. Manaus, 2010.

<sup>89</sup>LAPA, José Roberto do Amaral. *A Visita oculta*. In: Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 19-38.



alcançar tal finalidade, era de extrema relevância que estas gentes alcançassem a civilização, ou seja, adotassem comportamentos aceitáveis aos preceitos da cristandade lusitana. A percepção do indígena na política pombalina influenciará o comportamento da própria Inquisição em relação aos casos protagonizados por índios e índias.

## Mulheres indígenas e o crime de bigamia

As índias Felícia Ana, Florência Martins, Rosaura e Escolástica Benta caíram nas malhas da Inquisição, instituição que no Estado do Grão-Pará e Maranhão perseguiu as camadas mais humildes da população, e isso significa dizer que boa parte dos implicados era índios, negros e mestiços.

Todas elas foram acusadas de crime de bigamia, ato de realizar novo casamento, sem haver a dissolução do anterior, um dos delitos sexuais mais graves e caros aos olhos inquisitoriais, pois se tratava de um ato consciente de se viver contrário ao sacramento do matrimônio e violar os preceitos da Igreja, sendo as penas bastante severas (degredo e açoites)<sup>90</sup>. Por conta disso, se faz necessário descrever caso por caso.

### 1. Florência Martins Perpétua

Começemos pelo processo de Florência Martins Perpétua, índia baré, filha de índio catequizado e uma índia infiel, nasceu e foi batizada na Aldeia Bararoas na Capitania do Rio Negro. Ainda criança fugira com seus pais e passado algum tempo, desceu junto a outros indígenas para Vila de Borba, aonde se casou com o índio Julião.

...na presença do padre Feliciano Antonio da Costa Pinheiro vigário da mesma vila sendo testemunha o índio Ignácio (?) e a índia Justa. Da mesma forma, confirmou que sempre vivera em consórcio marital com seu marido o índio Julião ainda que este já de muito tempo a esta parte não usava do matrimônio por causa de uma grande enfermidade é uma chaga cancerosa e horrorosa que lhe tem corroído quase todo o rosto.<sup>91</sup>

Em 1766 fora denunciada por crime de bigamia por Pedro de Farias e Mello de Vasconcellos Corte Real, Simão José Ribeiro e José Pedro Esteves. Todos eles soldados

<sup>90</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

<sup>91</sup> ANTT/ PT/TT/TSO-IL/028/ 225, fl. 18.

e cristãos-velhos, conhecedores da história de Florência ter fugido e se casado com o índio Antônio no Lugar de Poiares.

A historiadora Elisa Schemes, ao analisar o perfil dos denunciante do Livro da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, destaca que os brancos foram quem mais denunciaram as pessoas de cor<sup>92</sup>. Tal dado, se repete no caso de Florência Perpétua, por tanto, há algo a se acrescentar nesta equação.

Levando isso em consideração, podemos especular as motivações desses três soldados brancos a denunciarem Florência ao Santo Ofício. Devemos nos lembrar que o primeiro marido dela não utilizara mais do matrimônio devido a uma doença, e que também, esses homens conheciam bem a história dessa índia, o que nos faz pensar que possuíam algum tipo de relação.

É plausível de se especular que esses três soldados possuíam algum interesse pela índia Florência, devido a política de incentivo a casamentos entre soldados e índias, além de estarem conscientes dos privilégios materiais e simbólicos de se casarem com uma índia. Os soldados tiveram suas expectativas frustradas ao tomar conhecimento da fuga e do matrimônio com outro índio e isso pode ter motivado a denuncia de tais práticas.

A índia foi interrogada pelo padre José Monteiro de Noronha, que nesta época era vigário geral da Capitania do Rio Negro e foi questionada do “motivo que tivera para fugir da Vila de Borba e se ao tempo da sua fugida era vivo o seu marido o índio Julião”. Florência assumiu ter fugido com o dito índio Antônio, devido ao afeto que tinha pelo mesmo, deixando seu marido.<sup>93</sup>

Uma questão interessante nesse caso, foi que Florência não fugiu da sociedade colonial e seus ordenamentos, muito pelo contrário, casando-se com índio Antônio continua a viver e sobreviver dentro das imposições civilizatórias da política indigenista da época.

Outra pergunta feita a Florência foi “se o índio Antônio que a roubou sabia que

---

<sup>92</sup>SCHEMES, Elisa Freitas. *Confidentes, denunciante e denunciados na Visitação da Inquisição ao Grão-Pará (1763-1769)*. In: Congresso Internacional de História, 2009, Maringá/PR, 2009.

<sup>93</sup>ANTT/ PT/TT/TSO-IL/028/ 225, fl. 18-19.

ela respondente era casada e conhecia seu marido”, ela respondeu que o dito índio tinha conhecimento de sua condição de casada, sendo esta uma das principais justificativas para fugir. Após isso, o vigário questionou se na Vila de Borba o padre Vicente Ferreira da Silva perguntou se ela era natural de Borba ou se era casada, Florência respondeu que “ela nunca fora perguntada pelo dito padre sobre as tais circunstâncias nem ela declarou ser casada”.<sup>94</sup>

Ainda assim, o escrivão do interrogatório escreveu no processo, que a dita índia havia sido raptada pelo índio Antônio. Alegação que contrária a versão da própria Florência, que em seu relato afirma que Antônia conhecia perfeitamente as circunstâncias e que ela fugira por vontade própria. Por conseguinte, temos aqui uma expressão da opinião do escrivão, ao destacar a passividade e fragilidade ao ser roubada, interpretação que não se restringe a Florência enquanto indivíduo, e sim as mulheres (indígenas).

Ao fim, Florência e Antônio foram remetidos a Cidade do Pará, aonde ficaram presos no aljube eclesiástico aguardando sentença definitiva. Tal situação só ocorreu em 1768, dois anos depois do início do processo, aonde foram confirmadas suas culpas.

...não deve contudo a ré nos termos presentes ser mais gravemente punida pela confissão do seu delito; porque sendo de indigna moral necessidade o haver malícia para haver culpa, a barbaridade da ré que ainda a acompanha de tal modo, que não se sabe explicar na língua portuguesa, fez com que conserve a lembrança daquela natureza bárbara, e selvagem e com que foi nascida, e criada no sertão. O que é causa bastantemente exclusiva da malícia para os atos (?). [devido] a sua grande rusticidade, total falta de instrução, que se lhe fará dos mistérios de Nossa Santa Fé Católica necessários para a sua salvação.<sup>95</sup>

Entretanto, a decisão foi que Florência fosse solta.

Por conseguinte, o Tribunal determinou que fosse solta, sendo primeiro asperamente repreendida na Mesa de que assignará termo e advertida para fazer vida com seu primeiro marido; e declarando-lhe por nulo o segundo matrimônio, que contradiz; porque se obrar o contrário há de ser castigada com as penas de Direito.<sup>96</sup>

## 2. Escolástica Benta

O caso de Escolástica Benta foi visto pela Mesa Inquisitorial no ano de 1772, ela foi acusada de bigamia junto ao índio Ignácio Joaquim, ambos naturais do Sertão do Rio

<sup>94</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 225, fl.19.

<sup>95</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 225, fl. 40.

<sup>96</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 225, fl. 42.

Negro. Os dois já haviam sido inseridos na sociedade colonial, pois eram “casa e serviço de Catharina Leal da Fonseca [?], viúva de Antônio Gaspar da freguesia de S. Domingos e moradores no dito Lugar de Cerzedelo”<sup>97</sup>, aonde contraíram matrimônio e continuaram a viver em fuga pela presunção de sentirem mal de nossa Santa Fé Católica, e em particular do Santo Sacramento do Matrimônio<sup>98</sup>.

Semelhante ao caso de Florência, por conta da consciência do ato de fuga e das circunstâncias, Escolástica se casou pela segunda vez no mesmo local que se casara primeiramente com o índio Augustinho.

...ou tendo razão de saber, que ainda era, como atualmente é vivo o dito índio Augustinho, seu verdadeiro e legítimo marido; e não fazendo diligência alguma para se certificar sobre ser vivo ou defunto, como declarou em suas confissões.<sup>99</sup>

Infelizmente, durante o processo, Escolástica Benta morre, sendo apenas sentenciado pelo Tribunal, em 1773, o índio Ignácio Joaquim.

Contudo, como a favor e genealogia do Réu tem lugar terá a benigna interpretação por ser um pobre e miserável índio, que nasceu e se criou nas trevas da Gentilidade e do Paganismo, e ainda foi conduzido dos incultos sertão como escravo para permanecer entre cristãos, não teve instrução alguma na Doutrina e Mistérios da Fé, e mais coisas necessárias para a Salvação, nem saiu da lamentável ignorância, e total rusticidade, que são próprias ordinariamente em todos os índios<sup>100</sup>.

Por conseguinte, ao se destacarem a gentilidade, o paganismo, a ignorância e total rusticidade em que vivia o índio Ignácio Joaquim recebeu a sentença de suas culpas. Possivelmente, essas seriam as mesmas qualidades destinadas a Escolástica Benta, caso ainda estivesse viva.

...declaro por nulo [?] o casamento, que com ela fez na igreja do referido Lugar de Cerzedelo; e relevando-o de maior castigo, por sua grande ignorância, e total defeito de instrução na Doutrina Cristã, e por outras razões, que estão ponderadas, que o Réu Ignácio Joaquim seja conduzido a esta Mesa para ser nela asperamente repreendido por termo, para não reincidir na mesma culpa; com a cominação de ser castigado com todo o rigor e severidade da justiça obrando contrário; obrigando-se pelo mesmo termo a ser instruir-se com o Pároco da Sé na Doutrina e Mistérios de Fé, necessários para a sua salvação do que se encarregará o dito Pároco, sendo para isso chamado a esta dita Mesa. E assinado o termo, seja o Réu solto sem custas algumas, por sua total pobreza

<sup>97</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/2703, fl. 17.

<sup>98</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/2703, fl. 17.

<sup>99</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/2703, fl.27.

<sup>100</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 2703, fl. 27.

e miserabilidade<sup>101</sup>.

### 3. Rosaura

A índia Rosaura, natural do Japurás no Rio Solimões na Capitania do Rio Negro, estava presa desde 1762 no aljube eclesiástico na Cidade do Pará, devido ao crime de bigamia. Em 1764, a Mesa da Visita recebeu seus autos, onde disse a índia:

...que sendo casada na forma do Concílio Tridentino com o índio Vicente no Oratório do Pe. Custódio Pereira Pinto do rio Capy, e tendo com ele coabitado conjugalmente. E achando-se ele atualmente vivo, casara outra vez na Capela da Fazenda de Val de Câens dos Religiosos de N. Sa. das Mercês desta cidade com outro índio, que ela na dita sua declaração chama Paulino do serviço da mesma fazenda; e estava por estas culpas há anos presa<sup>102</sup>.

Assim como Florência Perpétua e Ignácio Joaquim (Escolástica Benta), Rosaura que havia sido remetida a Portugal, teve suas culpas comprovadas, em 1768, quando recebeu a seguinte sentença:

...que ela seja asperamente repreendida na Mesa por termo que assinará e admoestada para que faça vida com o seu primeiro e legítimo marido; e declarando-lhe por nulos os dois matrimônios que contraiu; porque se obrar o contrário há de ser castigada com as maiores e mais graves penas de Direito das quais agora a aliviam atendendo a sua grande rusticidade, total falta de instrução, a qual [?] lhe fará nos mistérios de Nossa Santa Fé Católica, e seja solta da prisão, ...<sup>103</sup>

Na sentença de Rosaura transparece, assim como no caso de Florência Martins, o estado de rusticidade e ignorância diante a fé católica, tais elementos são ressaltados enquanto atenuadores da pena. Esse não é o único ponto em comum, em ambas as condenações fica por determinado a obrigação dessas mulheres em fazer “vida com o seu primeiro e legítimo marido, ou seja, evidenciando a ratificação de um modo de vida de acordo com valores cristãos concomitante ao projeto de civilização.

### 4. Felícia Ana

A índia Felícia Ana, natural de Topaiús, uma missão carmelita na Capitania do Rio Negro, escrava de Manuel Esteves da Costa, foi denunciada em 1756 por crime de bigamia. Fora enviada a Lisboa, onde foi julgada em 1761, por ter consumado núpcias

<sup>101</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 2703, fl. 28.

<sup>102</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 222, fl. 07.

<sup>103</sup> ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 2911.

com índio Tomé e por ter se casado com o preto José, também escravo de Manuel Esteves da Costa.

...sendo examinada e observando-se nela a falta e instrução nos mistérios da nossa santa fé de que não sabia mais que materialmente as orações ordinárias mas não quem era Cristo Senhor Nosso, nem que coisa era céu, nem inferno e ser totalmente rústica, dizendo que ninguém a havia instruído.<sup>104</sup>

Diferentemente dos demais casos, Felícia Ana foi sentenciada a todos os tipos de penas: Auto-de-fé privado em 1761 (corporais), pagamentos das custas do processo inquisitorial (pecuniárias) e instruções nos mistérios da fé (espirituais). Apesar das penas mais rigorosas, o caso da índia Felícia foi iniciado anteriormente ao Diretório dos Índios e a própria vinda da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará<sup>105</sup>.

Ao analisarmos os casos em conjunto, recaíram sobre todas as rés o peso das qualidades de rústicos, gentílicos, pagãos, bárbaros e ignorantes na instrução da fé na decisão das sentenças, que em sua grande maioria se restringiram a penas espirituais. Evidenciando, a necessidade de catequizar e civilizar as índias, integrando-as a sociedade colonial como indicava a nova política indigenista do projeto de colonização pombalino.

Em todos os casos, é a naturalidade das rés vinculadas aos Sertões do Estado do Grão-Pará e Maranhão, especialmente da Capitania do Rio Negro, o que pode indicar a grande mobilidade das mulheres indígena. Como pode ser visto no caso de Rosaura, que abandona seu primeiro marido no Rio Capy (Rio Negro), se casando pela segunda vez em Belém aonde vivia quando denunciada.

Apesar da naturalidade vinculada aos Sertões, quando se relatava sobre fuga dessas indígenas, os destinos sempre foram outras vilas, lugares e povoações aonde elas poderiam reconstruir suas vidas, mesmo que as margens das normas da fé católica. Podendo indicar a desestruturação das formas de organização das sociedades indígenas frente ao processo, recente, de colonização da região do Rio Negro, que no início do século XVIII foi devastada por guerras e a escravização de diversos grupos.

Os casos apresentados nos processos inquisitoriais se assemelham em alguns

---

<sup>104</sup>BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drummond. *O Brasil setecentista como cenário de bigamia*. In: Estudos em Homenagem a Luis Antonio de Oliveira Ramos. Vol. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

<sup>105</sup>OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de, op. cit., 130.

aspectos, ao que foi apresentado anteriormente, pelo padre Jose Monteiro de Noronha, em uma visita pastoral em 1757, aonde destaca que uma das justificativas comuns para os indígenas se casarem novamente era de se alegarem dubiamente a morte de seus primeiros cônjuges: “Igualmente escandalosa era o abuso de casarem segunda vez alguns Índios sem prudente certeza da morte de suas primeiras mulheres, ou maridos...”<sup>106</sup>.

Outra observação de José Monteiro de Noronha, foi em relação ao concubinato entre os indígenas, destacando como um costume de longa data que persiste as tentativas de cristianização: “Entre os Índios é bastante frequentado o Concubinato e [?] visita consta viverem assim de muito tempo”<sup>107</sup>. Tal cenário, nos permite especular as interligações entre bigamia, concubinato e poligamia, assim como sobre possíveis sobrevivências de práticas de parentesco ou de identidade “tradicionais” dos respectivos grupos étnicos, concomitante a incorporação de elementos da cultura cristã nesses ambientes.

### “Moralidades relaxadas” e relações matrimoniais

A inserção do indígena na sociedade colonial amazônica é imprescindível para implementação dos planos político-econômicos pombalinos, pois eles foram considerados os pés e mãos dessa terra, onde a presença do branco não seria possível sem a existência de relações de troca, favores e alianças entre os nativos e os lusitanos.

Alguns desses indígenas, como aqui destacamos as ameríndias, acabaram envolvidos em problemas com a sociedade colonial da região, e, por conseguinte passando pelas malhas da Inquisição. Isso pode ser constatado com o grande número de denúncias e processos “protagonizado” pelos nativos das vilas, lugares, povoações e sertões desse Estado, sendo uma das transgressões mais recorrentes o crime de bigamia.

A historiadora Maria Olindina de Oliveira ao fazer um levantamento da atuação da Inquisição na Amazônia portuguesa, durante toda sua extensão (1617-1805), a partir de fontes diversas<sup>108</sup>, destaca a ocorrência de 102 delitos de bigamia que representam 18% do total de delitos, ficando atrás apenas do crime de feitiçaria e práticas mágicas

---

<sup>106</sup>AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>107</sup>AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>108</sup>Maria Olindina de Oliveira fez uso de processos completos, inquirição de testemunhos, Cadernos do Promotor, Cadernos do Nefando e Solicitando, e o Livro de Visita.

(34%).

Ao descrever o cenário da sociedade local desse período, Amaral Lapa analisando o Livro da Visita, ratifica o desregramento e os crimes de natureza sexual, sobretudo de brancos em relação as índias, como recorrentes. Reclamações já levantadas pelos religiosos, a respeito dos diretores leigos que se portavam como garanhões com as indígenas nas vilas e lugares.<sup>109</sup>

Portanto, o que se nota na leitura dos processos inquisitoriais e relatos das visitas pastorais, foi a predominância de práticas de concubinato e bigamia entre os habitantes deste Estado, dificultando as tentativas de difusão do modelo matrimonial católico nestes solos, idealmente entre brancos e índias. A proeminência de uma população pluriétnica (indígena, negra, escrava, livre) dificultava à incorporação desse modelo cristão de união nessa sociedade, além de sua coexistência as forças do escravismo, dos interesses mercantis para colonização e das novas configurações sociais.

A sexualidade pluriétnica foi um aspecto fundamental da sociedade colonial lusitana que deve estar relacionado com o estilo de colonização indicado por Gilberto Freyre, onde a miscigenação se firma como pilar fundamental<sup>110</sup>. Em contrapartida, nunca houve antes de 1755, uma política de incentivo ao modelo matrimonial cristão entre brancos e índias, o que não impediu relações e violências sexuais contra estas, prevalecendo nessas interações “tratos ilícitos” (concubinatos, heresias e aventuras fugazes) ancorados na misoginia e racismo que estruturavam as relações pluriétnicas da colonização<sup>111</sup>.

Contudo, é relevante realizar uma ressalva de que o matrimônio legal se difundiu na sociedade colonial. O que por muito tempo pensara-se que fosse algo inviável, sendo que o estreito círculo dos “homens bons” da Colônia não foram os únicos a terem acesso. Pesquisas demonstram uma ampla difusão do casamento por diversas camadas raciais, abrangendo escravos, indígenas, negros e livres que participavam das tramas do cotidiano

---

<sup>109</sup>LAPA, José Roberto do Amaral, op. cit., p. 19-38.

<sup>110</sup>FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

<sup>111</sup>VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: Laura de Mello e Souza. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. 6ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 5, p. 221-274.



colonial<sup>112</sup>, sendo o casamento entre colonos e índias serve de exemplo disso.

Esses matrimônios mistos até podem ser vistos pela ótica de equidade defendida pelo discurso do Diretório dos Índios, porém nunca houve uma verdadeira intenção de igualdade entre os dois mundos culturais, pois estamos tratando de uma sociedade extremamente hierarquizada onde cada indivíduo pertencia a uma função social equivalente à sua condição e "qualidades".<sup>113</sup>

Dessa maneira, devemos considerar as estratégias utilizadas por essas nativas que instrumentalizavam o sacramento matrimonial, uma ou demais vezes, e agregavam as consequências sociais fruto das próprias projeções de ação individuais a partir dos padrões comportamentais esperados pela organização colonial na região, mas não esquecendo as possibilidades de alteração nas formas sociais.<sup>114</sup>

As mulheres indígenas ao divergirem dos pressupostos de civilização do Diretório, acabaram sendo perseguidas, como foi visto nos processos inquisitoriais aonde a concepção de bigamia, poligamia e matrimônio cristão foram empregadas em uma imposição discursiva, e de impacto social, sobre as sociedades indígenas e sua própria organização. Assim sendo, os grupos nativos, em sua diversidade étnica, possuíam compreensões dissonantes da ortodoxia católica e as moralidades cristãs. De todo modo, isso não foi impedimento para acusações de desvios sexuais e sacramentais baseados, apenas, na cultura do colonizador.

---

<sup>112</sup>SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1984.

<sup>113</sup>SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

<sup>114</sup>BARTH, Fredrik. *Process and Form in Social Life*. Routledge & Kegan Paul, 1981.

## Considerações finais

As indígenas, nesse contexto de uma nova política indigenista, não devem ser compreendidas como vítimas passivas dos acontecimentos que influenciaram suas vivências. É imprescindível tratar esse sujeito histórico como capacitada de ação político-social, não apenas a mercê de ordens e obediências, buscando entender quais seriam os interesses que levaram a uma grande ocorrência de casamentos no período de aplicação das medidas pombalinas no Estado do Grão-Pará e Maranhão, assim como levar em conta as tentativas de recusa e resistência que se manifestaram contra a imposição do Diretório.

O discurso do Diretório foi destinado aos moradores (colonos brancos) da região que precisavam ser convencidos da não existência de fronteiras entre a sociedade colonial, majoritariamente moldada pelos valores cristãos lusitanos, e os nativos. Não há qualquer tipo de intenção, por parte da Coroa, de instigar os indígenas das vantagens e ideais civilizatórios para promover uma integração a ordenação administrativa social da Colônia. Entretanto, apesar desse documento régio não dialogar com as populações autóctones, as ameríndias demonstram compreender as implicações dessas relações matrimoniais ao resistirem e buscarem elas.

Apesar da indígena desempenhar papel central na nova política indigenista, não é sobre o feminino que recai as glórias do “nobre” ato, nesse aspecto a figura do masculino europeu carregava as valorizações. O cônjuge se apresenta como herói e salvador, pois cumprira seu dever de civilizar, educar, povoar junto aos demais povos ainda incivilizados, sendo o matrimônio mestiço possivelmente entendido como um ato de caridade cristã realizada em prol dos interesses da Coroa. Ao fim das contas, o Diretório desempenharia o papel de garantia do reconhecimento dos sacrifícios e esforços feitos pelos bravos homens por meio de ganhos materiais e simbólicos.

A idealização pombalina era de uma política de ocupação da Amazônia lusitana, que seria impulsionada pelo povoamento através de práticas sexuais e matrimoniais induzidas pela Coroa portuguesa e permitidas sub-repticiamente pela Igreja. O matrimônio, assim como o batismo foram prerrogativas para que houvesse uma inserção na sociedade colonial, enquanto instrumentos de ação social por parte da indígena.

Já a bigamia praticada por mulheres indígenas deve ser compreendida como uma prática social que se apropria de uma instituição sacramental da cristandade, adaptando esse rito as experiências reais das indígenas diante do processo de colonização/cristianização. Por conseguinte, ser bígama não inviabilizava a estruturação familiar que asseguravam um lugar na sociedade colonial, ao mesmo tempo que possibilitavam a sobrevivência de laços identitários e de parentesco dos respectivos grupos étnicos delas.

Esses sacramentos católicos podem não ter o mesmo significado aos interesses ou concepções das nativas, porém poderiam ter sido instrumentalizados pelas índias mostrando o entendimento dos valores sociais e simbólicos que vigoravam e estruturavam a sociedade colonial, até antes mesmo de sua forçosa integração a partir do Diretório.

Por fim, resta uma pergunta: o que elas queriam ao participarem de matrimônios e inserirem na sociedade colonial? Após vivenciar os horrores de processos de genocídio, conquista, escravização e colonização dos indígenas na Amazônia, além da perseguição de manifestações culturais indígenas identificadas pelas instituições luso-cristãs e seus agentes, o que mais essas mulheres poderiam querer?

A resposta deve levar em conta o circunstancial, fugir da situação colonial que se implementava no rio Negro nem sempre foi uma opção, algumas mulheres indígenas, e não poucas, decidiram tirar proveito dela, ao decidirem ficar no interior das estruturas do mundo colonial que se formavam nessa região, essas índias foram capazes de dar o tom e o ritmo do processo que se construía e se consolidava naquela sociedade, interferindo nela e se modificando junto a ela. Por essa questão, reitero a possibilidade dessas agentes históricas estarem ratificando e instrumentalizando os casamentos mistos, consolidando sua presença e sobrevivência de forma consciente e intencionada no mundo colonial que vivenciavam.

## Referências bibliográficas

---

### Fontes

---

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 3919.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033

ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 222

ANTT/ PT/TT/TSO-IL/028/ 225

ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/2703

ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/ 2911.

*Cartas do primeiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas (1758- 1761)*. Transcrição paleográfica e introdução do Prof. Samuel Benchimol. Manaus: Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia, 1983.

*DIRECTÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário*. In: ALMEIDA, Rita Heloísa. O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 375.

Francisco X. Mendonça Furtado a Diogo de Mendonça Corte Real. 30.11. 1751. In: MENDONÇA, Marcos C. de. *Amazônia na era pombalina* - AEP, Tomo 1, p. 84.

Frei João de S. José. *Viagem e visita do Sertão no Bispado do Grão-Pará em 1762 e 1763*. p. 190.

*Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro de Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)* /José Monteiro de Noronha; Introdução e Notas de Antonio Porro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 57.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *As viagens do Ouvidor Sampaio*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, p. 131, 1985.

---

### *Bibliografia*

---

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Presidência da República, Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios – Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press, 1998.

BARTH, Fredrik. *Process and Form in Social Life*. Routledge & Kegan Paul, 1981.

BOSCHI, Caio. “*As visitas diocesanas e a inquisição na Colônia*”. In: Atas do 1o Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição. vol. 2. Lisboa: Universitária Editora, 1989.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drummond. *O Brasil setecentista como cenário de bigamia*. In: Estudos em Homenagem a Luis Antonio de Oliveira Ramos. Vol. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII)*. Revista Tempo, v. 19, n. 35, 2013.

CLAVERO, Bartolomé. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. [s.l.]: Siglo XXI, 1994.

DAVIS, Natalie Zemon. *Nas Margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo. Companhia das Letras, 1997.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Comissão Nacional Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: ANPOCS, Paz e Terra, 1991.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

GUZMÁN, Décio de Alencar. *A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII*. Revista Estudos Amazônicos, v. 3, n. 2, p. 103–139, 2008.

LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LASMAR, Cristiane. “Mulheres indígenas: representações”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.7, n.1 e 2, 1999.

JULIO, Suelen Siqueira. *O recorte de gênero na História Indígena: contribuições e reflexões*. In: XVII Encontro de História da Anpuh-Rio: entre o local e o global, Rio de Janeiro, 2016.

LAPA, José Roberto do Amaral. *A Visita oculta*. In: Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 19-38.

LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15, 1996.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Niterói, 2009.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses*. Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 35, n. 70, p. 17-39, Dec. 2015.

MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais: a trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711- 1763)*. Manaus, 2009.

NAVARRO-SWAIN, Tania. *Histórias feministas, história do possível*. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. *Estudos Feministas e de Gênero: Articulações e Perspectivas*. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2014.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes*. Manaus, 2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco [org.]. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Mana, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Abril, 1998.

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

SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa*. Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos, v. 8, n. 2, p. 79–98, 2008.

SALOMON, Frank. "Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources". In: Frank Salomon; Stuart B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3 South America, parte 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, capítulo 1, p. 19-94.

- SCHEMES, Elisa Freitas. *Confidentes, denunciantes e denunciados na Visitação da Inquisição ao Grão-Pará (1763-1769)*. In: Congresso Internacional de História, 2009, Maringá/PR, 2009.
- SCOTT, Joan. "Gênero: Uma categoria útil de análise histórica". In *Educação e Realidade*. vol. 20 (2), jul./dez. de 1995.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1984.
- SMITH, Andrea. *A violência sexual como uma ferramenta de genocídio*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, 2014.
- SOMMER, Barbara A. "Cracking down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform". *Journal of Latin American Studies* 38, no. 4 (2006): 767-91. <http://www.jstor.org/stable/4491740>.
- STOLKE, Verena. "O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX". *Estudos Feministas* 14, no. 1, 2006.
- TADIAR, Neferti. "Colonization and Violence Against Women of Color". In: *The Color of Violence: Violence Against Women of Color Conference*, University of California-Santa Cruz, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: Laura de Mello e Souza. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. 6ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 5, p. 221-274.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, Nilo Odália, e Florestan Fernandes. *Varnhagen: história*. Vol. Coleção Grandes cientistas sociais: História. 9 vols. São Paulo: Ática, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.



VON MARTIUS, Karl Friedrich, e José Honório Rodrigues. “*Como se deve escrever a história do Brasil*”. Revista de História de América, no. 42, 1956.

## Declaração de Autenticidade

“Eu, Manoel Domingos Farias Rendeiro Neto, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado Casar, civilizar, colonizar: mulheres indígenas e a política de matrimônios mistos na Capitania de São José do Rio Negro (1755 – 1779) foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico.”



05 de julho de 2017

Brasília