

**NAS TRAMAS DA FAMÍLIA: MODOS DE VIDA INDÍGENA FRENTE ÀS
POLÍTICAS POMBALINAS NA AMAZÔNIA LUSITANA (1750-1777)****IN THE FAMILY WEFTS: INDIGENOUS WAYS OF LIFE IN FRONT OF
POMBALINE POLICES IN THE LUSITAN AMAZON (1750-1777)**

Resumo: A família tem sido objeto de estudo em várias disciplinas científicas ao longo do tempo, incluindo a História. Este artigo se enquadra nesse contexto de pesquisa, com o objetivo de abordar as vivências dos povos indígenas diante das políticas pombalinas instauradas na segunda metade do século XVIII, no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Nosso foco recai sobre as medidas que impactaram mais diretamente as famílias nativas e como esses sujeitos (re)agiram perante essa conjuntura. Evidenciamos, portanto, as agências indígenas, ao considerarmos esses grupos como agentes ativos em suas próprias histórias. Nossa análise se baseia principalmente em correspondências trocadas entre diversas autoridades coloniais e em alguns dos conjuntos legislativos vigentes na época. Ao confrontar esses documentos entre si e recorrer a uma variada bibliografia, buscamos construir nossa própria abordagem argumentativa.

Hugo Matheus Rocha Aguiar

Mestre em História pela

Universidade Federal do Amapá
(Unifap).

hugoaguiar1990.ha@gmail.com

Palavras-chave: Arranjos familiares. Diretório dos índios. Resistências cotidianas. Amazônia colonial.

Abstract: The Family has been the subject of studies in various scientific disciplines over time, including History. This article fits into this research context, with the objective of addressing the experiences of indigenous people in the face of the pombaline policies established in the second half of the 18th century, in the State of Grão-Pará and Maranhão. Our focus is on the measures that most directly impacted native families and how these individuals (re)acted in this situation. We therefore highlight indigenous agencies, when we consider these groups as active agents in their own histories. Our analysis is based mainly on correspondence exchanged between various colonial authorities and some of the legislative bodies in force at the time. By comparing these documents with each other and resorting to a varied bibliography, we seek to build our own argumentative approach.

Keywords: Family arrangements. Directory of Indians. Daily Resistances. Colonial Amazon.

DOI: <https://doi.org/10.4013/rlah.2023.1.13>

1 Introdução

Na segunda metade do século XVIII diversas mudanças se iniciaram na imensidão verde que chamamos de Amazônia. Nesse quesito, a década de 1750 merece destaque, pois nela ocorreram, dentre outros eventos: a assinatura do Tratado de Madri (1750); a transferência da sede do antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará de São Luís para Belém, no mesmo ano em que Francisco Xavier de Mendonça Furtado assumiu seu governo (1751); a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, seguido pela Lei de Liberdade dos Índios e pela retirada da administração temporal das aldeias, das mãos dos religiosos (1755); a instalação do Diretório dos Índios (1757); e, por fim, a expulsão dos jesuítas (1759). Essas e outras alterações foram implementadas como parte de um conjunto de reformas levadas a cabo, na metrópole e nas colônias, pelo secretário de Estado do reino, Sebastião José de Carvalho e Melo, mais tarde conhecido como Marquês de Pombal.

Essas transformações, abrangendo vários aspectos do cotidiano colonial, afetaram diretamente os “modos de vida” dos povos indígenas, dado que a partir desse recorte temporal, eles não seriam apenas uma força de trabalho, mas súditos da Coroa. Dito isso, o objetivo central deste artigo reside na análise da dinâmica entre o Estado português e os nativos, em meio a um cenário sociopolítico adverso para estes últimos, bem como, as imbricadas conexões envolvendo os missionários, a Coroa e os indígenas. Argumentaremos a seguir que os nativos não permaneceram inertes perante tais vicissitudes. Portanto, inseridos numa vertente historiográfica mais ampla conhecida como “Nova História Indígena”, que não nega as violências sofridas por esses grupos no passado e os reconhece como “protagonistas” de suas próprias histórias, atuando e resistindo frente às forças dominantes. Ao adotarmos essa perspectiva analítica fomos capazes de compreender as “agências” indígenas, ao não encará-los como inertes no processo de colonização.

Nesse contexto, permeado por uma crescente racionalização da administração lusitana, as relações familiares ganharam destaque, por representarem um grande interesse do Estado. Todavia, sustentamos a hipótese de que a família concebida e “modelada” pelos portugueses, com o propósito de enquadramento do indígena, não foi a realidade presenciada na documentação. Em outras palavras, os outros arranjos familiares formados nesse espaço e época podem ter superado em quantidade e variedade o estereótipo idealizado pelo colonizador, isto

é, configurações familiares que iam além do modelo patriarcal extenso, baseada no modelo de agricultura familiar.

2 Famílias, trabalho e costumes ameríndios no Grão-Pará e Maranhão setecentista

As mudanças políticas, econômicas e sociais conduzidas pelo Conde de Oeiras, no período josefino, foram iniciadas a partir do Tratado de Madri (1750) e as redefinições das fronteiras, outrora flutuantes, entre Portugal e Espanha. Desse modo, a ocupação efetiva da Amazônia passou a ser central nas políticas ministeriais do governo. Os povos indígenas foram percebidos, nesta equação, como agentes essenciais no processo de consolidação das conquistas territoriais lusitanas. Na perspectiva dos colonizadores, esses povos deveriam ser “civilizados” de acordo com os padrões europeus e assimilados à sociedade colonial em formação. Até meados de 1750, as distintas ordens missionárias da Igreja Católica (Jesuítas em sua maioria, mas também Carmelitas, Mercedários, Capuchos da Piedade, Frades da Conceição da Beira de Minho e Frades de Santo Antônio) haviam protagonizado a tentativa de incorporação dos indígenas ao sistema colonial, visto que a “conversão ao cristianismo é apresentada, no diálogo entre o missionário e o índio, como uma resposta adaptada ao novo contexto colonial, uma solução para as dificuldades daquele tempo” (Castelnau-l’Estoile, 2013, p. 71).

As missões objetivavam a difusão do cristianismo, porém, também se tornaram um meio de consolidar a presença da Coroa lisboeta na fronteira setentrional amazônica.¹ A Companhia de Jesus, fundada pelo padre Inácio Loyola em 1534, muito contribuiu para a criação e instalação de novos núcleos populacionais na região, por meio do estabelecimento de aldeamentos. Esses religiosos gozavam de grande autoridade frente aos índios, conforme constatamos nas correspondências entre Mendonça Furtado e seu irmão Sebastião José de Carvalho:

Como V. Ex^a sabe, na forma do Regimento das Missões se entregou às Religiões, com o nome de que lhe davam, o governo

¹ A justificativa ideológica seria, segundo Cecília Chaves Brito (1998), a cristianização ou evangelização dos povos nativos, considerados selvagens e inferiores. Os missionários, em um primeiro momento, consideravam os índios criaturas vazias, desprovidas de qualquer crença ou ideologia, em que poderiam facilmente incutir os conceitos do cristianismo; depois, ao contrário deste pensamento inicial, os religiosos observaram que os autóctones possuíam costumes e princípios bastante enraizados e que precisariam ser civilizados a partir do evangelho e de regras disciplinadoras. A interação entre padres e autóctones no interior das missões, nos evidencia a quebra de preconceitos por parte dos jesuítas, fundamentalmente, relacionada à cultura indígena.

espiritual e temporal, a total soberania de todos os gentios não se limitando ela só aos aldeanos, mas a todos os infelizes e infinitos homens que nascem nestes sertões. Como este absoluto poder que eles arrogaram a si, debaixo do pretexto aparente de missionários, e em fraude da mesma lei lho deu, é tirano, não podia produzir outra coisa que violências, violências tão continuadas, e tão executadas, como referirei algumas (Mendonça, 2005, Tomo I, p. 109-110).

Os aldeamentos eram unidades habitacionais fundadas conforme as deliberações estratégicas dos religiosos e dos dirigentes coloniais, para que fosse possível a evangelização dos indígenas (Arenz; Gaia, 2019). Portanto, nesses lugares cabia aos eclesiásticos a administração temporal – o que incluía a distribuição da mão de obra autóctone aos colonos e as autoridades régias – e espiritual dos povos originários, isto é, a conversão e catequização. Com esse poderio nas mãos, os inacianos mantinham uma relação, aquela altura, deteriorada com o Estado português e com os moradores. As missões, por vezes, pareciam, aos olhos do governador, intocáveis ou “totalmente outra república” (Mendonça, 2005, Tomo I, p. 112). Cabe ressaltar que, mesmo sob esse controle, elas eram espaços de negociação e interação entre nativos e missionários. Nesse câmbio, não apenas o conteúdo das crenças estava em jogo, mas, igualmente, os modos de vida – englobando questões como a monogamia, o sedentarismo e o trabalho – os rituais e outros aspectos (Castelnau-l’Estoile, 2013).

O conflito entre o Estado *versus* os jesuítas tornou-se muito transparente em várias cartas escritas pelo governador com tons de denúncia. Em uma dessas missivas, Mendonça Furtado destacava os maus-tratos sofridos pelos indígenas no interior das aldeias, declarando que estas unidades regiam suas próprias ordens e penas. Logo, o índio que cometesse uma falta grave era degredado para uma das fazendas dos padres, onde assim que chegasse seria submetido a um casamento com uma das escravas daquela comunidade, tornando-se também um dos escravizados do lugar. Essa condição estendia-se aos possíveis descendentes ou, até mesmo, aos netos do casal. Dessa maneira, Furtado entendia que esses sujeitos “não tinham liberdade em coisa alguma”, inclusive nas relações conjugais, dado que a decisão recairia sobre o arbítrio dos sacerdotes, mesmo que em alguns casos fosse a contragosto ou que algum deles já estivessem unidos a outra mulher, ou no caso das mulheres, com outro marido (Mendonça, 2005, Tomo I).

Defendemos a hipótese de que, nesta conjuntura os ameríndios não aceitavam que seus laços familiares fossem quebrados e remontados indiscriminadamente. Por isso, foi comum nessa região a formação das “outras famílias”, ou seja, “tipos” de unidades familiares que não se alinhavam com o modelo ideal, posto pelas autoridades. Dessa maneira, encontramos frequentemente processos, denúncias e confissões de bigamia, concubinato, adultério etc. Quando pressionados, esses sujeitos apropriavam-se das “armas” que poderiam usar contra seus algozes e aplicavam um conjunto próprio de táticas de sobrevivência e manutenção de seus elos conjugais, como a utilização do sagrado matrimônio em prol de seus benefícios.

Considerada como uma das formas mais comuns de resistência empregada pelos indígenas, a deserção nos deu um panorama de quão fortes eram os vínculos de parentesco formados por esses sujeitos, posto que as instituições dominantes perceberam essa dimensão e utilizaram-se dessas conexões como moeda de barganha nos casos de evasões. Visando recuperar os fugitivos, o Estado atraía-os com as suas próprias famílias. Esse procedimento foi retratado em uma carta destinada ao padre José Moreira, em outubro de 1753, na qual se fez referência aos novos estabelecimentos que estavam sendo fundados.

Para ocorrer em parte a estes consideráveis danos, me lembra que fugindo quaisquer índios do serviço de S. Majestade e metendo-se no mato para não serem reconduzidos, mandar vir as suas famílias para algumas das povoações que tenho fundado no Macapá, ou na Casa Forte do Guamá, porque talvez os índios vendo que as suas mulheres, irmãs e filhos vão para aquelas povoações, os obrigue o amor a buscá-los, e a perder o horror e ódio que os Missionários lhes infundem ao serviço de S. Majestade (Mendonça, 2005, Tomo I, p. 526).

Lembremos que, uma das razões para o embate entre Estado e Igreja nesse contexto foi o controle do trabalho indígena e do comércio, fruto deste. Os missionários organizavam expedições para a coleta de *drogas do sertão* sem a taxação de tarifas, como salários e licenças, cobrados dos demais moradores (Farage, 1986). Por essa razão, os jesuítas foram alvos de muitas queixas, em especial do governador Mendonça Furtado, que em dezembro de 1751 escreveu: “as Religiões neste Estado destratarem com a proximidade, com a consciência, com a honra e com a vergonha: aqui não há nem sinal de cristandade, neles a propagação da fé não lhes serve mais que de pretexto, assim como na maior parte das nações do Norte, a Religião” (Mendonça, 2005, Tomo I, p. 204).

Em face dessa perspectiva, Furtado agiu com a intenção de extinguir as aldeias, elevando-as a condição de Vilas, cujo papel político pedagógico era legitimar e consolidar a presença metropolitana nessas áreas, o que podemos chamar de “domesticação da paisagem” (Coelho; Santos, 2013). Para viabilizar esse projeto, inicialmente ele precisaria investir na reconversão delas, com o propósito de atrair os indígenas. As aldeias funcionavam como ambientes transitórios, criando um meio termo entre o mato (espaço natural dos indígenas) e a cidade (espaço dos colonizadores), ou entre o não urbano e urbano (Araújo, 2012). Pombal partilhava da mesma concepção e instruía a abolição desses ambientes, pois, segundo o ministro, os índios eram tiranizados nesses “antigos” espaços e somente nas “novas” povoações seriam favorecidos. Ele acreditava que, fugindo das aldeias, os nativos migrariam para as novas povoações em questão de meses, multiplicando-as, florescendo as povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da Coroa e dos povos (Biblioteca Nacional de Portugal, 1752).

Na visão deste estadista, os aldeamentos eram um espaço de litígio entre o Estado e as missões. Inspirado no ideário iluminista, Pombal defendia que a cidade por si só conseguiria transformar a natureza e os povos. Por isso, buscou não apenas modificar o mato, mas dominá-lo, assumindo a premissa de que seu meio-irmão povoaria e civilizaria o território e as povoações “para o bem comum da coroa e dos povos”. Em consonância, com a política de integração por meio dos casamentos mestiços, as novas vilas seriam espaços propícios para o convívio pacífico e o aumento populacional, pois “assim o maior número de habitantes deveria significar não só um maior desenvolvimento da capitania, como uma maior capacidade de defesa” (Araújo, 2012, p. 52-64).

Com relação à problemática em torno do controle exercido pelos padres da Companhia de Jesus sobre os nativos, em 6 de junho de 1755, o Estado promulgou a Lei de Liberdade dos Índios, que proibiu a escravização desses indivíduos. No dia seguinte, em 7 de junho, mediante a outra lei complementar, retirou-se o poder temporal da administração das aldeias dos missionários. A intenção dessas medidas não estava ligada aos transtornos enfrentados pelos ameríndios, pelo contrário, elas visavam, prioritariamente, defender os interesses do Estado, tais como: assegurar a ocupação e exploração do território e garantir aos colonos o acesso à força de trabalho indígena. Pouco tempo depois, em 1757, com o Diretório dos Índios houve a

laicização e elevação dos aldeamentos a condição de vilas, lugares e povoados,² permitindo aos moradores maior acessibilidade e destacando novos cargos, como o de diretor, exercido preferencialmente por civis.³ Os que ocupassem esse lugar deveriam “orientar” os autóctones no processo civilizacional, em conjunto com os *principais*, que eram as lideranças ou chefias indígenas.⁴ Desse momento em diante, o controle do trabalho indígena ficaria sob a tutela estatal (Farage, 1986).

A proibição do cativeiro dos índios justificaria, em tese, a migração para a mão de obra negra escravizada, introduzida por meio da Companhia Geral de Comércio (1755), que entre os anos de 1756 a 1788, incorporou 28.556 escravos negros no Estado do Grão-Pará e Maranhão e do Rio de Janeiro. Desses, 56,3% ou 16.077 foram remetidos ao Pará (majoritariamente vindos da Guiné), levando à nova Companhia a lucros crescentes e causando danos aos religiosos (Farage, 1986; Araújo, 2012). Todavia, mesmo que negado por muito tempo pela historiografia, o trabalho compulsório dos povos originários não deixou de existir após 1755, pelo contrário, atividades laborais compulsórias perduraram por todo o período colonial e esses sujeitos continuaram sendo a principal força laboral da região (Ramos, 2004).

Acerca da aplicabilidade do trabalho de negros e indígenas, é interessante notar como se arquitetou a divisão de tarefas entre eles. Evidentemente que, os ameríndios eram de extrema valia para o projeto colonial português na Amazônia, considerando sua abundância numérica e o conhecimento em torno de vários saberes envolvendo a natureza e as potencialidades locais. Eles trabalhavam em diversos setores, como nas edificações de obras públicas (fortes, fortalezas, cidades e vilas), nas atividades de extrativismo, na agricultura, nos engenhos, na

² Interessante refletir que, os aldeamentos eram um símbolo de disputa. Não entre os indígenas e colonizadores, mas entre a Coroa e os missionários. Logo, a elevação desses aldeamentos a uma nova condição, bem como, a mudança dos nomes, agora com características portuguesas, foram meios de firmar a força do Estado.

³ No que tange a esse cargo, Coelho e Santos (2013, p. 102) declaram: “elegiam os diretores das povoações criadas no ‘âmbito’ da lei como os principais responsáveis pelo insucesso de sua aplicação”. Atrelado a isso estavam copiosas irregularidades como: o uso indevido da força de trabalho indígena, a apropriação da renda das povoações, o estabelecimento de relações ilícitas com as populações aldeadas, supremo desvio das atribuições, e o prejuízo à concretização dos dispositivos que garantiriam a integração e a inserção daquelas populações à sociedade colonial.

⁴ Os *principais* detinham duas funções basilares: “a política de povoamento e ocupação da região por meio dos descimentos; e a arregimentação e distribuição da mão-de-obra indígena em acordo com as demandas do Estado, dos colonos e da subsistência das povoações” (Coelho; Santos, 2013, p. 107).

fabricação de canoas, na confecção de tecidos, entre outras ocupações, desde as mais “simples” às mais onerosas (Sousa, 2002).

Porém, como vimos acima, uma “nova” figura adentrou neste cenário, o trabalhador escravizado de origem africana.⁵ Esse deveria ser responsabilizado pelas funções mais árduas ou “pesadas”, alegando-se a baixa resistência indígena para tais atividades (Mello; Barroso, 2016). Segundo o governador Mendonça Furtado, era preciso: “insinuar e persuadir aos ditos moradores, que os homens brancos e mais habitantes do Pará, que não tem de que vivam, e os negros introduzidos pela Companhia, são os mais próprios para o referido trabalho”, como, por exemplo, o trabalho agrícola (AHU, Códice 596, fl. 6v).

Para acompanhar as mudanças no(s) mundo(s) do trabalho realizaram-se alterações na demografia populacional. Sobre isso, Matos e Sousa (2015, p. 75-76) sustentam que a “avaliação e contagem da população assumia uma importância crucial, servindo de suporte às políticas de ocupação do território, gestão das populações, exercício da fiscalidade, recrutamento militar e aproveitamento da mão de obra”. Em virtude disso, lançamos mão dos dados existentes nos mapas populacionais de 1778 e 1779 das capitanias do Grão-Pará e Rio Negro.⁶ Destacamos os seguintes números: 23.668 (43,1%) de livres não indígenas; 19.179 (34,9%) de indígenas; 12.067 (22%) de escravos. Somando 54.914 pessoas no Grão-Pará. No Rio Negro: 979 (8,7%) de livres não indígenas; 9.975 (88,8%) de indígenas; e 280 (2,5%) de escravos. Totalizando 11.234 pessoas (AHU_ACL_CU_013, Cx. 85, D. 6940). Em virtude dos dados apresentados pela documentação, podemos inferir que no Pará a população livre não indígena era predominante, em claro contraste com a Capitania do Rio Negro, onde a população indígena sobrepujava a não indígena.⁷

⁵ Eles foram introduzidos na Amazônia no século XVII, porém, foi na segunda metade do século XVIII que o fluxo de entrada desses trabalhadores se tornou mais intenso.

⁶ “Os mapas de população e os relatórios de agentes régios enviados a Lisboa permitiam à alta administração do império (no nível dos conselhos e das secretarias de Estado) monitorar o desenvolvimento das relações entre índios e brancos nesse laboratório de uma experiência civilizacional: quantos índios se dedicavam ao comércio, quantos trabalhavam para moradores brancos, quantos índios se evadiam a cada ano, quantos eram descidos, como se comportavam a natalidade e a mortalidade, qual proporção de não aldeados existia em cada uma das povoações de índios. Dessa forma, fazia sentido que tais contagens indicassem as populações de índios aldeados, escravos (africanos) e ‘livres à exceção de índios aldeados’. Por essa razão, a classificação não é de ‘brancos’, mas de ‘todos os livres exceto índios aldeados’. Essa categoria incluía brancos, pretos forros, mulatos livres, mamelucos e índios não aldeados” (Fonseca, 2017, p. 450).

⁷ No mesmo ano o quantitativo de índios aldeados para as capitanias do Pará e Rio Negro eram de 19.179 e 9.976, respectivamente. A população de trabalhadores escravizados africanos não atingiu 50% desses números

Mello e Barroso (2016) obtiveram dados populacionais por meio da *Trans-Atlantic Slave Trade Database*, abarcando os anos entre 1751 e 1787, periodização que cobre o período de vigência da Companhia de Comércio (1755-1788). Os autores constataram, assim, que em ambas as capitanias ingressaram 22.481 trabalhadores escravizados africanos, sendo a maior parte destinada a capitania do Pará, ocasionando uma mudança profunda na composição demográfica e estrutural da força de trabalho dessa região.

A inserção dos negros africanos reverberou no que os autores chamam de “processo de crioulistização” da população escrava, fruto da reprodução endógena e da miscigenação da sociedade. Outro fator que pode ter influenciado esse fenômeno foi o incentivo a aproximação entre colonos e autóctones, representada pela normativa do Diretório, a qual trata sobre os casamentos inter-raciais, que abordaremos mais adiante. A respeito da composição demográfica e da mão de obra dessa região não podemos esquecer que, a força de trabalho indígena foi de fundamental importância para a estrutura produtiva, em toda a Amazônia. Os africanos escravizados tornaram-se, no Pará, um segundo alicerce desta configuração, já no Rio Negro, a mão de obra indígena permaneceu como a principal potência, ao lado da crescente população livre não indígena (Mello; Barroso, 2016).

Após remover uma parcela considerável dos missionários atuantes na região, havia outro obstáculo a ser superado: a criação de um sistema alternativo para os aldeamentos dos religiosos. Em meio às críticas quanto à retenção dos ameríndios e ao não cumprimento de sua responsabilidade em torná-los vassalos leais da Coroa, o Diretório secularizou a administração desses espaços, anulando o poder das ordens regulares. Dessa forma, segundo Colin MacLachlan (1972, p. 359) “the directorate, envisioned as a provisional system, supposedly would permit the Indian to learn, and eventually practice, the normal political and economic responsibilities of a Portuguese subject. Government control over the Indian became a symbol of regalism in Amazon”.

As políticas pombalinas tinham o intento de converter os ameríndios em leais súditos da Coroa lusitana, retirando-os da “barbárie” e fomentando a interação entre eles e os europeus. Em essência, os colonizadores viam os indígenas como aliados fundamentais para uma efetiva

até 1779 (Fonseca, 2017), demonstrando que, apesar da introdução desta nova fonte de trabalhadores, os ameríndios nunca deixaram de ser a principal vertente.

e bem-sucedida ocupação do vale amazônico, sendo considerados peças-chave nessa estratégia de apoio ao rei. No intuito de viabilizar esse projeto, o Diretório dos Índios “forced the Indians to shoulder the responsibilities and assume the values of the European settlers or face extinction. It was a brutal choice aimed at ending the problem of European-Indian relations by pressing the Indian into the mold of a Portuguese settler” (MacLachlan, 1972, p. 359).

Diante dessa realidade, os dirigentes governamentais buscaram encorajar o contato entre os autóctones e os colonos. Para isso, eliminou-se a “abominável” e “totalmente odiosa” distinção entre brancos e índios, equiparando-os aos demais súditos do reino, abrindo o precedente para o que realmente viria a ser a principal intenção estatal: alavancar e formar os casamentos interétnicos. Essa medida foi, sem dúvidas, uma das políticas prioritárias na direção de Mendonça Furtado, em consonância com a defesa de uma via “pacífica” para a conquista da Amazônia, favorecendo o povoamento desta região e a incorporação dos ameríndios à sociedade colonial. O parágrafo 88 do Diretório explicitou que, entre outros meios, “nenhum era mais eficaz, que procurar por via de casamento esta importantíssima união”. Recomendava-se, portanto, que os diretores facilitassem os conúbios entre os europeus e os nativos, para que “por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção” entre ambas as raças (Directorio, 2021, p. 109-110).

Com o propósito de encorajar os matrimônios inter-raciais, incentivos fiscais, e materiais legais foram oferecidos para aqueles ou aquelas que se submetessem a esses casórios. Mark Harris, na obra *Rebelião na Amazônia*, defende que, algumas vezes esse empenho das autoridades coloniais trouxe resultados, como a união entre as filhas de chefes indígenas e os soldados portugueses. O autor afirma: “claramente, essa convergência foi significativa para cimentar alianças e promover interesses locais” (Harris, 2017, p. 115). Como forma de instigar tais matrimônios, Mendonça Furtado atribuiria, aos que se casassem com os descendentes dos principais, mercês, como títulos de nobreza e honrarias. Em carta ao rei, o governador argumenta:

Também julgo sumamente interessante que S. Majestade mande, por uma lei, declarar que todos os descendentes de índios estão habilitados para todas as honras sem que aquele sangue lhes sirva de embaraço, e que os Principais, seus filhos e filhas, e quem casar com elas, são nobres e gozarão de todos os privilégios que como tais lhes competem. [...] Habilitados assim os índios, se irão sem dúvida os

europeus misturando com eles sem embaraço, e ficará mais fácil o povoar-se este larguíssimo país, que, sem aproveitarmos a gente da terra, é moralmente impossível (Mendonça, 2005, Tomo III, p. 459).

Contudo, concordamos com Vânia Moreira, quando a autora declara que o objetivo primordial do governo, com esses conúbios era “literalmente destruir os índios como grupos étnicos e políticos diferenciados dentro do contexto colonial, pelo ‘suave’ caminho dos casamentos mistos e de outras políticas adicionais” (Moreira, 2018, p. 42), em outras palavras, haveria a diluição desses sujeitos e de seus descendentes em meio aos brancos, mediante a mestiçagem biológica e cultural. Todavia, a mestiçagem, como forma de aporuguesar o mundo colonial e as diversas nações indígenas, não estava nos horizontes dos nativos. Isso se torna evidente ao analisarmos o exemplo apresentado por Moreira (2015) acerca do que ocorreu na vila de Benavente, localizada na capitania do Espírito Santo. Neste lugar, os ameríndios mitigaram a política assimilacionista do Diretório, baseados em valores, costumes e interesses próprios e particulares ao grupo. Desenvolveram, então, um sistema de estratégias matrimoniais entre as mulheres nativas e os foreiros, com o propósito de controlar o acesso dos não índios às terras da vila, que estavam demarcadas em nome dos índios e de seus descendentes.

Além disso, esses consórcios não foram uma via de mão única, o que quer dizer que, também foram instrumentalizados e ressignificados pelos nativos de distintas formas. Logo, alguns grupos indígenas viram nesse tipo de enlace um caminho para incorporar europeus as suas comunidades, a partir de seus próprios interesses, fossem eles individuais e/ou coletivos. De acordo com Vânia Moreira (2015, p. 21), “o principal meio de incorporação dos europeus nas sociedades indígenas foi o matrimônio”. A historiadora nos fez observar o ameríndio como sujeito ativo dessa relação, não mais como aquele que seria incorporado à outra sociedade, mas como o que integraria o europeu a sua, na busca por acordos vantajosos.

As prerrogativas que poderiam surgir desse enquadramento eram levadas em consideração não somente pelos noivos, mas também representavam uma decisão que ecoaria de modo mais amplo na família do casal e no corpo social ao qual eles pertenciam. Essa influência se irradiaria, de igual maneira, na possível prole gerada pela união matrimonial, isto é, “quando os índios se uniam com cônjuges não índios, isso poderia gerar diferentes formas de

inclusão e adaptação social dos contraentes indígenas e até mesmo redefinir a condição étnica, social e civil da prole” (Moreira, 2015, p. 22).

Em suas pesquisas Mauro Coelho e Rafael Santos (2013, p. 117) destacaram que os “diretores, principais, cabos, vigários, acabaram por construir relações que não seguiam previamente o que a lei estabelecia e, sim, o cotidiano de suas vidas que foram constituídas por relações de alianças e também de interesses conflitantes”. A afirmativa levantada pelos autores corrobora o argumento que estamos defendendo de que, os relacionamentos afetivos ou as diferentes formas de união conjugal se deram, na maioria das vezes, segundo interesses imediatos e não na observância da formalidade prescrita em lei.

Os ameríndios buscaram fortalecer suas conexões familiares e de parentesco por meio de diversas alianças, selecionando europeus para se casarem e integrarem as suas sociedades. Ao analisarmos essas relações sob essa perspectiva, tornou-se evidente que esses sujeitos subverteram a proposta original de Pombal, ressignificando os casamentos e utilizando-os para fortalecer as suas próprias linhagens e comunidades. Enquanto os portugueses visavam assimilar os índios para assegurar o controle sobre suas terras e recursos, os nativos foram capazes de explorar esse mesmo recurso em benefício próprio, na busca pela ascensão social, ocupando cargos políticos, espaços públicos e infiltrando-se na estrutura hierárquica lisboeta (Moreira, 2015).

Essas uniões objetivavam o estabelecimento de famílias patriarcais arraigadas ao estilo português, sob a égide do matrimônio cristão monogâmico. As tentativas estatais de regulamentação do âmbito familiar avançaram cada vez mais, fazendo da esfera doméstica alvo de várias medidas disciplinarizadoras. Com a finalidade de regulamentar diversos aspectos da vida cotidiana, o Estado proibiu as moradias comunitárias ou multifamiliares, comumente chamadas de *malocas* (Harris, 2017). No parágrafo 12 do Diretório, esses domicílios foram caracterizados como lugares nos quais havia muita “indecência”, pois diversas famílias dividiam o mesmo espaço, vivendo como “brutos”, onde os pais educavam seus filhos em um ambiente repleto de torpezas. Assim, os diretores deveriam persuadi-los a fabricarem suas casas a “imitação dos brancos”, dividindo-a em diferentes cômodos, para que a família pudesse viver com separação e, conseqüentemente, guardarem-se como “racionais, as leis da honestidade, e polícia” (Directorio, 2021, p. 71-72). As repartições deveriam garantir, sobretudo, a privacidade

do casal. Além do mais, cada família deveria possuir seu domicílio particular, em claro contraste ao que era observado nas *malocas*, lugares sem divisões, nos quais diversas pessoas se agrupavam, não necessariamente partilhando de laços consanguíneos. Tinha-se, a partir de então, não apenas um protótipo familiar a ser seguido e replicado, como também se delineava um padrão residencial específico.

Em vista disso, novos espaços de convivência familiar foram planejados e construídos. Mark Harris (2017, p. 100) nos ajudou a compreendê-los ao mencionar que “no contexto de uma economia camponesa, o desejo de independência doméstica decerto levava casais a estabelecer suas próprias casas perto dos outros parentes, no mesmo lote de terra, quando os recursos permitiam”. Isto é, apesar de não estarem especificamente na mesma residência, como ocorria no caso das *malocas*, partilhavam do mesmo terreno, o que inevitavelmente estreitava o contato entre esses sujeitos. Portanto, para o autor “a unidade relevante de reprodução doméstica não era, a residência em si, mas o conjunto de famílias em um sítio” (Harris, 2017, p. 101).

Nessa alçada, o trabalho familiar assumiu um papel significativo na jornada de “civilização” e no fomento ao desenvolvimento econômico da região, que se concentrava na agricultura sedentária para a produção de bens destinado à exportação. Diante desse cenário, fazemos menção ao parágrafo 17 do Diretório, o qual expressava a necessidade dos diretores em persuadir os índios sobre o quão útil e honrado era o exercício de cultivarem suas terras. Por meio deste trabalho não só teriam “os meios competentes para sustentarem com abundância suas casas, e famílias; mas vendendo os gêneros, que adquirirem por meio da cultura, se aumentarão neles os cabedais à proporção das lavouras, e plantações, que fizerem” (Directorio, 2021, p. 74). Portanto, além da produção de subsistência, eles deveriam se voltar ao mercado externo, produzindo excedentes e comercializando-os, dado que só assim seria possível “introduzir neles [os índios] aquela honesta, e louvável ambição, que desterrando das Repúblicas o pernicioso vício da ociosidade, as constitui populosas, respeitadas, e opulentas” (Directorio, 2021, p. 74).

O idioma falado esteve também no rol das práticas que deveriam ser uniformizadas. Desse modo, o Diretório estimulou o uso da Língua portuguesa nas vilas e lugares, em detrimento dos dialetos maternos de cada grupo indígena ou da Língua Geral (*Nheengatu*), que

era amplamente difundida nos antigos aldeamentos pelos missionários e considerada pela Coroa como uma “inversão verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, a que até agora se conservavam” (Directorio, 2021, p. 68). Dessa maneira, a introdução da “língua do príncipe” foi um meio de “desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes” (Directorio, 2021, p. 68).

Todavia, esse projeto de substituição não foi eficaz, pois de acordo com Anselmo Colares (2003), a Língua portuguesa era considerada, praticamente, um símbolo morto, se comparada a Língua Geral, muito mais disseminada e fluente entre a população. Com isso, os propósitos comerciais da metrópole eram lesados em demasia, o que por consequência esvaziava o poder político dos colonos e das autoridades.

A normatização de um novo modelo de vida atingiu ainda as vestimentas, em especial das mulheres indígenas, que deveriam ser alteradas, conforme o parágrafo 15 do Diretório. Segundo a legislação era tão “lastimosa” e “miserável” a maneira de vestir dos autóctones, que era preciso conduzi-los a um “virtuoso” e “moderado” desejo de usarem vestidos decorosos e decentes. Desta forma, seria possível desterrar deles a desnudez, efeito de sua incivilidade. Assim, os diretores persuadiriam os indígenas a trabalharem como um meio de adquirirem panos para que pudessem se vestir “à proporção da qualidade de suas pessoas, e das graduações de seus postos” (Directorio, 2021, p. 73) – nesse período, o mais comum era pagar-se um mês de serviço com duas varas de pano de algodão. Em hipótese alguma seria permitido que andassem despidos, principalmente, as mulheres.

O costume dos indígenas banharem-se nus e andarem quase sem roupa era tão notável que alguns sacerdotes se acostumaram a conviver com isso, não mais se incomodando. Isso foi algo que causou revolta em Mendonça Furtado, conforme expresso na passagem a seguir:

Andam sem mais compostura no mesmo Convento que um pobre trapo a que eles chamam saia, que lhes não passa de meia-perna, e todo o mais corpo nu, com uma indecência escandalosa. Todos estes padres, à exceção da companhia, que nesta matéria salvam mais as aparências, têm dentro nas suas fazendas infinitos índios e índias aquartelados, e como estas gentes são costumadas a banharem-se todos os dias, não fazem cerimônia as índias de virem debaixo das janelas dos mesmos religiosos e porem-se nuas na borda do poço a tomarem o seu banho em duas gamelas, e isto por um costume inalterável; e dia de

Nossa Senhora do Carmo, estando eu naquele Convento, na janela do Vice-Provincial, vi duas destas escandalosas figuras, e dizendo aos padres que aquilo era indecente, me responderam que a dias estavam naquele costume” (Mendonça, 2005, Tomo I, p. 338).

Para além de tais questões, recordamos que, a formação de alianças entre diferentes famílias fora crucial nos jogos de poder entre todas as camadas e níveis sociais hierárquicos. Podemos analisar um pouco mais desses laços, através do exemplo deixado por Marcia Mello (2013), a respeito das querelas entre Luís Francisco Barreto e a eleição de 1741 para almotacé em Belém. A autora discute esse fato com a intenção de indicar elementos da elite local (ou nobreza da terra), como “casamentos estratégicos e formação de redes clientelares”, abordando especificamente a trajetória da família Ferreira Ribeiro e do letrado Luís Barreto.

As Ordenações Filipinas (1603) demonstravam de que modo era realizada a eleição de juízes, vereadores, almotacés e outros oficiais, da mesma maneira que, estabeleciam que os almotacés devessem ser “homens bons e melhores que houver no Conselho” (*Ordenações Filipinas*, Livro I, Título LXVII). Isto é, seriam os homens pertencentes à seleta nobreza da terra. Tal exigência era válida para candidatos e para eleitores. Contudo, na eleição de 30 de setembro de 1741 houve um empate entre os proponentes Manuel Estácio Galvão e Luís Francisco Barreto. Depois do voto favorável, de Hilário Roberto Pimental, o juiz mais velho, para Galvão e Barreto, o vereador Luís Pourat questionou a qualidade de cidadão deste último.⁸

De acordo com o vereador, Barreto não teria descendência sanguínea de cidadão para pleitear um cargo de alto nível como esse (Mello, 2013). Mesmo após tal questionamento, os juízes decidiram dar posse do cargo aos candidatos, o que gerou controvérsias que perdurariam durante vários anos. Alguns outros vereadores, contrários à posse de Luís Barreto, enviaram

⁸ “Ser *cidadão* naquele período era um privilégio de poucos e não um direito civil ou mesmo político como hoje se compreende, de forma que nem todos os moradores de uma cidade eram considerados cidadãos. Era necessário reconhecer nos indivíduos determinadas qualidades nobres e de pureza de sangue que os distinguiam dos demais súditos e que, por conseguinte, os habilitavam a exercer funções públicas como a ocupação de cargos na administração das câmaras. Assim como o exercício dos cargos camarários garantia aos seus ocupantes o reconhecimento de ser cidadão, do mesmo modo o privilégio de cidadania era reconhecido aos seus descendentes” (Mello, 2013, p. 36). Dessarte, a partir desse conceito muitos arranjos familiares se formaram com o propósito maior de manter a linhagem sanguínea entre cidadãos, algo de extrema relevância para a época. Uma das formas destacadas para alcançar essa titularização era o casamento com filhas de cidadão, conforme mencionado pela autora. Isso evidencia o casamento como um elemento-chave não apenas para a manutenção das relações familiares entre os nobres, mas também como um meio rápido ascensão a esse *status*, como foi o caso de Luís Barreto.

uma missiva ao rei, questionando a eleição de um “reles contratador de carne” não cidadão e com uma nobreza questionável.⁹ Não obstante, o início desta querela foi apenas a culminância de conflitos mais complexos envolvendo disputas pessoais entre os camaristas.

O vereador Luís Pourat era genro de um influente sargento-mor no Pará, chamado Antônio Ferreira Ribeiro.¹⁰ Pouco tempo antes de sua eleição, Barreto advogou a favor da viúva Josefa Luísa, em uma ação contra o sobredito militar. Aparentemente foi aí que a rixa familiar começou, pois como resultado houve o espancamento dele, por capangas de Ferreira Ribeiro. Segundo Barreto o sargento-mor, o seu genro e o seu cunhado eram homens “soberbos, poderosos, régulos e acostumados a mandar descompor, e espancar as pessoas honradas, principalmente aquelas que lhes cobravam o que eles lhes deviam” (Mello, 2013, p. 42). Essa passagem nos leva a inferir que, Antônio Ribeiro exorbitava no exercício de seu poder pessoal na região, descartando os que se opunham a ele ou a sua família.

Para nós, o que interessa é demonstrar as fortes influências que as relações familiares tinham neste contexto, pois a autora nos revela que, os reinóis que pretendiam ascender socialmente ou buscar o privilégio de serem considerados cidadãos, mas que não compunham a rede clientelar da família Ferreira Ribeiro ou tinham animosidades pendentes com algum de seus membros, foram por vezes constrangidos ou perseguidos pelos mesmos, escapando dessa “tormenta”, somente aqueles que se aliassem a eles (Mello, 2013). Assumimos, portanto, que neste caso, o poder local estava fortemente atrelado a rede de aliados e/ou dependentes, consolidada a partir das conexões familiares, fossem elas sanguíneas, herdadas geneticamente, ou as que foram fundadas no decorrer dos anos, com outros agentes.

O casamento nesta época era visto em Portugal como uma união endogâmica, o que significa dizer que, ocorria entre membros “iguais”, de mesma classe e status social. Dado,

⁹ “Posto que Luís Barreto não fosse um dos cidadãos da terra, visto ser proveniente do reino, ele havia se casado com uma filha de cidadão dos principais da cidade e havia sido nomeado procurador da Coroa e Fazenda, o que, portanto, o habilitava ao cargo de almotacé” (Mello, 2013, p. 47). É preciso atentar para a rivalidade entre reinóis *versus* nobres da terra, porque são ocorrências que vão além da clássica questão envolvendo missionários e colonos pelo controle ao acesso da mão-de-obra nativa. Para esses sujeitos a disputa pelo poder e alianças consanguíneas fazem parte do dia a dia.

¹⁰ A respeito da trajetória familiar desse sujeito, é interessante destacar sua longa linhagem de descendentes de cidadãos. Ao longo de sua vida, ele estabeleceu um série de acordos familiares com o propósito de manter sua posição como um nobre da terra e expandir sua rede de parentela. Este caso nos mostra a significativa força e influência que ele detinha na cidade do Pará, resultado direto de suas extensas conexões. Mais uma vez, evidenciamos a relevância das relações familiares para a compreensão do universo colonial português.

entre outros motivos, o diminuto número de mulheres brancas vivendo na colônia, Muriel Nazzari (1996) considerou que copiosas relações sexuais se deram fora da alçada formal. Em suas cartas, o Bispo do Pará D. Miguel de Bulhões nos expôs o caso do soldado da Praça de Macapá, Manuel de Sousa Braga, que entrou na aldeia de Santana, altas horas da noite e “roubou” uma das índias, com quem andava concubinado, “obrando muitas violências” (Mendonça, 2005, Tomo III, p. 85). Recordamos que, comumente antes da abolição da distinção entre indígenas e brancos, e o encorajamento para que se unissem, muitas relações de concubinato ou bigamia ocorreram envolvendo as mulheres nativas, em especial as que se encontravam em situação de vulnerabilidade. Esse “transtorno”, para as autoridades eclesiásticas, continuou ocorrendo amplamente durante toda a segunda metade do setecentos.

O outro lado deste prisma, que representa as relações familiares, são os grupos que não podem ser considerados patriarcais ou tradicionais. Neles as famílias eram encabeçadas não somente por homens, mas também por mulheres. Os mapas populacionais do Pará e Rio Negro de 1778 a 1781 deixados por Pereira Caldas nos mostram quais eram os “novos” arranjos familiares (AHU_ACL_CU_013, Cx. 94, D. 7509).¹¹ Podemos identificar quem eram as cabeças das famílias, o número de pessoas que as compunham, incluindo trabalhadores assalariados e escravizados. Nesse sentido, constatamos que não apenas homens casados, mas igualmente solteiros e viúvos, estavam à frente de suas unidades familiares. De forma ainda mais notável, encontramos mulheres liderando seus lares, independentemente de serem casadas, solteiras ou viúvas, o que desafia a concepção tradicional de que a maioria das famílias na Amazônia era composta por todos os membros, tendo como a principal figura o pai. Em vários momentos foram às mulheres que estiveram à frente não só da criação de seus herdeiros, como também dos negócios e da casa. No caso das indígenas, por exemplo, elas tinham a responsabilidade pelo comando de suas residências, roças e pela educação dos descendentes durante a maior parte do ano, enquanto seus maridos trabalhavam em expedições de coleta das *drogas do sertão*, por um período de seis a oito meses.

É importante atentarmos que, muitas viúvas na sociedade colonial amazônica enfrentavam dificuldades significativas. Com a responsabilidade de sustentar seus filhos e

¹¹ Ocorre o mesmo nível de detalhamento no mapa populacional da freguesia de São José de Macapá em 1789 (AHU_ACL_CU_013, Cx. 99, D. 7852).

vivendo em situações de miséria e pobreza, essas mulheres se viam impossibilitadas de oferecer dotes ou enfrentavam grandes desafios para cuidar de si mesmas e de seus herdeiros. Diante disso, algumas optavam pelo concubinato como uma alternativa para garantir a sobrevivência familiar. Outras, não obstante, desempenhavam funções no comércio, nas lavouras, em fazendas, entre outras ocupações. Para essas mulheres, o casamento, amplamente promovido pelo Estado e pela Igreja católica, estava distante de suas realidades. À vista disso, somos capazes de concluir que as uniões oficiais estavam longe de ser a regra para uma porção considerável dessa sociedade.

Observamos até este ponto, o quanto foi importante para a Coroa portuguesa integrar o indígena à sociedade luso-brasileira.¹² Diversas reformas foram feitas, com a intenção de tornar esses povos vassalos do rei, tendo em vista sua importância estratégica no processo de consolidação do domínio sobre o território conquistado. Destacamos os matrimônios inter-raciais como um dos pontos, se não o ponto crucial nesta tentativa de incorporação dos ameríndios ao mundo colonial. Outras medidas se articularam com essas uniões, como: as tentativas de instituição de residências monofamiliares; a criação e difusão de um arquétipo de família patriarcal extensa; a constituição de uma vestimenta ajustada às convenções sociais portuguesas, entre outras.

Em sua tese, intitulada *Colonização, catequese e educação no Grão-Pará*, Anselmo Colares assevera que, na ordem de relevância dos sacramentos católicos, o matrimônio, ficava atrás apenas do batismo. Portanto, era introduzido por meio dele “a instituição familiar nos moldes do colonizador, e também poderia ser evitado o ‘pecado’ da poligamia, tão comum entre os indígenas” (Colares, 2003, p. 129). Isso demonstra e fortalece a hipótese de que, instituições sacras como o matrimônio, fortemente relacionadas à Igreja, também poderiam ser uma “espada de dois gumes”, ou seja, ressignificado e empregado pelos nativos em prol não das camadas mais altas, mas de suas próprias inclinações e necessidades.

Desse modo, entendemos que a política assimilacionista pretendida por Pombal fracassou ao tentar homogeneizar culturas, etnias e políticas, pois “novas clivagens de ‘cor’ e de mistura de ‘sangue’ surgiam na prática e no discurso social” (Moreira, 2015, p. 33). Além

¹² Segundo Vânia Moreira (2015, p. 18) “os índios aldeados não estavam tão isolados da sociedade colonial como fazia crer a propaganda de Pombal”.

do mais, as uniões e a aceitação de uma nova identidade étnica e social dependia, em larga medida, dos interesses locais ou da disposição dos próprios índios e de seus descendentes para aderir ou não as realidades vivenciadas por eles (Moreira, 2015).

Uma parcela da historiografia defende que as reformas implementadas nesse período não alcançaram efetividade, ou seja, falharam em diversos aspectos. Para Maria Celestino de Almeida, em *Os vassalos d'el Rey nos confins da Amazônia*, o resultado da criação das povoações, por exemplo, foi um desastre, visto que deveriam ser frequentemente reabastecidas por novos indígenas através dos descimentos, em um processo contínuo de esvaziamento das aldeias (Almeida, 1990). Outro autor que integra essa vertente é Ronald Raminelli. Para ele as vilas eram “incapazes de reproduzir a vida econômica e social necessárias à colonização” (1998, p. 1374).¹³ Na contramão, André Fonseca acredita que “a população indígena das povoações coloniais (aldeada ou não) logrou elaborar formas de adaptação amiúde bem-sucedidas no sentido de preservar espaços de autonomia e de sobrevivência” (Fonseca, 2017, p. 61). O autor sustenta que, a população livre, de modo geral, conseguiu se adaptar as condições ambientais e econômicas enfrentadas e foi capaz de se reproduzir na região (Fonseca, 2017).

Para Francisco Souza Coutinho, o Diretório falhou em atender às expectativas da metrópole, já que não conseguiu transformar as aldeias em polos atrativos para os indígenas da Amazônia. A mesma falta de sucesso foi observada na tentativa de promover uma aproximação entre colonos e nativos (Coutinho, 1798). Logo, devemos considerar os limites da efetivação das diretrizes estabelecidas pelo Diretório dos Índios. Além da falta de meios para a plena realização dos planos governamentais, é essencial reconhecer as resistências e persistências presentes na dinâmica da sociedade grão-paraense. Estas surgem das tradições e da necessidade de improvisação para a sobrevivência dos grupos ameríndios e das camadas mais populares dessa região.

¹³ Encontramos outro exemplo de problemas de abastecimentos para as povoações: “No caso de se publicar o referido bando e não se oferecerem aquelas famílias que bastem para a fundação das vilas, usaremos da autoridade e do poder, remetendo para elas assim os soldados casados, que V. Ex^a nomeia, como outros muitos, ainda não sendo soldados. E, suposto que V. Ex^a excetua os casados com mulheres prostituídas eu nesta parte sou de diverso parecer convencido, não só do exemplo, que agora praticou S. Maj., querendo povoar as terras de Moçambique, mas porque semelhantes mulheres são a peste de uma cidade, e em terras onde há menos gente precisamente hão de proceder com menos escândalo (Mendonça, 2005, Tomo III, p. 82).

3 Conclusões

Ao longo deste artigo discutimos como temática central alguns aspectos das relações familiares na sociedade amazônica durante o período pombalino, envolvendo agentes estatais, indígenas e parte de outras camadas sociais. Por meio de análises empíricas e bibliográficas levantadas a partir de um *corpus* diversificado nos permitiu abordar algumas das principais preocupações governamentais da época, como a questão jesuítico-pombalina, a distribuição de mão de obra indígena e africana, a tentativa de assegurar o domínio do território e das fronteiras, o estreitamento das relações entre colonos e nativos, e as reformas de cunho social, urbanos, econômicas e culturais.

Problematizamos a política de integração dos indígenas com os demais colonos, peça central no plano de povoamento e colonização da porção setentrional da América portuguesa. Para viabilizar essa integração, as relações familiares e domésticas foram alvo de várias medidas. Ocorreram múltiplos ensaios de moldagem do cotidiano indígena, possuindo como parâmetro a ser emulado, o modo de vida português. O governador Mendonça Furtado cumpriu as instruções de seu irmão ao programar diversas reformas. No entanto, o que podemos entrever além da superfície documental foi, de um modo geral, uma população que viveu à margem da legislação e de tais mudanças. Em essência, as camadas populares estavam submersas na “lei do cotidiano”, preocupados em sobreviver com as possibilidades que tinham ao seu alcance.

Compreendemos, por fim, que houve diversas manifestações de resistência e oposição. Embora tenhamos observado mudanças significativas nas engrenagens da máquina estatal, isso não quer dizer que a sociedade da Amazônia tenha adotado facilmente aos novos regramentos governamentais. Os padrões de família, de habitação e de vestimenta propostos por meio das normas do Diretório estavam longe de serem os únicos vigentes no cotidiano amazônico. Pelo contrário, argumentamos que os casamentos frequentemente desafiavam essas normas, resultando na formação de novas famílias, arranjos e práticas de vida, inclusive preservando ou ressignificando tradições culturais nativas. Essas dinâmicas escapavam do controle do Estado e da Igreja.

Referências:

Fontes manuscritas e impressas

AHU_ACL_CU_O13, Cx. 99, D. 7852.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 94, D. 7509.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 85, D. 6940.

AHU, Códice 596, fl. 6v.

ALMEIDA, Candido Mendes. 1870. *Codigo Philippino ou Ordenações e leis do reino de Portugal*. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 14 ed.

Carta familiar e secretíssima em resposta das que havia recebido nas datas do mês de novembro de 1752. *Biblioteca Nacional de Portugal*, Reservados, código 11393, folhas 89-105 [Cópias de cartas do Pará].

COUTINHO, Francisco de Souza. Informação sobre o modo porque se effectua a navegação do Pará para Mato Grosso, e o que se pode estabelecer para maior vantagem do commercio e do Estado, 1798. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, Rio de Janeiro, Tomo 28, nº 38-69, 1865.

Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhãoem quanto Sua Magestadenaõ mandar o contrário. 2021. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (Orgs.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (Séculos XVII-XIX)*. Ananindeua, PA, Editora Cabana.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 2005. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751 – 1759*. 2ª ed. Tomos I, II e III. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, M. R. C. D. 1990. *Os vassalos d'el Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)*. Niterói/RJ, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense.

ARAÚJO, Renata Malcher de. 2012. Urbanização da Amazônia e do Mato-Grosso no século XVIII: povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos. In: *Anais do Museu Paulista, São Paulo/SP*, v. 20: p. 41-76.

ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. 2019. Mulheres indígenas em narrativas jesuíticas da Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII). *Habitus*, Goiânia, v. 17, nº 2: p. 394-413.

BRITO, Cecília Maria Chaves. 1998. Índios das “corporações”: trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAE/UFPA.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. 2013. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). *Revista tempo*, v. 1. n° 35: p. 65-82.

COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. 2013. “Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição”: o Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História*, n° 168: p.100-130.

COLARES, Anselmo Alencar. 2003. *Colonização, catequese e educação no Grão-Pará*. Campinas/SP, Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas.

FARAGE, Nádia. 1986. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Campinas/SP, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas.

FONSECA, André Augusto da. 2017. Os mapas da população no Estado do Grão-Pará: consolidação de uma população colonial na segunda metade do século XVIII. *Revista brasileira Estudos Populacionais*, Belo Horizonte, v.34, n° 3: p. 439-464.

HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840*. Campinas: Editora Unicamp, 2017.

MACLACHLAN, Colin. 1972. The Indian Directorate: forced acculturation in Portuguese America (1757-1799). Cambridge University Press. *The Americas*, v. 28, n° 4: p. 357-387.

MATOS, Paulo Teodoro de; SOUSA, Paulo Silveira. 2015. A estatística da população na América portuguesa, 1750-1820. *Memórias, Barraquilla*, n° 25: p. 72-103.

MELLO, Marcia Eliane de Souza e; BARROSO, Daniel Souza. 2016. Não somente indígenas como também africanos: uma introdução à demografia do Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1778-1823). *Revista Maracanã*, Rio de Janeiro, n° 15: p. 141-160.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. 2013. Perspectivas sobre a “nobreza da terra” na Amazônia colonial. *Revista de História*, n° 168: p. 26-68.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. 2018. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n° 39: p. 29-52.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. 2015. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*, v. 35, n° 70: p. 17-39.

NAZZARI, Muriel. 1996. Concubinage in Colonial Brazil: the Inequalities of Race, Class, and Gender. *Journal of Family History*, v. 21, n° 2: p. 107-124.

RAMINELLI, Ronald. 1998. Depopulação na Amazônia colonial. In: XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, Belo Horizonte/MG. Anais XI Encontro Nacional de Estudos populacionais da ABEP, Belo Horizonte/MG: ABEP: p. 1359-1376.

RAMOS, André R. F. 2004. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n° 1: p. 241-265.

SOUSA, James Oliveira. 2002. Mão-de-obra indígena na Amazônia colonial. *Em tempo de histórias*, Brasília, n° 6: p. 1-18.