

# LEGISLAÇÃO INDIGENISTA: CHEFES INDÍGENAS, ANTÔNIO VIEIRA E A LEI DE 09 DE ABRIL DE 1655 NO COTIDIANO DA AMAZÔNIA PORTUGUESA

**Fernando Roque Fernandes**

Doutorando em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em  
História da Universidade Federal do Pará - UFPA.  
fernando\_clio@hotmail.com

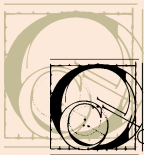
**resumo:** O processo de colonização da Amazônia Portuguesa desenvolveu-se considerando as especificidades locais. Colonos, missionários e lideranças indígenas articularam inúmeras estratégias com o intuito de monopolizar a administração da mão de obra indígena. O controle sobre os índios foi assunto de primeira ordem na administração colonial do Estado do Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII. Nossa proposta é apresentar um breve resumo sobre o cotidiano deste espaço que foi palco de inúmeros debates sobre a evangelização e utilização do contingente indígena. Os cenários escolhidos para tal análise foram os aldeamentos missionários da Companhia de Jesus, onde padres jesuítas e índios Principais se articulavam na tentativa de materializar projetos pessoais, institucionais e coletivos. Através das cartas missionárias, da legislação indigenista vigente à época e de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, analisamos o cotidiano colonial, através dos embates e alianças das diversas lideranças políticas envolvidas nesse cotidiano.

**Palavras-chave:** História Indígena; Amazônia Colonial; Religião e Poder.

**abstract:** The colonization process to the Portuguese Amazon has developed from local specificities. Lay settlers, missionaries and indigenous leaders have articulated a number of strategies in order to monopolize the hand of the administration of indigenous work. The Indians` control was the subject of first order in the colonial administration of the Maranhão and Grão-Para states, in the XVII century. Our proposal is present a brief summary of the daily life of this space that played host to numerous debates about evangelization and the use of indigenous labor. The scenarios chosen for this analysis were the Company's settlements missionaries of Jesus where Jesuit priests and Indians Major were articulated in an attempt to materialize personal, institutional and collective projects. Through the missionary letters, the current indigenous law and AHU documents, we present the daily life of missions and the conflicts and alliances of various political leaders involved in this area.

**Key-words:** Indians History; Colonial Amazon; Religion and Power.

## recorte espacial e temporal



Conforme observações de Francisco Jorge dos Santos em: *Além da Conquista, Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*, o início da colonização portuguesa na Amazônia só se efetivou a partir de “1616, quando os portugueses fundaram uma fortaleza no lugar onde teve início a cidade de Belém, no Pará”. Antes, ocorreram fracassadas tentativas entre os anos de 1535 e 1536. Após estas, a região teria ficado em segundo plano na administração portuguesa até o início do século XVII. Foi então que os portugueses “resolveram expulsar as outras potências europeias em fase de instalação nesta parte do litoral”.<sup>1</sup> Entre os povos envolvidos neste processo, estiveram europeus e indígenas que desenvolveram sangrentos embates pelo controle do território.<sup>2</sup>

Considerando especificidades, como os intensos conflitos pela posse e usufruto destas terras, a Amazônia se constituiu como espaço de materialização de diferentes projetos coloniais. A cada nova investida de nações europeias, assim como resistências de muitas nações indígenas, novas estratégias de conquista e manutenção da posse deste território foram empreendidas. Projetos políticos, econômicos e religiosos se intercalavam de modo a alcançar objetivos que tinha como aspecto central o controle sobre a região e, fundamentalmente, sobre os homens. Conforme observou Almir Diniz de Carvalho Júnior em: *Índios Cristãos*:

<sup>1</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002, p. 14.

<sup>2</sup> Conforme apontamentos de Fernando Roque Fernandes, diferentes nações indígenas, nas quais se incluem, Tupinambás, Tabajaras, Nheengaibas, dentre outras, estiveram envolvidas nos intensos conflitos ocorridos na primeira metade do século XVII envolvendo diferentes nações europeias, nas quais se incluem ingleses, franceses, holandeses, portugueses e espanhóis nas conquistas ultramarinas pela posse da região denominada de Amazônia Portuguesa. Conferir: FERNANDES, Fernando Roque. *O teatro da guerra: índios principais nas conquistas do Maranhão (1637-1667)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769), “a única forma eficiente de dominar o espaço era dominar seus habitantes”<sup>3</sup>.

Auxiliomar Silva Ugarte, em: *Alvores da Conquista Espiritual do alto Amazonas (século XVI-XVII)* observou que as missões religiosas se conformaram como estratégicas instituições de fronteira, assim como se aproximavam de forma particular das intenções espanholas em conquistar a ala oeste da região amazônica. Ao analisar a missão franciscana junto aos Omáguas, através dos relatos do espanhol, frei Laureano de La Cruz, que chefiou a missão empreendida entre 1647 e 1650, no alto Amazonas, Ugarte evidenciou, pelo menos, três dos principais interesses dos colonizadores, relacionados ao contingente ameríndio, a saber: 1. As missões estabelecidas auxiliariam na defesa das possessões coloniais; 2. A utilização do contingente populacional indígena da região como mão-de-obra na exploração das riquezas naturais era, junto a evangelização, aspecto central dos empreendimentos missionários e 3. O êxito no processo de evangelização que, aliado aos interesses mercantis, poderia ser tomado como um dos principais objetivos das Coroas Ibéricas.<sup>4</sup> Assim, as análises que consistem na verificação dos projetos que concorreram para a colonização da Amazônia, devem considerar, fundamentalmente, o lugar das populações indígenas e os processos que conformaram as relações entre os diferentes sujeitos que compartilharam os espaços coloniais. Parafraseando Rafael Chambouleyron, é preciso considerar as várias utilidades do Maranhão no século XVII.<sup>5</sup>

Os fatores que concorreram para a criação de uma segunda região administrativa nos territórios luso-espanhóis também foram conjunturais da União-Ibérica (1580-1640). De acordo com o que demonstrou Mário Martins Meireles, ao analisar a presença holandesa nas colônias portuguesas da América em: *Holandeses no Maranhão (1641-1644)*,

---

<sup>3</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Tese de Doutorado defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: [s.n], 2005, p. 40.

<sup>4</sup> UGARTE, Auxiliomar Silva. Alvores da conquista espiritual do alto Amazonas (século XVI-XVII). In SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia. Manaus; EDUA, 2006. p. 28-29.

<sup>5</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael . As várias utilidades do Maranhão. Reflexões sobre o desenvolvimento da Amazônia no século XVII. In: Fernando Arthur de Freitas Neves; Maria Roseane Pinto Lima. (Org.). Faces de história da Amazônia. 1ed. Belém: Paka-Tatu, 2006, v. , p. 155-174.

A Coroa, então na cabeça de Filipe III (1578-1621), de Espanha, que era II de Portugal, por Carta Régia de 13 de junho de 1621, resolve transformar essa conquista do Maranhão, de que Jerônimo de Albuquerque ficaria como primeiro Capitão-mor (1616-1618), em uma segunda unidade administrativa da América Portuguesa, criando o Estado do Maranhão, separado do Brasil.<sup>6</sup>

Apesar de sua criação oficial ser datada do dia 13 de julho de 1621, por conta de conflitos decorrentes da presença holandesa nessas paragens, esta nova unidade administrativa só pôde ser instalada em 3 de setembro de 1626.<sup>7</sup> Denominada de Estado do Maranhão, a nova sede incluía as capitanias do Maranhão, Grão-Pará e a Capitania Real do Ceará. Suas dimensões geográficas iam desde o rio Oiapoque<sup>8</sup> até o Cabo de São Roque<sup>9</sup>. As capitanias do Grão-Pará e do Ceará tinham, cada uma, seu próprio capitão-mor. A capital do Estado, São Luís, teve como seu primeiro governador Francisco Coelho de Carvalho que a governou entre os anos de 1626 e 1636. Este, por atribuições específicas, tinha autoridade para criar capitanias hereditárias naquelas regiões.

John Hemming, em *Ouro Vermelho*, observa que foram criadas seis capitanias naquele Estado: 1 - Tapuitapera, no litoral de Cumá ou *Cumã*, a noroeste de São Luís, em 1633; 2 - Caeté ou *Gurupí*, mais adiante, no litoral, entre os rios *Turiaçu* e *Caeté* onde, atualmente está localizada a cidade de Bragança, também em 1633; 3 - Cametá, na margem esquerda do Baixo Tocantins, em 1636; 4 - Cabo do Norte, na margem setentrional do baixo Amazonas, concedida a Bento Maciel Parente, em 1637, localização atual doo Estado do Amapá; 5 - Ilha Grande de Joanes ou *Ilha do Marajó*, em 1665 e 6 - Xingu, na margem direita do rio Xingu, próximo a sua foz, em 1685.<sup>10</sup>

A Capitania Real do Ceará, após a guerra luso-holandesa que resultou da invasão *batava* ao Estado do Maranhão, ocorrida entre os anos de 1637 e 1652, foi

<sup>6</sup> MEIRELES, Mário Martins. **Holandeses no Maranhão: 1641 - 1644**. São Luís: PPPG, Ed. Universidade Federal do Maranhão, 1991, p. 42.

<sup>7</sup> Estado do Maranhão - Verbete. **BiblioAtlas** - Atlas Digital da América Lusa. Fonte: [http://lhs.unb.br/atlas/Estado\\_do\\_Maranh%C3%A3o](http://lhs.unb.br/atlas/Estado_do_Maranh%C3%A3o). Acesso em 22.04.2017.

<sup>8</sup> Hoje, limite demarcatório que separa o Estado Brasileiro do Amapá da Guiana Francesa.

<sup>9</sup> Hoje, região onde se localiza a cidade de Maxaranguape, a 51 km ao norte da cidade de Natal, Capital do Estado Brasileiro do Rio Grande do Norte. Excetuando-se as ilhas de Atol das Rocas e Fernando de Noronha, o Cabo de São Roque é conhecido como o ponto da costa brasileira mais próximo do continente africano. Fonte: <http://www.terra.com.br/turismo/roteiros/2000/09/29/004.htm>. Acesso em 22.04.2017.

<sup>10</sup> HEMMING, John. **Ouro Vermelho: A conquista dos índios brasileiros**. Trad. Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 321.

transferida da jurisdição daquele Estado para a Capitania de Pernambuco. Conforme Meireles, se deve ainda acrescentar que *Gurupá* era uma Capitania Real, o que significa que sua administração era feita pela Fazenda Real Portuguesa. *Gurupá* teve como sede, a vila de Santo Antônio do Gurupá, onde Bento Maciel Parente havia construído em 1623, o Forte de Santo Antônio. A donataria de *Cumã* ou *Cumá* foi reconhecida pelo então governador Francisco Coelho de Carvalho (1626-1636), por requerimento deferido pelo seu irmão Antônio Coelho de Carvalho, desembargador no Paço de Lisboa, como a primeira donataria do Estado do Maranhão, tendo sido criada em 1627.<sup>11</sup>

Estas dimensões refletiam características outras que não somente político-geográficas. Seguindo as observações de Santos, pode-se dizer que a Amazônia era uma colônia Portuguesa diferente na América e, por conta disso, se constituiu como exemplo ímpar de colonização. Nas palavras do autor: “uma outra colônia portuguesa na América, diferente da colônia chamada Brasil”. Dentre as diferenças naturais e históricas, em comparação com outras colônias portuguesas, a partir do que nos indica Santos, podemos considerar o seguinte:

- ✓ As razões para o estabelecimento na região se deveu, inicialmente, a fatores militares;
- ✓ A princípio, os objetivos econômicos não sustentavam interesses imediatos;
- ✓ A mão-de-obra fundamental, durante todo o período colonial, foi a indígena;
- ✓ A produção foi baseada, em larga escala, no extrativismo florestal;
- ✓ A região foi portadora de legislação específica;
- ✓ Sua situação geográfica privilegiou a autonomia administrativa frente ao Estado do Brasil;
- ✓ A região se constituiu como uma possessão administrada diretamente por Portugal, tendo como um dos fatores responsáveis sua dificuldade logística com relação ao Brasil.<sup>12</sup>

Sobre este último ponto, se deve observar a grande dificuldade na conexão entre as capitanias do norte (Estado do Maranhão) e as do sul (Estado do Brasil). As

<sup>11</sup> MEIRELES, Mário Martins. *Holandeses no Maranhão*. Op. cit., p. 47.

<sup>12</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002, p. 14-38.

correntes marítimas tendiam a arrastar embarcações, que por elas navegavam, em direção às Antilhas. “Era mais fácil ir do Maranhão às Antilhas, daí a Lisboa, e de lá à Bahia, do que do Maranhão à Bahia”.<sup>13</sup>

Conforme aponta Fernando Roque Fernandes, em *O Teatro da Guerra: índios principais na conquista do Maranhão (1637-1667)*, entre 1652 e 1654, por consequência dos conflitos entre portugueses e holandeses, o Estado do Maranhão esteve submetido ao Estado do Brasil. Após a retirada dos holandeses, ainda em 1654, e sob novas conjunturas administrativas, a autonomia do Estado do Maranhão, frente ao Brasil, foi restituída passando a ser denominado de Estado do Maranhão e Grão-Pará até 1751, quando passou a ser chamado Estado do Grão-Pará e Maranhão.<sup>14</sup>

### **ordens missionárias e o processo de evangelização na amazônia portuguesa**

Dentre as várias especificidades citadas, as missões religiosas constituíram-se como agentes que desempenharam papel fundamental no processo de *cooptação* dos índios na Amazônia Portuguesa. O auxílio no processo de expansão territorial, a arregimentação de mão de obra para desempenhar atividades no dia a dia e o processo de estabelecimento das fronteiras das possessões portuguesas, foram algumas das funções desempenhadas pelas ordens missionárias. Eduardo Hoornaert chamaria o período compreendido entre 1607 e 1661 de “o período profético das missões na Amazônia Brasileira”.<sup>15</sup> Para Carlos de Araújo Moreira Neto, “o período profético da missão dos jesuítas na Amazônia” teria ocorrido entre os anos de 1607 e 1686”. O autor observou que os jesuítas foram os pioneiros nas *entradas* que mais tarde constituiriam os territórios pertencentes ao Estado do Maranhão e Grão-Pará.<sup>16</sup> No entanto, considerar outras ordens missionárias que atuaram na evangelização daqueles índios é fundamental.

<sup>13</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista**. Op. Cit., p. 14.

<sup>14</sup> Assim, se deve observar que, dependendo do período mencionado, sua toponímia pode sofrer alterações para não deixar de considerar suas denominações históricas. Dito de outra forma, referindo-se ao mesmo espaço, iremos utilizar as toponímias “Estado do Maranhão” ou “Estado do Maranhão e Grão-Pará” para se referir ao mesmo espaço, em momentos históricos distintos.

<sup>15</sup> HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia Brasileira (1607-1661). In: Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina - CEHILA. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 121.

<sup>16</sup> MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607-1759. In: Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina - CEHILA. **História da Igreja na Amazônia**. Op. Cit., p. 63.

A partir do estabelecimento dos portugueses no Estado do Maranhão, no início do século XVII, diversas ordens missionárias passaram a se dirigir para esta região com o intuito de catequizar os índios. Diferentes estratégias foram utilizadas por esses religiosos na tentativa de levar os índios à fé cristã. No entanto, nem todos os projetos missionários tiveram o efeito esperado por estes religiosos. Seus planos esbarrariam nas dificuldades impostas pelos colonos que habitavam a região e que, muitas vezes, dificultaram o processo de missionação por conta de interesses pessoais, políticos e econômicos. Também há de se considerar que muitas etnias indígenas se recusaram a receber a fé cristã e se apresentaram como um entrave à expansão do cristianismo para o interior da região. Não queremos aqui dizer que os missionários eram profundamente voltados para o processo de evangelização baseados fundamentalmente no cumprimento da vida espiritual, mesmo porque, o ideal de evangelização desses missionários, deveria seguir basicamente dois objetivos, a saber: 1 - Converter os gentios à fé católica e 2 - Ampliar e administrar a mão de obra necessária ao desenvolvimento do empreendimento colonial. Ambos deveriam estar sempre em sintonia para que o processo de evangelização dos índios dialogasse com os projetos político-econômicos coloniais.

As ordens missionárias então se espalharam pela Amazônia Portuguesa, cada uma seguindo um processo histórico e conjunturas particulares. Os jesuítas chegariam à região em 1607. No entanto, conforme indicações de João Lúcio d’Azevedo, como se verá mais adiante, “até 1653 não tiveram os jesuítas residência [fixa] no Grão-Pará. Opunham-se os habitantes que, pela tradição e experiência de outras partes, sabiam quão poderoso obstáculo encontrariam neles à escravidão e domínio absoluto dos índios”.<sup>17</sup> Os Franciscanos da Província de Santo Antônio chegaram a Belém em 1618. Os primeiros Carmelitas chegariam à região em 1627. Os mercedários chegariam em 1639, com o retorno da expedição de Pedro Teixeira da cidade de Quito no Vice-Reino do Peru.<sup>18</sup>

De acordo com Moreira Neto, a presença dos jesuítas na Amazônia passaria a ser constante a partir de 1637 quando o padre jesuíta Luís Figueira, vindo do Maranhão, chegaria a Belém e daria início ao trabalho missionário “percorrendo o Tocantins, o Pacajá e o Baixo Xingu”.<sup>19</sup> Foi neste mesmo ano que os dois *irmãos leigos* espanhóis e padres franciscanos, Brieva e Toledo, chegaram a Belém descendo da cidade de Quito, no Vice-Reino do Peru, pelo rio Napo, seguindo todo o curso do

<sup>17</sup> D’AZEVEDO, João Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Série - Lendo o Pará, nº 20. Belém: SECULT, 1999, p. 35.

<sup>18</sup> HOORNAERT, Eduardo. *O breve período profético das missões na Amazônia Brasileira (1607-1661)*. Op. Cit., p. 121.

<sup>19</sup> MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607-1759*. Op. Cit., p. 67.

“*Río de las Amazonas*”<sup>20</sup> com apenas seis soldados em uma canoa. A chegada dos franciscanos espanhóis estimulou os colonos a facilitar o assentamento de missionários portugueses no Grão-Pará. Assim, a partir desses acontecimentos, os colonos passaram a dar maior liberdade aos missionários jesuítas, especialmente no que envolvia o desenvolvimento de suas missões. Foi o que os jesuítas logo fizeram, fundando casas no Maranhão, em Belém e em Cametá.<sup>21</sup>

## o estabelecimento das missões jesuítas

De acordo com Serafim Leite, para que o processo de missionação dos índios tivesse êxito, tanto nas missões, quanto nas aldeias de índios, “para que houvesse uma conversão das aldeias, tanto no espiritual como no temporal, convinha que os administradores delas fossem também religiosos da Companhia”.<sup>22</sup> Também de acordo com o Alvará de 25 de julho de 1638, expedido pela Coroa Filipina, a ordenança do rei era que, para o bem do Estado do Maranhão, seria melhor se os Jesuítas fossem os responsáveis pela “administração das aldeias dos índios”.<sup>23</sup>

Apesar dessas iniciativas, tanto da Companhia de Jesus quanto da Coroa Filipina a presença permanente dos jesuítas na Amazônia se iniciaria a partir de 1653, com a chegada dos padres João de Solto Maior e Gaspar Fragoso em Belém e a chegada do padre Antônio Vieira<sup>24</sup> em São Luís. Diria João Lúcio de Azevedo, sobre os jesuítas, que “menos ambiciosos pediam somente a concessão de terreno para

<sup>20</sup> **Río de las Amazonas** foi a forma gráfica com que ficou conhecido o Rio Amazonas entre os séculos XVI e XVII. Ao longo da viagem de Francisco de Orellana pelo grande rio, ocorrida entre os anos de 1540 e 1542, teria ocorrido um embate com índias guerreiras que foram associadas às *amazonas* gregas. Apesar da tentativa de atribuir o nome ao conquistador espanhol (Rio de Orellana), ganhou fama o nome provindo da lenda como pode ser comprovado pela Cartografia Quinhentista. Para saber um pouco mais acerca das representações sobre o **Rio Amazonas** conferir: RABELO, Lucas Montalvão. **A Representação do Rio 'das' Amazonas na Cartografia Quinhentista**: entre a tradição e a experiência. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015, p. 82-89.

<sup>21</sup> MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607-1759. Op. Cit., p. 67.

<sup>22</sup> LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portuguesa/ Ed. Nacional do Livro, 1940, p. 215.

<sup>23</sup> Alvará de 25 de Julho de 1638, Sobre a administração das Aldeias de índios no Estado do Maranhão. In LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Op. Cit., p. 215.

<sup>24</sup> “Nascido em Lisboa, aos 06 de fevereiro de 1608, Antônio Vieira vem para o Brasil em 1614, com seis anos de idade. No colégio dos jesuítas de Salvador aprende a ler e nele continua seus estudos. Aos 15 anos entra para a Companhia de Jesus, aos 18 é encarregado de escrever a carta anual da Companhia e aos 25 anos prega seu primeiro sermão. Em 1641, o recebimento de notícias sobre o fim do domínio castelhano leva-o a embarcar para Portugal. Durante sua permanência na Europa, Vieira torna-se conselheiro de D. João IV e diplomata, sendo enviado para missões na França, Holanda e Itália. Em 1653, retorna ao Brasil e desta vez seu destino é o Maranhão, onde se ocupa principalmente da catequização dos índios”. Cf. MENEZES, Sezinando Luiz. **O padre Antônio Vieira, a cruz e a espada**. Maringá: Eduem, 2000.



igrejas, e duas aldeias de indígenas, uma no Maranhão, outra no Pará, para se valerem delas em seus serviços”. Essas aldeias forneceriam a mão de obra necessária para confeccionar embarcações que seriam utilizadas para o desenvolvimento de entradas pelos sertões.<sup>25</sup>

Esses primeiros anos da presença dos missionários no Estado do Maranhão não foram vistos com bons olhos pelos colonos. Estes últimos não queriam aceitar a liberdade dos índios, principalmente de seus cativos. Desenvolveu-se então uma série de discussões em torno da liberdade e escravidão dos nativos. De acordo com Azevedo, os missionários jesuítas argumentavam que era necessário zelar pelo bem-estar dos índios, pois estes eram uma ferramenta fundamental para o êxito da colonização na Amazônia, assim como para o enriquecimento dos colonos e o êxito no processo de missão.<sup>26</sup>

A chegada de Antônio Vieira no Maranhão, em 1653, não teria sido obra do acaso. De acordo com Azevedo, houve intensos preparativos tanto na Corte, como no Maranhão. Vieira seria o responsável pela organização das Missões no Maranhão e estabelecer as Missões do Grão-Pará. O projeto missionário se basearia no estabelecimento de uma forte administração missionária na Colônia. Para Azevedo, a chegada de Vieira inauguraria o “período profético” na região. Sua viagem para o Maranhão teria três finalidades: reorganizar as missões, auxiliar e fiscalizar os administradores da Colônia e pressionar pela repressão ao cativo indígena.<sup>27</sup>

A partir da presença desses representantes jesuítas desenvolveram-se diversos conflitos por conta das diferenças entre as ordens religiosas residentes no Estado do Maranhão. Os conflitos provenientes da diversidade dessas ordens missionárias relacionavam-se, principalmente, ao monopólio sobre o contingente indígena na região. O perigo de uma dessas ordens missionárias ganhar o monopólio, o prestígio e o poder na Amazônia Portuguesa levaram muitos missionários jesuítas a questionar as atividades desenvolvidas por outras ordens missionárias. As atividades de missão e administração da mão de obra indígena, portanto, tornaram-se pontos comuns dos conflitos entre ordens missionárias na Amazônia Portuguesa. Ressalta-se, também, que esses conflitos não ocorreram apenas contra jesuítas, mas foram presentes também entre outras ordens missionárias. Em uma Consulta do Conselho Ultramarino, datada de 25 de agosto de 1653, haviam deliberações sobre o pedido do missionário frei Lucas de Souza Franca, da Ordem de Nossa Senhora das Mercês, estabelecida no Grão-Pará.

<sup>25</sup> AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999, p. 214.

<sup>26</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 44.

<sup>27</sup> *Ibidem*, *ibidem*, p. 50.

Solicitava este missionário que lhe fosse restituído à função de Prelado que desempenhava no convento do Pará por conta de que frei Lucas de Souza Franca havia sido substituído por um religioso castelhano, o frei João Carrasco de Alfaro.<sup>28</sup>

De acordo com o Conselho Ultramarino, frei Lucas de Souza Franca havia enviado uma série de papéis, através dos quais, confirmava que havia sido enviado pelo rei D. João IV para trabalhar naquele convento. Constava ainda que este missionário havia trabalhado na reforma do convento e aceito muitos noviços no serviço daquele lugar e que educava tanto os filhos dos colonos quanto os índios no processo de catequização. Queixava-se naquela ocasião, frei Lucas de Souza Franca, por ter sido tirado de sua função de Prelado e substituído pelo Frei João Carrasco de Alfaro, que era espanhol. De acordo com Frei Lucas, as pessoas que o haviam tirado de sua função de Prelado daquele convento eram alguns religiosos simpatizantes do poderio de Castela. Solicitava, portanto, ao rei, que através de uma provisão régia e por força do capitão-mor do Grão-Pará, Inácio do Rego Barreto, fosse restituído a seu cargo para que pudesse continuar a desempenhar as funções, que tinham sido ordenadas pelo próprio rei de Portugal, conforme os papéis que apresentava e que antes “desempenhava com muito gosto”.<sup>29</sup>

O Conselheiro Thomé Pinheiro da Veiga entendeu que não seria interessante, naquela ocasião, que houvesse conventos de missionários espanhóis nas conquistas portuguesas e menos ainda que fossem estes, administrados por prelados castelhanos. Para resolver este entrave sugeria que não somente este, mas que todos os conventos governados por espanhóis, fossem divididos entre as outras ordens missionárias que atuavam no Estado do Maranhão. Sugeria também, que os conventos da Ordem das Mercês, também fossem divididos entre as outras ordens com a premissa de não haver lugar em Portugal para aquela Ordem. O parecer final do Conselho Ultramarino foi de que D. João IV, se possível, enviasse ordens para o padre Francisco Monteiro, a fim de cumprir as sugestões de Thomé Pinheiro da Veiga. De acordo com o Conselho Ultramarino, a intenção era “prevenir o perigo que se considerava de, naquela conquista, haver convento e religiosos castelhanos governados por prelados da mesma nação”.<sup>30</sup>

O que se observa a partir desses registros é a frágil relação existente entre as ordens missionárias que atuavam na Amazônia Portuguesa em meados do século XVII. Ao que parece, a relação existente entre essas ordens missionárias não era das

<sup>28</sup> AHU - MARANHÃO - 82 [1653, agosto, 25, Lisboa] Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João IV, sobre o pedido do religioso da Ordem de Nossa Senhora das Mercês no Pará, frei Lucas de Souza Franca, para lhe ser restituído o cargo que ocupava no convento do Pará, após ter sido substituído por u religioso castelhano, frei João Carrasco de Alfaro. Anexo: Lembrete. AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 1, D. 82.

<sup>29</sup> AHU - MARANHÃO - 82 [1653, agosto, 25, Lisboa] AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 1, D. 82.

<sup>30</sup> AHU - MARANHÃO - 82 [1653, agosto, 25, Lisboa] AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 1, D. 82.

melhores. Por outro lado, os conflitos eram ainda mais intensos quando relacionados à questão da distribuição de mão de obra existente nos aldeamentos aos colonos leigos. Os conflitos tornaram-se tão cotidianos que, muitas vezes, fazia-se necessária a intervenção de Lisboa na intenção de diminuir o clima de tensão na Colônia. A *lei de 9 de abril de 1655* foi criada com o propósito de, na medida do possível, sanar essas questões. Essa lei determinava que a administração espiritual dos aldeamentos de missionação deveria ser da alçada dos missionários jesuítas e a administração temporal seria de responsabilidade dos *índios Principais*. Mas ao que parece, conforme observaremos a seguir, resoluções como esta acabaram por exaltar ainda mais os ânimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII.<sup>31</sup>

### **a conversão indígena nos aldeamentos: missionários jesuítas e índios principais**

Nos aldeamentos missionários, os *índios Principais* também tinham grande influência sobre os demais índios. Além de ter sua importância baseada no *prestígio*, ainda passariam a ser legitimados pela *lei de 9 de abril de 1655*.<sup>32</sup> Em muitos casos, esses líderes indígenas eram tidos como a representação de uma vontade coletiva que recebia influências do grupo sobre o qual detinha a responsabilidade de administrar e encaminhar nas atividades cotidianas.<sup>33</sup> Esses indivíduos compreendiam a importância das relações de poder no sistema colonial e sugeriam, muitas vezes, que seus salários e recompensas fossem pagos conforme a influência que exerciam sobre os demais. O Principal da segunda metade do século XVII tinha um lugar de autoridade paralelo ao do líder missionário, dividindo esse poder apenas por não deter a administração espiritual do aldeamento.<sup>34</sup> Isto pelos menos juridicamente.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Conforme observado anteriormente, de acordo com a *Lei de 9 de abril de 1655*, os aldeamentos indígenas deveriam ser administrados no governo espiritual pelos missionários e no governo temporal deveria estar sob a administração dos *índios Principais*. Cf. *Anais da Biblioteca Nacional* - Vol. 66: Livro Grosso do Maranhão - 1ª parte. Imprensa Nacional - Divisão de Obras Raras; Rio de Janeiro, 1948, p. 27.

<sup>32</sup> *Anais da Biblioteca Nacional*, Vol. 66 - Livro Grosso do Maranhão, 1ª parte. Op. Cit., p. 27.

<sup>33</sup> FERNANDES, Fernando Roque. *O teatro da guerra*. Op. Cit.

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*, p. 127.

<sup>35</sup> Sobre as *aldeias de visita*, descritas por Antônio Vieira no *Regulamento das aldeias*, é possível identificar alguns espaços em que os líderes indígenas também atuavam como líderes religiosos, devendo rezar as missas e, inclusive tinham o poder de batizar os índios em perigo de morte. Nessas aldeias, não havia missionários e a função de líder espiritual acabava ficando a cargo dos índios considerados "mais práticos". Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Op. Cit., p. 120.

É provável que uma das questões fundamentais para a compreensão da permanência do *índio Principal* nos aldeamentos missionários esteja na influência que esse indivíduo exercia sobre sua comunidade, bem como da carga de direcionamentos que dela recebia e traduzia para a visão reconfigurada do colonizador. Nesse sentido é importante perceber que a manutenção do prestígio e do poder do índio Principal relacionava-se não apenas à sua habilidade em caminhar entre dois mundos (colonizador e nativo), mas também, pela relação de dependência que tanto o colonizador quanto o nativo mantinham com essa liderança. A própria questão da conversão indígena deve ser entendida, algumas vezes, conforme observou Almir Diniz de Carvalho Júnior, como a forma mais provável de esse indivíduo se inserir nesse mundo cristão colonial e obter maiores espaços de liberdade. Nesse caso, a conversão ao cristianismo, serviria como um passaporte para sua inserção nessa atmosfera em configuração<sup>36</sup> da qual também era um construtor em potencial. Pois como observou Carvalho Júnior “tornar-se cristão para eles [os índios] era uma escolha e, ao mesmo tempo, a sua única opção segura”. Nesse sentido, seria “engano considerar os *índios cristãos* como o resultado de uma integração perfeita”<sup>37</sup>.

É preciso considerar que mesmo sendo obrigados a uma nova forma de convivência que lhes forçava a lidar com uma visão de mundo diferente da qual estavam habituados, houve uma forma particular de inserção e *apropriação* desse novo *cotidiano*. Observando o poder que os enquadrava, os índios Principais tornaram-se também, “construtores do novo mundo, no qual foram obrigados a viver”<sup>38</sup>. A propósito dessa forma de inserção munida de resistência e de certa aceitação ao que lhes era proposto, Carvalho Júnior observou que:

...os “índios” tinham “existência concreta” [nesse mundo colonial por causa da generalização do termo “índio”], e passaram a agir e se autodenominar como tais. Além do seu enquadramento na visão que deles se tinha, afirmaram a sua diferença por contraste àqueles com quem foram forçados a conviver.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Acerca da questão da conversão como forma de emancipação dentro do cotidiano da colonização, cf. CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Rio de Janeiro; Ed. Vozes, 1998. p. 94.

<sup>37</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. “Líderes Indígenas no Mundo Cristão Colonial”. *Canoa do Tempo - Revista do Programa de Pós-Graduação de História*. Manaus; Vol. 1, nº 1 - Jan/Dez. 2007.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*, p. 123.

<sup>39</sup> Idem, *ibidem*, p. 124.

Provavelmente, a conversão de muitos índios ao cristianismo, refletia uma estratégia que permitia uma das formas mais seguras de sobrevivência no espaço colonial e, nesse sentido, podemos concluir que a integração dos índios ao processo de cristianização não ocorreu pelo resultado positivo do desenvolvimento catequético, mas pela releitura que muitos desses indivíduos faziam ao considerar aquilo que poderiam ganhar com essa “conversão”. Mesmo após o batismo, muitos índios não teriam suas identidades anuladas, o que ocorriam, provavelmente, eram empréstimos culturais que seriam utilizados pelos indivíduos de forma bastante particular. Observe a conclusão de Certeau acerca deste assunto, quando se refere aos símbolos e seus significados:

A partir do momento em que os princípios se relativizam e se invertem, a pertença a uma igreja (ou a um “corpo”) tendem a fundamentar a certeza, mais do que o conteúdo (que se tornou discutível, porque parcial, ou comum mas oculto, “místico”) das verdades próprias de cada um.<sup>40</sup>

Portanto, mesmo o processo de missionação e a conseqüente conversão indígena ao cristianismo católico não foram capazes de anular todos os traços culturais das sociedades indígenas.

De acordo com Riolando Azzi, os jesuítas acreditavam na ideia de que ao converter-se o rei de determinado povo, todos os seus súditos assim o fariam hierarquicamente.<sup>41</sup> O processo de implantação do projeto colonial, no entanto, encontraria dificuldades. De acordo com Serafim Leite, os missionários procuraram cooptar as lideranças tribais, mas forçosamente, foram obrigados a fazer o processo de catequização através das crianças por estas serem mais receptivas e menos inconstantes.<sup>42</sup>

Por outro lado, nos aldeamentos missionários, era necessário identificar as atribuições dos *índios Principais*. A própria representação desses líderes indígenas, no processo de estabelecimentos dos aldeamentos missionários, passaria a ter novo significado. Sua presença também passaria a ter existência concreta para os missionários na regulamentação deste espaço e das práticas cotidianas nele

<sup>40</sup> CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Op. Cit., 1998.

<sup>41</sup> AZZI, Riolando. **A Teologia Católica na Formação da Sociedade Colonial Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2004.

<sup>42</sup> LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Op. cit., p. 120.

desenvolvidas. Muitas vezes, esse indivíduo desempenharia um papel especial nas relações sociais que ocorriam dentro do espaço de missionação. Tal é o papel de destaque das lideranças indígenas nos aldeamentos de missionação que foi necessário criar uma espécie de legislação específica para nortear o trabalho de catequese dentro das missões o *Regulamento das Aldeias* ou “*Visita*” do Padre Antônio Vieira e do qual falaremos mais adiante. Isso ocorreu dadas as dificuldades enfrentadas pelos jesuítas para missionar a população ameríndia que resultou da divisão administrativa estabelecida para missionários e *índios Principais* através da *Lei de 9 de junho de 1655*

### **antônio vieira, colonos leigos e índios principais**

A chegada do padre Antônio Vieira ao Estado do Maranhão no ano de 1653, ocorreu num contexto em que o governo da capitania do Grão-Pará começava a demonstrar alguma autonomia em relação à capital São Luís<sup>43</sup> e o primeiro cuidado de Vieira de par com as missões do Maranhão, foi estabelecer as missões do Pará.<sup>44</sup>

Os anos compreendidos entre 1653 e 1661 tiveram suas especificidades. Foram entre esses anos que a administração do contingente nativo passou a ser feita a partir dos aldeamentos da Ordem Jesuíta e das lideranças indígenas.<sup>45</sup> No entanto, antes desse período, ocorreram diversas tentativas de se estabelecer um acordo entre colonos leigos e missionários para que a catequese estivesse em harmonia com a questão do trabalho indígena. Em 1653, quando o padre jesuíta, João de Solto Maior chegou a Belém para estabelecer o primeiro aldeamento jesuíta naquela região houve pressão dos vereadores da Câmara de Belém para que Solto Maior assinasse um acordo em que se comprometia a não se intrometer nas questões relacionadas ao cativo dos índios, nem na administração dos índios considerados livres. Deveria, portanto, somente contentar-se com a administração espiritual dos moradores daquela Capitania.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> A partir de 1654, o Estado do Maranhão passaria a ser denominado de Estado do Maranhão e Grão-Pará.

<sup>44</sup> LOUREIRO, Charles de Menezes. *Os Jesuítas na Amazônia*. Tese para provimento da cadeira de Geografia e História da Escola de Comércio “Sólón de Lucena” do Estado do Amazonas. Manaus, Imprensa Pública, 1938. Arquivo Público: Biblioteca do IGHA - Registro nº 291/06.12.1984.

<sup>45</sup> “Pela Lei de 09 de abril de 1655, a Coroa portuguesa deu aos jesuítas o poder de autorizar e dirigir as expedições de descimentos, resgates e guerra justa. Em 1661 os colonos, queixando-se de que os jesuítas não liberavam a mão de obra necessária aos seus serviços, se rebelaram, e mesmo sendo católicos, não hesitaram em prender e expulsar os jesuítas da cidade de Belém.” Cf. *Anais da Biblioteca Nacional* - Vol. 66: Livro Grosso do Maranhão - 1ª parte. Op. Cit., p. 19-27.

<sup>46</sup> AZEVEDO, João Lúcio d’. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999, p. 35.

Apesar desse exemplo, o desenvolvimento de acordos entre missionários e colonos leigos oscilava bastante. É evidente que, naquela conjuntura, os moradores do Grão-Pará estivessem mais interessados na exploração da força de trabalho indígena do que na própria questão da salvação daquelas almas. Em carta escrita de São Luís, em 1656, e que parece ter sido endereçada ao bispo do Japão, D. André Fernandes, o padre Antônio Vieira, declarava que os padres do Grão-Pará lhe haviam enviado carta, comentado sobre as vexações que passavam naquele Estado. Observava Vieira, que os padres eram perseguidos por todos os lados e que trabalhavam “sobre tantos perigos, trabalhos, misérias, fomes, sedes, caminhos, mares, rios, e um perpétuo servir e lidar, e acudir a mil partes, sem momento de descanso, nem sossego”.<sup>47</sup> Em resposta aos capítulos que foram apresentados pelos moradores do Grão-Pará, em 1662, Antônio Vieira observaria que os colonos portugueses eram preguiçosos e não queriam trabalhar e que todo o seu sustento era resultado do trabalho indígena e observou que o verdadeiro objetivo dos colonos era “cativar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho” que “foi sempre a mina daquele Estado”.<sup>48</sup>

Antônio Vieira, ao que parece, entendia ser primordial, para o sucesso da Companhia de Jesus e da missionação dos índios, a criação de uma legislação que estivesse em sintonia com a realidade vivida nos aldeamentos da Amazônia Portuguesa. Por conta disso, passaria a remeter à Corte em Lisboa, a partir de 1653, várias correspondências que deliberavam sobre a necessidade de se criar um regimento específico, para se utilizar nos aldeamentos do Maranhão e Grão-Pará.

Em uma carta datada do dia 06 de abril do ano de 1654 endereçada ao rei de Portugal, Vieira denunciava a má administração feita pelos colonos leigos em relação à administração de mão de obra indígena e apresentava em dezenove capítulos um “ensaio” da legislação que deveria ser criada para atender a realidade desse novo espaço. Procurava enfatizar sobre algumas questões acerca da política que deveria ser levada em consideração em relação aos índios e os moradores daquele Estado, bem como da necessidade de modificação do processo de distribuição da mão de obra indígena disponível para a manutenção da economia colonial.<sup>49</sup> Em relação à nova administração temporal dos aldeamentos, Vieira sugeria que o remédio consistia em que se modificasse a forma porque até aquele momento haviam sido

<sup>47</sup> De acordo com Luís Filipe Baêta Neves, ainda que o padre André de Barros, que foi quem redigiu a carta, não tivesse designado a pessoa a quem era endereçada, parece fora de dúvida que ao Bispo do Japão, e escrita de São Luís do Maranhão. Carta LXXXVI. Ao Padre André Fernandes, Bispo do Japão [São Luís, 1656]. In NEVES, Luiz Felipe Baêta. **Transcendência, poder e cotidiano: as cartas de missionário do padre Antônio Vieira**. Rio de Janeiro: Atlântica; EDUERJ, 2004 (Coleção Brasilis), p. 317.

<sup>48</sup> AZEVEDO, João Lúcio d'. **Os Jesuítas no Grão-Pará**. Op. Cit., p. 136.

<sup>49</sup> TEIXEIRA, Novaes. **Cartas: Padre Antônio Vieira - Volume XIV**. W. M. Jackson Inc. Rio de Janeiro: Editora Brasileira, 1948, p. 176-183.

governados os índios. Isso poderia ser feito se o rei de Portugal declarasse lei os ditos capítulos sugeridos por Vieira. Nessa carta havia ainda referência às precárias situações em que se encontravam os índios daquelas regiões.<sup>50</sup>

É provável que Antônio Vieira, ao relatar essa situação ao rei, dava uma maior atenção aos índios residentes nos aldeamentos e principalmente àqueles índios que viviam no Grão-Pará, pois, ao que parece, os índios dessa Capitania não desenvolveram intensas relações de alianças com os portugueses, como os índios que residiam em São Luís. Não queremos aqui afirmar que os índios que habitavam em São Luís não eram explorados, mas apenas apontar que, apesar de a situação dos índios do Maranhão não ser nada sadias, a situação dos índios do Grão-Pará, ao que parece, eram muito piores.

Os índios residentes em São Luís e na Capitania Real do Ceará, haviam desenvolvido intensas alianças militares com os portugueses por conta das invasões holandesas no Estado do Maranhão, entre os anos de 1637 e 1644. Esse acontecimento resultou na valorização de muitas lideranças indígenas que, ao adquirirem prestígio, passaram a atuar como intermediadores de seus iguais. Mas os índios do Grão-Pará, ao que parece, não puderam se aproveitar dessas possibilidades de alianças, pois, os holandeses não chegaram a invadir aquela Capitania a partir de São Luís. Por conta disso, o reconhecimento dos índios do Grão-Pará, mesmo que alguns tenham lutado pela expulsão dos holandeses, em São Luís, não parece ter alcançado a mesma intensidade do reconhecimento dos índios da região de São Luís. Pelo menos, não pelas mesmas possibilidades que os índios que atuaram diretamente na expulsão dos holandeses. Há de se considerar também que os holandeses já desenvolviam intensas relações comerciais com os índios da região do delta amazônico onde trocavam mercadorias europeias por tabaco e urucum.<sup>51</sup> Essa experiência comercial batava possibilitou o desenvolvimento de relações diferenciadas com os índios dessa região. Logo, o trato português com esses índios também ocorreu de forma diferenciada.

Para que a missão dos índios que residiam nos aldeamentos jesuítas tivesse maior êxito Vieira sugeria que fossem seguidas muitas situações idealizadas por ele. Por exemplo, em relação à carta de 6 de abril de 1654, no primeiro e terceiro capítulo, Vieira mencionaria a necessidade de uma administração espiritual mais intensa sobre os indígenas. Para isso, sugeria que os governadores e capitães-mores

---

<sup>50</sup> **Cartas do Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus. Tomo I. Lisboa Ocidental. Redigido na Oficina da Congregação do Oratório. 1735.**

<sup>51</sup> HULSMAN, Lodewijk A. H. C. Escambo e Tabaco: o comércio dos holandeses com índios no delta do rio Amazonas (1600-1630). Texto apresentado no **IV Encontro Internacional de História Colonial**. Belém: de 3 a 6 de setembro de 2012. O Dr. Hulsman está vinculado à Universiteit van Amsterdam (UVA) e tem publicado vários estudos sobre as relações dos índios e holandeses no Brasil.



não tivessem jurisdição alguma sobre eles sendo cristãos ou gentios. Não poderiam nem mandar, nem repartir ou mandar fazer qualquer outra coisa, a menos que fossem nas ocasiões de guerra. Sugeriu ainda que os ditos índios estivessem totalmente sob o governo de pessoas religiosas da mesma forma que aconteciam com os índios do Estado do Brasil. Nesse sentido, é provável que as sugestões de Vieira refletissem sua experiência e entendimento de que somente sob a total disponibilidade desses índios nos aldeamentos seria possível encaminhá-los realmente na vida espiritual.<sup>52</sup>

Em relação às lideranças indígenas e suas funções militares, no parágrafo de número dezoito da carta de 6 de abril de 1654 é possível perceber a relevância que Vieira dava à necessidade do envolvimento de uma liderança indígena na administração e condução do cotidiano dos aldeamentos a partir de seu aspecto militar. No entanto, Vieira sugeriu que até mesmo os *principais* que desempenhavam essas funções fossem escolhidos por suas especificidades. Para Vieira, a seleção dos oficiais índios não deveria ser feita nem por governadores, nem pelos missionários, “mas somente pelos *Principais* de suas aldeias, com o parecer dos religiosos” que fossem responsáveis pela administração espiritual e temporal do aldeamento missionário.<sup>53</sup>

Muitas leis emanadas da Coroa portuguesa foram criadas no intuito de regulamentar a vida nos aldeamentos missionários. No entanto, a realidade de cada colônia era específica – as características dos aldeamentos de São Paulo, por exemplo, eram distintas das grandes missões empreendidas no Maranhão e Grão-Pará – e a legislação geral não atendia às necessidades específicas de cada região. Por conseguinte, muitas dessas normas tornavam-se letra morta nas respectivas colônias. Conforme observou, Francisco Jorge dos Santos, a Amazônia era uma Colônia Portuguesa diferente na América e necessitava de leis específicas para regular esse espaço cotidiano.<sup>54</sup>

## **o regulamento das aldeias ou “visita”**

Finalmente em 1658, Antônio Vieira tornou-se o Visitador dos aldeamentos missionários e passou a ser, de acordo com Serafim Leite o primeiro legislador, que organizou a administração interna dos aldeamentos. Vieira teria desenvolvido um regimento entre os anos de 1658 e 1661 que se pautava na experiência adquirida da

<sup>52</sup> **Anais da Biblioteca Nacional - Vol. 66: Livro Grosso do Maranhão - 1ª parte. Op. cit., p. 19-27.**

<sup>53</sup> **Idem, ibidem, p. 27.**

<sup>54</sup> **SANTOS, Francisco Jorge dos. Além da conquista. Op. Cit.**

realidade vivida naquele espaço. Esse regulamento foi denominado de “*Visita*” ou, como ficou conhecido posteriormente, “*Regulamento das Aldeias*” por conta caráter regulador para o qual foi desenvolvido. Ele foi tão necessário e permanente na realidade missioneira, que perdurou durante toda a presença dos jesuítas na Amazônia Portuguesa. Desse regimento foram feitas várias cópias e o Vigário Geral da Companhia no Maranhão e Grão-Pará deu ordem para que se guardasse um exemplar em cada um dos aldeamentos missionários. Mesmo que após alguns anos a realidade dos aldeamentos tenha se transformado a ordem era para que os missionários se utilizassem de bom senso e discernimento e observassem com toda a moderação possível tudo que tais mudanças requeriam para a manutenção da catequese.<sup>55</sup>

De acordo com Serafim Leite, o *Regulamento das Aldeias* nos permite identificar uma parcela das preocupações espirituais, da organização metódica da vida nos aldeamentos e das preocupações interiores dos missionários.<sup>56</sup> Para Lúcio Maia, o *Regulamento das Aldeias* teria sido dividido em três partes que estariam direcionadas para a realidade do aldeamento e normatizaria sobre vários aspectos das relações sociais daquele espaço, a saber: a observância religiosa, a cura espiritual das almas e a administração temporal dos índios. Ao mesmo tempo, este regulamento levaria em consideração, o *Regulamento da Ordem Jesuíta*, a Política Indigenista em vigor e a realidade social indígena. Ainda para Lúcio Maia, esse regulamento deve ser analisado como “um texto com função normativa, de circulação interna e restrita aos missionários e não uma legislação indigenista, fruto do entendimento da Coroa e de seus funcionários ultramarinos”.<sup>57</sup> Serafim Leite, por seu turno, dividiu o *Regulamento das Aldeias* em 50 parágrafos, dos quais destacamos alguns que se relacionam com o cotidiano entre índios e missionários do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Sobre a questão dos tipos de aldeamentos esse regulamento menciona a existência das “*Aldeias de visita*”. Essas aldeias eram lugares onde havia um cuidado diferenciado na evangelização dos indígenas. Os padres responsáveis por essas aldeias não estabeleciam moradia fixa deixando toda a responsabilidade do governo temporal e atemporal delas nas mãos dos *índios Principais*. Tais aldeias não tinham padres residentes por haver uma pequena quantidade de missionários na região. Deve-se observar também que esses espaços podem ter sido resultado de acordos feitos entre os missionários e os *Principais*. É provável, que os índios *Principais* estabeleciam normas para que se deslocassem de suas aldeias para regiões próximas

<sup>55</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Op. Cit., p. 105-106.

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> MAIA, Lúcio de Oliveira. *Regulamento das aldeias: da Missio ideal às experiências coloniais*. *Revista Outros Tempos*. Vol. 5, nº 6, Dezembro de 2008 - Dossiê religião e Religiosidade; UFF.

aos aldeamentos missionários para que assim pudessem manter certa autonomia dentro do espaço colonizado. Agindo dessa forma, estes *Principais* impediam que o processo de catequese fosse tão intenso quanto o eram em aldeamentos em que os missionários residiam. Mas nem por isso os missionários descuidavam das *aldeias de visita*. Para cumprir os propósitos da missiões nessas aldeias Vieira sugeria que enquanto os padres estivessem ausentes deixassem “nas mesmas aldeias, como também nas residências, algum índio ou índios de mais inteligência e cuidado, que tivesse por ofício acudir a Igreja e tanger a doutrina de manha”.<sup>58</sup>

Os índios que deveriam atuar como substitutos dos padres na ausência destes eram os denominados por Carvalho Júnior de *índios cristãos*.<sup>59</sup> Eles se diferenciavam dos outros índios em processo de “conversão”, por já terem sido batizados e dominarem muito da *Língua Geral*<sup>60</sup> - utilizada pelos missionários para evangelizar nativos de diversas etnias - e pela sagacidade com que haviam se apropriado das características culturais dos colonizadores. Esses índios também tinham autonomia para batizar os outros índios em caso de perigo de morte, por isso eram denominados por Vieira como “índios de mais inteligência”.<sup>61</sup>

Sem dúvida, a mulher também desempenhava um papel diferenciado dentro dos aldeamentos missionários. Ainda de acordo com o *Regulamento das Aldeias*, no processo de *Repartição dos Índios*, que deveriam servir aos moradores da região estava implícito que somente os homens poderiam ser contratados para trabalhos. Mulheres e crianças estavam isentas de trabalhos a serem feitos fora dos aldeamentos. As únicas exceções, para as mulheres, eram se fossem alguma “índia de leite para criar, índia desobrigada e não moça para servir aos homens de cargos de respeito”. Também poderiam ser retiradas dos aldeamentos se fosse para servirem às mulheres viúvas, pobres e desamparadas que não tivessem alternativas e nos casos em que havia períodos de colheitas para ajudar seus maridos nas roças de mandioca.<sup>62</sup> No ambiente interno dos aldeamentos, as mulheres desempenhavam a função de tecelãs, na confecção de vestimentas para as outras

---

<sup>58</sup> Regulamento das aldeias.

<sup>59</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

<sup>60</sup> “Assim denominada pela documentação do período colonial. A partir da segunda metade do século XIX ficou conhecida como “Nheengatú” (fala boa), termo divulgado por Couto de Magalhães que a considerou “o francês ou o inglês da imensa região amazônica” por ser entendida “em todas as nações, ainda mesmo nas que não falam o tupi. Cf. FREIRE, José Ribamar Bessa. Da “fala boa” ao português na Amazônia Brasileira. *Amazônia em Cadernos* - Revista do Museu Amazônico nº 6 jan./dez 2000. Manaus: Edua, 2001.

<sup>61</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Op. Cit., p. 116, § 29 - [Catequistas].

<sup>62</sup> *Ibidem*, LEITE, p. 121 - § 42 - [Serviço dos índios].

índias *catecúmenas* e para os ornamentos das igrejas e, principalmente, “para cobrir a nudez das novas levas de índios que eram descidos dos sertões” constantemente.<sup>63</sup> Nesse sentido é importante observar que nos aldeamentos de missão, as mulheres desempenhavam um papel central no estabelecimento da moral através da confecção dos tecidos necessários aos ornamentos e principalmente ao cobrir a nudez dos que chegavam.

As crianças eram direcionadas para o processo educacional, estariam isentas de qualquer obrigação secular assim como os idosos. A educação delas passaria a ser a peça chave para a continuidade dos aldeamentos e para a conversão dos índios, pois, de acordo com Vieira, era mais difícil converter o índio adulto por sua inconstância. Por conta disso, Vieira chamaria a atenção para o batismo dos adultos e alertava que, se houvesse receio por parte dos missionários, de que algum índio descido pudesse voltar para os matos, mesmo que esses índios dissessem que queriam tornar-se cristãos, não se deveria dar-lhes o batismo, nem a eles e nem a seus filhos. Em último caso, o batismo só poderia ser dado se houvesse perigo que representasse a morte de índios que não haviam recebido os sacramentos.<sup>64</sup>

A figura do Principal tinha forte destaque no *Regulamento das Aldeias*, e era mencionado em muitos de seus parágrafos. Um bom exemplo deve ser observado quando verificamos que os *índios Principais*, tinham o privilégio de poderem ser sepultados nos limites internos dos aldeamentos. Esse costume era proibido a outros índios que viessem a falecer. Por outro lado, proibía-se, sempre que possível, os excessos nos funerais desses principais, “porque no modo de amortilhar, há nações que usam algumas coisas supersticiosas e ainda alguns excessos com que costumam chorar os defuntos”.<sup>65</sup>

Em relação ao Governo temporal dos aldeamentos, toda a responsabilidade pelos ofícios e provisões, estaria a cargo dos Principais. De acordo com o *Regulamento das Aldeias*, os provimentos dos ofícios a serem desempenhados pelos índios, fossem eles através do desenvolvimento de alianças com etnias a serem descidas, fossem de guerras empreendidas contra as tribos consideradas inimigas, tudo ficaria a cargo dos Principais. Assim como na *Lei de 9 de Abril de 1655*, os padres cuidariam apenas da administração espiritual desse espaço.<sup>66</sup>

Ao que parece, também nos aldeamentos de missão, os *índios Principais* desempenhavam funções administrativas e atuavam como

<sup>63</sup> Idem, p. 111 § 12 - [Tecelões].

<sup>64</sup> Idem, p. 115 § 27 - [Batismo de adultos].

<sup>65</sup> Idem, p. 116 § 27 - [Batismo de adultos].

<sup>66</sup> Ibidem, LEITE, p. 120 § 41 - [Outros ofícios e Cartas Patentes].

intermediadores de descimentos. Podem, portanto, ser considerados como ligação entre o colono, o missionário e o indígena. Fruto da representação da coletividade do aldeamento, suas ações também refletiam, muitas vezes, as formas de resistência indígena ao novo modelo cultural que lhes era proposto. Como resultado da reconfiguração deste espaço e da criação da nova estrutura estabelecida, os *índios Príncipais* passaram a atuar como limitadores da implementação de políticas missionárias nos aldeamentos.

Mesmo quando as relações cotidianas não levavam às fugas e migrações, ocorriam algumas situações que deveriam ser repreendidas através de castigos. Esses castigos iam desde admoestações particulares e públicas, penitências, castigos físicos até prisões de 3 dias para aqueles que não cumprissem as determinações básicas do aldeamento. De acordo com Luís Felipe Baêta Neves, “os missionários jesuítas se recusavam a infligir pessoalmente os castigos físicos, por outro lado não o negavam, nem os executavam”<sup>67</sup> Cabia aos missionários julgar os casos em que os índios deveriam ser castigados, no entanto, as penalidades deveriam ser aplicadas pelos *Príncipais*. Observe o que sugere Vieira sobre os castigos:

Da direção temporal, que sua majestade nos encomenda na forma da lei, importa muito que procedamos paternalmente; e sem modos que cheirem a império, não chamando em nenhum caso nomes afrontosos aos índios, nem os castigando por nossas mãos; o que se entende igualmente quando o direito for espiritual, mas o castigo que merecerem se lhes dará por meio dos principais; e geralmente tudo o que houvermos de fazer *maxime in temporabilis*, se forem coisas de momento, convém que o não façamos imediatamente por nós, senão por meio dos Principais de sua nação, os quais com isso se satisfazem e nos acrescentamos respeito e autoridade.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 151.

<sup>68</sup> LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. p. 119.

Deve-se considerar que era melhor que os índios fossem castigados por seus principais do que pela mão dos missionários. Não que os missionários fossem contra os castigos, mas porque aplicá-los poderia colocar em risco toda a empreitada missionária. Por outro lado, não seria só julgar os casos em que os índios cometiam delitos e aplicar os castigos, através dos *Principais*. Antes de tudo, deveria haver o consentimento dessas lideranças indígenas em relação ao que se considerava como delito e como castigo.<sup>69</sup> Por conta desses fatores impeditivos, podemos ter ideia de como o processo de missionação deveria seguir um plano pedagógico que satisfizesse também, os *índios Principais*. Observa-se que mesmo nos aldeamentos os *índios Principais* mantinham seus status defendendo seus interesses e de muitos outros índios submetidos à eles no governo temporal. No geral, além de servir para exemplo dos demais, tanto os castigados, quanto a viabilidade da aplicação dos castigos, feita por seus principais, refletia as relações que se desenvolviam neste espaço entre as diversas lideranças do aldeamento.

Ainda em relação aos castigos, o problema era maior nos casos em que os delitos eram cometidos pelos próprios *Principais*. Porém, a análise dos delitos, e a aplicação das penalidades que os religiosos julgassem necessárias não estavam sob as suas alçadas. O máximo que poderiam fazer era admoestar e aconselhar os principais. Caso as admoestações não resolvessem o problema era necessário que o fato fosse levado ao conhecimento das “autoridades competentes”, conforme atesta o trecho do “*Regulamento das Aldeias*” reproduzido a seguir:

Havendo algumas queixas, ou culpa dos principais, para cujo remédio não tenham bastado as admoestações paternas e repreensões dos nossos, o padre que tiver cuidado da aldeia dará ao Superior parte para ver o remédio que deve aplicar, e se há de avisar ao Governador e Capitão-Mor, ao qual Governador e Capitão-Mor não escrevam os Missionários, mas tendo negócio com eles o remeterão ao Superior para que imediatamente o trate, e se sobre o mesmo negócio ou outro qualquer tiver carta do Governador ou Capitão-Mor, enviarão a resposta aberta ao mesmo superior para que depois de lida lhe possa dar.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, LEITE, p. 120 §41 - [Outros ofícios e Cartas Patentes].

<sup>70</sup> *Idem*, p. 120.

Esses trâmites refletem mais uma vez a importância dos índios *Principais*. Conforme já observado, as lideranças indígenas detinham lugar de prestígio na hierarquia dos aldeamentos missionários. Mas sua influência política ultrapassava esse espaço, fazendo com que, muitas vezes, o Superior da Companhia, bem como o Capitão-Mor e o Governador, julgassem os casos em que estas lideranças eram acusadas de delitos ocorridos nos aldeamentos de missão.

Antônio Vieira já evidenciava que as lideranças indígenas, eram conhecedoras dos trâmites legais relacionados às solicitações de mercês, sobre ofícios e cartas-patentes. Sobre este assunto Vieira recomendaria que o provimento de diversos ofícios desempenhados nas aldeias de missão, fossem eles de paz ou de guerra, deveriam ser feitos pelos *Principais*, com a direção e a administração dos padres, de acordo com o que regulava a *Lei de 9 de abril de 1655*. Deveriam, portanto, além de governar as aldeias no aspecto temporal, ser responsáveis pelo provimento dos postos militares a serem desempenhados por outros índios de destaque. Em relação às provisões de seus ofícios, sugeria Vieira que não fossem concedidas a menos que solicitadas pelos índios que desempenhavam funções militares.<sup>71</sup> Nesse sentido, é possível perceber que o significado das solicitações de mercês e patentes militares, praticadas pelos índios, eram de conhecimento dos religiosos da Companhia de Jesus. Por uma estratégia política, Antônio Vieira aconselhava aos missionários que não impedissem os *Principais* de solicitarem as mercês a que julgassem ter direito. Outro detalhe a observar é que, de acordo com a *“Visita”*, todos os assuntos relacionados aos conflitos, fossem contra índios considerados inimigos ou outras nações europeias, a responsabilidade ficaria a cargo do *Principal*. Em relação às ligações externas aos aldeamentos, as lideranças indígenas tinham autonomia para desenvolverem alianças com governadores e capitães-mores.<sup>72</sup> Se não ocorresse dessa forma, é provável que os conflitos internos nesses espaços levassem ao colapso das reduções e ao fracasso da missão.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, LEITE, p. 121.

<sup>72</sup> Em relação à administração das Aldeias pelos Principais, a *Provisão sobre a liberdade e cativeiro do gentio do Maranhão, de 17 de setembro de 1653*, declarava que não deveria haver capitães nas aldeias, mas que essas fossem governadas pelos principais da sua nação, os quais repartiriam os índios aos portugueses pelo salário costumeado. *Lei que se passou pelo Secretário de Estado em 9 de Abril de 1655 sobre os Índios do Maranhão*. In *Anais da Biblioteca Nacional* - Vol. 66: Livro Grosso do Maranhão - 1ª parte. Op. Cit., p. 19-27.

Ao observar o êxito que tinham as alianças desenvolvidas com os *índios Principais*, através da concessão de ofícios e cartas-patente, os missionários da Companhia de Jesus passaram a emitir certidões em que constavam os serviços e os ofícios desempenhados pelas lideranças indígenas. De acordo com Antônio Vieira, além dessas informações, deveriam constar, nas certidões, os merecimentos, pelos quais haviam sido concedidas as certidões e as provisões de seus cargos.<sup>73</sup>

Ao que parece, além do reconhecimento por parte dos governadores e da Coroa portuguesa os *índios Principais*, também, queriam ser reconhecidos pelos missionários. Tal aspecto das relações políticas no interior dos aldeamentos demonstra que os *índios Principais* também solicitavam o reconhecimento pelos serviços prestados, aos próprios missionários. Se os missionários passaram a conceder essas certidões, foi porque dentro dos aldeamentos, as alianças e os acordos deveriam, também, ser renegociados constantemente. Esse fator materializava o aspecto identitário das lideranças indígenas que, legitimadas pelas lideranças políticas e religiosas da Colônia, acabavam por consolidar seus espaços de atuação política na busca pela liberdade.

---

<sup>73</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Op. Cit., 120 §41 - [Outros ofícios e Cartas Patentes].