

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CAROLINE ALMEIDA GASPAR

**Vestir os índios – o vestuário ocidental como invenção da civilidade no
Grão-Pará (1757 – 1798)**

MANAUS

2020

CAROLINE ALMEIDA GASPAR

**Vestir os índios – o vestuário ocidental como invenção da civilidade no
Grão-Pará (1757 – 1798)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em História Social. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Representação.

Orientador: Almir Diniz de Carvalho Júnior

**MANAUS
2020**

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

G249v Gaspar, Caroline Almeida
Vestir os índios - o vestuário ocidental como invenção da
civilidade no Grão-Pará (1757-1798) / Caroline Almeida Gaspar .
2020
106 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Almir Diniz de Carvalho Júnior
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Vestuário. 2. Diretório pombalino. 3. Indígenas. 4. Colônia. I.
Carvalho Júnior, Almir Diniz de. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

CAROLINE ALMEIDA GASPAR

**Vestir os índios – o vestuário ocidental como invenção da civilidade no
Grão-Pará (1757 – 1798)**

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Jr.
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**

**Prof. Dr. Davi Avelino Leal
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**

**Prof. Dr. Rafael Ale Rocha
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**

À minha avó, Zenith Francisca (in memoriam)

Obrigada por ter me dado asas para voar.

AGRADECIMENTOS

O processo de uma pesquisa científica e de sua escrita são, majoritariamente, solitários. No entanto, não teria sido possível finalizar este trabalho sem a ajuda fundamental da minha rede de apoio afetivo, bem como do apoio financeiro das instituições de fomento à pesquisa.

Agradeço ao Departamento de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas e ao Jailson, que sempre se prontificou em me ajudar a sanar qualquer dúvida que surgisse; à coordenação do curso, pela atenção e apoio dado a todo o corpo discente; à CAPES, pela concessão da bolsa de estudos que ajudou no financiamento desta pesquisa.

Palavras não são o suficiente para agradecer ao meu orientador, Almir Diniz, que tem minha eterna amizade e gratidão por ter me acompanhado durante toda esta trajetória cheia de altos e baixos. Agradeço por sua mansidão, pelas palavras de apoio, paciência e pelas orientações fundamentais que tornaram esta pesquisa viável de ser escrita. Levarei para sempre comigo seus conselhos e todas as nossas conversas sobre os caminhos possíveis de serem seguidos.

Agradeço também aos professores Davi Avelino e Keith Barbosa, que participaram da banca de qualificação e deram contribuições cruciais para este trabalho, e especialmente ao Davi, pelas conversas pós-qualificação que renderam ideias indispensáveis para o último capítulo desta dissertação; aos professores do departamento de Pós-Graduação em Antropologia, com quem tive contato durante as aulas das disciplinas optativas do curso, o que possibilitou a construção de um olhar mais amplo sobre o objeto desta pesquisa.

A todos os funcionários do Arquivo Nacional, da Biblioteca Nacional e do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, pela ajuda na busca das fontes e pelas conversas enriquecedoras; aos funcionários do Museu Amazônico, que elucidaram caminhos e foram sempre solícitos comigo.

À minha família: minha mãe e irmã Juliane, que sempre foram meu esteio e meu porto seguro, sem vocês esse trabalho não poderia ter sido concluído, minha eterna gratidão e amor por toda a ajuda seja emocional ou financeira, dedico este trabalho a vocês. A minha fiel companheira de quatro patas, Perséfone.

Ao meu amigo de fé e meu irmão de alma, Richard Cândido, por todas as conversas, conselhos e perrengues que passamos juntos desde quando nos conhecemos em 2013, durante o estágio no Tribunal de Justiça. Que estejamos sempre presentes na vida um do outro para comemorarmos nossas vitórias e dividirmos também nossos momentos ruins.

À minha querida amiga, Sarah Araújo, cuja amizade surgiu no departamento do curso de História e se prolonga até os dias de hoje, serei eternamente grata por todas as conversas e conselhos acadêmicos durante os nossos cafés da tarde. Agradeço ainda pelo empréstimo de livros, pela ajuda na transcrição das fontes, pelas ideias e encaminhamentos dados neste trabalho.

Às minhas amigas, Raphaela Martins, Jessyka Sâmia, Talita Gama, Rafaela Bastos, Tamily Frota e Agda Lima, com quem dividi todos os meus altos e baixos durante esses três anos de pesquisa, pelas palavras de apoio, por terem lido e corrigido os meus textos. Agradeço também pelas conversas completamente aleatórias, que com certeza me distraíam nos momentos de tensão e estresse.

Ao meu amigo, amor e maior incentivador, Johnny Souza, minha gratidão por você e por sua amizade transcendem barreiras. Obrigada por ter segurado minha mão e ter sido meu ombro amigo em vários momentos desta empreitada, antes como amigo e agora como meu companheiro de vida. Obrigada por me ajudar a não desistir e por acreditar em mim quando nem eu mesma acreditava.

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem por objetivo discutir e analisar o projeto de civilização idealizado por Marquês de Pombal através da implantação do Diretório dos Índios, lei promulgada em 1757 que visava alterar radicalmente o modus operandi dos aldeamentos do Grão-Pará. Nosso olhar está direcionado para a imposição do vestuário ocidental, previsto no artigo 15 do Diretório. Evidenciamos nesta pesquisa as articulações e mecanismos de Estado para pôr em prática o pensamento ilustrado de Pombal às populações indígenas, através das políticas mencionadas no Diretório, tais como o casamento misto e a implantação da cultura do algodão. Por outro lado, procuramos demonstrar também como estas práticas afetaram as dinâmicas sociais e culturais destas populações indígenas.

Palavras-chave: Diretório; Vestuário; Civilidade; Colônia; Grão-Pará.

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss and analyze the civilization project idealized by Marquis of Pombal through the implementation of the Directory of Indians, a law enacted in 1757 that aimed to radically alter the modus operandi of the villages of Grão-Pará. Our attention is focused on the imposition of Western clothing, provided in Article 15 of the Directory. We show in this research the articulations and mechanisms of the State to put Pombal's illustrated thinking into practice with indigenous populations, through the policies mentioned in the Directory, such as mixed marriage and the implantation of cotton culture. On the other hand, we also tried to demonstrate how these practices affected the social and cultural dynamics of these indigenous populations.

Keywords: Directory; Clothing; Civility; Colony; Grão-Pará.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Distribuição do cultivo de algodão pelas Povoações do Pará e Rio Negro.....60

GRÁFICOS

Gráfico 1 - Dados de rendimento de cultivo de Algodão da TGCI.....59

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Índio Jurupixuna	71
Figura 2 - Pintura facial de índios da Amazônia	72
Figura 3 - Índio "Mahuá"	76
Figura 4 - Índio Dionísio	77
Figura 5 - Índio Dionísio.	78
Figura 6 - Sem descrição	82
Figura 7 - Mulher do chefe da "Nação" Aicuru.....	83
Figura 8 - Chefe da "Nação" Aicuru.....	84
Figura 9 - Casal de índios do Rio Branco.....	87
Figura 10 - Índias espanhóis.....	88

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – A cultura do vestuário.....	16
1.1 O vestuário no Ocidente.....	19
1.2 O vestuário na Amazônia Colonial	25
CAPÍTULO 2 – Agentes civilizadores e os mecanismos de Estado.	34
2.1 Os mecanismos da fabricação do índio vassalo: Igreja & Estado	36
2.2 Outras maneiras de civilizar e vestir: o casamento misto	45
2.3 A cultura do algodão e suas implicações simbólicas	52
CAPÍTULO 3 – Dimensões e limites do projeto civilizador pombalino.	64
3.1 Corpo indígena, ornamentos e civilidade: o olhar do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira.	64
3.2 “Hei por bem abolir e extinguir de todo o Diretório dos Índios”: a extinção do Diretório e o ideal de civilidade.....	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
FONTES E REFERÊNCIAS	102

INTRODUÇÃO

O objeto desta pesquisa evoca um tema relativamente novo para a historiografia local, mas não menos importante: estudos sobre vestuário, moda e processos civilizadores ganharam força nas últimas décadas pelo fôlego que a Nova História Cultural¹ deu à historiografia.

Ao aliar os temas vestuário e civilização nos é aberto um leque de possibilidades, e diante de tantas oportunidades, optamos por adicionar um terceiro elemento que gerou o objeto central desta pesquisa: o Diretório pombalino. Tal dispositivo de lei tem sido amplamente estudado e pesquisado há décadas, e cada nova reformulação de argumentos nos permite, por um breve momento, desemaranhar a complexa teia que foi o período pombalino.

Dito isto, destacamos que a pesquisa permeia as preocupações em torno das representações culturais, tentando compreender, em um contexto mais amplo, as modificações ocorridas na sociedade indígena quando da institucionalização do Diretório dos Índios e a transformação social pretendida naquele momento.

Com aporte teórico-metodológico na Nova História Cultural, será possível perceber os dinamismos sociais postos à prova a partir da interação entre colono e colonizado, nos quais a imposição do vestuário era também um fator de integração social e cultural, a fim de tornar este indígena “civilizado”. Para tanto, a análise que se pretende realizar também gira em torno da inserção de valores europeus, cuja inclusão do uso de indumentárias ocidentais é fundamental no papel civilizador dos indígenas.

Desta forma, buscamos problematizar primeiramente as discussões em torno do vestuário enquanto símbolo de diferenciação social e como marcador do nível de “civilização” de determinada sociedade. Na primeira parte do capítulo 1, procurei dialogar com autores como Daniel Roche, Gilles Lipovetsky, Norbert Elias e David Le Breton, pesquisadores cujo campo de estudo está voltado para o vestuário, moda, corpo e processos de civilização.

Assim, construí minha narrativa focando nos processos de transformação social, onde a indumentária se torna fator fundamental neste momento de mudança. Os tratados humanistas e as leis suntuárias, neste contexto, corroboram com a manutenção das

¹ Sobre a virada cultural, ver em: BURKE, Peter. O que é História Cultural? Tradução: Sérgio Goes de Paula. 2 ed. Ver. e ampl. – Rio de Janeiro: Zahar, 2008; PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & História Cultural. 3ª ed. Autêntica, 2003; HUNT, Lynn. A nova História Cultural. 2ªed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

distinções entre os diferentes grupos sociais existentes na Europa Ocidental do século XVIII.

As fontes

Em linhas gerais, as fontes utilizadas nesta pesquisa foram fontes primárias. Dentre elas, podemos destacar os alvarás régios publicados em abril de 1688, em 7 de junho de 1755, 17 de agosto de 1758, o Diretório pombalino, publicado com efeito de lei em 1757, e a carta de extinção do Diretório, datada de 12 de maio de 1798. Todos estes manuscritos foram encontrados com facilidade em sites oficiais de bibliotecas públicas e também no portal do Projeto Resgate, idealizado pela Biblioteca Nacional. Deste último, utilizamos as cartas-ofícios e cartas pessoais trocadas entre autoridades locais e da Metrópole.

Fontes impressas também foram largamente exploradas. Dentre elas, um conjunto de legislações chamadas de leis suntuárias, das quais utilizamos as publicadas em Portugal nos anos de 1749 e 1751; um conjunto importantíssimo de cartas que fazem parte da coleção ‘‘A Amazônia na era pombalina’’, trocadas entre os irmãos Francisco Xavier Mendonça Furtado e Sebastião José Melo, que nos possibilita visualizar o contexto político-histórico que ensejou todo o projeto de civilização idealizado pelos dois. Além dessas, existem também cartas oficiais trocadas entre Mendonça Furtado e demais autoridades da metrópole.

O último conjunto de fontes manuseado foi o diário de viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira. Focamos nossa leitura no texto que tem por título *‘‘Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro com a Informação do Estado Presente’’*. Direccionamos o nosso olhar com extrema sensibilidade para tentar encontrar os diversos atores que faziam parte da teia de articulações políticas que forjavam a relação entre brancos e índios.

Além dos diversos relatos produzidos pelo naturalista, também utilizamos os registros iconográficos feitos pelos desenhistas oficiais da viagem. Dentro deste conjunto procuramos ser bastante objetivos, voltando nossas atenções principalmente para os desenhos e para as memórias produzidas atreladas às imagens.

Divisão do trabalho

O trabalho foi dividido em três partes. Na primeira parte desta pesquisa, propomos uma discussão acerca de vestuário no Ocidente, dando ênfase maior ao Antigo Regime. O foco de nossas análises foi o de argumentar sobre o vestuário enquanto símbolo de poder e distinção social, e como a sociedade europeia, mais precisamente a francesa e a portuguesa, buscou sedimentar tais distinções através das leis suntuárias e, no caso de Portugal, das pragmáticas. Mais adiante, voltamos nossas atenções para discutir o vestuário na Amazônia colonial. Embora as fontes utilizadas fossem muito lacunares e fragmentadas, foi possível perceber o movimento realizado por parte da administração colonial e também dos agentes históricos envolvidos em relação aos mecanismos de “imposição” do vestuário ocidental atrelado a uma política civilizadora.

Na segunda parte do trabalho, discutimos as motivações políticas para a implantação do Diretório e também como funcionaram as políticas de Pombal que visavam a transformação do índio em vassalo da Coroa portuguesa. Primeiramente, traçamos os embates e as disputas de poder pela regulação das populações indígenas em meados do século XVIII. Em seguida, pelo direcionamento das fontes, discutimos a política de casamento interétnico, prevista no Diretório pombalino como meio “fácil” de atingir o nível civilizacional almejado.

Por último, propomos uma discussão acerca da tentativa de implantar uma cultura do algodão, uma vez que essa matéria-prima, além de ser comercializada interna e externamente, também era utilizada como moeda corrente. Tomamos como base para essa discussão o que estava previsto no Diretório em relação ao crescimento econômico e desenvolvimento do Estado, e através das fontes oficiais e tabelas de produção da Companhia Geral do Comércio, pudemos delinear as tentativas da administração metropolitana e também local em implantar tal cultura.

Buscamos, na terceira parte deste capítulo, argumentar sobre os momentos finais do período pombalino. Ele se encontra dividido em dois momentos: o primeiro, o da viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista contratado pela Coroa portuguesa para coletar todas as informações sobre o estado das coisas e das pessoas; e o segundo, o da carta de Francisco Souza Coutinho que remete ao irmão, o secretário da Marinha e Ultramar, as “*memórias sobre o sistema mais próprio para a civilização dos índios daquele Estado*”. Ao serem analisados estes relatos, buscou-se também perceber os

avanços e recuos do projeto de Pombal, bem como a teia de articulações formadas a partir do contato entre os dois mundos. Já nas imagens de Rodrigues Ferreira, buscamos principalmente entender como o ideal do “índio civilizado” se formulou a partir do que foi implantado com base na política pombalina.

CAPÍTULO 1 – A cultura do vestuário

VESTIR, v. at. Cobrir o corpo com qualquer peça das que vestimos v. g., vestir camisa, vestia, casaca, roupas, e. vestir seda, lã, i. e. vestidos de seda, lã; vestir de branco, de azul, de paslor, (...) § Vestir ao cortesão, à francesa, i.e., segundo o uso, e a moda da Corte, e de França (...).²

A definição do termo ‘vestir’ citado acima, encontrado em um dicionário de Língua Portuguesa do início do século XVIII, nos traz questionamentos em relação à ação de vestir-se. Muito embora revele a funcionalidade de tal ato, uma vez que o vestuário age como fator de proteção contra as intempéries naturais, também nos incita a questionamentos de ordem simbólica quando o autor menciona “vestir ao cortesão, à francesa, segundo o uso, e a moda da corte, e da França”.³

Ao citar Garsault, Daniel Roche destaca que “a arte de se vestir, de antiquíssima origem, é certamente uma das mais essenciais ao gênero humano”⁴ e prossegue dizendo que:

(...), o objetivo das nações foi a princípio ocultar da vista toda a nudez e, ao mesmo tempo, proteger o corpo dos ataques do ar. E, da necessidade de se cobrir, chegamos à arte da vestimenta sob diferentes formas, à distinção dos povos e, cada um deles, aos diferentes estados e condições – o que deu lugar ao adorno e à magnificência.⁵

Deste modo, devemos encarar o estudo do vestuário e dos modos de vestir como um fenômeno cultural, expressão do contexto de uma época que procura expressar-se através de sua vestimenta. Neste sentido, o ato de vestir-se vai além da ação simples e mecânica de proteger o corpo; o ser humano se veste e se adorna com símbolos que sabe que os outros de sua sociedade saberão ler.⁶

Assim, temos que analisá-lo como um instrumento não só de expressão, mas também de comunicação simbólica das representações culturais de uma sociedade, já que o vestuário possui uma linguagem própria que é compreendida no contexto sociocultural em que está inserido. E “essa linguagem geral devia ser compreendida por

² BLUTEAU, D. Rafael. Dicionário da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Tomo segundo, L=Z. Lisboa, 1789. Pp. 522.

³ Ibidem. Ibid.

⁴ F. A., Garsault. L’art du tailleur. Apud. ROCHE, Daniel. A Cultura das aparências: uma história da indumentária (séculos XVII-XVIII); tradução Assef Kfourri. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007. Pp.78.

⁵ Ibidem. Ibid.

⁶ SILVA, Sandra Regina da. *A cidade de São Paulo do século XVIII – a importância da indumentária (1765-1776)*. 2017, 247f. Dissertação de Mestrado - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. Pp. 94.

todos, apesar de suas variações segundo o nível de fortuna, dos modos de vida, do avanço da idade, da evolução da mobilidade social das famílias”.⁷

Neste contexto, a sociedade Ocidental é o foco de nossa atenção e análise ao abordar este assunto, uma vez que na Europa é possível assistir a este movimento com mais clareza. Roche, ao descrever a sociedade francesa do Antigo Regime, destaca dois discursos simultâneos em relação aos códigos e usos da roupa. O da economia estacionária, onde cada indivíduo deveria vestir-se de acordo com a sua posição social, demonstrando seu *status* na sociedade, “na qual tudo o que dizia respeito à roupa caracterizava, moral e socialmente, um tipo de conduta, a decência civil”⁸, revelando assim os ideais dos tratados humanistas.

Do outro lado, temos o discurso dos críticos da moda, que enalteciam os desejos do luxo e do consumo das roupas. Neste contexto, a roupa e os adornos deveriam distinguir-se a todo custo dos demais grupos sociais. Cada detalhe, seja “na escolha de uma cor, no modo de dar um nó numa fita ou numa gravata”⁹, funcionava como uma barreira entre a classe alta e os imitadores. A manutenção das diferenças assinalada pelo distanciamento através do vestuário gerou uma batalha das aparências, na qual a roupa era a principal arma.

As discussões acadêmicas brasileiras em torno do vestuário têm despertado a atenção de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Estudos na área de História, Antropologia, Sociologia, Linguística e até Economia tem avançado em muito as discussões sobre vestuário e suas implicações na sociedade. Isso se dá pelo fato de que todas as sociedades humanas, de acordo com sua cultura, dispõem de algum tipo de vestuário que varia entre seus diferentes grupos sociais.

Em pesquisas das áreas de humanas, é possível visualizar um ponto em comum: o vestuário é baseado na cultura material e pautado na construção de uma sociedade do consumo e da distinção. No trabalho de Sandra Regina, que trata da Capitania de São Paulo e da importância da indumentária em meados do século XVIII¹⁰, a historiadora aponta, através de vasta iconografia e de testamentos e inventários, a importância do

⁷ ROCHE, Daniel. *História das Coisas Banais - Nascimento do Consumo nas sociedades do século XVII ao XIX*. Tradução Ana Maria Scherer. - Rio de Janeiro: Rocco, 2000. Pp. 258.

⁸ ROCHE, Daniel. *A Cultura das aparências: uma história da indumentária (séculos XVII-XVIII)*; tradução Assef Kfourí. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007. Pp. 22.

⁹ *Ibidem*, pg. 23.

¹⁰ SILVA, Sandra Regina da. *A cidade de São Paulo do século XVIII – a importância da indumentária (1765-1776)*. 2017, 247f. Dissertação de Mestrado - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP.

vestuário para a capitania paulistana, que visava elevar as condições daquele lugar através da produção e do consumo de bens como o algodão, civilizando as populações indígenas próximas através da doação de peças de vestuários. Ela destaca ainda o poder do vestuário em elevar os limites das barreiras sociais da capitania, revelando-o como um instrumento importante no processo de hierarquização social. Neste contexto, os testamentos e inventários dos habitantes da cidade foram relevantes para aferir tanto o nível social quanto o nível de consumo das famílias.

A historiadora Camila Borges, ao estudar sobre a indumentária da sociedade da Corte luso-brasileira no Rio de Janeiro do século XIX¹¹ durante o período joanino, propõe uma excelente discussão ao colocar a indumentária como símbolo de distinção e prestígio, abrindo espaço para refletir os conceitos de civilização e poder. A autora demonstra como a moda se torna, naquela ocasião, um instrumento intrínseco da dinâmica em direção a qual a sociedade do Rio de Janeiro estava se estruturando.

Pautando-se na ideia da indumentária enquanto objeto da cultura material, Borges busca a ligação do vestuário e suas imbricações com as esferas políticas, sociais e principalmente culturais, enfatizando o uso das fardas- no sentido lato- como símbolo próprio de uma função social. Ela destaca também outros elementos que compõem a indumentária, tais como joias, adereços e até mesmo penteados, revelando assim os códigos morais e os imperativos típicos de uma sociedade do Antigo Regime.

Outra obra que recebeu grande destaque foi *O espírito das roupas – a moda no século dezenove*¹², da filósofa e crítica literária Gilda de Mello e Souza, que foi publicada num momento prolífico de ampliação de temas e objetos no campo das ciências humanas, inclusive da História. Via-se naquele momento também a formação do campo intelectual de estudo do vestuário e da moda.

A autora lança mão de fotografias, pranchas coloridas de moda, crônicas de jornais e, principalmente, do testemunho dos romancistas que, segundo a filósofa, conseguem captar melhor que ninguém o acordo da matéria com a forma da roupa com o movimento. Embora fale sobre a moda como uma linguagem simbólica e também como uma manifestação do gosto, relacionando-a com a estrutura social, Mello e Souza

¹¹ SILVA, Camila Borges da. O símbolo indumentário: distinção e prestígio no Rio de Janeiro (1808-1821). Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2010.

¹² SOUZA, Gilda de Mello e. O espírito das roupas: a moda no século dezenove. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

concentra suas análises na moda da mulher e como ela foi vivenciada a partir da divisão de classes e de gênero, na sociedade paulistana.¹³

Nossa proposta, no entanto, procura enxergar o vestuário não apenas como objeto da cultura material, sempre ligado às modas e à sociedade do consumo; ele vai muito além. Procuramos analisar o vestuário e as dinâmicas intrínsecas a ele, como objeto de agência da mudança, não essencialmente ligado à moda, mas como um instrumento que permitia civilizar o sujeito.

É com esse olhar que buscamos prosseguir e analisar as dinâmicas culturais nas sociedades ocidentais do Antigo Regime, tendo como fio condutor desta discussão, as simbologias do vestuário e seus mecanismos de normatização através das leis suntuárias e legislações.

Neste capítulo, propomos apresentar também o Diretório dos Índios como um importante “manual” de civilização para os povos do norte da América Portuguesa, bem como os mecanismos de implantação do vestuário ocidental nas sociedades indígenas, enfatizando a cultura do algodão como um importante fator para a imposição do vestuário ocidental às populações indígenas aldeadas.

1.1 O vestuário no Ocidente.

O vestuário, no sentido mais amplo, estava ligado a todos os fenômenos culturais, econômicos e sociais, não podendo ser analisado isoladamente deste conjunto. Braudel destaca que a história da roupa “levanta todos os problemas, os das matérias-primas, dos processos de fabrico, dos custos de produção, da fixidez cultural, das modas, das hierarquias sociais”, e completa dizendo que “(...), o traje por toda a parte se obstina em denunciar as oposições sociais”.¹⁴

Neste contexto, o uso da roupa por determinados grupos encontrou seu “algoz”. Ele estava estampado nos tratados humanistas lançados e relançados entre os séculos XVI e XVIII, que visavam estimular o comedimento do consumo em luxos supérfluos e desnecessários e, num olhar mais genérico, consolidar as transformações sociais pelas quais passava a Europa no que diz respeito ao comportamento à mesa, às boas maneiras, limpeza e higiene, através do discurso da civilidade.¹⁵

¹³ Ibidem. Pp. 9-25.

¹⁴ BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XVI-XVIII*. Vol.1 – As estruturas do cotidiano: o possível e o impossível. Pp. 281.

¹⁵ Ver mais em: ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, Vol. 1: Uma história dos costumes.

Tal discurso expressava uma noção de decência através do conformismo indumentário, pois “a civilidade iria transmitir valores que o exemplo e a prática diária iriam criar” através da imitação de boas maneiras, amplamente difundidas em textos espalhados por todos os lugares e inclusive nas escolas, já que nelas ensinavam, a partir das civilidades, o alfabeto, a escrita, a decência.¹⁶

Neste contexto, as leis suntuárias funcionavam de maneira a regular e manter visível os níveis sociais de quem vestia. Com um discurso pela defesa da sobriedade, civilidade, do comedimento e lucidez da moral cristã, estas leis “impunham a ideia de uma ordem social cujas proibições e exceções elas codificavam”¹⁷, através do uso de tecidos, cores, adornos e cortes, garantindo e confinando o luxo à nobreza.¹⁸

No entanto, as leis suntuárias que vigoraram durante os séculos XVII e XVIII eram justificadas pela política protecionista econômica, alegando que “o luxo dos consumidores desviava o metal precioso dos circuitos úteis e das caixas do Estado”.¹⁹ Roche afirma que “as leis suntuárias eram uma forma de expressão da economia cristã, na qual o consumo devia obedecer a uma hierarquia de condições, sendo a mobilidade social limitada e denunciada”.²⁰ “As leis suntuárias correspondem, portanto, à sensatez dos governantes, mas mais ainda às inquietações das classes altas da sociedade quando se veem imitadas pelos novos ricos”.²¹

No caso de Portugal, o que vigorava eram as Pragmáticas que, igualmente às leis suntuárias, também versavam sobre os usos e costumes, onde os modos de vestir claramente eram determinados através destas ordenações. Chamo a atenção para analisar alguns detalhes de uma pragmática em específico, decretada por D. João V, em 24 de maio de 1749²², que contém 31 capítulos que se referem às boas maneiras, aos modos de vestir (que tipo de vestido, tecido, adorno, renda, sapatos deve-se ou não usar) e produção de bens de consumo dos vassallos Del Rei:

¹⁶ ROCHE, Daniel. História das Coisas Banais - Nascimento do Consumo nas sociedades do século XVII ao XIX. Tradução Ana Maria Scherer. - Rio de Janeiro: Rocco, 2000. Pp 268.

¹⁷ Ibidem. Ibid.

¹⁸ LIPOVETSKY, Gilles. O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Tradução: Maria Lucia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Pp.44

¹⁹ Ibidem. pp 269.

²⁰ ROCHE, Daniel. A Cultura das aparências: uma história da indumentária (séculos XVII-XVIII); tradução Assef Kfourí. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007. Pp 42.

²¹ BRAUDEL, op. Cit., Idem.

²² Não foi possível encontrar o texto integral desta pragmática durante a busca, sendo encontrados somente alguns fragmentos referindo-se aos capítulos considerados “polêmicos” da dita pragmática. Utilizamos, portanto, a reedição de tal pragmática com algumas modificações realizadas pelo rei, publicada em 1751.

Eu El Rei faço saber aos que este meu Alvará com força de Lei virem, que na Pragmática de 24 de maio deste presente ano mandei proibir, pelos motivos nela expressados, todas aquelas superfluidades e excessos, que tinha introduzido o luxo e a vaidade em grande prejuízo aos meus vassallos (...).²³

As justificativas del Rei para a aplicação de tal pragmática expressam bem os desejos da monarquia em limitar a mistura de condições pela aparência.²⁴ Pautando-se pelo argumento protecionista da economia de Portugal na publicação do mesmo Alvará dois anos depois, onde são republicados vários (capítulos I, III, IV, VI, X, XI, XIV, XVIII) capítulos com algumas modificações, o Rei mantém a limitação de importação de fivelas e botões, declarando que “os botões, e fivelas de ouro, prata e outros metais sendo batidos, ou fundidos (...) devem [...] ser precisamente fabricados dentro dos limites destes Reinos, e seus domínios, por Vassallos meus naturais, ou naturalizados (...).”²⁵

Ainda no capítulo I da pragmática, o rei proíbe expressamente o uso de “rendas, não só nos vestidos e enfeites pessoais, mas também em lenços, toalhas, lençóis e em todas as mais alfaias”²⁶, mas devido a algumas considerações sobre o caso, passa a permitir o seu uso, desde que sejam fabricadas nos domínios do reino, “excetuando porém o dito uso tudo o que pertencer ao ornato das pessoas, como voltas, punhos, adereços de mulheres e outras coisas semelhantes”.²⁷ Ou seja, tudo o que era considerado supérfluo ou que pudesse colocar os vassallos em condição de igualdade à monarquia era expressamente proibido.

O capítulo X da pragmática proíbe o uso de “librés dos criados de escada abaixo de meias de seda, ou de chapéus finos”, e o capítulo XVIII é o último a ser descrito no Alvará de 1751, onde é liberado aos que forem vassallos ou naturais do reino, tão somente a venda de *panos de linho e colarejas*:

(...) panos brancos, botões da mesma espécie, linhas, agulhas alfinetes, dedais, tesouras, fitas de lã, e de linho, e pentes, com tanto que tudo isto seja da fábrica do Reino e dos seus domínios, por que não o sendo ficarão os ditos homens ainda naturais sujeitos à proibição, e penas da Pragmática.²⁸

²³ Alvará, em que sua Magestade foi servido declarar o Cap. I e IX da pragmática acima copiada. Coleção da Legislação Portuguesa, legislação de 1750 a 1762. Pp. 415.

²⁴ ROCHE, op. cit., p 269.

²⁵ Alvará de 21 de maio de 1751. Coleção da Legislação Portuguesa, legislação de 1750 a 1762. Pp. 83.

²⁶ Alvará, em que sua Magestade foi servido declarar o Cap. I e IX da pragmática acima copiada. Coleção da Legislação Portuguesa, legislação de 1750 a 1762. Pp. 415.

²⁷ Ibidem. Ibid.

²⁸ Alvará de 21 de maio de 1751. Coleção da Legislação Portuguesa, legislação de 1750 a 1762. Pp. 84.

Do ponto de vista econômico, as pragmáticas e seus conteúdos agiam de sobremaneira a proteger a economia mercantilista do reino, bem como promover a criação de fábricas e manufaturas nacionais, diminuindo assim a importação de bens de consumo, principalmente de têxteis.²⁹ No entanto, os exageros da Corte continuavam. Maria da Graça Silva, ao analisar algumas imagens que retratavam a nobreza, afirma que a Portugal do século XVIII, “(...) foi marcado pelos exageros da corte. O estilo rococó desenvolveu-se como forma buscando unicamente o efeito estético, livre de qualquer fim utilitário, num culto à beleza”.³⁰

O filósofo Gilles Lipovetsky, ao analisar os limites de aplicabilidade das leis suntuárias, afirma que o seu “destino [...] é uma ilustração perfeita do funcionamento do Antigo Regime tal como resumia Tocqueville: uma regra rígida, uma prática frouxa”³¹, ou seja, a nobreza jamais aceitou tais regras e nem renunciou seu prestígio e luxo perante a sociedade, e a burguesia sempre à espreita, adotava alguns elementos do vestuário luxuoso da nobreza, multiplicando assim inúmeras infrações aos regulamentos.

Roche afirma que durante o século XVIII as leis suntuárias foram se desfazendo pouco a pouco, ficando restritas aos cerimoniais da vida pública, judiciária e política, sempre respeitando as insígnias de sua ordem, tal como exemplifica: “o clero tinha a tonsura, a nobreza tinha a espada, a magistratura as togas, longas na judicatura, curtas nas finanças”.³²

Para os historiadores, o século XVIII para a história da roupa é considerado como um período de constantes mudanças que acontecem com o nascimento da moda, trazendo consigo novos significados nas formas de se vestir e novas possibilidades para as outras camadas da sociedade, transformando-se em um motor de mudanças, trazendo inovação e liberdade de escolha dos indivíduos iguais.

Enfatizamos então, uma dupla problemática no mundo do vestuário, colocada em voga por Daniel Roche, que traz consigo suas classificações e diferenças de organização social, bem como os seus signos: o traje fixo e o traje da moda.

²⁹ ROSSINI, Gabriel Almeida Antunes. As pragmáticas portuguesas de fins do século XVII: política fabril e manufatureira reativa. *SÆculum - Revista de História* [22]; João Pessoa, jan./ jun. 2010. Pp. 117-135.

³⁰ SILVA, Maria da Graça de Barros. *Leis e saberes do ofício de alfaiate na época moderna - O caso da cidade de Lisboa setecentista*. 2012, 108f. Tese de Mestrado - Universidade de Lisboa. Pp 85.

³¹ LIPOVETSKY, op. Cit., p 45.

³² ROCHE, op. Cit., p. 53.

O traje fixo, para Roche, é caracterizado pela ausência de variações no tempo, pois o seu valor simbólico apoia-se na perenidade. Em contrapartida, ele muda dentro da hierarquia social, ou seja, as diferenças na forma de se vestir são distintas de um grupo social ou profissional para outro.

Pautando-se sempre pela hierarquia das condições, Lipovetsky afirma que cada estado usava os trajes que lhes eram próprios; a força das tradições impedia a confusão das qualidades e a usurpação dos privilégios de vestuário.³³ Tais tradições eram amparadas pelas leis suntuárias, que em última instância serviam para consolidar a supremacia do grupo sobre o indivíduo e manter a estabilidade, evitando o mimetismo.

Podemos pensar o traje da moda enquanto parte do processo de individualização das sociedades europeias, que pode ser percebido cada vez mais nos centros urbanos, onde os espaços de mobilidade social e econômica são um pouco mais visíveis, se comparados aos espaços rurais. Norbert Elias atribui esta mudança à transferência do controle do indivíduo - antes exercida por pequenos grupos, como a tribo, a paróquia, o feudo - para Estados altamente centralizados e cada vez mais urbanizados.³⁴

David Le Breton associa o mesmo processo de individualização à separação entre CORPO/HOMEM, visto que nas sociedades medievais e até mesmo na renascentista, “o homem não está distinguido da trama comunitária e cósmica na qual está inserido, mas, ao contrário, está misturado à multidão de seus semelhantes (...)”.³⁵

Em contraposição a este homem holístico, principia-se a ideia de um homem racional, proprietário de seu corpo, portanto, de sua natureza. Le Breton define este corpo como sendo “um corpo liso, moral, sem aspereza, limitado, reticente a toda transformação eventual. Um corpo isolado, separado dos outros, em posição de exterioridade com o mundo, fechado em si mesmo”.³⁶

As ideias de Le Breton e Elias convergem e se completam em muito no que diz respeito à constituição do homem enquanto indivíduo, uma vez que ambos partem da

³³ LIPOVETSKY, op. Cit., p. 44.

³⁴ ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Organizado por Michael Schröter; tradução: Vera Ribeiro; revisão técnica e notas: Renato Janine Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994. Pp. 102.

³⁵ LE BRETON, David. Antropologia do Corpo e modernidade. Tradução: Fábio dos Santos Creder Lopes. – 3.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Pp. 44.

³⁶ Ibidem. Pg. 48.

prerrogativa da dominação do corpo a partir da centralização do indivíduo em relação à natureza, e também como ferramenta de controle social do Estado Moderno.

O vestuário se torna um ponto central nesta discussão: a partir destas percepções em relação ao homem, ele se torna um elemento importante de constituição e perfeição do indivíduo em relação ao seu grupo local ou à sociedade de maneira geral. Moda e indivíduo caminham juntos em direção à eliminação das distinções que o traje fixo impõe. Neste contexto, o traje de moda corresponde aos valores de mudança, de novidade, e de obsolescência.

Lipovetsky afirma que “a moda permitiu dissolver a ordem imutável da aparência tradicional e as distinções intangíveis entre os grupos, favoreceu audácias e transgressões diversas não apenas na nobreza, mas também na burguesia”.³⁷ Logo, o surgimento da moda trouxe consigo certa flexibilidade social que, ao mesmo tempo, era denunciada por seus detratores e elogiada por seus partidários.³⁸

Devemos encarar a moda como agente de mudança em relação à batalha das aparências numa sociedade em transformação social e, principalmente, econômica, onde a distribuição e a difusão das riquezas atravessavam oscilações, o que permitia maior ou menor mobilidade social.

Neste contexto, a França se transformou no espelho da moda no Ocidente durante o século XVIII, onde todas as mudanças no traje, bem como nos adornos, eram copiadas pelas outras nações europeias. Portugal, apesar das inúmeras limitações ordenadas através das Pragmáticas, não ficou para trás. “D. João V, por exemplo, foi um rei extremamente preocupado com o vestuário, sendo um fiel seguidor da moda francesa mantendo-se atento às suas variações através das informações dos seus embaixadores ou de encomendas feitas a emissários especiais junto da corte de Luís XIV e Luís XV”.³⁹

Em Portugal, o traje da moda não ficou apenas circunscrito à nobreza de Corte, pois também “as pessoas de condição seguem a moda francesa [...]. É nos círculos

³⁷ LIPOVETSKY, op. Cit., Pg. 46.

³⁸ ROCHE, op. Cit., Pg. 55.

³⁹ SILVA, Maria da Graça de Barros. *Leis e saberes do ofício de alfaiate na época moderna - O caso da cidade de Lisboa setecentista*. 2012, 108f. Tese de Mestrado - Universidade de Lisboa. Pp. 86

aristocráticos e burgueses que a influência das formas de vestir vindas de além-Pirinéus mais se faz sentir”.⁴⁰

1.2 O vestuário na Amazônia Colonial

Corpos nus chocam, envergonham e remetem à proximidade com a natureza, sem o controle humano. Nos primeiros relatos de descoberta e contato com as populações indígenas ‘brasileiras’, a nudez era encarada ora com espanto, ora com fascínio e admiração. Pero Vaz, na carta em que relata o achamento do Brasil, os descreve como sendo todos “[...] pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”.⁴¹

Ao longo das páginas da carta, procurava sempre descrever em detalhes as características corporais das pessoas as quais teve contato, salientando sempre a nudez de seus corpos, bem como suas marcas – furos nos beiços, tintura vermelha e/ou preta em partes do corpo –, tanto dos homens quanto das mulheres. No texto, notam-se também as constantes trocas de produtos que se davam entre os portugueses e os nativos. Os portugueses cuidaram logo de dar capuchinhos vermelhos, camisetas brancas e sombreiros pretos. Em troca disso, os nativos davam arcos e setas, e animais silvestres, principalmente aves. Se em várias partes do texto essas trocas são relatadas, no entanto, Caminha não faz comentários sobre o uso destas peças por parte dos nativos ao longo de sua narrativa.

Em várias passagens, Caminha descreve a falta de roupas, a falta de vergonha da nudez e a falta de crença como algo reversível, pois segundo ele, “esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos (...)”. E prossegue afirmando que “(...), se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza”.

Padre Nóbrega, em carta ao padre Simão Rodrigues, lamentava a falta de algumas ceroulas, o que poderia levar uma alma a deixar de ser cristã e de conhecer seu criador.⁴² Neste sentido, a fé cristã, bem como os ensinamentos da Igreja Católica, seria a única saída viável para o estado em que viviam tais povoações. Logo, o encobrimento

⁴⁰ Ibidem. Pp. 87.

⁴¹ Carta de Pero Vaz de Caminha a el rei D. Manuel I sobre o achamento do Brasil. Ver em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf

⁴² Carta do padre Nobrega ao padre Simão Rodrigues de Azevedo. Bahia, 1549. Apud. DEL PRIORE, Mary. AMANTINO, Márcia. (Orgs). História do Corpo no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2011. Pp. 18.

da nudez se torna um fator de suma importância para o bom andamento do processo de cristianização e civilização destes povos.

Pela lógica do vestuário, de que forma devemos encarar tal imposição? Seria apenas uma questão de funcionalidade – encobrimento do corpo por fatores de proteção – ou uma questão simbólica ligada a um conjunto de regras e significados estabelecidos pelo Ocidente, e que serão aplicadas sem respeitar a cosmovisão das populações indígenas?

Não seria um exagero assumir que o vestuário ocidental e a imposição de seu uso estavam circunscritos em eixos discursivos, como o da cristianização e o da civilização, ambos ligados a uma política de colonização caracterizada pela lógica das legislações e normatizações diversas, e principalmente pelas regras de controle da vida cotidiana.⁴³

A ação das Companhias religiosas foi fundamental neste processo educacional e de ocidentalização destas populações indígenas, e tal controle só se deu através da concessão da administração temporal de tais povos pela Metrópole, sendo o objetivo maior desse “projeto de conversão” a transformação daquelas populações, consideradas inferiores, em vassallos úteis e cristãos.⁴⁴

O cenário colonial de meados do século XVIII, em relação ao uso do vestuário e à civilidade das populações indígenas, parece não ter mudado em muito. Apesar dos esforços educacionais e espirituais, a nudez e a falta de educação ainda eram um problema para a administração metropolitana. Mendonça Furtado, em visita às aldeias missionárias, escreve ao frei Miguel Bulhões “(...) tanto da civilidade em que se acham os índios como da forma por que [foi] recebido nelas”.⁴⁵

Em passagem pelas aldeias administradas pela Companhia de Jesus, pelos Capuchos e pela Ordem do Carmo, Mendonça Furtado critica a forma com que foi recebido nas mesmas, tanto pelos padres quanto pelos índios. Ao se referir à aldeia dos capuchos, descreve que:

(...) me receberam com mais civilidade fazendo a demonstração que cabia na sua possibilidade, para mostrarem que não desestimavam que

⁴³ Uso aqui as reflexões de CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Ver mais em: *Cristianismo e Civilização. Educação jesuítica na Amazônia Portuguesa – Séc. XVII*. In: TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut de., RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto., JUNIOR, Oriomar Skalinski. (Orgs). *Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial*. Vol. IV, Eduem – Maringá, 2015.

⁴⁴ CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos - poder, magia e religião na Amazônia Colonial*. Curitiba: CRV, 2017. Pp.83

⁴⁵ AHU, Avulsos - Capitania Rio Negro, Rolo 1, doc. 13.

eu chegasse aquelas Povoações, e ainda que eu conheço que certamente eles estimariam antes que eu não aparecesse nelas.⁴⁶

Ao retratar a civilidade dos índios da aldeia da Companhia, lamenta-se ao encontrá-los na mais completa rusticidade, e completa dizendo que “(...) aqueles Padres estão para os conservarem naquele lastimoso estado, ainda apesar das positivas ordens que de S. Majestade para que os civilizem as quais eles não querem executar de forma alguma”.⁴⁷

Reclama ainda da falta de escolas nas aldeias administradas pela Ordem do Carmo, mas reconhece que, em comparação com as demais, as aldeias dos Carmelitas estavam um pouco mais avançadas no que diz respeito à participação das mulheres na ajuda das missas solenes e nas cantadas, “(...) entoando diversos Hinos e Antígona de Nossa Senhora, e sabendo muito bem a doutrina em português (...)”.⁴⁸

Antes da implantação do Diretório, já se discutia sobre a necessidade de reaver o governo temporal dos índios para a Metrópole, uma vez que as reformas propostas por Pombal visavam à secularização do Estado, a laicização da educação e a intervenção do Estado nos assuntos da Igreja, subordinando-a aos seus ditames, onde Pombal desconhece as imunidades eclesiásticas e afirma a supremacia do poder real sobre o poder papal.⁴⁹

Em 1755, Francisco Xavier Mendonça Furtado argumentava em carta ao irmão que, para o bom andamento do Projeto pensado por ele, até então secretário de negócios do reino e futuro Marquês de Pombal, se deve “(...) abolir o governo absoluto, que aqui tinham os regulares [...], reduzindo-os a viverem da Congrega sustentação (...)”, afirmando que “(...) desta forma, se poderão civilizar os índios, para com eles se fazerem (ilegível) povoações de gente que seja útil a si e aos outros e dando lhes a conhecer o verdadeiro caminho que devem seguir para salvar-se”.⁵⁰

Em diligência ao Arraial de Mariuá, Mendonça Furtado, ao se deparar com a nudez de algumas índias nas aldeias administradas pelos missionários, e na tentativa de remediar esse escandaloso dano, repartiu “(...) uns rolos de pano que trouxe, e pedindo ainda mais quatro emprestados depois de vestir mais de sessenta pessoas, me vi

⁴⁶ Idem, doc. 13.

⁴⁷ Idem, doc. 13.

⁴⁸ Idem, doc. 13.

⁴⁹ SOUZA JUNIOR. José Alves. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos*. Belém: Editora Ufpa, 2012. P. 75.

⁵⁰ AHU, Avulsos - Capitania Rio Negro. Rolo 1, doc. 18.

impossibilitado a extinguir todos aqueles miseráveis objetos que contam grande escândalo se apresentavam a vista da gente (...).⁵¹

Ainda segundo o ofício, o governador do Estado do Grão-Pará ordenou aos missionários que mandassem trabalhar na roça todas as mulheres que estivessem nuas nas aldeias, “(...) e que receberia cada uma seis varas de pano para se vestir adiantadas, e que seria descontado nos meses que servissem (...)”.⁵²

Tal documento também revela uma dinâmica importante nos aldeamentos em que havia produção de algodão. Neste contexto, o algodão era utilizado como moeda de troca e de pagamento aos indígenas pelo seu trabalho nas roças, pois ainda segundo o mesmo ofício, “(...) os índios aqui não querem até agora dinheiro senão pano, [...] sendo o costume destes sertões (...)”.⁵³

O projeto pensado por Carvalho e Melo para o norte da América portuguesa visava modificar a concepção do governo metropolitano acerca das relações com a colônia, bem como do tratamento dado pelo Estado português aos índios, uma vez que o norte da Colônia era agora a peça chave para a transformação e a modernização de Portugal. Para José Alves, esse novo olhar redirecionado à Amazônia teve ligação com o Projeto da Regeneração portuguesa, que via nas suas colônias - especialmente nas do Brasil - um subaproveitamento das suas potencialidades econômicas devido à ausência de um projeto político de base científica. Para tornar este projeto político mais eficiente, era necessário também um controle maior sobre as áreas de fronteiras, como era o caso da Amazônia, o que tornou o processo de demarcação dessas terras importantíssimo para a soberania portuguesa na região e, neste contexto, a figura do indígena e sua transformação em colono foi, segundo José Alves, a única alternativa viável para garantir o domínio português nestas terras.⁵⁴

Assim, a retomada da administração temporal dos índios se tornou fundamental para o encaminhamento do projeto político de Pombal pensado para o norte da América Portuguesa. Os indígenas agora seriam vistos pela Metrópole não mais como catecúmenos da Igreja Católica, e sim como vassalos úteis da Coroa. O que era antes um projeto de conversão adquiriu, a partir de meados do século XVIII, uma nova faceta

⁵¹ AHU, Avulsos - Capitania Rio Negro. Rolo 1, doc. 27.

⁵² Idem, doc. 27.

⁵³ Idem, doc. 27.

⁵⁴ SOUZA JUNIOR, op. Cit., p.87-89.

e transformou-se num projeto “civilizador”. O maior exemplo disso é “O Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e do Maranhão”.⁵⁵

Nos parágrafos iniciais, podemos perceber claramente as intenções transformadoras arquitetadas por Pombal para a Amazônia, ao abolir a administração temporal das Companhias missionárias e transferir tal poder para os diretores dos aldeamentos:

Sendo sua Majestade servido pelo Alvará com força de Lei de 7 de Junho de 1755 abolir a administração temporal, que os Regulares exercitavam nos índios das Aldeias deste Estado; mandando-as governar pelos seus respectivos Principais, como estes pela lastimosa rusticidade foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que viviam privados (...).⁵⁶

Segundo José Alves, um dos objetivos da implantação do Diretório dos Índios era o de acelerar a reforma dos costumes indígenas, iniciada pelos missionários, levando-os a abandonar práticas moralmente condenáveis, como a antropofagia, a nudez e a poligamia.⁵⁷ Algo que, aparentemente, as Companhias Religiosas não conseguiram resolver por completo, mesmo após um século de ação dos missionários naquela região. No trecho destacado acima, é possível perceber também a intencionalidade de Pombal no que tange à transformação dessas populações segundo os ideários iluministas de Portugal do século XVIII, ao fazer uso das palavras ‘civilidade’ e ‘racionalidade’, que de acordo com o dicionário de Bluteau significam, respectivamente, “(...) cortesia, urbanidade”⁵⁸ e “a qualidade de ser racional. §A faculdade de raciocinar. §O ser racional”.⁵⁹ Referir-se a tais princípios implicaria a Pombal reconhecer o indígena e a sua condição de pessoa como portador de direitos naturais e, portanto, livres e isentos da tutela das ordens religiosas. Desta forma, a política indigenista de Pombal objetivava transformá-los, efetivamente, em trabalhadores assalariados e colonos.⁶⁰

Neste sentido, ao seguir esta linha de raciocínio onde civilidade e racionalidade deveriam andar de mãos dadas rumo à transformação destas populações, a nudez

⁵⁵ Ver em: Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl.pt/27170>.

⁵⁶ Ibidem. Ibid.

⁵⁷ JUNIOR SOUZA, José Alves. O cotidiano das povoações no Diretório. Revista Estudos Amazônicos. Vol. V, nº 1, 2010. Pp. 79-106. Pp. 95

⁵⁸ BLUTEAU, op. Cit. Tomo I, p. 277.

⁵⁹ BLUTEAU, op. Cit. Tomo II, p. 280.

⁶⁰ SOUZA JUNIOR, op. Cit., p. 125-126.

deveria ser sanada a todo custo. E como vimos, desde os primórdios da colonização, a nudez sempre foi um problema combatido pelos missionários que agiram no norte da América Portuguesa.

Indago, portanto, o porquê de, após séculos de colonização, a nudez ainda ser uma preocupação para a Coroa, tanto que foi necessário incluir no texto do Diretório um artigo específico sobre este problema, que deveria ser combatido nas aldeias – agora Vilas e Lugares –, pelos Diretores de índios. O parágrafo 15 do referido Diretório trata da necessidade do uso roupas pelas populações indígenas. Segundo o texto:

[...], é lastimoso o desprezo, e tão escandalosa a miséria, com que os Índios costumam vestir, que se faz preciso introduzir neles aquelas imaginações, que os possam conduzir a um virtuoso, e moderado desejo de usarem de vestidos decorosos, e decentes; desterrando deles a desnudez, que sendo efeito não da virtude, mas da rusticidade, tem reduzido a toda esta Corporação de gente a mais lamentável miséria.⁶¹

Ao final do parágrafo, o autor determina também que os indígenas deveriam adquirir as peças de vestuário através do “(...) seu trabalho” e vestir-se “(...) a proporção da qualidade de suas pessoas, e de suas graduações de seus postos; não consentindo de modo algum, que andem nus (...)”.⁶² Além da imposição do vestuário ocidental, pode-se perceber também a imposição de uma hierarquia através dele, uma vez que deveriam vestir-se de acordo com a qualidade e a graduação de seu posto, caso tivessem um.

O discurso de ocidentalização da Amazônia amparado pelo Diretório entra em consonância com os eixos discursivos mencionados anteriormente, e apontados por Carvalho Jr. como de cristianização e de civilização, somando-se a tais eixos a racionalidade, com a função de combater a rusticidade e o de civilidade, no sentido de tornar o índio urbano e cortês, seguindo os parâmetros da sociedade ocidental.

A ocidentalização do norte da América Portuguesa trazia soluções práticas para a transformação efetiva do cenário colonial, tais como a imposição do vestuário ocidental, o casamento interétnico, a construção das casas e a unificação da língua falada. No entanto, a aparente simplicidade dos princípios do Diretório contrapunha-se à complexidade dos problemas e às dinâmicas culturais. Na documentação cotejada, podemos enumerar alguns fatores que impediam o avanço de tal processo, como a

⁶¹ Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará e, Maranhão. Em quanto sua Magestade não mandar o contrário. Art. 15.

⁶² Ibidem. Ibidem.

quantidade de índios descidos por Vila e Lugar, e também a falta de recursos básicos de sobrevivência, como as próprias peças de vestuário e de ferramentas de trabalho.

Em ofício, o governador do Rio Negro, Joaquim de Melo e Povoas relata, ao secretário adjunto de negócios do reino, o contentamento em se ter descido bastante gente à Vila de Ega, mas lamenta ao ver-se “sem os meios precisos para contentar aqueles índios a quem o Padre Manoel das Neves tinha prometido que em eu chegando lhe havia de dar vestuários, e ferramentas (...)”⁶³ e completa que por não haver naquela Vila os itens necessários para serem distribuídos entre os índios descidos, se viu “(...) precisado a distribuir, pelos Principais não só dos meus vestidos, e trajes do meu uso, mas ainda alguns Ruões⁶⁴, Bert.as⁶⁵ e ferramentas que levava para dois dos soldados (...)”.⁶⁶

Em outra parte do ofício, o governador relata a mesma aflição ao chegar ao Lugar de Carvoeiro por não ter o que dar ao Principal Cubaxy, com quem estava negociando um descimento para a Vila de Thomar, afirmando que:

(...) ainda que quisera fazer com este o mesmo que fiz com os outros dando-lhe algum dos meus vestidos me era impossível; porque absolutamente não tinha mais que um, e para explicar a V. Exa. a miséria a que cheguei lhe seguro que para remediar esta necessidade me foi preciso mandar fazer uma Brujaça de hum reguingote velho que tinha (...).⁶⁷

Para o governador, o maior problema encontrado nas Vilas e Lugares que visitou foi a pobreza de mantimentos e a pobreza de gente nestes locais, onde as populações se encontravam diminutas. Em todo o documento, é possível perceber que Melo e Póvoas realmente demonstrava preocupação e vontade de sanar o inconveniente causado pela falta de roupas, e assim distribuí-las às populações descidas.

É importante ressaltar que a maioria dos documentos analisados que se referem à falta de contingente necessário, à falta de roupas e à pobreza de alguns aldeamentos, geralmente está descrevendo a situação de populações recém-descidas, ou seja, indígenas que mantiveram pouco ou nenhum contato com o homem branco, como é o caso do ofício analisado anteriormente.

⁶³ AHU, Avulsos - Capitania Rio Negro. Rolo 1, doc. 66.

⁶⁴ Ruão: panno de linho tofado, e talvez tinto que serve para forros de vestidos. BLUTEAU, De L a Z. P. 359.

⁶⁵ Pelo prefixo BERT, encontramos a seguinte etimologia: Bertangil – “pano de algodão tecido pelos Cafres” (B); antigo tecido de cambráia. IN: Glossário de Palavras e Expressões (Séculos XVIII e início do XIX).

⁶⁶ Idem. Idem.

⁶⁷ Idem. P. 3

No entanto, em trechos do Roteiro e Diário de viagem da cidade do Pará até o rio Amazonas e Negro⁶⁸, o ouvidor Francisco Xavier Sampaio descreve, em 1774, a situação encontrada em algumas Vilas e Lugares, e lamenta não terem “os índios destes sertões mais vestidos do que aqueles que trajaram nossos primeiros pais no campo Damasceno⁶⁹”.⁷⁰ Sampaio compara os indígenas, reduzidos aos aldeamentos, aos primeiros habitantes da terra, Adão e Eva. Ou seja, mesmo com a política indigenista de Pombal, a situação de algumas Vilas e Lugares não tinha mudado tanto quanto se desejava.

No contexto geral da Colônia, podemos perceber também similaridades e vicissitudes no que diz respeito à implantação do Diretório e à imposição e uso do vestuário ocidental. Devemos respeitar, no entanto, as devidas particularidades existentes de região para região no contexto colonial, haja vista que o processo de colonização e civilização assumiu diversas facetas que iam de acordo com o contexto social, cultural e econômico de determinado lugar.

Sandra Regina, ao trabalhar a importância da indumentária na São Paulo colonial, no que diz respeito ao uso do vestuário e as simbologias intrínsecas a ele, destaca a dicotomia existente entre os habitantes das áreas urbanas, que na construção de sua narrativa apenas se refere à população local, ou seja, aos colonos, negros escravizados e aos índios do sertão do Tibagi, da etnia Caingangue.

Para tratar do assunto, a historiadora utiliza material iconográfico que relata a viagem ao sertão, a mando de Marquês de Pombal, que tinha como objetivo levar roupas para os índios e assim tentar convencê-los a descer para a povoação. As imagens utilizadas foram atribuídas a Joaquim José de Miranda e tinham o intuito de ilustrar os acontecimentos da expedição a Marques de Pombal, além de demonstrar o processo de contato entre a tropa do Tenente-coronel Afonso Botelho e os índios. Um detalhe importante é que todas as aquarelas retratam, nos diferentes momentos de contato entre os dois mundos, a distribuição de roupas às populações com o claro intuito de civilizá-los e cristianizá-los.

⁶⁸ SAMPAIO, Francisco Xavier. Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas notícias, que podem interessar a curiosidade dos navegantes, e dar mais claro conhecimento das suas capitânicas do Pará, e de S. José do Rio Negro. Publicado Academia Real das Ciências. Tomo VI. Lisboa, 1856. Biblioteca setorial Museu Amazônico. Loc. 981.13 C697.

⁶⁹ Segundo a obra *Os Lusíadas*, o Campo Damasceno teria sido um território na Terra Santa, consagrado como o primeiro local onde se povoou o mundo segundo a teoria criacionista; ou seja, o Campo Damasceno seria o Jardim do Éden.

⁷⁰ Idem. P. 61.

Ao comparar os contextos coloniais, podemos perceber algumas semelhanças no que diz respeito ao processo de colonização e à importância do vestuário ocidental enquanto ferramenta civilizatória. No entanto, quando Sandra Regina se refere ao vestuário nos núcleos urbanos da Capitania de São Paulo, não podemos notar a presença de índios neste espaço, uma vez que a autora apenas trata dos indígenas considerados “gentios”, com pouco ou nenhum contato com os colonos portugueses, e das situações de contato inicial.

Já no núcleo urbano, Sandra utiliza-se de fontes como inventários post-mortem, testamentos e iconografia para tratar da vida material dos habitantes da Capitania. Estariam os indígenas fora do núcleo urbano, ou os indígenas que estavam inseridos nas cidades foram completamente ‘integrados’ à sociedade colonial e tiveram suas identidades étnicas apagadas?

Retomando nosso objeto inicial, podemos elencar algumas possibilidades a respeito do vestuário no contexto colonial da Amazônia. Vimos, através da documentação cotejada, e quando da implantação do Diretório, que todo o aparato político para tratar dos indígenas se modifica e assume uma nova faceta, a do projeto civilizador aspirado por Pombal e seu irmão.

Em todo este aparato, um conjunto de novas práticas de civilizar se instaura, e podemos inserir o vestuário como parte fundamental neste processo, sendo ele imposto de diversas maneiras: através de doações, presentes e como forma de pagamento, como é o caso dos rolos de pano de algodão.

Apesar de não ter se mencionado e nem dado espaço ainda aos processos de ação destes sujeitos históricos, podemos analisar sob o seguinte prisma, e que serve como hipótese a ser percorrida: que por meio da imposição do vestuário, bem como de sua incorporação pelas populações indígenas, abriu-se para estas populações aldeadas novas possibilidades de existência através da apropriação do vestuário ocidental e a incorporação do novo às suas realidades. Isso vem corroborar a ideia de agência e do sentido do protagonismo das populações indígenas assinalado por diversos outros trabalhos que colocaram em evidência esse sentido de apropriação.

CAPÍTULO 2 – Agentes civilizadores e os mecanismos de Estado.

Não se podendo negar, que os índios deste Estado se conservam até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa sagrada religião, mas até das mesmas conveniências temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da cultura e do comércio: e sendo evidente, que as paternais providências do nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser uteis a si, aos moradores e ao Estado.⁷¹

Sebastião José de Carvalho e Melo, na introdução do Diretório, apontou o que, na visão da Metrópole, eram as condições nas quais viviam as populações indígenas. Alegava que o Estado português alcançaria seus objetivos seguindo as diretrizes da cristianização e da civilização daqueles povos - eixos discursivos que iriam nortear a política de Pombal e seus agentes. Dentro da lógica colonial, era preciso integrar para trazer a felicidade geral ao Estado. Mas essa integração implicaria, para os povos indígenas, uma assimilação dos códigos coloniais, já que o projeto de Pombal visava transformá-los em vassalos.

Dito isto, se faz necessário realizar uma discussão sobre os papéis executados pela Igreja e pelo Estado ao lidar com a política civilizadora emanada da Metrópole, levando em consideração que ambas as instituições, apesar de terem visões que ora convergiam, ora divergiam do trato com as populações indígenas, foram complementares em suas políticas de atuação nas povoações. Neste capítulo, pretendemos analisar os mecanismos utilizados pelo Estado para o “sucesso” e a rapidez da implantação das diretrizes estabelecidas pelo Diretório. Tais diretrizes impostas pelo Estado Português acabam por se confundirem com o tema central desse trabalho, qual seja: a “imposição” do vestuário ocidental às populações indígenas.

O foco de nossas análises converge para a compreensão do sentido do Diretório enquanto uma Disposição Régia com a intenção de fabricar o perfeito vassalo. Através dos seus 95 artigos, Sebastião José propõe a transformação não só da administração, mas também do indígena. Isso torna-se claro, uma vez que as palavras civil, civilidade e

71 Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. pg. 2, 3. Ver em: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm

civilização permeiam todo o texto. É importante destacar o significado de cada umas dessas palavras no contexto do campo semântico no qual elas foram utilizadas. Em outros termos, no seu contexto temporal e espacial. Trabalharemos, portanto, considerando os eixos discursivos já mencionados anteriormente, analisando os mecanismos utilizados pelo Estado e pela Igreja para a fabricação deste corpo da vassalagem indígena. Naturalmente, o tema do vestuário atravessa essa temática, uma vez que um corpo vestido é um corpo civilizado.

No segundo tópico deste capítulo, vamos concentrar nossas análises em como o casamento interétnico, prática recomendada pelo Estado para a Colônia como forma de “integração” das populações indígenas e aumento populacional, funcionou na dinâmica colonial das povoações. Analisaremos então, o conjunto de leis criadas para este fim, que vão desde o século XVII ao século XVIII, com as leis de 1755 e o próprio Diretório.

Para finalizar, discutiremos a política econômica implantada por Pombal a partir do Diretório, colocando em questão a necessidade de se estabelecer uma prática sistemática da agricultura voltada para o comércio interno e externo. Neste ponto, ambicionamos discutir se houve de fato uma cultura do algodão no período pombalino, qual era a sua necessidade, e qual a importância do algodão enquanto moeda de troca na Amazônia Colonial.

2.1 Os mecanismos da fabricação do índio vassalo: Igreja & Estado

Reconhecendo, pois, que a perturbação dominante naquelas colônias clamava por um valoroso Hércules, que ao mesmo tempo que cortar daquelas Hidras as gargantas sediciosas, o socorresse um destemido Jolas que lhe cauterizasse as feridas, para não se reproduzirem as cabeças à discórdia; [...]⁷²

O “discurso encomiástico” foi um texto elaborado durante o governo de Francisco Xavier Mendonça Furtado no Estado do Grão-Pará e Maranhão. O documento nos dá notícia do contexto político e social do Estado desde o século XVII e narra desde a exploração do território, até então pertencente ao governo espanhol, pelo antigo Tratado de Tordesilhas, até a nomeação de Mendonça Furtado para a governança do Grão-Pará e Maranhão, em meados do século XVIII. A carta descreve brevemente o estado da América Portuguesa, indicando sua localização geográfica, clima, fertilidade dos rios e da terra, e dos povos que habitavam o território pertencente ao reino de Portugal.

Nossa intenção não é destrinchar a completude do discurso, mas consideramos válido destacar alguns pormenores presentes na carta que dizem respeito à relação entre o Estado e a Igreja e a disputa pelo poder. No trecho destacado acima, Sebastião José, irmão de Mendonça Furtado e Secretário de Estado, é comparado ao corajoso personagem da mitologia grega Hércules, onde é dado a ele, pelo rei D. José I, a incumbência de cortar as cabeças das Hidras, que podem ser relacionadas às Companhias Religiosas; e ainda, o destemido Jolas⁷³ que cauterizaria as feridas pode ser igualado ao seu irmão, Francisco Xavier, que seria nomeado governador do Grão Pará em 1751.

Tais comparações não foram produzidas a esmo. Tal discurso estava inserido numa rede, somado a outros tantos discursos e ações do Estado determinados a produzir uma verdade oficial⁷⁴ e a estabelecer um projeto de sociedade que seria responsável por

⁷² *Discurso encomiástico em que, para melhor inteligência do seu contexto, se dá princípio pela situação dos estados do Grão-Pará, com notícia abreviada das suas povoações; e se descreve o sistema de seu governo antigo, que de presente foi abolido e reformado.* In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina:** correspondência do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado: 1751-1759/ Marcos Carneiro de Mendonça. – 2. Ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Tomo 3. Pg. 426

⁷³ Segundo a mitologia grega, Jolas ou Iolau era sobrinho de Hércules e o acompanhou durante a execução dos 12 Trabalhos de Hércules.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso – Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola. 3ª ed. São Paulo, 1996.

instaurar, de uma vez por todas, a civilidade dos povos através das ações ‘benevolentes’ dos novos governantes e do novo sistema de administração.

No entanto, realizar esta tarefa não seria simples, “sendo grande as dificuldades que se opunham a tão vastos desígnios, não era pequena estatura a dureza de lavrar em um povo mal morigerado o virtuoso caráter do estilo civil”.⁷⁵ Destarte, para modificar tal realidade “se deliberou a proporcionar aqueles americanos mal instruídos, ao seu benévolo ânimo bem regulado; para que afeiçoados ao uso das máximas políticas, que deviam seguir, reprovassem os bárbaros abusos com que até então se haviam criado”.⁷⁶

Os abusos denunciados pelo discurso eram relativos ao então governo temporal dos regulares sobre as populações indígenas, estabelecidos pelo Regimento das Missões e cujas resoluções eram, segundo o texto, “dispostas e tecidas com termos de tanta ambiguidade, e de tão obscura inteligência, que nenhuma se podia combinar nem entender”⁷⁷, queixavam-se também sobre o poder dos moradores, e intentavam em libertar “milhares de outros índios, em injusta escravidão detidos”.⁷⁸ A intenção inicial era, portanto, a de transformar o modelo de administração a que estavam submetidas as populações indígenas.

Em correspondências anteriores à elaboração do discurso, Mendonça Furtado elogia o irmão em seus esforços junto às autoridades metropolitanas para remediar a situação “lamentável” em que se encontrava o Estado do Grão-Pará, reconhecendo o “maior excesso por achar meio com que se possam salvar as infinitas almas que todos os dias se estão perdendo nesta larga extensão do país”.⁷⁹ À vista disso, critica o sistema em que o Estado estava sendo regido, tendo, segundo Mendonça Furtado:

[...], produzido tão contrários efeitos, que com grande mágoa assento e provo que não só não se tem convertido gentio da terra, mas que, contrariamente, muitos cristãos têm não só tomado o costume dos gentios, mas ainda seguindo os seus, sendo a maior lástima que até tenham entrado neste número muitos eclesiásticos.⁸⁰

⁷⁵ *Discurso encomiástico...* Pg. 429.

⁷⁶ *Ibidem.* *Ibidem.*

⁷⁷ *Discurso encomiástico...* Pg. 428.

⁷⁸ *Discurso encomiástico...* Pg. 429.

⁷⁹ Cartas que foram na frota que saiu deste porto em 2 de fevereiro de 1752. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**: correspondência do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado: 1751-1759/ Marcos Carneiro de Mendonça. – 2. Ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Tomo 1. Pg. 110.

⁸⁰ *Cartas que foram na frota...* *Ibidem.*

Em correspondência ao seu pai, Mendonça Furtado lamenta que entra “a governar um Estado, não só perdido de qualquer modo, mas totalmente arruinado, e sem meios alguns de subsistência, [...]”⁸¹

Em 1754, em carta a Diogo Mendonça Corte Real, até então secretário da Marinha e Ultramar, Mendonça Furtado analisa e descreve a administração das missões nos aldeamentos e o método utilizado para civilizar os índios⁸² da Capitania durante as visitas realizadas. Segundo ele:

“[...]”, os regulares nunca hão de concorrer para tal estabelecimento e assim se demonstra claramente pelas repetidas ordens que S. Maj. se tem servido mandar-lhes expedir a este fim além das expressadas nos parágrafos 7, 8 e 9 do Regimento das Missões, e ultimamente pela que eu lhe participei não só logo que tomei posse deste governo, mas repetidíssimas vezes, e sem embargo da dita Real ordem e do trabalho que tenho tido para a fazer observar não é possível podê-lo conseguir e isto sem outra alguma razão, mais do que opor-se este interessantíssimo estabelecimento aos interesses particulares das religiões.⁸³

Para Yllan de Mattos, é fato que muito dessas discordâncias se davam pela “recusa dos regulares em repartir os indígenas com os demais colonos, além de monopolizar o comércio das drogas do sertão”⁸⁴, conforme podemos ver em outro trecho da carta:

Ainda antes de receber a ordem de S. Maj. para seguir todos os caminhos da brandura e suavidade para os missionários me darem os índios que forem precisos para a expedição das demarcações a tinha já posto em praxe e segure V. Exa. da minha parte a S. Maj. que quando eu chegar a obrar por meios violentos há de ser já depois de extinguir todos os caminhos não só da prudência mas os da suma paciência como tenho feito até agora; porém que pode S. Maj. estar certo que

⁸¹ Carta de Francisco Xavier Mendonça ao seu pai. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**: correspondência do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado: 1751-1759/ Marcos Carneiro de Mendonça. – 2. Ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Tomo 1. Pg. 182

⁸² Em relação ao método, Mendonça Furtado não expressa claramente as ações da igreja em relação a civilização dos índios. Na carta, ele faz menção a outra correspondência, datada de 3 de novembro de 1752, onde nela descreve detalhadamente o sistema em qual as povoações eram ensinadas. Adianto que no cotejamento das fontes não foi possível encontrar tal correspondência, ficando uma pequena lacuna no nosso entendimento.

⁸³ AHU_ACL_CU_013 - Capitania do Pará, Cx. 36 doc. 3323. Projeto Resgate. Sobre o Regimento das Missões e acesso ao texto completo ver em: www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2018/11/v01n01a142.pdf

⁸⁴ MATTOS, Yllan de. *A Última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá, Paco Editorial: 2012. pg. 33

nem uns, nem outros hão de bastar para por em obediência aos regulares, porque primeiro que todo o respeito e obediência que se deve ter as ordens de S. Maj. entendem eles que está a sua conveniência e tenho conhecido isto não por discurso mas por uma quantidade de fatos sucedidos que poderá fazer presente a V. Exa. e os deixo de expressar por não fazer esta relação mais difusa e porque pela sua notoriedade são manifestos.⁸⁵

Ainda de acordo com Mattos, a influência do regalismo português contribuiu em muito para as reformas propostas por Pombal, causando profundas alterações e lançando mão de uma política secularizante, sendo uma política circunscrita a um processo de dessacralização e não de separação. No entanto, afirma que o pombalismo não pode ser caracterizado como anticlerical.⁸⁶

A derrocada do poder dos Regulares da Companhia de Jesus pela suspensão do poder temporal das Companhias Religiosas pelo Alvará Régio de 7 de junho de 1755, abalou, aparentemente, as estruturas relacionais entre Estado e Igreja no que diz respeito aos seus projetos de poder. No entanto, Mattos enfatiza que “houve, na política pombalina, certa subordinação e dessacralização das instituições religiosas”, porém “este movimento não eliminou, de forma alguma, a própria lógica religiosa dessas instituições que agiram de maneira ambivalente: foram católicas e regalistas.”⁸⁷

No “discurso encomiástico” narrou-se também a necessidade de se criar um novo método de regulação das populações indígenas, justificada pela imprescindibilidade para “em paz e justiça se poderem manter”, e:

[...], melhor do que Licurgo com os lacedemônios e Sólon com os atenienses, estabeleceu para moradores e índios um “Diretório” que, em 95 capítulos, compreendeu a vida civil daqueles povos o mais bem regulado sistema encaminhado a dois importantíssimos fins, que foram serviço de Deus e do Rei; a que a piedade de um Ministro sábio e prudente deve dirigir todas as medidas de conduta que constitui felizes a todos os seus subordinados.

O Diretório surge então como instrumento de reafirmação do poder régio face ao poder das Companhias Religiosas, obedecendo a uma lógica regalista e iluminista, cuja pretensão era formar um “Estado secular e católico”.⁸⁸ A retórica do discurso sobre a

⁸⁵ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará, Cx. 36 doc. 3323. Projeto Resgate.

⁸⁶ MATTOS, Yllan de. Op. Cit. Pg. 69.

⁸⁷ MATTOS, Yllan de. Op. Cit., Pg. 70.

⁸⁸ MATTOS, Yllan de. Op. Cit., pg. 70. Apud. PAIVA, José Pedro. Igreja e poder. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.), História religiosa de Portugal: humanismos e reformas, v. 2. Mem Martins: Círculo de Leitores, 2000, pg. 171.

implantação do Diretório prevê uma “gloriosa metamorfose”, a transformação de “truncos rústicos, incultos e carregados de vícios” em “homens perfeitos, civis e virtuosos”, e conclui que este é o pensamento:

[...] em que com muita propriedade nos confirma o Alvará de S. Majestade Fidelíssima do Rei Nosso Senhor de 17 de agosto de 1758, pelo qual foi servido abolir todas as Leis e Ordens Antigas expedidas ao Governo daquele Estado, mandando observar o mesmo Diretório como lei fundamental de toda aquela Conquista.⁸⁹

Ou seja, através desta disposição régia previa-se um novo ordenamento social, que seria responsável por regular e modificar a vida das populações indígenas, não havendo nenhuma outra legislação paralela que concorresse com o Diretório. Mauro Cezar Coelho em *Do Sertão para o mar*, ao discorrer sobre a característica *Ilustrada* do Diretório, afirma que a transformação almejada pela legislação se daria através da Razão, segundo ele, “um cogito genuinamente Ilustrado” que, por ser inerente ao ser humano, prevaleceria sobre a barbárie.⁹⁰ Desta forma, o Diretório alcançaria seu objetivo, assumindo a ideia de que os índios, através do aprendizado, poderiam ser inseridos na sociedade portuguesa ao assimilarem os valores europeus.⁹¹

Apesar do reconhecimento de que o indígena era possuidor da capacidade de racionalização, ou seja, de pensar e agir por si próprio permanece uma contradição, uma vez que não se reconhece nele a habilidade de se autorregular. Isso fica evidente ao nomearem diretores para os governarem, limitando, mas não eliminando a sua liberdade. Reconheceu-se o outro, mas numa escala de submissão. Manteve-se o domínio sobre estes povos.⁹²

Fabrizio Lyra, ao retratar a implantação do Diretório na Capitania da Bahia, afirma que o “processo de civilização” implicou também a entrega cada vez maior do cuidado com os povos indígenas às autoridades “civis”.⁹³ No entanto, descreve que, pela falta de diretores preparados para exercer o ofício segundo o que exigia a Legislação, os

⁸⁹ *Discurso encomiástico...*, Pg. 447.

⁹⁰ COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798)*, 2005. 433 f. Tese (doutorado em História Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Pg. 180.

⁹¹ COELHO, Mauro Cezar. *Op. Cit.* Pg. 180.

⁹² NETO, Edgard Ferreira. *História e Etnia*. In: *Domínios da História*

⁹³ SANTOS, Fabrício Lyra. *Da Catequese a civilização - colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*, 2012. 315 f. Tese (doutorado em História Social) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. Pg. 204.

aldeamentos acabaram por ser administrados por escrivães e ouvidores das comarcas.⁹⁴ Sob a atuação de ouvidores na Capitania de Porto Seguro, “o Diretório representou [...] mais do que um instrumento de política indigenista, um verdadeiro projeto de colonização”.⁹⁵

Elba Monique, em dissertação de Mestrado sobre a experiência do Diretório Pombalino em Pernambuco, destaca que “a Coroa Portuguesa criou o Diretório mais no sentido de se fazer presente na Colônia que de preservar liberdades efetivas”, acabando por “pulverizar uma experiência social e jurídica complexa, que articulava entre si as chamadas culturas inferiores ou “subculturas”, a legislações religiosas”.⁹⁶

Ângela Domingues afirma que a lógica política pombalina consistiu, fundamentalmente, na separação das esferas de poder. Diretores e missionários encarregavam-se de administrar as populações indígenas: os primeiros deveriam gerir e aos últimos caberia a assistência espiritual. Mas ambos concorriam para o bem comum e educação das populações indígenas, segundo o discurso oficial.⁹⁷

Na separação das esferas de poder, Domingues esclarece que caberia ao Estado incumbir aos seus agentes de governo – representados pelos Diretores de Vila – a promoção do desenvolvimento das Vilas e Lugares, além de introduzir “elementos visíveis” de civilidade, tais como a utilização de vestuário; pagar salários aos indígenas; procurar mestres para ensinar as crianças e estabelecer cirurgião para curar os índios; providenciar a recolha do dízimo; promover os descimentos; distribuir as ferramentas necessárias para a agricultura e as manufaturas da vila; distribuir o gado vacum ou outros tipos de animais domésticos; fazer ou conservar as dependências camarárias e as casas dos índios; capinar e limpar as ruas e apresentar anualmente mapas demográficos.⁹⁸

Segundo o Diretório, caberia aos seculares, através dos Prelados Diocesanos, exercer a função espiritual junto às populações indígenas, de acordo com o §4 do texto:

⁹⁴ SANTOS, Fabrício Lyra. Op. Cit. Pg. 208-211.

⁹⁵ SANTOS, Fabrício Lyra. Op. Cit. Pg. 212.

⁹⁶ CUNHA, Elba Monique Chagas da. Sertão, sertões: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798), 2013, 134 f. Dissertação (mestrado em História Social da Cultura Regional) Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013. Pg. 48.

⁹⁷ DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII; apresentação: Joaquim Romero Magalhães. – Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. Pg. 151

⁹⁸ DOMINGUES, Ângela. Op. Cit. Pg. 154

Para se conseguir, pois, o primeiro fim, qual é o cristianizar os Índios, deixando esta matéria, por ser meramente espiritual, a exemplar vigilância do Prelado desta Diocese; recomendo aos diretores, que da sua parte deem todo o favor, e auxílio, para que as determinações do dito Prelado respectivas a direção das Almas, tenham a sua devida execução; e que os índios tratem aos seus párocos com aquela veneração, e respeito, que se deve ao seu alto caráter, sendo os mesmos diretores os primeiros, que com as exemplares ações da sua vida lhes persuadam a observância deste paragrafo.⁹⁹

A tentativa de forjar a figura do índio vassalo se deu a partir das definições das competências das esferas de poder, onde ambos os poderes estavam, teoricamente, dissociados, devendo sobrepor-se na medida em que a ambos cabia o dever da educação ética, moral e religiosa dos índios, bem como a sua “felicidade e bem-estar”.¹⁰⁰ Combater a rudeza e instaurar a civilidade era algo fundamental para forjar a nova identidade e a nova função do índio.

A fabricação do índio vassalo foi amplamente tratada nos parágrafos do Diretório. Conforme abordado no início do capítulo, o Diretório previa a “gloriosa metamorfose” e a transformação dos índios em “homens perfeitos, civis e virtuosos”. Através da necessidade de controlar o território, tornou-se necessário também controlar o corpo¹⁰¹ indígena, manipulando, modelando e treinando-o, na tentativa de multiplicá-lo e torná-lo hábil.¹⁰²

O controle deste corpo se daria através do cumprimento integral do exposto no Diretório. Desta forma, pretendia-se uma docilização do corpo através das disciplinas corporais de autocontrole, quais sejam: a utilização de vestuário decente, o comportamento, os modos e etc., e a imposição da disciplina do tempo: o tempo de orar, o tempo de aprender, o tempo de trabalhar. Para Foucault, o momento histórico das disciplinas visava formar “uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil”.¹⁰³

⁹⁹ Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto sua majestade não mandar o contrário. Pg. 3. Ver em: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm

¹⁰⁰ DOMINGUES, Ângela Domingues. Op. Cit. Pg. 163.

¹⁰¹ Em relação as discussões sobre o corpo, tomaremos como base as reflexões de Foucault em *Vigiar e Punir*. Segundo ele: “Houve, durante a Época Clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder”. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução: Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Pg. 134

¹⁰² Ibidem. Ibidem.

¹⁰³ Ibidem. Pg. 135.

O ponto chave da docilização destes corpos seria alcançar a civilização. Para Starobinski, civilizar seria “apagar toda rudeza, suprimir tudo que poderia dar lugar ao atrito, fazer de maneira a que os contatos sejam deslizantes e suaves” e completa afirmando que “A lima, o polidor são os instrumentos que, figuradamente, asseguram a transformação da grosseria, da rusticidade em civilidade, urbanidade, cultura [...]”.¹⁰⁴

E uma vez constituído vassalo, o índio deveria lutar para manter a soberania territorial de Portugal na América. Supunha-se que, através da transformação destes corpos e das políticas que regiam tais populações, os índios defenderiam a soberania de Portugal no norte da América portuguesa.

Em concomitância com o projeto civilizador, frei Miguel de Bulhões emitiu uma carta a Tomé José da Costa Corte Real onde nela exprimia sua vontade e a necessidade de se elaborar um Diretório Espiritual para reger as paróquias e realizar o trabalho de conversão que, segundo o bispo, não foi executado pelos missionários da Companhia de Jesus.¹⁰⁵

Em correspondência, Miguel Bulhões trata o seu desejo como indispensável trabalho, e manda o padre José Monteiro de Noronha, “clérigo dotado de especial capacidade e de todos os mais requisitos, que o podiam contribuir benemérito deste emprego”¹⁰⁶, realizar visitas às povoações do rio Xingu, Tapajós e Amazonas com a intenção de “examinar [...] os intoleráveis erros e prejudicialíssimos abusos que todos estes missionários tinham introduzido na administração dos sacramentos e no desempenho de todas as mais obrigações respectivas ao ministério paroquial [...]”.¹⁰⁷ Reafirma em outra carta, um ano mais tarde, que as práticas realizadas pelas Companhias Religiosas eram “diametralmente opostas não só à execução das Reais Leis de S. Maj. mas ao ditames da razão, da justiça e da piedade”.¹⁰⁸

¹⁰⁴ STAROBINSKI, Jean. As máscaras da civilização. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Pg. 26. Apud. CUNHA, Elba Monique Chagas da. Sertão, sertões: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798), 2013, 134 f. Dissertação (mestrado em História Social da Cultura Regional) Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013., pg. 59.

¹⁰⁵ AHU_ACL_CU_013 - Capitania do Pará, Caixa. 43 Doc. 3919. Projeto Resgate.

¹⁰⁶ AHU_ACL_CU_013 - Capitania do Pará, Caixa. 43 Doc. 3919. Projeto Resgate.

¹⁰⁷ Ibidem. Ibidem.

¹⁰⁸ AHU_ACL_CU_013 - Capitania do Pará, Caixa 43 Doc. 3953. Projeto Resgate.

Muito embora o texto não tenha publicado e aplicado¹⁰⁹, é importante analisarmos alguns detalhes do documento que podem nos dar algum direcionamento sobre como poderia ter sido a tônica do “Diretório Espiritual” e qual teria sido o grau de aproximação com o Diretório dos Índios, caso tivesse sido aplicado.

É importante contextualizar que Miguel de Bulhões, na trama das relações entre Colônia e Metrópole, representou um papel fundamental frente à consolidação do projeto colonial pensado por Mendonça Furtado e Sebastião José, tendo participação ativa também na elaboração do Diretório dos Índios. Ora, se Bulhões já havia dado assistência neste projeto, qual seria então a necessidade de se elaborar um “Diretório Espiritual” para reger as populações indígenas? Seria uma forma de controlar as ordens religiosas, que por sua vez tinham o controle sobre a administração das populações indígenas, ou de realizar um trabalho de catequização e civilização desassociada ao projeto do Estado junto às populações indígenas?

No cotidiano das relações entre as agências de poder – Estado, Igreja, e indígenas –, a convergência de projetos não se deu sem tensões e disputas pelo domínio da administração dos povoamentos. Em ofício a Francisco Xavier¹¹⁰, o intendente João Amorim descreve as visitas realizadas nas vilas e lugares da Capitania do Pará, e relata que achou “várias diferenças entre vigários e diretores, de que nasciam muitas desordens procedidas todas de quererem os ditos vigários ter a direção e o governo temporal das índias solteiras”.¹¹¹ O intendente também acusava os ditos vigários de castigarem as índias com “palmatoadas” quando as ditas iam trabalhar sem licença dos mesmos em suas roças, ou nas roças comuns a mando do Diretor.

O intendente afirma que “as ideias dos ditos vigários eram inteiramente opostas ao que S. Maj. manda no diretório”¹¹² por suas práticas estarem atrapalhando o desenvolvimento das vilas e lugares e os negócios pretendidos. Isso fica claro quando ele destaca que em visita a Vila de Melgaço, “estava o diretor impossibilitado para mandar fazer com as ditas índias um negócio de azeite para a utilidade das mesmas

¹⁰⁹ Infelizmente não foram encontradas outras cartas e correspondências a respeito do mesmo assunto. Foram consultados os acervos do Projeto Resgate da Capitania do Rio Negro, Capitania do Pará, e algumas fontes digitalizadas do Arquivo Público do Pará.

¹¹⁰ Neste período ocupava o cargo de secretário de Estado da Marinha e Ultramar.

¹¹¹ AHU_ACL_CU_013 - Capitania do Pará. Caixa. 60 Doc. 5352. Projeto Resgate.

¹¹² Ibidem. Ibidem.

[...]”¹¹³, cuja solução encontrada para esta tensão entre diretor e vigários foi a de mandar que a “todas as índias que excedem da idade de dez anos as aplicassem a cultura e só nos domingos e dias santos os mandasse a doutrina”.¹¹⁴ Tal resolução foi aprovada pelo Governador e mandada que fosse executada em todas as vilas e lugares da Capitania do Pará.

2.2 Outras maneiras de civilizar e vestir: o casamento misto

No âmbito das modificações propostas pelo Diretório, o casamento misto surge como medida de amplo alcance sobre as populações indígenas com objetivos que convergiam para a completa assimilação e civilização destas populações no cosmos ocidental, abrindo, assim, caminhos para a consolidação da colonização no norte da América Portuguesa.

O casamento interétnico, no entanto, já era alvo de discussões e disposições régias que remontam aos seiscentos. O Alvará Régio expedido por D. Pedro II, em 1688¹¹⁵, intencionava “por todos os modos que vivam nas povoações com a quietação da doutrina e ensino que é necessário, para que reduzidos a vida civil se possam multiplicar as famílias, servirem a cultura e aumento das terras e a extensão dos meus domínios”.¹¹⁶ Sobre o casamento entre brancos e índios, o alvará dispõe que:

Hei outro sim por bem declarar que os meus vassallos deste Reino e da América que casarem com as índias não ficam com infâmia alguma antes se farão dignos da minha real atenção; e que nas terras em que se estabelecerem serão preferidos para aqueles lugares e ocupações que couberem na graduação das suas pessoas e que seus filhos e descendentes serão hábeis e capazes de qualquer emprego, honra ou dignidade sem que se necessite de dispensa alguma em razão destas alianças.¹¹⁷

Todas as disposições deste Alvará Régio, como a liberdade assegurada por lei, o casamento com portugueses e a aprendizagem da língua do Príncipe, convergem para o projeto de assimilação das populações indígenas ao ordenamento ocidental de sociedade e para a consolidação da presença portuguesa no território amazônico. No entanto, diferente das leis implantadas a partir de 1755, os dispositivos régios dos seiscentos incumbiam à Igreja Católica a tarefa de colocar em prática este projeto.

¹¹³ Ibidem. Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem. Ibidem.

¹¹⁵ AHU_ACL_CU_09 - Maranhão. Caixa. 7 Doc. 795. Projeto Resgate.

¹¹⁶ Ibidem. Ibidem.

¹¹⁷ AHU_ACL_CU_09 - Maranhão. Caixa. 7 doc 795. Projeto Resgate.

Este documento, todavia, ia contra o disposto no Regimento das Missões do Maranhão e Grão-Pará que, de acordo com o §4, proibia a presença de brancos nos aldeamentos, “pelo dano que fazem nelas”: “achando-se que nelas moram ou assistem alguns brancos, ou mamelucos, governador os fará tirar e apartar das ditas aldeias, ordenando-lhe que não tomem mais a elas”.¹¹⁸

Já os ameríndios se tornaram, para a política Josefina, peças-chave para a consolidação da demarcação territorial no norte da América, sendo, posteriormente, foco das preocupações de Pombal. Mendonça Furtado, enquanto governador do Grão-Pará, relata ao rei a importância do casamento para os estabelecimentos das vilas e lugares, destacando que:

[...], me tem ocorrido mandar fundar outra Vila no rio Xingu, aonde as terras são excelentes estabelecendo entre as povoações dos índios que há no mesmo rio uma de brancos, que possam se comunicar com eles, para se irem assim civilizando; e me pareceu que seria também não só útil, mas sumamente importante se V. Maj. fosse servido declarar que não só não induz infâmia o casamento dos brancos com as índias, mas, contrariamente, conceder-lhes alguns privilégios que entendo é o único meio de podermos povoar este largo Estado, e de dar a conhecer aos naturais dele que os honramos e estimamos, sendo este o meio mais eficaz de trocarmos o natural ódio que nos têm pelo mau tratamento e desprezo com que os tratamos, em amor à boa fé, fazendo os interesses comuns, sem cujos princípios não é possível que subsista e floresça esta larga extensão de país.¹¹⁹

É consensual entre historiadores que 1755 é considerado o ano da virada para as políticas indigenistas que visavam a secularização do projeto colonial voltado para a América Portuguesa. Para Francisco Jorge e Patrícia Sampaio, o ano pode ser considerado como um “divisor de águas”, sendo “um ano decisivo para a construção de um padrão do domínio lusitano jamais visto” e causando uma “modelagem da sociedade colonial luso-amazônica, cujas implicações históricas e culturais consolidaram-se ao longo do tempo”.¹²⁰

A partir das promessas que asseguravam honras e benefícios econômicos e políticos aos contraentes e descendentes de matrimônio com indígenas, o casamento

¹¹⁸ FONTE: Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. Revista 7 mares – Número 1. Comentários de: MATTOS, Yllan. Pg. 117.

¹¹⁹ *Carta de Francisco Xavier Mendonça Furtado ao rei d. José I. Pará, 11 de outubro de 1753.* In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina:** correspondência do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado: 1751-1759/ Marcos Carneiro de Mendonça. – 2. Ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Tomo 1. Pg. 518.

¹²⁰ SANTOS, dos Francisco Jorge. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. In: Somanlu, ano 8, n. 2, jul/dez 2008. Pg.80

misto tornou-se, tanto para brancos quanto para indígenas, um importante mecanismo de estabelecimento de alianças políticas e de assimilação cultural das populações indígenas, haja vista que o objetivo pretendido pela lei era que a partir do convívio com os brancos, o processo civilizatório se desencadearia de forma mais rápida e eficaz. Deste modo, o Alvará Régio de 4 de abril de 1755 marca um importante passo para a consolidação das políticas administrativas e de assimilação dos índios, modificando a estrutura e a dinâmica das sociedades nativas.¹²¹ É importante enfatizar que tal Alvará copiava em integridade o texto expedido em abril de 1688:

Sou servido declarar, que os meus vassallos deste Reino, e da América, que casarem com as índias dela, não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos da minha real atenção, e que nas terras, em que se estabelecerem, serão preferidos para aqueles lugares e ocupações que couberem na graduação das suas pessoas, e que seus filhos, e descendentes serão hábeis, e capazes de qualquer emprego, honra, ou dignidade, sem que se necessite de dispensa alguma em razão destas alianças, em que serão também compreendidas, as que já se acharem feitas antes desta minha declaração.¹²²

No entanto, em carta ao desembargador Gonçalo José da Silveira, Mendonça Furtado descreve, entre os diversos assuntos tratados, os poucos frutos colhidos no Arraial de Mariuá após a publicação do Alvará de 4 de abril, lamentando que “até agora tenho adiantado bem pouco”¹²³. Já em outra carta, no mesmo mês, Mendonça Furtado solicita ao irmão que o mesmo mande publicar uma lei declarando que:

[...] todos os descendentes de índios estão habilitados para todas as honras sem que aquele sangue lhes sirva de embaraço, que os Principais, seus filhos e filhas, e quem casar com elas, são nobres e gozarão de todos os privilégios como tais lhe competem. Que aqueles índios que passarem a oficiais e chegarem a capitães, e daí pra cima, gozarão dos privilégios que competem aos seus postos, ainda que não sejam confirmados, pela razão de que são uma miserável gente, e não cabe na sua possibilidade o mandar ao reino confirmar as ditas patentes. Habilitado 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.¹²⁴

¹²¹ MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e a política na América Portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. In: Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, set/dez 2018. Pg. 29. A Amazônia na era pombalina. Tomo 2

¹²² AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará, Caixa. 44 doc. 4002. Projeto Resgate.

¹²³ *Arraial de Mariuá, 12 de julho de 1755*. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**: correspondência do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado: 1751-1759/ Marcos Carneiro de Mendonça. – 2. Ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Tomo 2. Pg.432-437.

¹²⁴ 126ª carta. Arraial de Mariuá, 20 de julho de 1755. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina...* Pg. 457-459.

Em apoio à publicação real, Miguel Bulhões descreve esta decisão como “das mais conformes a real intenção da V. Maj.”¹²⁵ na crença de que tal privilégio extrairá os índios “daquele profundo abatimento em que são educados e lhes infundirá pensamentos de honra e probidade na certeza de que são vassallos de um soberano que não só cuida em os civilizar mas em os enobrecer”.¹²⁶

Não obstante, Mauro Cezar pontua que, “em uma sociedade hierárquica e discriminatória como era a colonial, cingida por distinções de cor e raça, os casamentos envolvendo indivíduos tidos por inferiores não eram bem vistos”¹²⁷, e relembra o alerta de Sérgio Buarque de Holanda ao apontar que “tais enlances foram comuns em certas áreas e não impediram a promoção social dos envolvidos”.¹²⁸

Pouco a pouco, com os esforços das autoridades locais, amparadas pelas intenções de Sebastião José juntamente ao Alvará de 1755, o casamento entre índias e soldados foi se tornando mais frutífero e transformando o cenário local das Vilas e Lugares, acentuando assim o processo reformador pretendido pela coroa.

Em carta a Gonçalo José da Silveira, Mendonça Furtado comemora, além das fundações de novas vilas, o sucesso de algumas uniões entre portugueses e índios tendo-se feito bastantes casamentos e enviado para a Vila de Borba, a Nova, 23 casais, assinalando que este é o “verdadeiro caminho” tanto para povoar este “larguíssimo país” como para civilizá-los.¹²⁹

No conjunto de leis que almejaram modificar os modos de vida das populações indígenas, a política de casamentos mistos foi reeditada e reafirmada pelo Diretório em 1757 como o empreendimento mais plausível para a civilização destes povos e melhor alternativa para eliminar as “diferenças” entre brancos e índios:

§88 Entre os meios mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e

¹²⁵ AHU_ACL_CU_013 - Capitania do Pará Caixa. 38 doc. 3568. Projeto Resgate.

¹²⁶ Ibidem. Ibidem.

¹²⁷ COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit. Pg. 182.

¹²⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979. Pg. 26 Apud. COELHO, Mauro Cezar. Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798), 2005. 433 f. Tese (doutorado em História Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Pg. 182.

¹²⁹ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**: correspondência do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado: 1751-1759/ Marcos Carneiro de Mendonça. – 2. Ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. 3º Tomo. Pg. 129-130.

promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as Nações mais polidas do Mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.¹³⁰

Os parágrafos seguintes que se referem ao casamento (§89 a 91) revelam a importância que as autoridades locais deveriam dar a estas uniões, devendo persuadir os brancos a casarem-se com índias, habilitando-os “para todas aquelas honras competentes as graduações de seus postos” e punindo aqueles que desprezassem seus maridos ou suas mulheres por “concorrer neles a qualidade de índios”, para que desta forma pudessem “conservar com eles aquela reciproca união, em que se firma, e estabelece a sólida felicidade das Repúblicas”.¹³¹

Feliciano Ramos, em carta a Mendonça Furtado – agora secretário da Marinha e Ultramar –, reconhecendo o promitente benefício dos casamentos mistos para alcançar “o utilíssimo e importantíssimo fim de sua perfeita civilização”, expõe que “não pode haver meio mais conveniente que o dos casamentos dos europeus com as índias” e compara as ações de Furtado às de Afonso de Albuquerque no caso do Estado da Índia, declarando que “V. Exa. com incansável e relente e sempre memorável zelo deu a mesma forma de estabelecimentos nos muitos casamentos feitos por direção de V. Exa. nestas capitanias”.¹³²

O ouvidor-geral do Pará também relata algo importante que revela os interesses dos portugueses em casar-se com as índias. Na carta, ele diz que na frota que o trouxe para o Estado vieram duzentos soldados “dos quais muitos se acham casados”, estratégia adotada por eles para que pudessem se livrar da “obrigação do serviço e ficarem na liberdade de povoadores”. E em razão dessa vantagem, “tem celebrado muitos matrimônios com índias em grande utilidade da povoação e civilização”, assinalando que “por estas razões é utilíssimo ao bem comum do estado o virem todas as frotas duzentos soldados porque com os casamentos se seguirão as interessantíssimas sequências ponderadas [...]”.¹³³

¹³⁰ *Diretório que se deve observar...* §88 e 89. Pg. 36.

¹³¹ *Diretório que se deve observar...* §89, 90, 91. Pg. 36, 37.

¹³² AHU_ACL_CU_013 - Capitania do Pará. Caixa. 48 Doc. 4362. Projeto Resgate.

¹³³ *Ibidem*. *Ibidem*

Outro exemplo relevante que demonstra os interesses políticos e culturais de ambos agentes históricos é o caso do *cunhamena* João Portez Arzão, o Principal Sanidato, o Principal Payniuito e suas respectivas filhas. O Principal Sanidato, enquanto sogro de João Portez revelou interesse às autoridades locais em se fazer uma Povoação no Igarapé de Ramos, pois queria tornar-se católico e descer com seu grupo para este sítio; Joaquim Melo e Póvoas cuidou de celebrar o casamento entre João Portez e a filha do Principal e mandou que descessem para o sítio para montar a povoação.

Constando ao “Principal Payniuito que Joao Portez se tinha casado com uma filha do Principal Sanidato, e que tinha repudiado uma filha sua que ele lhe tinha dado para mulher”¹³⁴, o mesmo foi ao lugar em que João Portez estava e “dizendo destes que se queria descer para aquele sítio com toda a sua gente”. Ocorreu que, enquanto estavam todos trabalhando, o Principal Payniuito, por vingança, acabou desferindo golpes de machado em Portez, matando-o. Para que as alianças com os principais não fossem desfeitas e que uma guerra não ocorresse, Joaquim Melo e Póvoas arranjou casamentos para ambas as filhas dos principais com brancos.¹³⁵

Ambos os casos demonstram como através da política indigenista os casamentos mistos se tornaram um fator importante para o estabelecimento de alianças políticas entre brancos e índios. É importante enfatizar que, no entanto, mesmo com o incentivo do Estado sobre essas uniões, os processos de transformação cultural aconteciam, na maioria das vezes, à revelia da lei.¹³⁶

O historiador Mauro Cezar destaca que a política de incentivo aos casamentos mistos não vigorou solitária¹³⁷, e afirma que associada a ela implementou-se a adoção da língua portuguesa como fator essencial para a civilização. Concordamos em totalidade com esta afirmativa, porém, seguiremos por outro caminho, o da imposição e utilização do vestuário ocidental como um dos aspectos a serem modificados na

¹³⁴ AHU_ACL_CU_020 – Capitania do Rio Negro. Caixa. 1 Doc. 63. Projeto Resgate.

¹³⁵ O caso de João Arzão e seus sogros também foi alvo de análises mais acuradas nas teses de doutorado de Patrícia Sampaio e Mauro Cezar Coelho, e também na monografia de Manoel Rendeiro Neto. Para mais informações, ver em: COELHO, Mauro Cezar. Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798), 2005. 433 f. Tese (doutorado em História Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011; NETO RENDEIRO, Manoel. Casar, civilizar, colonizar: mulheres indígenas e a política de matrimônios mistos na Capitania de São José do Rio Negro (1755-1779), 2017. 66 f. Monografia em História. Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

¹³⁶ COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit. Pg. 182

¹³⁷ Ibidem. Pg. 185.

sociedade colonial, alinhada à política de casamentos mistos e às outras sanções propostas pelo Diretório.

Como vimos, o incentivo ao casamento misto pelo Estado e a sua efetiva celebração entre as partes ocorreram por motivos diversos e que por vezes funcionavam como uma política de aproximação e aliança entre as partes envolvidas. No entanto, enquanto política de Estado, percebemos alguns detalhes que autorizam o caminho que queremos seguir, como era o caso dos dotes: no ato da celebração dos casamentos mistos, os casais contraentes recebiam artigos que seriam úteis para auxiliar na formação da estrutura familiar dos consortes.

Nesta ocasião, os dotes concedidos aos contraentes traziam benefícios tanto para o homem quanto para a mulher, e era uma prática adotada desde o estabelecimento da lei de 1755, podendo ser uma forma de tornar o casamento aprazível, haja vista que o matrimônio não era, na maioria das vezes, celebrado por afinidade pessoal e emocional.

Mendonça Furtado, em carta ao irmão, relata o progresso da realização de 23 matrimônios e lamenta que o dote concedido aos contraentes foi pouco devido às circunstâncias em que os armazéns se encontravam, e apenas mandou-lhes dar “umas fardas velhas [...], uma a cada noivo, a sua mulher, camisa de pânico e saia de aniagem, enxada, machado e foice;” além disso, foram dadas também “serras, enxós, e martelos, [...], meio alqueire de sal, e com este bom dote com a mulher, se foram muito contentes para a sua nova terra”.¹³⁸

Sobre o casamento nas vilas de Borba, Serpa e Silves no rio Solimões, e a vila de São José do Javari, pertencentes à Capitania do Rio Negro, Joaquim de Melo e Póvoas relatou à Mendonça Furtado sobre as providências tomadas relacionadas a este tema, alegando e alegrando-se que:

Sendo os casamentos dos brancos com as índias um dos meios mais importantes para o estabelecimento desta Capitania tendo conseguido o casarem-se setenta e sete, e se acha hoje esta Capitania com cento e oitenta e outros moradores brancos em diferentes Povoações dela sendo os casamentos que fiz no Rio Solimões utilíssimos para por este modo facilitar a civilização dos índios que o habitam porque na verdade os achei seguindo ainda os seus antigos ritos por lhe não

¹³⁸ 154ª Carta. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*. Tomo 3. Pg 162-163.

permitir a distância em que vivem a precisa comunicação para a sua civilização.¹³⁹

Não houve, no entanto, uma referência específica em relação à doação de dotes aos consortes, porém o governador da Capitania menciona a necessidade de mais “ferramentas e mais fazendas” que “se costumam dar aos índios”¹⁴⁰, tendo feito uma representação junto ao governador geral do Estado para que se enviassem tais bens às Vilas, julgando que “a proverá logo que vier a Frota de tudo o necessário para que nela se vejam os grandes aumentos”.¹⁴¹

A prática da doação do dote pode indicar que o vestuário constituía um papel importantíssimo dentro do conjunto de medidas adotadas pelo Estado e pela Igreja para a completa assimilação e transformação dessas populações indígenas em súditos da Coroa Portuguesa, reiterando que um indivíduo vestido é um indivíduo civilizado. Desta forma, não podemos analisar o uso do vestuário isoladamente deste conjunto de medidas que estavam inseridas no projeto civilizador.

Em resumo, o interesse do Estado era que pela política de casamentos mistos se alcançariam o “progresso, a felicidade, o bem comum e a liberdade”¹⁴² destes povos. Dessa forma, a assimilação dos costumes - e neste caso incluído também o uso de roupas ocidentais - estaria completa, ou pelo menos bem adiantada.

2.3 A cultura do algodão e suas implicações simbólicas

O projeto colonial delineado por Pombal almejava assegurar e conservar o território nacional do norte da colônia, além de valorizar a agricultura através da criação da Companhia Geral do Comércio e, principalmente, civilizar os índios. Foi, antes de tudo, um projeto político de consolidação do poder real, que de acordo com Yllan de Mattos, “pode ser amplamente visualizado nos seus aspectos culturais, religiosos, econômicos, urbanísticos etc.”.¹⁴³

A fim de trazer “a opulência e a total felicidade do Estado”¹⁴⁴, Pombal e Mendonça Furtado cuidaram de estabelecer no Diretório as principais diretrizes para o crescimento da agricultura e do comércio. Segundo o documento, antes obedeciam “unicamente às

¹³⁹ AHU_ACL_CU_020 - Capitania do rio negro. Cx. 1 doc. 65. Projeto Resgate.

¹⁴⁰ Ibidem. Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem. Ibidem.

¹⁴² DOMINGUES, Ângela. Op. Cit. Pg. 300.

¹⁴³ MATTOS, Yllan de. Op. Cit. Pg.51.

¹⁴⁴ *Diretório que se deve observar...* §95.

conveniências particulares”¹⁴⁵ dos missionários e colonos, quando da vigência do Regimento das Missões. Pombal incumbiu a tarefa aos diretores das Vilas e Lugares recém-criados de:

“(…) persuadir o quanto lhes será útil e honrado o exercício de cultivarem as suas terras; porque por este interessante trabalho não só terão os meios competentes para sustentarem com abundância as suas casas, e famílias; mas vendendo os gêneros, que adquirirem pelo meio da cultura, se aumentarão neles os cabedais à proporção das lavouras, e plantações que fizerem”.¹⁴⁶

A intenção, portanto, era de desenvolver a agricultura para fins comerciais e fazer com que a ambição do trabalho fosse introduzida às populações indígenas, deixando o “pernicioso vício da ociosidade”.¹⁴⁷ E, aqueles que trabalhassem nas suas próprias terras e rendessem mais teriam, segundo o Diretório, preferência a todos nas honras, nos privilégios e nos empregos.¹⁴⁸

No Diretório, o trabalho é concebido de forma inteiramente positivada, onde a mão de obra indígena constituía a força motriz do desenvolvimento do Estado. Com a escassez de colonos brancos para povoar a terra e ocupar cargos administrativos, o indígena se tornou peça chave para o desenvolvimento da Colônia no Grão Pará e Maranhão. A Lei de Liberdade dos índios¹⁴⁹, promulgada em 1755, foi o primeiro passo dado pelo Estado Português para transformar o indígena em índio-cidadão português.¹⁵⁰

Ao transformar os aldeamentos em Vilas e Lugares – e conseqüentemente as políticas de trabalho, transformando indígenas em lavradores de suas próprias terras –, Francisco Xavier de Mendonça Furtado visava incorporar a sua produção ao comércio exportador, estimulando assim, a produção de vários bens de consumo como Tabaco, Açúcar, Algodão, Anil e Linho Cânhamo, entre outros.

Segundo José Alves, por meio do Diretório “objetivava-se transformar os índios em uma massa economicamente ativa e socialmente disciplinada, integrando-os ao sistema produtivo colonial”.¹⁵¹ Desta forma, o contingente de trabalhadores indígenas era dividido em duas partes iguais: uma que trabalharia em suas respectivas terras, de forma

¹⁴⁵ *Diretório que se deve observar...* Pg. 16.

¹⁴⁶ *Ibidem.* *Ibidem.*

¹⁴⁷ *Ibidem.* *Ibidem.*

¹⁴⁸ *Diretório que se deve observar...* Pg. 17.

¹⁴⁹ Ver mais sobre em: SANTOS, dos Francisco Jorge. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. In: *Somanlu*, ano 8, n. 2, jul/dez 2008.

¹⁵⁰ SOUZA JUNIOR, José Alves. *Tramas do Cotidiano: religião, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012. Pg. 131.

¹⁵¹ *Ibidem.* Pg. 133.

a garantir a defesa do Estado naquele local e também para participar do Real Serviço, enquanto a outra parte deveria ser destinada à repartição pelos moradores.¹⁵² Para o autor, essa coexistência de duas formas de produção agrícola era justificada pela necessidade de abastecimento dos gêneros da própria Povoação e também dos rendimentos da Coroa, através do pagamento de dízimos e da exportação de bens de consumo.¹⁵³

Já no Regimento das Missões (1686)¹⁵⁴, previa-se o pagamento de jornais aos índios pelo seu trabalho nas lavouras, e pelo fato de serem considerados livres, teriam seus jornais estipulados conforme a especificidade do local. O Diretório também prevê o pagamento pelo trabalho. No entanto, por conta da ausência de moeda metálica, fazia-se uso da “moeda da terra”, estabelecida pela Provisão de 1712, onde recomendava-se que “o cacau, o cravo, o tabaco, e panos de algodão fossem usados como meio circulante”.¹⁵⁵ Em carta ao Governador da Capitania do Maranhão, Mendonça Furtado ordena que se estabeleça uma Junta para o pagamento de jornais (salários) competentes aos índios, conforme segue:

Na lei de Liberdade dos Índios, me ordena S. Maj., que depois de ouvir V. S.^a e aos ministros dessa cidade, com acordo da Câmara, faça nessa capital uma Junta para estabelecer jornais competentes, com que os índios se possam alimentar e vestir, segundo as suas diferentes profissões, conformando-me a este respeito com a prática do Reino [...].¹⁵⁶

Dentre as várias recomendações dadas aos Diretores sobre os gêneros voltados tanto para o consumo das Povoações quanto para o desenvolvimento do comércio, que deveriam ser produzidos nas Vilas e Lugares e nas lavouras de particulares, destacamos a produção do algodão:

Sendo, pois a Cultura das terras o sólido fundamento daquele comércio, que se reduz à venda, e comutação de frutos; e não podendo duvidar-se que entre os preciosos efeitos, que produz o país, nenhum é mais interessante que o algodão: recomendo aos diretores, que animem aos índios que façam plantações deste ultimo gênero, novamente recomendado pelas reais ordens de Sua Majestade: porque

¹⁵² Ibidem. Pg. 135.

¹⁵³ Ibidem. Pg. 269.

¹⁵⁴ Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. Revista 7 mares – Número 1. Comentários de: MATTOS, Yllan.

¹⁵⁵ Provisão de 20 de setembro de 1712. Arquivo Público do Pará, Diversos. 1655-1778. Apud. SOUZA JUNIOR, José Alves. *Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra, e negócios no Grão-Pará dos setecentos*. Belém: ed. Ufpa, 2012. Pg. 156.

¹⁵⁶ “Carta de Francisco Xavier Mendonça Furtado ao Governador da Capitania do Maranhão, Gonçalo Pereira Lobato de Souza, 25 de maio de 1757”. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*, pg. 270, 271

sendo a abundância dele o meio mais proporcionado para se introduzirem neste Estado as Fábricas de pano, em breve tempo virá a ser este ramo de comércio o mais importante para os moradores dele, com recíproca utilidade não só do Reino, mas das Nações Estrangeiras.¹⁵⁷

Para controlar o regime de trabalho e produção das roças, “serão obrigados os diretores a remeter todos os anos uma lista das roças, que se fizerem, declarando nela os gêneros que plantaram, pelas suas qualidades; e os que se receberam [...]”. Foi determinado também que enviassem junto a essa lista os nomes dos lavradores que trabalharam e os que não trabalharam, para que “[...] as vistas das referidas causas possa o mesmo governador louvar em uns o trabalho, e a aplicação; e castigar em outros a ociosidade, e a negligência”.¹⁵⁸

Portanto, para o estabelecimento da dita atividade, os diretores das Povoações deveriam inculcar nos indígenas os princípios da valorização do trabalho e das ditas honrarias previstas no Diretório, que seriam dadas aos que tivessem melhor rendimento no trabalho, enfatizando que o maior inimigo do trabalho é a frouxidão e negligência dos índios, causando abatimento total do interesse público.¹⁵⁹

E teriam os índios, apesar de todo o esforço do Estado em estabelecer as culturas de gêneros diversos, atendido a esta demanda de trabalho, valorizando, desta forma, a disciplina do tempo e do trabalho? Teria o Estado alcançado o progresso almejado ao mandar estabelecer a cultura do algodão, bem como sua manufatura, vestindo os índios, agora responsáveis pela manutenção e segurança do território da Coroa? Tais indagações indicam caminhos possíveis de compreensão das dimensões simbólicas da produção e do uso do algodão que vão além da questão econômica e desenvolvimentista do Estado Português.

Do ponto de vista jurídico-administrativo, a Coroa Portuguesa procurou viabilizar os meios necessários para a centralização de um modo de produção agrícola que visava assegurar o controle político e econômico da região, e a criação da Tesouraria Geral do Comércio dos Índios é um exemplo claro dessa política. Oziane Mota, em sua dissertação de mestrado, discute e problematiza a importância dessa

¹⁵⁷ *Diretório que se deve observar...* §24.

¹⁵⁸ *Ibidem. Ibidem.*

¹⁵⁹ *Diretório que se deve observar...* §26.

instituição para a política pombalina, afirmando que ela foi a “materialização do Diretório, no sentido econômico das estruturas do aparelho administrativo da Coroa”.¹⁶⁰

A importância da extração e manufatura do algodão se dava de muitas maneiras, pois além de ser exportado para o reino e vendido às nações estrangeiras, era também utilizado como alternativa de pagamento dos salários dos indígenas. As tabelas anuais de rendimento da Tesouraria são fundamentais para compreender se houve de fato uma cultura do algodão que alavancou a economia no Estado do Grão-Pará.

Oziane Mota, ao analisar os números de produção e exportação dos bens produzidos no Grão-Pará, destacou que, em comparação aos outros produtos exportados, o algodão tinha baixa taxa de exportação, indicando que “a produção poderia estar mais envolvida com o consumo interno”.¹⁶¹ Com relação aos dados de exportação, a historiadora aponta o seu crescimento apenas a partir do final da década de 70. Ainda assim, se comparado a outros produtos produzidos na colônia, como o açúcar e o cacau, o número de exportação do algodão ainda era inferior.¹⁶²

Essa indicação abre um leque de interpretações sobre a importância do consumo do algodão no Grão-Pará. Uma delas é o fato de que o pagamento de salários aos índios era feito em produtos e não em dinheiro, conforme já apontado anteriormente.

O estabelecimento de fábricas de tecelagem de algodão também pode indicar o porquê de a taxa de exportação ser baixa em relação aos outros produtos. A tarefa de estabelecer uma fábrica na Capitania do Pará remete a uma representação feita por Manuel de Albuquerque Aguiar, ainda no ano de 1738.¹⁶³

No entanto, tal fábrica apenas foi estabelecida em meados da década de 50 por obstinação do Frei Miguel Bulhões que alegou a necessidade de se tecerem tecidos necessários para o fardamento das tropas e, além disso, ponderou que a introdução de fábricas, “e entre elas a de algodão por ter excelente o que produz esta terra”, seria um dos “meios condicentes para o aumento deste Estado”.¹⁶⁴ Por extensa troca de correspondências com a Metrópole e consulta ao Conselho Ultramarino, a criação da

¹⁶⁰ MOTA, Oziane de Jesus de Lima. Trabalho indígena na economia do Grão-Pará e Rio Negro (segunda metade do século XVIII) 2018, 163 f. Dissertação (mestrado em História Econômica) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Pg. 71, 72.

¹⁶¹ Ibidem. Pg.93.

¹⁶² Ibidem. Ibidem.

¹⁶³ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa. 24 Doc. 2253. Projeto Resgate.

¹⁶⁴ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa. 38 Doc. 3612. Projeto Resgate

fábrica foi aprovada pelo Conselho em 1756.¹⁶⁵ Em comparação à Capitania do Pará, a fábrica de tecelagem de algodão só foi estabelecida na Capitania do Rio Negro em 1790.¹⁶⁶

Outro fato que pode indicar a importância do consumo interno do algodão para o Estado do Grão-Pará são as querelas iniciadas pelo Frei Miguel Bulhões enquanto governador interino. Sua intenção era proibir a exportação do algodão para o Reino, visando apenas o consumo no Estado em razão dos altos preços do rolo de pano de algodão e também da falta do produto no Grão-Pará. Ele publica então, no Bando de 21 de junho de 1755,¹⁶⁷ a ordem de que:

[...], nenhum morador deste Estado, nem por si nem por outrem possa embarcar para o dito reino algodão, ou seja em rama, ou em fio com a culminação de que obrando o contrário lhe será confiscado o mesmo algodão para a Fazenda Real além de ser preso por dois meses no Corpo da Guarda e o Desembargador provedor da mesma Fazenda Real não despachará este gênero, tendo o cuidado de dar uma busca geral em todos os navios, quando estiverem próximos a sua partida.¹⁶⁸

Mas o Bando publicado em 1755 fora reprovado no ano seguinte com a compreensão de que a exportação não era prejudicial, já que o produto poderia ter seu preço reajustado e também que era de livre escolha poder vendê-lo e carregar para fora do Estado, para assim se animarem os lavradores a cultivá-lo.¹⁶⁹

Em uma Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. José I, foi discutido sobre quais privilégios se podiam conceder aos lavradores de algodão para animar a agricultura deste gênero, sendo sugerida a diminuição de “um ou dois por cento nas alfândegas os direitos do algodão”, concedendo aos “lavradores que tiverem maior número de arrobas de algodão [...] [que] os possam vender com algum favor concorrendo com outros”.¹⁷⁰

No mesmo mês, Frei Miguel Bulhões noticia em carta a Diogo Corte Real que para transportar e abastecer tanto o reino quanto o mercado interno, persuadiria aos “moradores que aumentassem a cultura do algodão”¹⁷¹, mesmo não tendo clareza de quais seriam os incentivos e de que forma os persuadiria, podemos supor que seria através desta concessão da taxação do valor na arroba de algodão.

¹⁶⁵ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa. 38 Doc. 3591; Caixa 41 Doc. 3783; Caixa 40 Doc. 3704.

¹⁶⁶ AHU_ACL_CU_020 – Capitania do Rio Negro. Caixa 16 Doc. 588.

¹⁶⁷ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa 39 Doc. 3627.

¹⁶⁸ Ibidem. Ibidem.

¹⁶⁹ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa. 41 Doc. 3783.

¹⁷⁰ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará Caixa 41 Doc. 3794

¹⁷¹ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará Caixa 41 Doc. 3803

No decorrer da carta, Bulhões reclama do preço exorbitante do gênero, queixando-se:

[...], que nesta Capitania pouco se cuida na fábrica deste gênero, sendo tão exorbitante o preço, porque se vendem aqui os panos de algodão, que o governador e capitão general do Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado me determinou os mandasse vir da Capitania do Maranhão por ser este o gênero de que mais se necessita no Arraial do Rio Negro para as expedições, respectivas às demarcações dos reais domínios de S. Maj. Com esta providência tem evitado o dito governador maiores despesas à Fazenda Real, porque tendo-se comprado no Maranhão mais de trezentos rolos de pano, nenhum até agora excedeu o preço de doze até treze mil reis, quando nesta Capitania se não vendem por menos de quinze até dezesseis.¹⁷²

Um ano mais tarde, Mendonça Furtado agradece ao governador do Maranhão “a importância de panos” enviados “voluntariamente para os gastos do Arraial de Mariuá”, sendo “inteiramente satisfeita”, destacando também a urgência em realizar nova encomenda, justificando que “os gastos daquela parte ainda não cessam”.¹⁷³ Juntando ao excerto da citação acima, “por ser este o gênero de que mais se necessita no Arraial do Rio Negro para as expedições”, podemos conjecturar sobre a importância do algodão para além da questão econômica. Durante o período das demarcações reais, muitos índios foram solicitados para realizar tal empreitada, e tanto pela Lei de Liberdades quanto pelo Diretório, os índios – agora vassalos – tinham o direito de receber pagamentos pelos seus serviços, e tal remuneração era efetuada em “moeda da terra”, sendo o algodão a principal forma de pagamento desses trabalhadores. Do ponto de vista econômico, poderíamos justificar o pagamento dos trabalhadores indígenas em gênero ao invés da moeda circulante pelo simples fato de não haver, em abundância, a cunhagem de moeda na América Portuguesa. No circuito econômico, cultural e simbólico, que importância podemos dar ao algodão como moeda circulante? É possível pensar o algodão como símbolo, produto de uma lógica que se queria instalar? Um amálgama de sentidos e significados atrelados a um projeto civilizador?

Ao discutir sobre a dimensão simbólica do imaginário, Gilbert Durand o define como “uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um

¹⁷² Ibidem. Ibidem.

¹⁷³ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Op. Cit. Tomo 3. Pg. 361.

mistério”¹⁷⁴, e “a metade visível do símbolo, o significante, estará sempre carregado da máxima concreção”.¹⁷⁵

Todorov¹⁷⁶, por sua vez, se propõe a discutir e definir o símbolo através da linguística, e define que o simbolismo linguístico só faz sentido quando entendemos que o símbolo, ou o discurso simbólico, está inserido num contexto específico, e através do exercício da interpretação “descobrimos neles um sentido indireto”¹⁷⁷ - a intenção aqui não é a de discorrer profundamente sobre linguística e semiótica, mas sim compreender como podemos interpretar o algodão em sua dimensão simbólica.

Como visto até agora, o algodão fazia parte da política pombalina para alavancar a economia do Estado, ou seja, ele estava inserido num contexto específico e era utilizado como moeda de troca na América Portuguesa; em outras palavras, só fazia sentido utilizar o algodão como moeda porque o mesmo estava inserido numa lógica econômica e simbólica, onde dessa forma, a utilização do algodão como moeda fazia sentido tanto para o Estado quanto para as populações indígenas, que o aceitavam como pagamento pelo seu trabalho.

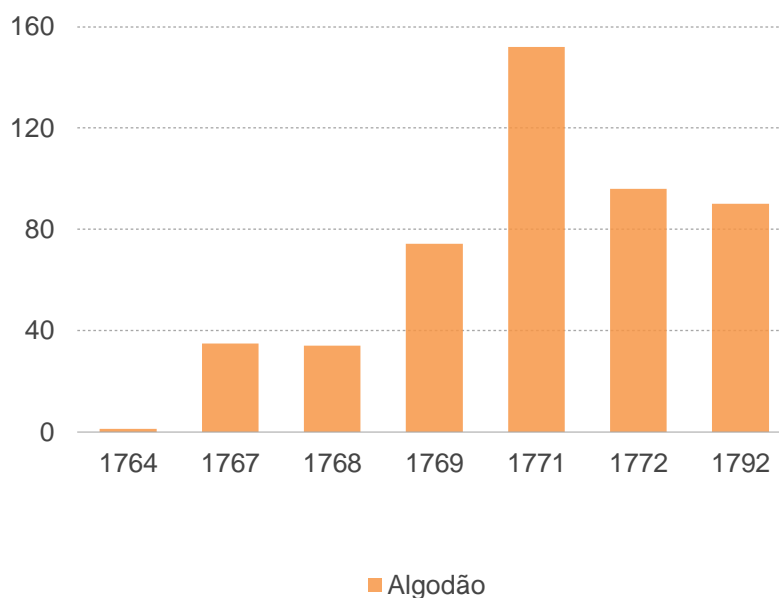


Gráfico 1 – Dados de rendimento de cultivo de Algodão da TGCI.

Fontes: (Mapas da Tesouraria Geral dos Índios) AHU 61, 5391; AHU 64, 5557; AHU 66, 5722; AHU 67, 5799; AHU 68, 5831; AHU 104, 8205.

¹⁷⁴ DURAND, Gilbert. O vocabulário do simbolismo. In: A Imaginação simbólica. Tradução (da 6ª ed. franc. – 1993): Carlos Aboim de Brito revista pelo Gabinete Técnico de Edições 70, Lda. Pg. 12.

¹⁷⁵ Ibidem. Ibidem.

¹⁷⁶ TODOROV, Tzevetan. Simbolismo e Interpretação; tradução Nícia Adan Bonatti. – 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

¹⁷⁷ Ibidem. Pg. 22.

Para pagar, precisava-se cultivar e produzir. Por não ter uma baliza de tempo bem definida, infelizmente os dados dos mapas de rendimento da Tesouraria Geral do Comércio de Índios¹⁷⁸ não nos permite realizar uma análise acurada para afirmar se houve de fato uma cultura do algodão. Pelos números do gráfico acima, a população do Pará chegou a produzir, em 1771, 152,19 arrobas de algodão, enquanto em 1764 produziu apenas 1,22 arrobas.

Esforços para incentivar uma política de produção em cadeia para alavancar a economia do Estado existiram. Em ‘Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas’, o padre João Daniel dedica-se a elaborar um método para “[...] aproveitar, e utilizar das grandes riquezas que Deus lhes depositou no seu tesouro, [...]”.¹⁷⁹ É possível perceber em sua narrativa que o principal produto cultivado era o cacau, no entanto, o algodão surge como produto importante a ser cultivado na América.

Para ele, o melhor método de cultivo era o utilizado pelos “tapuias”, que seria “não cortarem as matas, nem lançarem por terra o arvoredo, porque isso é um trabalho insano, que pede muita gente, e leva muito tempo”.¹⁸⁰ Desta forma, “podem fazer-se as mais searas do algodão, milhos, tabacos e quaisquer outro que queiram [...]”.¹⁸¹

Anos mais tarde, ainda é possível ver a necessidade em alavancar a produção no Estado. Em ofício a Mendonça Furtado, o ouvidor Lourenço Pereira da Costa descreve a atitude que achou mais conveniente para o incremento da cultura do algodão na Capitania do Rio Negro, onde alegou ter escrito “carta a todos os diretores”¹⁸² pedindo que plantassem a maniva (macaxeira) “igualmente junto ao algodão”, para que desta forma se facilitasse os negócios entre os moradores do Estado.

O processo de incremento da cultura do algodão na Capitania do Rio Negro parece não ter tido lá a alteração que se almejava. Em seu roteiro de viagem, o ouvidor Francisco Xavier Sampaio relata que, mesmo com a política pombalina, “a inclinação à

¹⁷⁸ A Tesouraria consistia numa repartição voltada para os negócios dos índios e os bens produzidos por eles eram administrados pelo tesoureiro geral dos índios. Para mais informações, ver em: MOTA, Oziane de Jesus de Lima. Trabalho indígena na economia do Grão-Pará e Rio Negro (segunda metade do século XVIII) 2018, 163 f. Dissertação (mestrado em História Econômica) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

¹⁷⁹ DANIEL, João. Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas, v. 2 / padre João Daniel. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. Pg. 425.

¹⁸⁰ Ibidem. Pg. 441.

¹⁸¹ Ibidem. Pg. 442.

¹⁸² AHU_ACL_CU_020 – Capitania do Rio Negro. Caixa 2 Doc. 89. Projeto Resgate.

agricultura se limita a quanto é necessário para a subsistência, sem que para eles este lucroso (sic) e louvável exercício seja objeto de comércio”.¹⁸³

Pelo cotejamento das fontes, foi possível perceber que na capitania do Pará o incremento à cultura do algodão, bem como o seu comércio, era um pouco mais avultado. O quantitativo gerado pela Tesouraria Geral do Comércio de Índios, disposto no Gráfico 1, foi majoritariamente extraído nas Vilas e Lugares da Capitania do Pará, conforme tabela abaixo:

Tabela 1

Distribuição do cultivo de algodão pelas Povoações do Pará e Rio Negro, nos anos de 1759, 1760, 1767, 1769, 1770, 1771, 1772, 1792.		
RAMO	GÊNERO	LOCALIDADE
Cultivo	Algodão	Serpa, Silves, Borba, Souzel, Alter do Chão, Nova Del Rei, Olivença, Pombal, Nogueira, Azevedo, Castro de Avelãs Lugar de Sant’anna do Capim, Almeirim, Vila de Faro

Fontes: (Mapas da Tesouraria Geral dos índios) AHU 66, 5722; AHU 68, 5831; AHU 64, 5557; AHU 61, 5391; AHU 67, 5799; AHU 104, 8205.

No entanto, isso não significa afirmar que houve uma cultura do algodão voltada tanto para o mercado interno quanto para o mercado externo. Em ofício ao secretário de Marinha e Ultramar, o governador João Pereira Caldas ainda se refere a providências tomadas para o desenvolvimento das culturas de arroz, anil e algodão:

E quanto ao artigo do algodão, neste gênero, também confio de que se poderá fazer igual progresso, que no do arroz se vai experimentando pois não lhe reconhecendo obstáculos como no do anil, mais facilmente me confio do bom sucesso das minhas diligências e da própria disposição destes lavradores para cultura, que no atual preço daquele gênero tão vantajosamente lhe corresponde força de operários, [...].¹⁸⁴

No mesmo ofício, o governador dá notícia da situação econômica do Estado ao afirmar que pela falta de circulação de moeda, há mais de dois anos, a maior parte dos pagamentos era feita em “fazendas da Companhia”, achando-se “esta terra na maior consternação, faltando até os meios de subsistirem o comércio, e a lavoura [...]”.¹⁸⁵ As duas notícias podem corroborar com a ideia de que não houve de fato uma cultura do algodão, e também destaca como era feito o pagamento dos trabalhadores, inclusive indígenas, em fazendas - ou seja, em produtos de consumo.

¹⁸³ SAMPAIO, Francisco Xavier. Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas notícias, que podem interessar a curiosidade dos navegantes, e dar mais claro conhecimento das suas capitanias do Pará, e de S. José do Rio Negro. Publicado Academia Real das Sciencias. Tomo VI. Lisboa, 1856. Biblioteca setorial Museu Amazônico. Loc. 981.13 C697. Pg. 91

¹⁸⁴ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará Caixa. 77 Doc. 6441. Projeto Resgate.

¹⁸⁵ Ibidem. Ibidem.

Conforme apontado no início do capítulo, desde o Regimento das Missões, os indígenas teriam de receber os jornais por seu trabalho, sendo uma prática adotada desde então. Na comparação das fontes e na leitura da bibliografia, foi possível perceber a constante deserção dos indígenas aos serviços que lhes eram delegados¹⁸⁶, e também a importância do algodão no circuito comercial. Mendonça Furtado, em ofício a Gonçalo José, aponta que “sem o pano de algodão não podem passar estas duas capitâneas e em ele estando no seu preço ordinário, raras vezes sobem de preço os gêneros da terra; em subindo de preço, tudo o mais cresce à sua proporção”¹⁸⁷, e reafirma que “sem pano se não pode subsistir este Estado”.¹⁸⁸

Historiadores como Mauro Cezar Coelho¹⁸⁹, Patrícia Sampaio¹⁹⁰, Oziane Mota¹⁹¹ e José Alves de Souza Junior¹⁹² realizam trabalhos primorosos onde abordam a questão econômica do Grão Pará durante o Diretório dos Índios, e as nuances da dinâmica cultural em que os sujeitos históricos estavam envolvidos permitem-nos perceber a importância tanto comercial quanto simbólica do algodão no contexto colonial.

Mauro Cezar Coelho salienta que entre a projeção e a prática da dinâmica econômica almejada pelo Diretório, o que prevaleceu, porém, foi a economia extrativa, associada ao cultivo de gêneros como o arroz, cacau, cana-de-açúcar, mandioca, algodão etc. Coelho afirma também que a atividade agrícola e o incremento de culturas seriam os responsáveis pela articulação do “empreendimento civilizatório, consubstanciado na lei”.¹⁹³

A experiência que pretendeu renovar a relação colonial, a partir dos incentivos ao casamento misto, o ensino da Língua portuguesa e o recurso do trabalho como

¹⁸⁶ Ver mais em: SOUZA JUNIOR, José Alves. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos*. Belém: Editora Ufpa, 2012; MELO, Patrícia Maria. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011; MOTA, Oziane de Jesus de Lima. *Trabalho indígena na economia do Grão-Pará e Rio Negro (segunda metade do século XVIII)* 2018, 163 f. Dissertação (mestrado em História Econômica) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. CUNHA, CUNHA, Elba Monique Chagas da. *Sertão, sertões: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798)*, 2013, 134 f. Dissertação (mestrado em História Social da Cultura Regional) Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013.

¹⁸⁷ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Op. Cit. Tomo 3. Pg. 432 a 437.

¹⁸⁸ Ibidem. Ibidem.

¹⁸⁹ COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit.

¹⁹⁰ MELO, Patrícia Maria. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011;

¹⁹¹ MOTA, Oziane de Jesus de Lima. Op. Cit.

¹⁹² JUNIOR SOUZA, José Alves. Op. Cit.

¹⁹³ COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit. Pg. 234.

instrumento pedagógico¹⁹⁴ na tentativa de estabelecer uma construção dinâmica entre colonos e colonizados, teve um caráter multifacetado e intenso. Seguindo o prisma da perspectiva do encontro e do hibridismo entre as culturas, Burke afirma que “não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum cultural*”.¹⁹⁵

Em relação ao algodão e seu uso para fins econômicos, podemos observar este *continuum cultural* no contexto colonial a partir deste trecho de um ofício do governador Mendonça Furtado em diligência no Arraial de Mariuá:

Quando fui a primeira vez as roças que mandei fazer pagamentos, houve uma casa, que o marido, mulher, e um filho, que andavam naquele trabalho levaram sessenta varas, que na forma em que andam vestidos, nem tem necessidade este par de [...] roupa, nem em sua vida viu índio algum tanta abundância em casa.¹⁹⁶

Este excerto indica precisamente o extrapolar da fronteira cultural e econômica de acordo com o contexto aqui trabalhado. Em outras palavras, o fato da família ter levado sessenta varas como pagamento e o espanto do governador ao dizer que nunca viu um índio com tanta abundância, expressa o entendimento do “outro” em relação à lógica comercial e cultural. Não significa dizer que o projeto civilizatório “deu certo”, mas indica, através de um exemplo claro, a possível hibridização cultural e simbólica das populações indígenas durante o século XVIII.

¹⁹⁴ COELHO, Mauro Cezar. Op. Cit. Pg. 235.

¹⁹⁵ BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. 2003, 3ª reimpressão. Coleção Aldus 18. Editora Unisinos. São Leopoldo. Pg. 14.

¹⁹⁶ AHU_ACL_CU_020 - Capitania do Rio Negro. Caixa 1, Doc. 27. Projeto Resgate.

CAPÍTULO 3 – Dimensões e limites do projeto civilizador pombalino.

3.1 Corpo indígena, ornamentos e civilidade: o olhar do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira.

Discutimos até agora sobre os mecanismos utilizados pelo Estado para a implantação de um modelo de sociedade civil europeizado que implicava num reordenamento tanto do espaço quanto das pessoas e a nossa investigação procurou concentrar as análises na imposição do vestuário ocidental como parte indispensável para que esses objetivos fossem alcançados.

Para a sociedade europeia “*iluminada*”, os ideais de civilidade do homem deveriam obedecer ao controle das emoções e à formação disciplinada do comportamento como um todo¹⁹⁷. A igreja, neste quesito, terá um papel primordial na propagação desses novos costumes transformadores. Conforme indicamos no Capítulo 1 deste trabalho, é possível enxergar neste projeto um processo de individuação segundo o conceito de Le Breton, que visava a separação do corpo/homem.

No entanto, seguiremos o caminho contrário a essa percepção ao analisar, através da iconografia produzida durante a Expedição filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira, como era constituído o corpo indígena e as singularidades de suas etnias. Para nos debruçarmos sobre esta temática, é necessário analisar as imagens sob os pressupostos teórico-metodológicos da História da Imagem e da Etnografia.

Tendo em mente que de certa forma as imagens são feitas para “comunicar”, Burke alega que ainda assim “as imagens não foram criadas, pelo menos em sua grande maioria, tendo em mente os futuros historiadores, seus criadores tinham suas próprias preocupações, suas próprias mensagens”.¹⁹⁸ Cabe ao investigador interpretá-la, e segundo Burke, a interpretação dessas mensagens é conhecida como “iconografia” ou “iconologia”. Ao analisar a iconografia como prática, podemos entender que a crítica feita pelos iconografistas vai além da análise formal das pinturas em “termos de composição ou cor”, pois para estes críticos “as pinturas não são feitas simplesmente para serem observadas; mas também para serem “lidas””.¹⁹⁹

¹⁹⁷ ELIAS, Norbert. O processo Civilizador. Vol. 1: Uma história dos costumes. Tradução: Ruy Jungmann; Revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011 Pg. 107

¹⁹⁸ BURKE, Peter. Testemunha Ocular: história e imagem. / Peter Burke; tradução Vera Maria Xavier dos Santos; revisão técnica Daniel Aarão Reis Filho. – Bauru, SP: EDUSC, 2004. Pg. 43.

¹⁹⁹ Ibidem, Pg. 44.

Burke salienta também a importância da contribuição de Panofsky para o desenvolvimento do método iconográfico em um importante ensaio publicado em 1939, onde distinguia em “três níveis de interpretação correspondendo a três níveis de significado”²⁰⁰:

O primeiro nível correspondia a descrição pré-iconográfica, voltada para o “significado natural”, consistindo na identificação de objetos (tais como árvores, prédios, animais e pessoas) e eventos (refeições, batalhas, procissões, etc.). O segundo nível era a análise iconográfica no sentido estrito, voltado para o “significado convencional” (reconhecer uma ceia como a Última Ceia ou uma batalha como a Batalha de Waterloo). O terceiro e principal nível, era o da interpretação iconológica, distinguia-se da iconografia pelo fato de se voltar para o “significado intrínseco”.²⁰¹

Desta forma, Panofsky defendia a ideia de que “imagens são parte de toda uma cultura e não podem ser compreendidas sem um conhecimento daquela cultura”, ou seja, “para interpretar a mensagem, é necessário familiarizar-se com os códigos culturais”.²⁰² Mesmo que nossa intenção não seja realizar uma análise profunda sobre as influências artísticas e culturais de Alexandre Rodrigues Ferreira, é necessário entender que o naturalista é produto de uma época, com referências culturais, artísticas e filosóficas específicas daquele período. Portanto, para podermos entender a maneira como Ferreira representou os corpos indígenas, é preciso entender quais foram suas referências.

Em sua dissertação de Mestrado, Almir Diniz mergulha em todo o material composto durante a Expedição de Ferreira e nos fornece os alicerces necessários para ajudar em nossa análise. A seguir, elencaremos alguns detalhes que são de suma importância para o entendimento e o andamento de nossa investigação.

Alexandre Rodrigues foi influenciado pelo momento de renovação das ideias de educação e intelectualidade que aconteceram em Portugal a partir dos ideais iluministas que ganharam popularidade na segunda metade do século XVIII. A onda de inovação no campo educacional, segundo Carvalho Júnior, foi conduzida, inicialmente, por dois estudiosos, sendo eles Luís Antônio Verney e Ribeiro Sanches. A participação de ambos, somada a outras mudanças, foram fundamentais para o “contexto de intervenção

²⁰⁰ Ibidem. Pg. 45.

²⁰¹ Ibidem. Ibidem.

²⁰² Ibidem. Pg. 46.

decisiva de Pombal nos rumos da política cultural do Império Português”.²⁰³ As transformações na educação básica e universitária formaram as bases do projeto de laicização cultural pretendido por Pombal.

Segundo o autor, as instituições de ensino como as Academias de Ciência e os Museus de História Natural irão se constituir como espaços específicos para a formação sistemática de um naturalista. Em relação às referências intelectuais de Ferreira, as obras de autores como Lineu e Buffon serão fundamentais para a formação de Ferreira enquanto naturalista.

Outro ponto que podemos destacar é o interesse do Estado em financiar as viagens dos naturalistas que percorreram o mundo em fins do século XVIII e todo o XIX, interesse que, no entanto, era de usufruir das informações que esses viajantes traziam, como foi o caso de Ferreira. A partir de sua formação e de ter sido instituída a sua função, partia “para suas aventuras munidas de um conjunto de instrumentos”²⁰⁴, tais como “instruções escritas que definiam os objetivos de sua viagem, os objetos que precisavam ser observados, descritos e recolhidos e a maneira de armazená-los”.²⁰⁵

Desta forma, o que vemos no cenário intelectual da Europa é a formação de uma “tradição da disciplina do olhar naturalista”, onde foram estabelecidos:

[...] os parâmetros do que deveria ser observado – o modo de olhar a natureza – depositária dos mistérios que a filosofia natural pretendia resolver –, o cuidado com as técnicas de conservação, os instrumentos materiais e teóricos a serem utilizados – esta mesma tradição também destacava a importância dos centros de conhecimentos onde essas experiências de campo seriam analisadas e os seus resultados normatizados, acumulados e comparados.²⁰⁶

A partir do disciplinamento do olhar naturalista e de toda a influência intelectual na sua formação, Rodrigues Ferreira embarca na sua expedição filosófica nos confins da Amazônia. Mas Carvalho Júnior destaca que, mesmo apesar das influências, serão nos conflitos das relações internas da viagem é que se vão verificar as mudanças de sua análise enquanto naturalista.

²⁰³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Do índio imaginado ao índio inexistente (A construção da imagem do índio na viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira), 2000, 247 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Pg. 34

²⁰⁴ Ibidem. Pg. 44.

²⁰⁵ Ibidem. Ibidem

²⁰⁶ Ibidem. Pg. 47.

Retornando à análise das estampas produzidas sobre as populações indígenas durante a expedição filosófica, devemos destacar que a maior parte delas são cópias feitas dos originais dos riscadores da Expedição. Carvalho Júnior destaca também que isto pode se tornar um problema se considerarmos os filtros necessários para poder trabalhar com este tipo de material. Para Thekla Hartmann, tais filtros seriam “a limitação do artista, questões culturais e morais, limitações quanto a honestidade e, [...] as limitações provenientes da transmissão da obra artística ao espectador”²⁰⁷, em que parte dessas limitações seguem-se dos “estragos produzidos pelo tempo, imperfeições da reprodução mecânica, modificações das dimensões originais, distorções do crivo seletivo dos gravadores (quando for o caso), condições de percepção do espectador e condicionamento intelectual de sua interpretação”.²⁰⁸

Isto posto, analisaremos algumas das estampas reproduzidas na *sessão da Coleção Etnográfica na obra “Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira, A expedição filosófica pelas Capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Volume 3”*, e também *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – Memórias I – Antropologia*.

Para a sociedade ocidental do Antigo Regime, os ornamentos, as cores e os tecidos ajudavam a compor o estereótipo da pessoa/sujeito no teatro das aparências, onde a maneira de vestir implicava no auto reconhecimento perante a sociedade. No caso das sociedades indígenas, Viveiros de Castro nomeia de “fabricação do corpo” esta composição dos ornamentos corporais que consistia em “um conjunto de intervenções sobre as substâncias que conectam o corpo ao mundo, [...], fluidos vitais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais”.²⁰⁹

Desta forma, podemos observar similaridades entre as composições corporais dos sujeitos ocidental e indígena: de um lado, temos um corpo composto por ornamentos têxteis que imprimem um significado específico da sociedade ocidental do

²⁰⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Op. Cit. Pg. 144

²⁰⁸ Thekla Hartmann, A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX. In: Coleção do Museu Paulista, série Etnologia, vol. 1, São Paulo: Edição do Fundo de Pesquisa do Museu Paulista, 1975. Apud. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Do índio imaginado ao índio inexistente (A construção da imagem do índio na viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira), 2000, 247 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Pg. 144.

²⁰⁹ CASTRO, Viveiros de. A inconstância da Alma Selvagem. Editora: COSACNAIFY. Dados de Copyright: Le Livros. N.P.

Antigo Regime, e do outro, a composição de um corpo com escarificações, pinturas, ornamentos, mutilações e deformidades físicas deliberadamente feitas, que por sua vez, também imprimem um significado específico dentro do contexto cultural da etnia da qual faz parte. Viveiros de Castro defende que “as mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais”.²¹⁰ A intenção do Estado português era cobrir. Cobrir para conformar, cobrir para civilizar.

Selecionamos então, imagens que procuram detalhar as representações desses artifícios corporais das diversas etnias indígenas retratadas nas pinturas da Expedição, que através dos diferentes artifícios e objetos que compunham a imagem, colocam em xeque a visão unitária de um índio padronizado. Analisaremos ainda, algumas imagens que procuram representar o índio “civilizado”, considerado como “amigo” da Coroa, e destacar também os itens que determinavam sua “civildade ou incivildade”. Corroborando com Carvalho Júnior, “o que estabelece nessas estampas as diferenças étnicas são somente os apetrechos que cobrem e enfeitam corpos que se repetem”.²¹¹

Em relação à representação dos corpos e suas formas, Carvalho Júnior traz uma análise relacionada ao que Ferreira intitulou de “anatomização do tapuio”, analisando e problematizando a partir das características físicas retratadas nas imagens. No entanto, não é de nosso interesse realizar uma análise pormenorizada de como este corpo foi representado, uma vez que o trabalho de Almir Diniz já traz a baila tal análise.

Ao analisar as representações dos indígenas através desses desenhos, e relacioná-los com a política legislativa em voga naquele momento alguns questionamentos surgem: porque os indígenas considerados “amigos” da Coroa portuguesa ainda eram representados nus, ou com poucas vestes? Dito isto, outra indagação se torna necessária, quais os elementos visíveis nas imagens podiam dar a ideia de que aquele indígena era de fato “civilizado”? Somado as outras perguntas, por que os indígenas retratados nas imagens não utilizavam peças de vestuário ocidental?

²¹⁰ CASTRO, Viveiros de. *A inconstância da Alma Selvagem*. Editora: COSACNAIFY. Dados de Copyright: Le Livros. N.P.

²¹¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Op. Cit.* Pg. 157

Ao discutir as políticas do Estado colonial, Ângela Domingues cita que somado ao objetivo de levar a felicidade e o bem-estar aos novos súditos foi incorporado a noção de progresso relacionada ao pressuposto da superioridade da civilização colonial.²¹² Ainda segundo a autora “no pensamento político da época, o Estado era o responsável e devia interferir no processo evolutivo dos seus súditos menos protegidos rumo à civilização e à cristianização, à felicidade, ao bem estar e ao progresso”.²¹³

Ancorados à infância da humanidade pelo Estado português, Pombal considerava “como um dever moral dos povos culturalmente superiores trazerem da barbárie para a civilização outros homens racionais, [...]”²¹⁴, Alexandre Rodrigues Ferreira reconhece tal humanidade, no entanto, na expectativa de encontrarem um ser humano “universal” acabaram se deparando com formas corporais completamente diferentes do homem europeu. Afinal, o que Alexandre Rodrigues Ferreira viu? Ou até mesmo, o que ele escolheu ver? Os limites variam, John Elliott afirma que:

Mesmo onde europeus no Novo Mundo tinham o desejo de ver e olhos para olhar, não há garantia de que a imagem que se apresentou para eles – seja de pessoas ou de lugares – estivesse necessariamente de acordo com a realidade. Tradição, experiência e expectativa foram determinantes da visão.²¹⁵

Nas representações dos desenhos feitos pelos desenhistas oficiais da Expedição, “o homem universal não foi representado”²¹⁶ para Carvalho Diniz “o que existe é um certo tipo de alteridade representada da forma que pôde ser vista. Não um homem universal, mas um nativo universal”²¹⁷, uma vez que utilizaram basicamente de um mesmo “modelo” para representar tais indígenas, unificando as formas corporais com contornos arredondados dos corpos, abdomens proeminentes, rostos apáticos e com ar melancólico.²¹⁸

Retornando as questões relativas ao vestuário ocidental e a identificação dos indígenas enquanto “amigos” e “inimigos” / “civilizados” ou “incivilizados”, as

²¹² DOMINGUES, Ângela. Op. Cit. Pg. 313.

²¹³ Ibidem. Pg. 315.

²¹⁴ Ibidem. Pg. 316.

²¹⁵ ELIOTT, John Huxtable. The old world and the new, 1492-1650, p.18. Apud. Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Apresentação de Joaquim Romero Magalhães. – Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. Pg. 323. **(Tradução livre realizada pela autora desta dissertação).**

²¹⁶ CARVALHO JR. Almir Diniz. Op. Cit. Pg. 159

²¹⁷ Ibidem. Ibidem.

²¹⁸ Ibidem. Pg. 160, 161. Ver mais em: Capítulo 3 “A anatomia dos Corpos”.

memórias descritas pelo próprio naturalista podem nos ajudar a responder tais questionamentos. O conjunto de imagens selecionados para esta análise varia – para o naturalista – entre indígenas considerados civilizados ou gentios selvagens, no entanto, vale reforçar o questionamento, quais os parâmetros utilizados pelo naturalista para determinar a condição de civilidade destes indígenas?

A figura a seguir (Figura 01) representa um indígena da etnia Yurupixuna (Jurupixuna), sobre esta etnia o naturalista refere-se a eles como gentios que “distinguem-se dos outros gentios pelas suas máscaras”²¹⁹, o naturalista descreve minuciosamente o processo de feitura das “máscaras”, e as classifica e reconhece como “ornato” e “enfeite”, caracteriza-o como um doloroso processo que depende do tamanho do desenho que será tatuado sobre a pele destes indivíduos.

O naturalista também os descreve como “índios humildes e sujeitos aos brancos que os domesticam”²²⁰, e completa “aldeados que sejam nas povoações para onde os descem, chegam a envergonhar-se tanto de terem a cara mascarada, que alguns fazem a diligência possível por extinguir a tal máscara”²²¹.

Percebe-se certa dualidade no relato de Ferreira que, ao mesmo tempo em que reconhece e classifica tais tatuagens como ornatos e enfeites, ou seja, como algo característico da cultura daquela etnia ele também os classifica como gentios, ao passo que só utiliza o termo “índio” ao descrever aqueles que foram aldeados e que “rejeitam” sua cultura ao “envergonhar-se tanto de terem a cara mascarada”.

²¹⁹ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica. Memórias I – Antropologia. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2ª edição – Manaus: Editora Valer, 2008. Pg. 241.

²²⁰ Ibidem. Pg. 242.

²²¹ Ibidem. Ibidem.

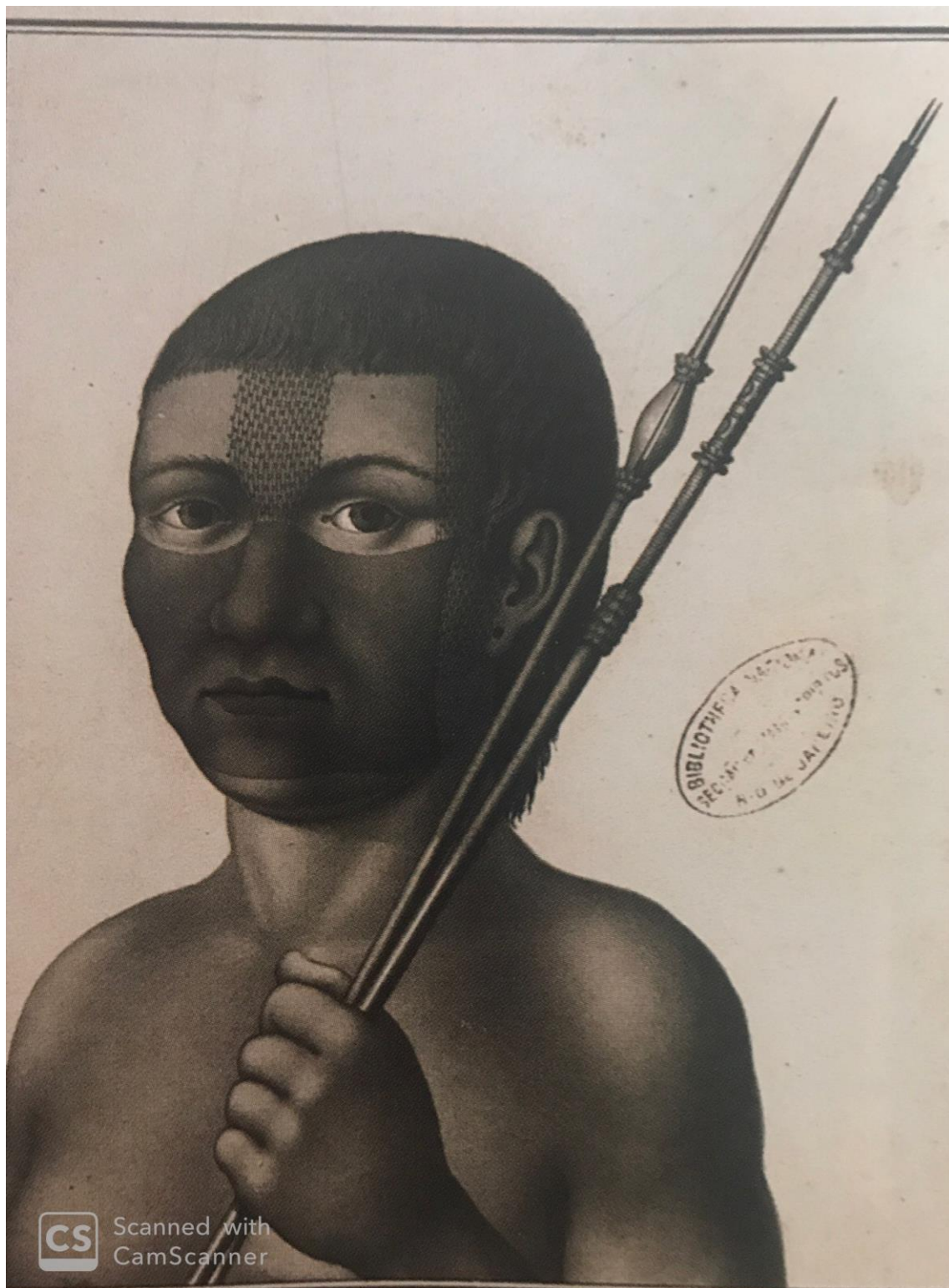


Figura 1 - Índio Jurupixuna



Figura 2 - Pintura facial de índios da Amazônia²²²

²²² Imagem retirada de: Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira – A expedição philosophica pelas Capitâneas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá. Volume III – Kapa Editorial, 2008. Pg. 151. Obs. Embora se assemelhe muito a Figura 01, a imagem está classificada como “pintura facial de índios da Amazônia”, portanto não há como afirmar que a imagem se trata da mesma etnia da Figura 01.

As três ilustrações mais adiante (Figuras 3, 4 e 5) representam indígenas e as transformações realizadas em seus corpos, algo que Rodrigues Ferreira classificou como “monstruosidade por artifício”²²³, já que grosso modo, “os monstruosos por artifício nasciam perfeitos e deformavam-se segundo os hábitos”.²²⁴ Para Raminelli, “Os costumes transformavam fisicamente os índios e, assim, criavam identidades. Ou melhor, as ‘deformidades’, registradas nos desenhos, atuavam como símbolos de cada nação”.²²⁵

Por outro lado, Viveiros de Castro caracteriza tais deformidades como parte de um constructo cultural e social onde a identidade se exprime através da decoração corporal. Como mencionado no início deste tópico, o corpo é fabricado e tais processos que constituem os corpos é o lugar da emergência da diferença.²²⁶

Em sua memória sobre os Mahuás, Ferreira os classifica novamente como gentios, mas destaca também que “desta qualidade de gentio não havia no Estado um tão individual conhecimento, como o que dele se adquiriu”.²²⁷ No decorrer de seu relato, Ferreira descreve com detalhes o processo de modificação corporal realizado pelo grupo étnico e compara tal modificação ao uso “das damas da Europa”²²⁸, que para fazerem um espartilho usam “uma lâmina de madeira avermelhada dando três voltas em roda do ventre, como se fosse uma cinta”, resultando na compressão das costelas e “fazendo mais gibosa a cavidade do tórax, como sucede aos corcovados, e as cristas dos ílios se elevam em forma de anquinhas e ficam mais vazadas, como se vê nos esqueletos das mulheres”.²²⁹

Como é possível ver na Figura 3, os indígenas desta etnia, mesmo tendo contato com o mundo colonial, não foram retratados utilizando nenhum tipo de vestimenta ocidental, e não se vê também censura em tais costumes, além da descrição do

²²³ Ver mais em: CARVALHO JR, Almir Diniz. *Dissertação de mestrado*. Op. Cit.; SILVA, Bruno da. RAMINELLI, Ronald. Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 9, n. 2, p. 323-342, maio-ago. 2014.

²²⁴ Ibidem. Pg. 328.

²²⁵ Ibidem. Ibidem

²²⁶ CASTRO, Viveiros. A inconstância da alma selvagem. Capítulo 7 – perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Editora: COSACNAIFY. Dados de Copyright: Le Livros. N.P.

²²⁷ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 181

²²⁸ Ibidem. Ibidem.

²²⁹ Ibidem. Pg. 181, 182.

cobrimento das “partes vergonhosas” por uma tanga, que encobre os testículos e o pênis.

A respeito das figuras 4 e 5, que retratam o indígena Dionísio, Ferreira faz um relato minucioso sobre os Cambebas, reconhecidos entre os demais por suas cabeças chatas, o que os diferenciava por sua “monstruosidade”. Em sua memória, Ferreira faz observações interessantes resgatando um relato feito em 1639 pelo então capitão-mor Pedro Teixeira acerca de tal etnia. A partir deste relato, Ferreira destaca que:

Não se sustentam os Cambebas de carne humana, já naquele tempo se tratava um e outro sexo com algum recato; porque, suposto que, da cintura para cima não usassem dele, daí para baixo era menor a sua indecência, por se cobrirem todos de uns panos curtos de algodão, que teciam com suficiente curiosidade, principalmente na eleição dos matizes, como sucede ainda hoje; no que mostram bem mais racionalidade, do que todos os outros, que só se vestem da mesma natureza, alimentando também dela a brutalidade de sua gula.²³⁰

A partir deste trecho, é possível salientar alguns pontos pertinentes acerca do objeto principal desta pesquisa: Ferreira, por meio do resgate da memória produzida um pouco mais de um século antes dele e também do seu relato, relaciona o pudor de cobrir o corpo à racionalidade. Ao investigar sobre a “estrutura das pulsões”, Elias discorre acerca do processo de racionalização, algo que, para o sociólogo, se refere a todo o processo histórico, psicológico e social de tomada de consciência e a consequente racionalização sobre as pulsões, promovendo “mudanças em toda a constituição humana”.²³¹

Como já destacado anteriormente, o Ocidente estava imbuído destes pensamentos, logo, para o naturalista, a racionalidade – ou racionalização –, resultado de um longo processo civilizador, era inerente àqueles que controlavam suas pulsões e os sentimentos mais íntimos; portanto, neste contexto, um dos aspectos da racionalidade era o de andar vestido. Ao longo do relato, Ferreira destaca mais uma vez, dentre outras coisas, que:

Entre as nações de índios se pode dizer que são os Cambebas os mais civilizados e razoáveis. Mesmo sua cor é mais alva e a figura elegante. Sempre usaram vestidos em ambos os sexos, coisa raríssima nos

²³⁰ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 200.

²³¹ ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. Vol. 2 – Formação do Estado e Civilização; tradução da versão inglesa, Ruy Jungmann; revisão, apresentação e notas, Renato Jaime Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1993. 2v. Pg.236

índios da América Meridional. Tecem cobertas, a que chamam tapuiranas de vários matizes; pano para o uso doméstico, de fio finíssimo, e outras semelhantes alfaias de algodão, com o que fazem utilíssimo comércio. São estes vestidos feitos do algodão que plantam e que suas mulheres fabricam com admirável arte. Uma nação de índios fabricantes e comerciantes, pode-se ter por um prodígio.²³²

Torna-se perceptível através deste amistoso relato que, o fato de os Cambebas se vestirem, de não comerem carne humana e de terem certa inclinação ao comércio, eram lidos social e culturalmente como “superiores” às demais nações indígenas, sendo sua cor até “mais alva e a figura elegante”. Estaria Ferreira tentando igualá-los aos europeus? Levando em consideração sua formação acadêmica e a influência de Buffon e Lineu, podemos dizer que sim.

A respeito dos detalhes das imagens que podem indicar “civilidade”, mas também características de sua identidade étnica destacamos primeiramente o uso de roupas de algodão que, num primeiro momento, indica o grau de civilização de Dionísio; no entanto, frisamos que o relato de Pedro Teixeira, feito em 1639, já indicava o uso de vestes que cobriam suas “vergonhas”, sendo este um traço característico de sua etnia, algo que foi visto com bastante simpatia pelos relatores.

Na Figura 05 é possível ver com mais clareza o colar no pescoço de Dionísio, que segundo Ferreira, foi confeccionado com os dentes de seus inimigos mortos em guerras e transformado em adorno. Algo que vale ressaltar na imagem é a falta de calçados nos pés do índio Dionísio, artigo este que também era um fator determinante do grau de civilização, segundo o pensamento ocidental do século XVIII.

²³² FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 202, 203.

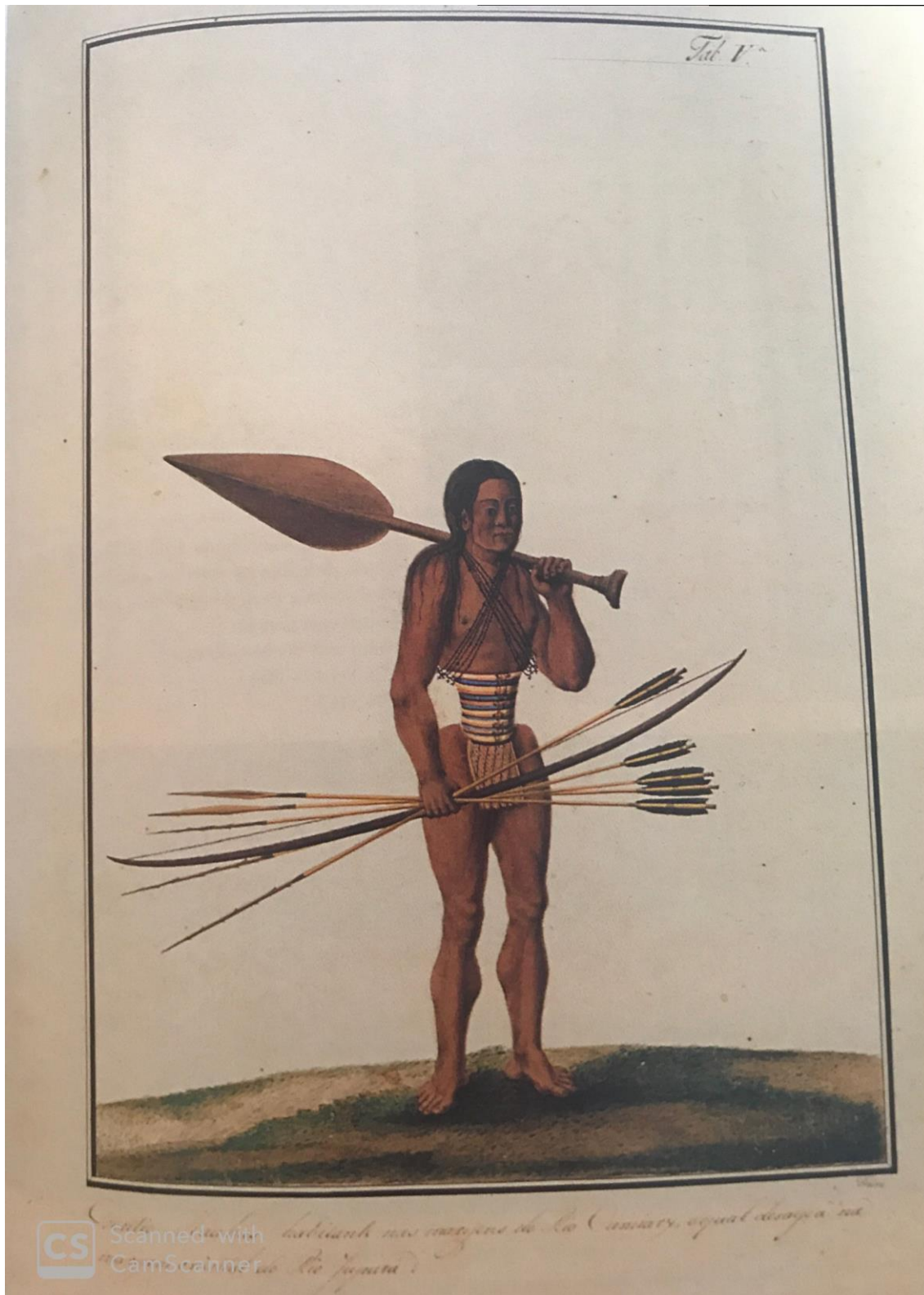


Figura 3 - Índio "Mahuá"

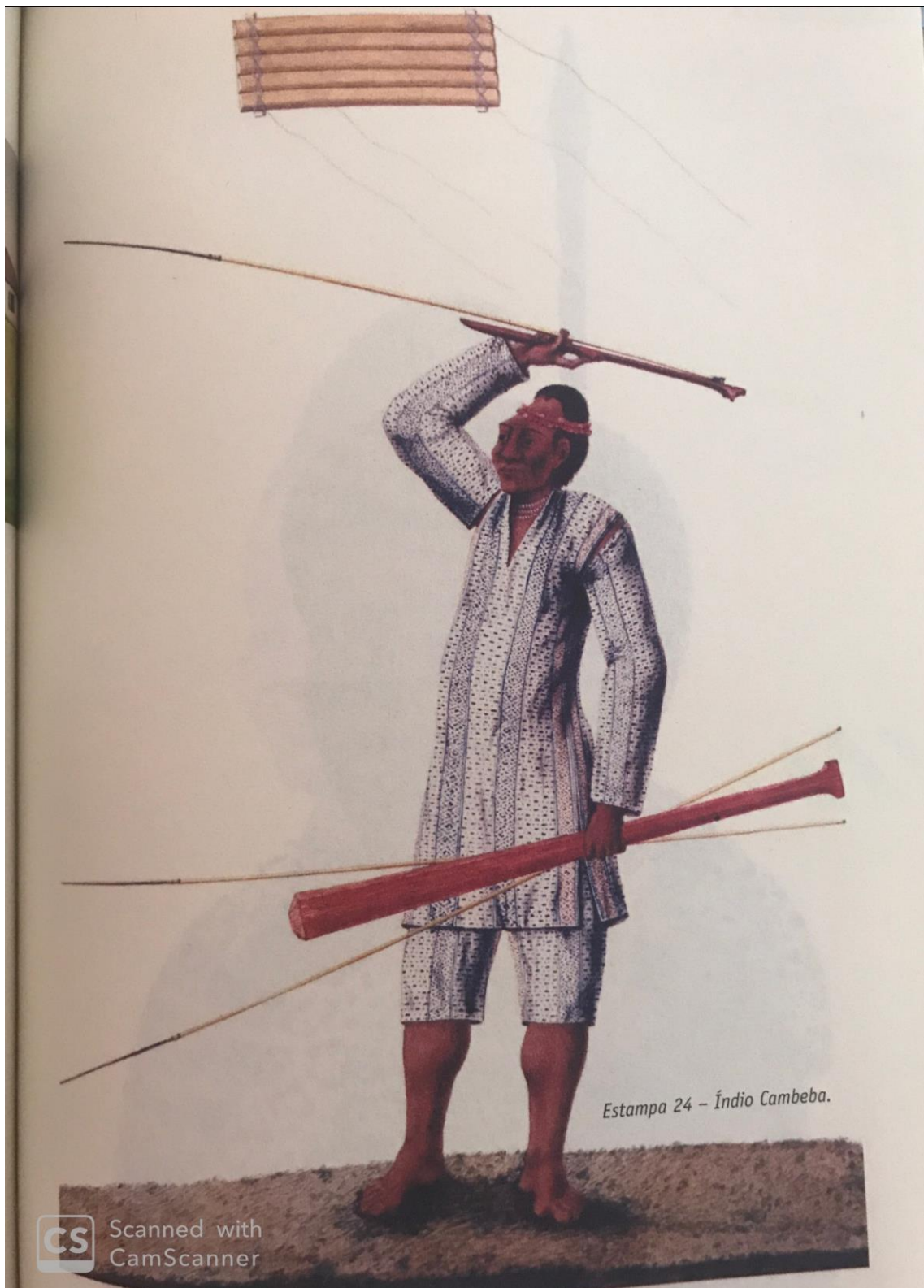


Figura 4 - Índio Dionísio

ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA

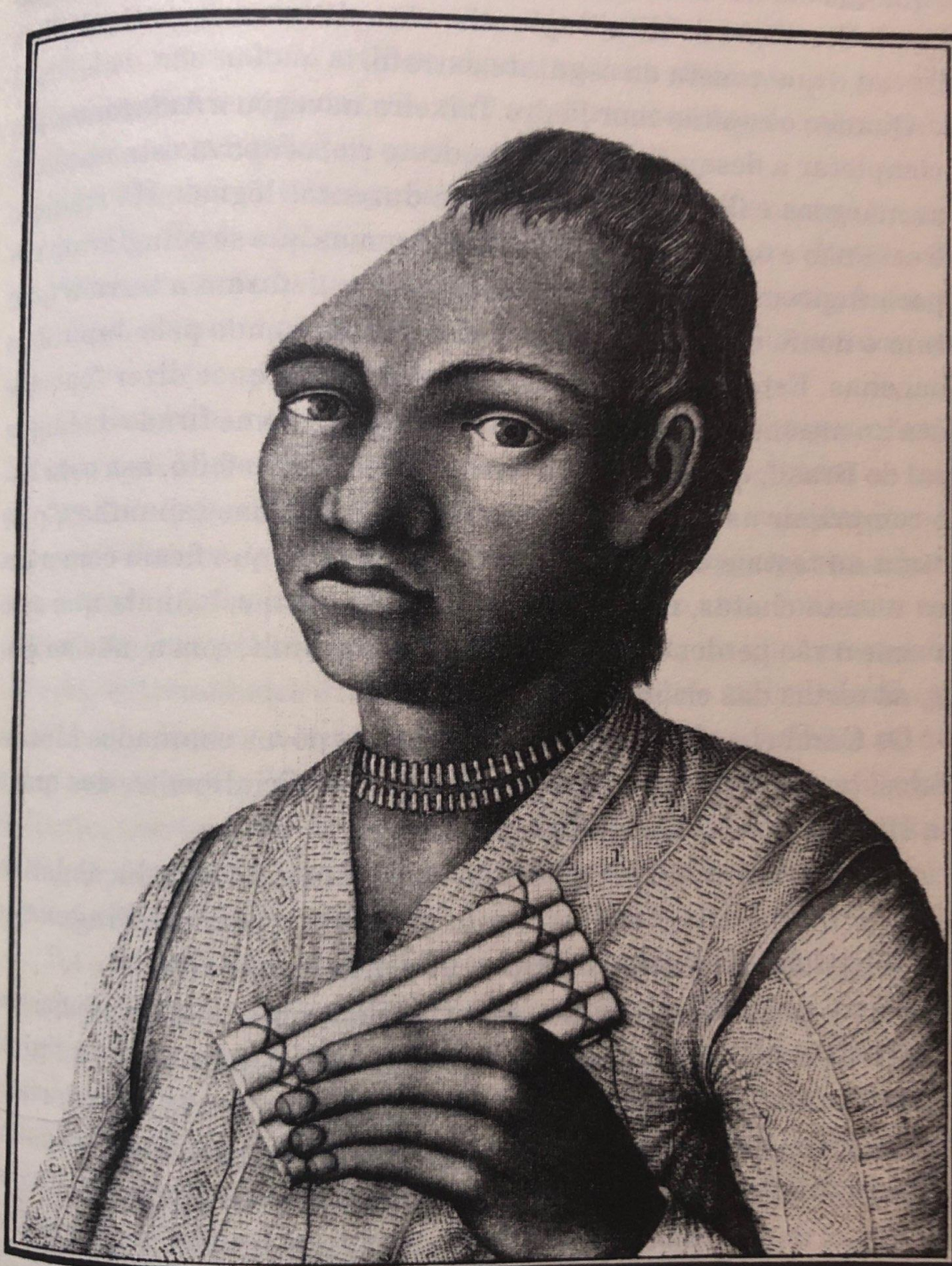


Fig. 1 - Índio Cambeba.
Livro Biblioteca Nacional 21.10. Estampa 12.

Figura 5 - Índio Dionísio.

O conjunto de ilustrações a seguir é composto por três figuras, sendo a Figura 6 uma representação das máscaras e camisetas que fazem os índios Jurupixunas e as Figuras 7 e 8 representam, respectivamente, a mulher e o chefe da etnia Aicuru²³³ (ou Guaicuru).

Segundo as memórias do naturalista, a Figura 6 corresponde às vestes feitas para a realização de seus bailes marciais e festivos. Ferreira relata com detalhes minuciosos todo o processo de produção desta “fantasia”, bem como os motivos que os estimulam a criarem tais peças.

As máscaras são confeccionadas a partir do vime e da entrecasca da caxinduba, sendo pintadas com oca, urucu e carajuru. Segundo o naturalista, umas das máscaras representa a “figura de um peixe, e a outra é um mero capricho do seu entusiasmo, sem objeto real a que se possa aplicar”.²³⁴ As camisetas também eram confeccionadas a partir da caxinduba, com os panos sendo batidos para tomarem forma e também para eliminar a umidade, onde ao final do processo são pintadas de cores variadas.

Os motivos para tais festejos eram variados, e um deles estava ligado ao sucesso da caçada e da pescaria: “se a caçada foi bem-sucedida, [...] assim é a máscara que fazem para o baile”.²³⁵ No que diz respeito às vestimentas criadas pelos índios Jurupixuna e os questionamentos postulados ao longo deste texto, seriam eles considerados civilizados por usarem vestuário mesmo que apenas em ocasiões específicas, como nas apontadas até agora? E o que significava o uso desse vestuário para os indígenas desta etnia em questão?

Danièle Dehouve, em seu texto sobre o papel da vestimenta nos rituais mexicas de “personificação”²³⁶, reflete sobre a importância dos trajes, bem como o seu significado nos rituais que transformavam sacerdotes, atores e sacrificados em personificadores e personificados, sendo “o personificador o estande de trajes e podia ser tanto humano como um objeto material. O personificado era o deus contido em seu traje”.²³⁷

²³³ Na edição da Editora Valer, 2008. 2ª edição, as estampas referentes ao chefe e sua mulher estão referenciadas como pertencentes à etnia Aicuru; no entanto, em relação às Memórias escritas pelo naturalista, a etnia está descrita como Guaikuru, (ver: pg. 229 a 239).

²³⁴ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 191

²³⁵ Ibidem. Ibidem.

²³⁶ DEHOUBE, Danièle. “El papel de la vestimenta em los rituales mexicas de “personificación””. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Coloquios, 2016. Textiles ameríndios. Investigaciones recientes: del presente al pasado y vice-versa – Coord. Sophie Desrosiers et. PazNuñez Regueiro, 21 f.

²³⁷ Ibidem. Pg. 6. (tradução livre feita pela autora desta dissertação).

Ao debruçar-se na temática da indumentária ritual, Dehouve chama a atenção para os desenhos feitos nas ditas “oferendas” – indumentárias feitas a partir de papel amate, plumas, pedras, couro de animais e, aparentemente, de maneira mais escassa, os tecidos.²³⁸ Para a autora, “mais do que nos materiais e na técnica empregada, que revelam sobretudo o grau de luxo das roupas, a eficácia cerimonial reside nos motivos. Cada deus tinha o seu, de acordo com sua personalidade”.²³⁹ O traje ritual tinha sua importância à medida em que trazia os símbolos das divindades desenhados em sua superfície que designavam a sua “personificação”.

Mesmo não tendo um suporte etnográfico – além do relato do naturalista – acerca do ritual Jurupixuna, podemos atentar para a importância que os trajes trazem para a celebração de um ritual. Representando uma personificação ou não, as indumentárias utilizadas no ritual carregam o significado simbólico que reflete a cosmologia de determinado grupo; tal como as vestimentas mexicas representavam a personificação da divindade adorada, as vestimentas jurupixunas refletem a celebração de uma boa caçada através da representação da cabeça do animal nas máscaras criadas especificamente para este fim.

Sobre as figuras da mulher do chefe Guaikuru (7) e do chefe Guaikuru (8), chamamos atenção para o seu vestuário: o chefe foi representado vestindo, aparentemente, uma manta feita de pele de onça, portando uma lança e com pinturas faciais. A mulher, no entanto, aparenta usar peças diferentes, coloridas e, provavelmente, feitas de tecido, com pinturas no rosto e usando um colar que pode ser de miçangas.

A respeito do uso de vestimenta pelas mulheres, Ferreira relata que “o mais comum é andarem nuas, cobrindo com ligeiras tangas tão-somente as partes vergonhosas. Outras andam enfaixadas com um longo coberto de pano de algodão listrado, que lhes cobre os corpos, desde os peitos até meia perna”.²⁴⁰

Em carta ao governador João de Albuquerque, Ferreira não trata especificamente do chefe e sua mulher, mas faz uma observação curiosa a respeito deles. Segundo o naturalista, o nome português dado a eles era o de João Queima de Albuquerque, e D.

²³⁸ DEHOUE, Danièle. Op. Cit. Pg. 8, 9.

²³⁹ Ibidem. Pg. 10.

²⁴⁰ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 235

Joaquina Ferreira de Albuquerque²⁴¹ e o chefe “dizia [...] que era o governador geral de todos os Guaikurus”²⁴², onde logo adiante Ferreira relata:

Já a esse tempo o tinha o sargento-mor fardado de encarnado, para o pôr nos termos de ser decentemente apresentado a V. Exa., quando for servido condescender com o gosto que disso mostra aquele cacique para, das mãos de V. Exa., receber (diz ele) o bastão de chefe da sua gente. Ficava da mesma sorte vestida sua mulher e toda a mais comitiva, proporcionalmente à representação de cada pessoa.²⁴³

Aqui se destacam dois pontos, sendo o primeiro relativo ao fardamento dos Guaikuru, e o segundo relativo à entrega do “bastão de chefe”, sob a condição de símbolos que expressavam o lugar do chefe na hierarquia de poderes na Colônia, tais artefatos reforçavam as alianças de poder entre indígenas e Coroa. Considerando o cenário colonial onde a ordenação de poder era demasiado complexa e hierárquica, o “bastão de chefe”, neste contexto, significa o símbolo do exercício de poder político do Principal.

O uso do fardamento – provavelmente militar – demonstra a importância simbólica não só para os brancos como também para os indígenas - podendo se dizer até que seria uma “ponte” entre os dois mundos que “facilitava a comunicação” e estabelecia um vínculo com a Coroa portuguesa -, uma vez que o fardamento militar era usado apenas por aqueles que faziam parte do exército português.

Reitero mais uma vez a distinção social estabelecida através do vestuário, uma vez que apenas o chefe, sua mulher e os que faziam parte de sua comitiva estavam “vestidos”, indicando, mais uma vez, que os indígenas não se encontravam alheios aos processos políticos e administrativos do mundo Colonial. Fato curioso, e que também se torna um questionamento, é que o naturalista, ao retratar tanto o chefe quanto sua mulher, não os representou utilizando os trajes ocidentais.

²⁴¹ Ibidem. Pg. 229

²⁴² Ibidem. Ibidem. Nota: Os índios Guaicuru, aos quais ele se refere, são índios do atual Mato Grosso.

²⁴³ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 229, 230.

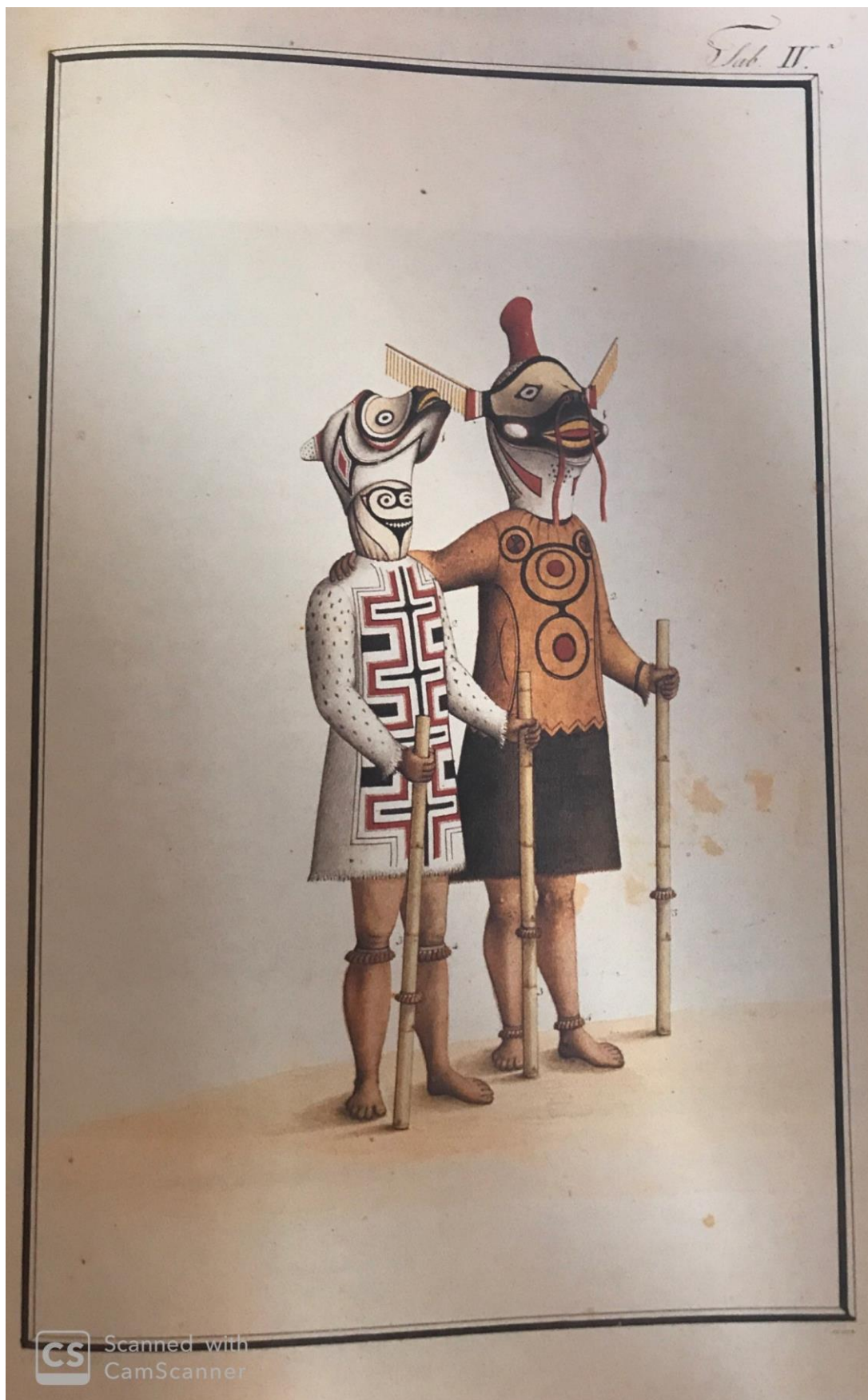
Figura 6 - Sem descrição²⁴⁴



Figura 7 - Mulher do chefe da "Nação" Aicuru

²⁴⁴ Na edição da Kapa Editorial, 2008 Vol. III, a imagem aparece sem descrição da etnia. Na edição feita pela Editora Valer, 2008, 2ª edição, a imagem também aparece sem descrição da etnia, no entanto, as memórias sobre “as máscaras e camisetas que fazem os gentios Jurupixunas” batem com a descrição da figura em questão (ver na pag. 191-196).

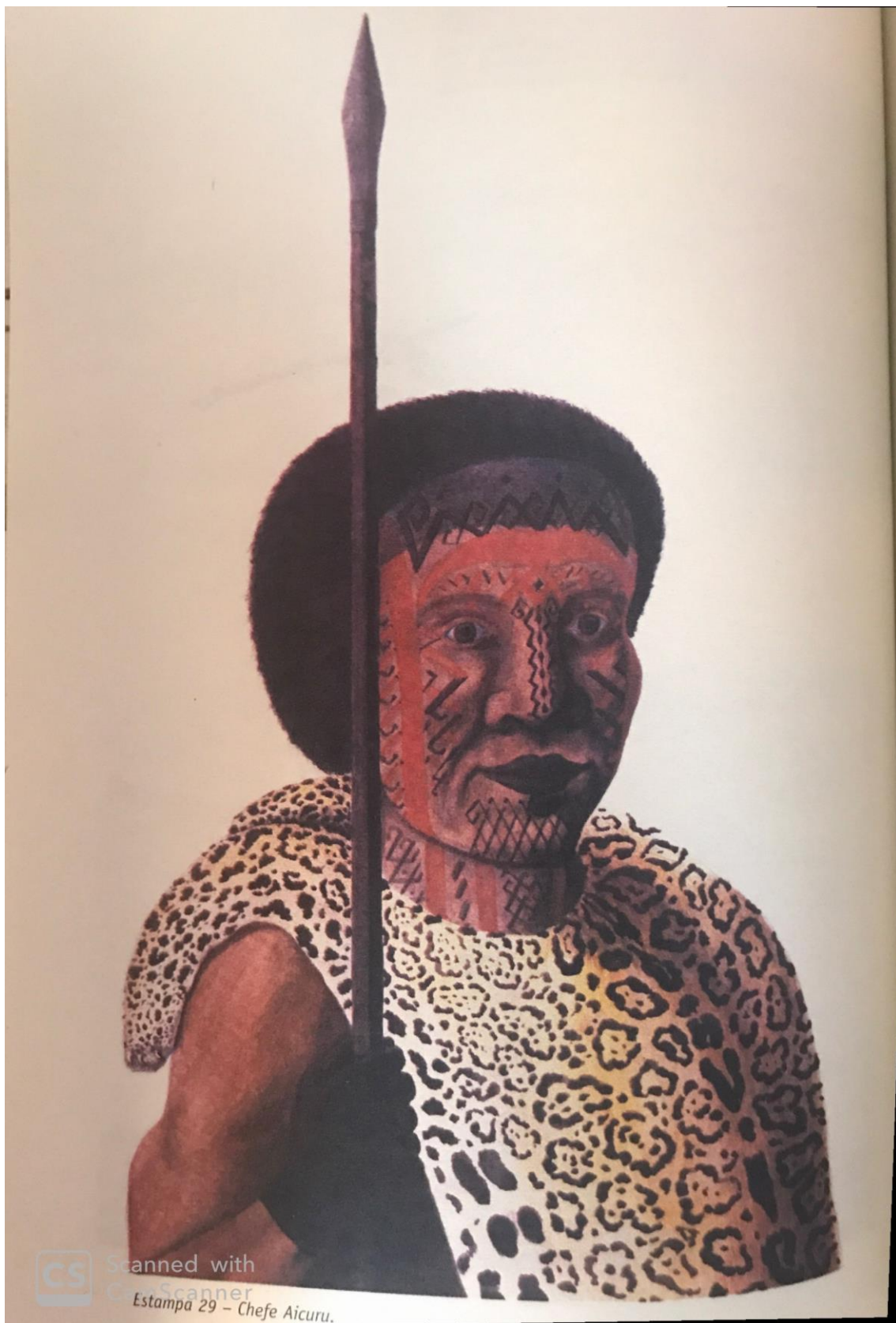


Figura 8 - Chefe da "Nação" Aicuru

O próximo e último grupo de figuras (9 e 10) a serem analisadas neste tópico são as representações dos índios do Rio Branco e dos índios espanhóis, sobre os quais Ferreira também escreveu uma memória.

Acerca da representação dos índios do Rio Branco, atentamos para algo que só foi retratado nesta imagem especificamente. Enquanto todas as outras representam a “gentilidade” de determinada etnia através do vestuário – ou da ausência dele – e de objetos da cultura material, esta imagem (Figura 9) representa índios que, apesar de terem sido representados sem vestuário ocidental, apresentam itens que poderiam defini-los como “índios domésticos”, tais como o facão e a arma de fogo.

Mesmo não tendo uma descrição da imagem ou até mesmo uma memória produzida pelo naturalista, algumas indagações se tornam pertinentes: a utilização e a incorporação de determinados objetos à sua cultura são o suficiente para determinar a civilidade de tais indígenas? E o fato de tais indígenas terem sido representados sem o vestuário “à portuguesa” não era importante para a avaliação do naturalista?

Raminelli, ao analisar a obra do naturalista, destaca que Ferreira “considerou que a invenção das vestimentas fazia parte do progresso humano”. Primeiro, todos andavam nus e logo “cobriram as partes vergonhosas” e todas as outras que precisavam de proteção contra as intempéries; “aos poucos, as roupas foram se fechando” e “camisetas abertas e sem mangas, tornaram-se mais protetoras e tecidas com fios de lã, linho, algodão ou seda”.²⁴⁵ Estariam, portanto, os indígenas ainda em progresso na sua relação com o uso de vestimentas? Levando em consideração sua formação Buffoniana, podemos dizer que sim.

A imagem referente aos índios espanhóis traz uma característica muito importante, pois além de retratar os indígenas vestidos em túnicas de tapuirana, retrata também o uso de um colar com crucifixo, o que revelava, para o naturalista, a prática da fé católica. Sobre isso, Ferreira destaca “[...] uma notável educação e ensino dos dogmas da fé e nas demonstrações exteriores de religião”.²⁴⁶ A respeito do vestuário, Ferreira também enfatiza que:

Vestiam umas túnicas sem mangas a que eles chamavam camisetas, que eram mais curtas as dos homens e mais compridas as das mulheres, sem outra alguma roupa interior. Eram as ditas túnicas de tapuirana, que é um certo tecido de algodão entre os nossos índios,

²⁴⁵ SILVA, Bruno da. RAMINELLI, Ronald. Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 9, n. 2, p. 323-342, maio-ago. 2014. Pg. 334, 335.

²⁴⁶ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 251.

com a diferença de que o que usavam os ditos espanhóis era entremeados de listras de lã tinta de encarnado.²⁴⁷

Parafrazeando Almir Carvalho, “esses aspectos positivos os colocava num patamar de civilidade que, parece, era admirado pelo naturalista”²⁴⁸, tanto que os recomendou ao comandante da Vila de Borba para que se estabelecessem naquela Vila e que os fizessem aproveitar “a indústria dos ditos, facilitando-lhes o uso e o trabalho dos teares para no seu método de tecer ficarem igualmente instruídos os nossos”.²⁴⁹

O aparente grau civilizatório dos índios espanhóis em relação aos demais foi mais do que suficiente para que os mesmos fossem acolhidos recebendo objetos de trabalho como machados e foices, além de outros itens de vestuário como chapéus, Bretanha (camisa, casaco), cadiaz (calção), saias, camisas etc.

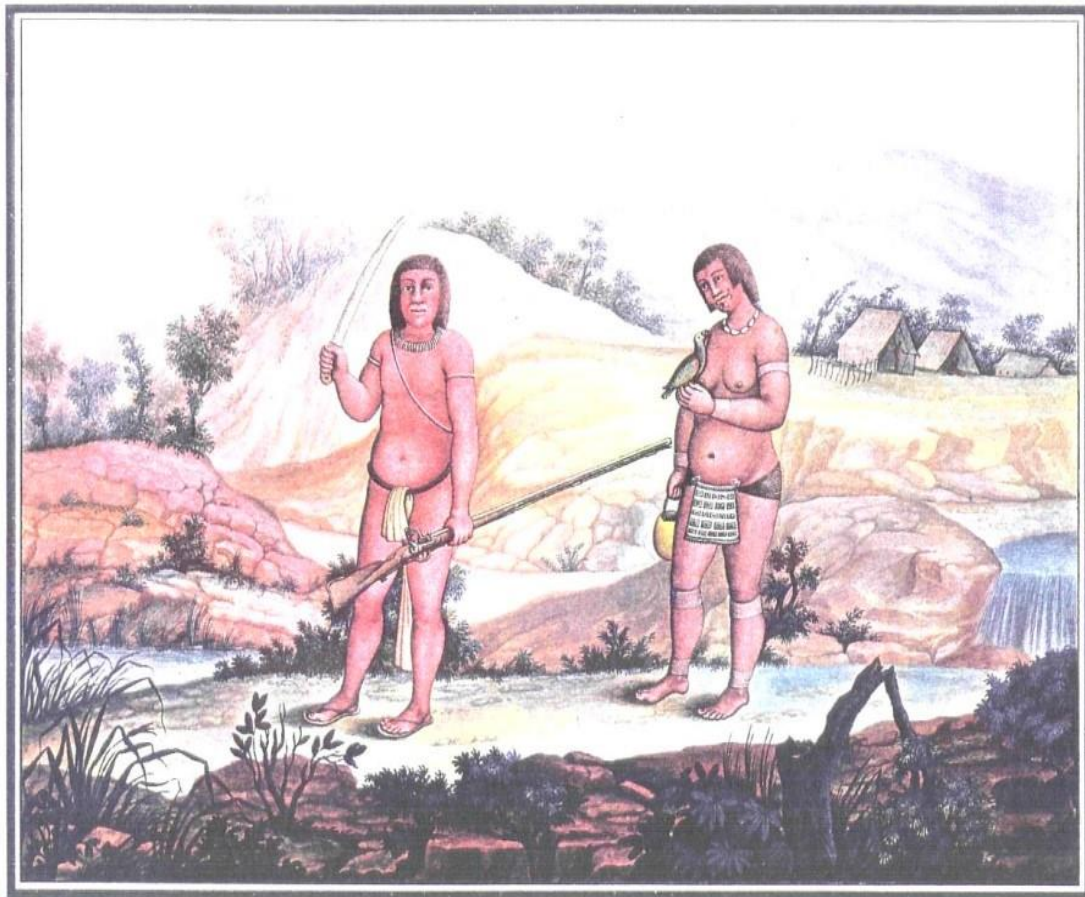
Em carta, João Pereira Caldas orienta que os ditos índios espanhóis trabalhem tecendo tecidos de algodão, estabelecendo “teares e comprando-se-lhe o algodão, fazê-la nisso trabalhar, conforme a qualidade de tecidos que parecer poderão ter melhor saída, em ordem a que assim se possam vender depois de descontado no preço e custo do algodão”.²⁵⁰

²⁴⁷ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 252

²⁴⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Do índio imaginado ao índio inexistente (A construção da imagem do índio na viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira), 2000, 247 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Pg. 184.

²⁴⁹ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 252

²⁵⁰ Ibidem. Pg. 253.



CASAL DE INDIOS DO RIO BRANCO

Figura 9 - Casal de índios do Rio Branco



INDIAS VESTIDAS DE TRIBO NAO IDENTIFICADA

Figura 10 - Índias espanhóis

186

Fig. 17

3.2 “Hei por bem abolir e extinguir de todo o Diretório dos Índios”: a extinção do Diretório e o ideal de civilidade.

O conjunto de leis promulgadas entre 1755 e 1758 evidencia as discussões acerca dos ideais de civilização e civilidade atrelados à questão indígena. Fabrício Lyra defende que “o debate em torno da “civilização dos índios” revela uma dimensão significativa da oposição entre os dois modelos que se enfrentavam na segunda metade do século XVIII”²⁵¹: de um lado, os “jesuítas, representado pela catequese e pelas aldeias”, do outro, a “civilização, estabelecido nos termos da legislação pombalina”.²⁵² O objetivo era o mesmo: civilizar e tornar em vassalos – da Igreja e/ou do Estado – as populações descidas.

A preocupação em vestir – presumo – também era a mesma. Séculos antes, no relatório de sua Visita ao Maranhão, apresentado em 1660, o padre Antônio Vieira discorre sobre o método mais acertado para tratar da questão indígena, bem como do funcionamento das aldeias. A discussão sobre a nudez também encontra seu espaço neste documento, já que a presença de tecelões nas aldeias se fazia necessária para que, além da elaboração dos ornatos das igrejas, pudessem ser fiados e feitos para si “[...] o pano necessário para se cobrirem descentemente (sic)”, evitando o máximo possível “o intolerável abuso e miséria de irem as mulheres à igreja totalmente despidas”.²⁵³

Como já discutido nos capítulos anteriores, a nudez, bem como os costumes e tradições das populações indígenas, deveriam ser suplantadas pelo Diretório. Os ideais de civilidade e racionalidade são os pontos-chave do texto elaborado por Mendonça Furtado e Pombal. No entanto, a partir das memórias sobre “O sistema mais próprio para a civilização dos índios”²⁵⁴, escrito em 55 artigos por Francisco Souza Coutinho, um ano antes da extinção do Diretório, já é possível delinear a derrocada da política indigenista até então em vigência no Estado.

²⁵¹ SANTOS, Fabrício Lyra. *Da Catequese a civilização – colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*, 2012. 315 f. Tese (doutorado em História Social) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. Pg. 226

²⁵² Ibidem. Ibidem.

²⁵³ NEVES, Luiz Felipe Baeta. *A Visita do P. Antônio Vieira – Instituição e Pedagogia Jesuítica no Brasil do século XVII*. Fórum educ. Rio de Janeiro, 7 (1):31-64 jan./mar. 1983.

²⁵⁴ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa 109 doc. 8610. *Ofício do Governador D. Francisco de Sousa Coutinho para o secretário de Marinha e Ultramar D. Rodrigo de Sousa Coutinho, remetendo memórias sobre o sistema mais próprio para a civilização dos índios daquele Estado*.

No início de seu texto, Coutinho apresenta críticas às políticas anteriores que tratavam da questão indígena e, ao falar sobre a administração das Companhias religiosas, o governador as classifica como arbitrária e tirânica, causando “excessiva corrupção” e “depravação dos costumes e princípios”²⁵⁵, acusando-as também de estabelecer “obstáculos não só a civilização mas a mesma conservação deles”.²⁵⁶

Anos antes, o naturalista Alexandre Rodrigues tece comentário parecido em relação ao trabalho dos missionários. Sobre o Regimento das Missões, Ferreira critica que, ao invés de trabalharem para o “sólido estabelecimento do Estado, reciprocando entre si e os outros moradores as utilidades e os interesses comunicáveis”²⁵⁷, os missionários aproveitavam-se da mão-de-obra indígena para realizar suas negociações particulares, desviando-os “do comércio e da agricultura.”²⁵⁸

Em relação ao Diretório, o governador-geral declara que o sistema adotou “as disposições de uma tutela moderada e justa”²⁵⁹, no entanto, quando se refere ao trabalho dos diretores das vilas e lugares, Coutinho expõe o outro lado da moeda:

Sendo [o diretor] pobre se é filho do país acaso deixa de participar dos influxos dele, e da falta de educação; se é europeu é comumente dominado da mais voraz fome do ouro, e nada respeita para satisfazer sua cobiça. O europeu por mais ínfima que fosse sua extração por mais escassa que na pátria fosse a sua subsistência, desde que se transplantou é outro homem, e nos de que se não teme, para os que o temem é mais que uma violenta sanguessuga é antes uma onça ou tigre feroz, e eis aqui a principal causa da prostituição das disposições mais pias.²⁶⁰

Rodrigues Ferreira, ao falar sobre a situação da Vila de Moura durante sua viagem pela Capitania do Rio Negro, ficou demasiado consternado ao se deparar com a exaustão do trabalho indígena em decorrência das constantes expedições e também do trabalho braçal na Povoação, relatando que “não morrem à míngua de repente; porém o trabalho e o jejum cotidiano insensivelmente lhes propícia a morte em diversos

²⁵⁵ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa 109 doc. 8610. Pg. 24

²⁵⁶ Ibidem. Pg. 27

²⁵⁷ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro – com a informação do estado presente – 2ª Parte: Baixo Rio Negro. Pg. 213. Acessado em: http://www.filologia.org.br/pereira/textos/diario_do_rio_negro_2.pdf

²⁵⁸ Ibidem. Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem. Ibidem.

²⁶⁰ Ibidem. Ibidem.

tragos”²⁶¹. Com a chegada de doenças, “os diretores não os tratam como os tratavam os seus padres, porque não há botica na povoação, provida ao menos dos remédios os mais domésticos, nem ainda que a houvesse, sairia sempre bem-sucedida uma aplicação vaga e arbitrária”.²⁶² E completa refletindo que:

Digo o que sempre disse, que os índios, depois de livres, ficaram, nesta parte, de pior (sic) condição que a que tinham quando escravos. O senhor na vida do escravo zelava o seu dinheiro; o diretor na vida do índio não zela interesse algum que seja privativo mais desta do que daquela vida; se acaba, quem a perde é ele mesmo, são sua mulher e seus filhos, é Sua Majestade, é o público etc.²⁶³

O texto de Coutinho, além de criticar a função dos diretores, esmiúça os principais erros da política indigenista, que vão desde a política econômica à educação elementar e “civilizatória”. Sobre a educação nos povoamentos²⁶⁴, Coutinho relata que “quer o diretório que os índios tenham mestres e mestras [...] com efeito de educa-los desde a idade tenra como se fossem brancos, ensiná-los a ler;” o erro, segundo ele, consistia na falta de meios para a Fazenda Real de suprir tal despesa.

Sobre o trabalho nas lavouras, a “animação” para o comércio e a extração das drogas do sertão²⁶⁵, Coutinho pondera e critica mais uma vez a função dos diretores, explicando que estes faziam com que os indígenas fizessem e trabalhassem nas lavouras em comum sem cobrar a sexta parte não deixando tempo livre para que trabalhassem em outros serviços ou contratos reais e particulares, até mesmo em suas próprias roças, cujos dízimos eram cobrados pelo diretor, que pervertia “a ordem da arrecadação porque só eles [sabiam] ler ordinariamente para [fazerem] a escrituração que [queriam]; e a de subtraí-los a fazenda real”.²⁶⁶

A animação para o comércio não podia ser realizada sem passar pela mão do diretor da Vila – ou Lugar –, que intervinha abusando de sua jurisdição para “fazer mal e para lesar [...]”²⁶⁷. A respeito da animação para as expedições das drogas do sertão, de acordo com Coutinho, a situação parecia ser muito pior, pois a quantidade de impostos a

²⁶¹ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro – com a informação do estado presente. 1ª Parte. Pg. 95 Acessado em: http://www.filologia.org.br/pereira/textos/diario_do_rio_negro_1.pdf

²⁶² Ibidem. Ibidem,

²⁶³ Ibidem. Ibidem.

²⁶⁴ *Diretório que se deve observar...* §7 e 8.

²⁶⁵ *Diretório que se deve observar...* §20 a 26.

²⁶⁶ Ibidem. Ibidem.

²⁶⁷ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa 109 doc. 8610 Pg. 28

serem pagos não compensava para os indígenas em serviço, mal cabendo “a cada um o salário que vencem no serviço real pago em trapos”, “para nutrir tesoureiro, diretores, cabos e outros agregados que tiram pelas suas mãos o que a lei lhes negou”.²⁶⁸ As medidas que visavam a melhoria de um sistema mais bem apropriado para tratar da questão indígena perpassavam por todas essas áreas já comentadas, e principalmente sobre a questão civilizatória.

O casamento entre brancos e índios²⁶⁹, incentivado pela política pombalina, trouxe, aparentemente, bons resultados, mas não o que se almejava. Para Coutinho, “parece terem chegado ao ponto de civilização de que tal gente é suscetível”, vindo a ser “a mesma em que se acha toda a gente forra e mestiços pelos outros portos do Brasil”. A situação da Capitania do Rio Negro era ainda mais sensível, tendo “o maior número de índios quase que no mesmo estado em que desceram dos matos”.²⁷⁰

Ao longo de seu texto, Coutinho insiste que o casamento entre brancos e índias ainda é o melhor caminho tanto para o avanço da civilização quanto para o estabelecimento de alianças e avanço econômico. Para o governador, “a facilidade com que já hoje os brancos se estão casando com as índias mostra que estes casamentos muito mais se haverão de promover [...] logo que não haja diretores que os embarquem e que embarquem a sua livre comunicação e comércio com eles”.²⁷¹

Coutinho estabelece também um comparativo interessante entre indígenas e mestiços. Em sua concepção, o “nível” de civilização entre esses dois grupos era desigual, sendo o mestiço mais “avançado” neste quesito. Para ele, o índio se ressentia “da fraqueza de sua constituição e da irresolução que mais ou menos lhe é congênita”, enquanto que o mestiço, “se tem sangue de branco ainda as vezes se encontra dócil”.²⁷²

Peter Burke ao analisar fenômenos culturais tais como a hibridização, pondera sobre os “indivíduos híbridos”, sendo estes “os que já nasceram nesta situação por suas mães e pais originários de culturas diferentes, quer os que se viram nela mais tarde, de

²⁶⁸ Ibidem. Pg. 29

²⁶⁹ Instituído pelo Alvará de Lei de 4 de Abril de 1755.

²⁷⁰ Ibidem. Pg. 31

²⁷¹ Ibidem. Pg. 33

²⁷² AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa 109 doc. 8610 Pg. 31

bom grado ou não, por terem sido, por exemplo, convertidos ou capturados”.²⁷³ Neste caso, segundo o autor, não existiria avanços ou irresoluções em relação à civilização, o que poderia existir seriam hibridizações a partir do contato entre duas ou mais culturas.

Mesmo com duras críticas ao Alvará de 1757, Coutinho, na condição de governador-geral, coloca como problema as mesmas questões defendidas pelo próprio Diretório, tais como a ausência de liberdade, a deficiência comercial e o trabalho nas lavouras, questões educacionais, questões civilizatórias, deficiência do aparelho estatal em defender os interesses das populações indígenas etc. Aparentemente, nem a Igreja, nem o Estado ofereciam a estrutura necessária para o desenvolvimento das Capitanias do Estado do Grão-Pará. Os problemas são os mesmos:

§ 16 - Sobre a grande causa de prostituição que já ponderei e considero insuperável para que o diretório, e as suas disposições pudessem ou possam jamais corresponder na execução a pureza dos sentimentos com que estão concebidas por ser com efeito não só difícil mas insuperável achar homens que as desempenhem, visto que nem as mesmas religiões os tiveram ainda neste plano, ou sistema encontro um grande esquecimento qual é o de não pôr termo nem a civilização dos índios, nem a tutela, no que parece que os não supôs suscetíveis de jamais lhe ser dispensada ou que o Estado se não poderia manter se não conservando-os nesta espécie de servidão. A primeira conjectura não se pode considerar fundada pelo que se acha em muitas partes do mesmo diretório, a segunda menos o é porque além de desumana, e oposta as reais ordens e pias intenções de sua majestade implica contradição civilizar um selvagem para lhe fazer sentir todo o peso da sua dura condição, e portanto fica lugar de inferir pelo mesmo esquecimento que aquele plano não devia ter tanta duração como tem tido.²⁷⁴

O ponto chave da crítica de Coutinho, visivelmente, gira em torno do governo tutelar das povoações indígenas, quando o ideal que este novo “sistema” de governo defendia era o da liberdade irrestrita, porque só assim índios e brancos poderiam ser iguais perante a sociedade colonial e a Coroa portuguesa. Ainda no mesmo parágrafo Coutinho indaga:

[...] por que motivo pois há de ficar em tutela perpetua, e toda a suas descendências? Por mais rustico que se considere, ele não pode ser mais destituído de conhecimentos do que o é uma criança, e esta com tudo na sua educação tem certo termo, e a mesma jurisdição paternal o tem até aquele que a Lei reconheceu a estabelecer para a maior idade em que inteiramente pode dispor de si, e fica entregue aos efeitos da

²⁷³ BURKE, Peter. BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. 2003, 3ª reimpressão. Coleção Aldus 18. Editora Unisinos. São Leopoldo. Pg. 36

²⁷⁴ *Ibidem*. Pg. 32

sua boa ou má índole; boa ou má educação. Por que motivo pois não há de isto mesmo praticar-se com o índio? Como há de aprender a tratar sem lhe ser jamais livre o trato do que e com quem bem lhe parecer? Porque há de errar; porque há de ser enganado; que importa, quando e como jamais foi possível a alguém deixar de o ser sem o ter sido? Acaso os índios só podem ser admitidos aos direitos, que as leis concedem aos mais vassallos, quando forem o que estes nem são, nem foram, isto é, infalíveis em todas as suas disposições, e inacessíveis a fraude, a malícia e ao engano.²⁷⁵

O questionamento acerca da liberdade das populações indígenas era, na opinião de Coutinho, a razão pelo insucesso do Diretório enquanto lei, haja vista que as ditas populações estavam sob tutela dos diretores, e estes, por sua vez, cerceavam as liberdades individuais em nome de seus interesses próprios. A alternativa de Coutinho era a de eliminar todo o aparato administrativo colonial que os conservava em “rusticidade e ignorância”, e atrasava o avanço civilizatório na Colônia.

Uma vez eliminado este aparelhamento de poder, chegaria a “gloriosa e memorável época de por na sua verdadeira execução a santa lei da liberdade dos índios”²⁷⁶, e então “sairão muitos dos matos a procurar o grêmio da Igreja e a sujeição das leis de sua majestade [...]; [logo,] radicalmente destruída a superioridade dos brancos se destruirá inteiramente a sua animosidade, dentro em poucos anos estas duas castas se confundirão em uma só de úteis vassallos”.²⁷⁷

Enquanto Coutinho concentra suas críticas na administração do Diretório e “culpabiliza” todo o aparelho de Estado e seu maquinário de poder, Rodrigues Ferreira concentra as suas no próprio índio, afirmando que “nada convida ao gentio para descer por seu pé”, e enfatiza também que “toda a sua paixão e saudade é pelo mato que deixaram. Ali o apetite animal é a lei dos costumes, ali são naturalmente preguiçosos, porque o mato, naturalmente, lhes subministra tudo o de que necessitam”²⁷⁸, e prossegue refletindo que:

A necessidade tem sido a mestra da indústria nos países cultos. Eles [índios], que a não receiam, nem amam a indústria nem a sujeição aos costumes que são diversos dos seus. Por outra parte, não trataram muito de se fazerem amáveis aos olhos dos índios os primeiros que os

²⁷⁵ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa 109 doc. 8610 Pg. 32

²⁷⁶ Ibidem. Pg. 39

²⁷⁷ Ibidem. Ibidem.

²⁷⁸ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro – com a informação do estado presente. 1ª Parte. Pg. 134 Acessado em: http://www.filologia.org.br/pereira/textos/diario_do_rio_negro_1.pdf

desceram. Cuido que dura e durará no gentio a memória do tratamento que fizeram aos seus maiores. Daqui procede, talvez, a maior força de seu retiro, porque, suposto que já hoje se não cometem violências que em outro tempo cometeram os cabos dos descimentos (quando, depois de darem aos índios a sua palavra de amizade e deles receberem os ofícios da hospitalidade, os alienavam dos sentidos para, neste estado, os surpreenderem e cativarem), violências foram estas em que eles muito repararam e que, transmitidas de pais a filhos de então para cá, de tal modo radicaram em todos a aversão e horror aos brancos que, só a sua memória os embrenha nos matos para não experimentarem, cuidam eles, o mesmo que seus pais.²⁷⁹

Podemos destacar como ponto em comum nos relatos de Coutinho e Ferreira, a aversão das populações indígenas aos descimentos e a relação entre brancos e índios na dinâmica colonial. Através da oralidade, as histórias eram contadas e recontadas, histórias estas que ora aproximavam, ora afastavam e transformavam as dinâmicas cotidianas das populações, ao passo que muitos poucos desciam “por seu pé” e não desciam “por fineza aos brancos ou predileção aos seus costumes, promessas ou aliciações”.²⁸⁰ Ao contrário disso, descem “por uma escolha que fazem a seu modo de discorrer entre dois males que se-lhes (sic) representam, de, ou morrerem às mãos dos índios seus inimigos, ou descerem a servir aos brancos”.²⁸¹

Mais adiante, Ferreira continua sua crítica à questão dos descimentos que, evidentemente, se torna um problema para o desenvolvimento do Estado como um todo. Para Ferreira, nada os cresce aos olhos, nem as “dádivas”, nem os seus “costumes”, e nem as “imunidades” que lhes concediam as leis do Estado, nem a liberdade os seduzia, “porque absolutos e livres em todo o sentido são eles no mato”, e como já discutido mais acima, toda a crítica feita ao Diretório ataca justamente a esta matéria, a liberdade. Liberdade esta que, segundo o texto de Coutinho, não era respeitada e nem colocada em prática. Em relação aos costumes, estes também não atraíam aos índios. Segundo Ferreira, a causa disso era a de que “muito mais apertados são os nossos do que os seus; quanto ao sustento e vestido corre por conta da natureza”.²⁸²

Como visto ao longo deste trabalho, seja através do ensinamento nas escolas, do trabalho dos diretores ou no casamento interétnico, a promoção e o incentivo destas práticas eram bastante sensíveis ao trabalho da Coroa nas colônias brasileiras, pois o

²⁷⁹ Ibidem. Ibidem.

²⁸⁰ Ibidem. Ibidem.

²⁸¹ Ibidem. Ibidem.

²⁸² FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Op. Cit. Pg. 161

aprendizado dos costumes europeus era de suma importância para o desenvolvimento do Estado.

No entanto, “a civilidade dos índios não dizia respeito, em primeiro plano, aos comportamentos à mesa, à postura do corpo, aos hábitos e refinamentos”²⁸³, mas esperava-se que, a partir do contato com os brancos, houvesse mudanças significativas em seu comportamento, que desenvolvessem autocontrole e o domínio das pulsões e de sua “natureza animalesca”. Não é à toa que Coutinho insistia que o modo mais adequado para lidar com este cenário era o incentivo ao casamento entre brancos e índias:

§32. Postos os índios neste mesmo pé de igualdade de Direitos e de obrigações que os mais vassallos, está dado um grande passo para o importante fim de promover os casamentos e alianças deles com os brancos, que deve ser o primeiro de todos os objetos como o mais próprio de acelerar a sua civilização porque como tenho dito o índio por mais civilizado que seja raras vezes iguala o mestiço, nem em robustez nem em agilidade, atividade ou indústria. Mas ainda não basta isto é preciso mover os brancos pelo lado do interesse e com este fim a todos quantos se casarem com índias por um certo numero de anos quantos pareçam bastantes para formarem os seus estabelecimentos, se devem dispensar os parentes mais próximos de todos os serviços públicos e mesmo permitir as baixas de soldados pagos aos que forem brancos, e se casarem com índias; devem se obrigar os Principais e oficiais dos corpos de milícias dos índios a que usem de uniformes, e por meio deles **introduzir-lhes o luxo**, porque tratando-se competentemente não só se verão obrigados a trabalhar, a fazer trabalhar os seus, e a adquirir, mas ainda se farão respeitar, e procurar pelos brancos.²⁸⁴

Este trecho, além de revelar uma ação inerente à política pombalina, também mostra que o ato de civilizar indígenas estava atrelado à colonização e às relações estabelecidas entre os dois povos. Os índios são retratados como seres completamente dependentes da ação colonizadora, e o colono, por sua vez, aparece como o provedor e melhorador da condição do indígena enquanto um ser em constante processo de “evolução” em direção ao progresso ilustrado da civilização.

Dentro deste contexto, a introdução ao luxo torna-se um aspecto fundamental para o projeto civilizador. Elizabeth Wilson interpreta o vestuário como uma “extensão

²⁸³ SANTOS, Fabrício Lyra. Da Catequese a civilização – colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800), 2012. 315 f. Tese (doutorado em História Social) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. Pg. 251

²⁸⁴ AHU_ACL_CU_013 – Capitania do Pará. Caixa 109 doc. 8610. Pg. 40, 41. (**grifo nosso**)

do corpo” que o liga “ao mundo social”, mas também “o separa ainda mais nitidamente dele”, pois para ela, o “vestuário constitui a fronteira entre o eu e o não-eu”.

Não à toa existia a necessidade de introduzir tal hábito a estas populações, já que não só estariam inserindo uma nova prática – vestir-se luxuosamente -, mas também estariam promovendo uma diferenciação social através do uso do fardamento. O vestuário, neste sentido, tem a função simbólica de comunicar a distinção, o respeito e a “integração” ao mundo colonial.

As indicações de Coutinho demonstram que a situação dos índios só estaria resolvida quando estes pudessem se “confundir” com os brancos, o que faz com que questionemos se de fato a política pombalina obteve sucesso em sua concretude. Outra indagação que surge é: de que sucesso estamos falando? Só seria considerado sucesso se a lógica europeia fosse absorvida em sua totalidade pelas populações indígenas? Seria isso possível? Se considerarmos que as culturas em contato e a mistura das mesmas possibilitam “a visualização de novas dimensões de acesso ao campo semântico imposto pelo poder colonial”²⁸⁵, essa indagação deixa de fazer sentido.

A carta de D. Maria I²⁸⁶ extinguindo o Diretório, aparentemente, traz à luz preocupações referentes ao modelo administrativo vigente na colônia, bem como com os índios, expondo que:

Sendo a civilização dos índios, habitantes dos vastos distritos dessa Capitania, um objeto mui digno da Minha Maternal atenção, pelo bem real que eles, não menos do que o Estado, acharam em entrarem na sociedade, e fazerem parte dela, para participarem igualmente com os outros meus vassallos dos efeitos do meu contente e ilegível interrompido desvelo em os amparar à sombra das saudáveis determinações (...) e assim não só de convidar aqueles índios que ainda estão embrenhados no interior da capitania a vir viver entre os outros homens, mas de conservar ilegível e permanentes aqueles que já hoje fazem parte da sociedade, servindo o Estado e conhecendo uma religião, em que vivem felizes, bem de outro modo que os primeiros, desgraçadamente envolvidos em uma ignorância cega e profunda até dos primeiros princípios da Religião Santa, abraçaram os últimos, por efeito da pias e benéficas disposições dos Senhores Reis, meus predecessores e minhas: e querendo igualmente que a condição

²⁸⁵ CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos – poder, magia e religião na Amazônia Colonial. – Curitiba: CRV, 2017. Pg. 25,26

²⁸⁶A Carta de 12 de maio de 1798 foi escrita nove meses depois ao então governador e capitão-general do Estado do Grão Pará, Francisco Souza Coutinho. Através da leitura e cotejamento da carta de D. Maria I e da carta do governador, ousou sugerir que a decisão de D. Maria possa ter partido da carta enviada por Coutinho, haja vista que alguns trechos de ambos os documentos são idênticos.

destes índios, assim dos que já hoje tem trato e comunicação com os outros meus vassalos, como dos que deles fogem, seja em tudo a de homens em sociedade: Hei por bem abolir e extinguir de todo o Diretório dos Índios estabelecido provisionalmente para o governo econômico das minhas Povoações, para que os mesmos índios fiquem, sem diferença dos outros meus vassalos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis, que regem todos aqueles dos diferentes Estados, que impõem (sic) a Monarquia, restituindo os índios aos direitos, que lhes pertencem igualmente como aos meus outros vassalos livres (...).²⁸⁷

Quando a rainha decide, através de suas “maternais palavras”, extinguir tal modelo, estaria ela tão preocupada com a integridade das populações indígenas e com o melhor modelo de governo para estes? Segundo as considerações da historiadora Fernanda Sposito, o alvará régio não melhorou a condição do indígena, uma vez que o tratamento para com estes variava de acordo com a sua relação com o Estado, sendo aldeados e misturados à população livres ou os que não tinham contato com o mundo colonial e ainda estavam mantidos sob a tutela do reino.

Para a historiadora, o modelo administrativo pombalino diverge em poucos quesitos desse novo “modelo” de gestão idealizado por D. Maria I, “embora propusesse outros meios para a incorporação dos índios ao império português (...)”²⁸⁸, com a intencionalidade de ser mais atrativa e menos ofensiva.

Ao “restituir” a liberdade aos índios, que por sua vez deveriam “atalhar a natural ociosidade, que os convida o clima”²⁸⁹, o dever do Estado seria o de melhorar a comunicação entre colonos e indígenas, afim de facilitar o trato com aqueles que viviam embrenhados no mato. A rainha recomenda ainda a proibição de guerras contra as populações indígenas, bem como a compra ou recebimento de escravos apreendidos.

Como visto ao longo deste tópico, a política pombalina e o “novo modelo” administrativo proposto a partir da extinção do Diretório mostram-se bastante parecidas em alguns aspectos, e escancaram também a insuficiência administrativa do Diretório dos Índios. No entanto, tal modelo administrativo não assegurava aos indígenas nada

²⁸⁷ Carta de D. Maria I ao governador e capitão general do Estado do Pará, D. Francisco de Souza Coutinho, em 12 de maio de 1798. Ver em: http://historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3148:extincao-do-diretorio-dos-indios&catid=2034&Itemid=215

²⁸⁸ SPOSITO, Fernanda. As guerras justas na crise do Antigo Regime português – Análise da política indigenista de D. João VI. Revista de História 161 (2ª semestre de 2009), 85-112. Pg. 96,97.

²⁸⁹ Carta de D. Maria I ao governador e capitão general do Estado do Pará, D. Francisco de Souza Coutinho, em 12 de maio de 1798.

além do que já havia sido prometido no Diretório: “bonanças” aos aldeados e aliados e guerra aos “selvagens”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propomos neste trabalho uma discussão acerca da “imposição” do vestuário ocidental às populações indígenas do Grão-Pará como parte do processo de “civilização” destes povos, e tomamos como base para fazer essa análise o Diretório Pombalino (1757-1798), uma legislação que visava reconfigurar o aparato de administração e regulação das populações indígenas.

Concentramo-nos primeiramente em entender o significado do vestuário para a sociedade europeia do Antigo Regime para além da sua funcionalidade. Neste sentido, percebemos que o vestuário era encarado como um símbolo cultural que distinguia os indivíduos pertencentes aos diferentes grupos sociais da sociedade europeia.

A partir disso, voltamos as nossas atenções para entender como esse conjunto de ideias e práticas culturais a respeito do vestuário se aplicou ao norte da colônia portuguesa, ou seja, como as autoridades metropolitanas e locais se articularam para aplicar esse ideal e como isso funcionou no cotidiano da vida desses sujeitos.

As fontes direcionaram a discussão para as articulações e mecanismos utilizados pelo Estado e também pela Igreja Católica para a implantação de um projeto, ora laico ora religioso, de civilização destas populações. O texto do Diretório tentou trazer uma “inovação” no modo de se pensar a Colônia e repensar a relação entre colonizado e colonizador.

Já a relação entre Igreja e Estado era balizada pela convergência e também pela divergência de seus projetos individuais, conforme destacado ao longo do texto. Pombal implantou um projeto laico de poder, no entanto, não descartou a participação dos regulares neste processo. Tal relação também era justificada em nome da civilização de tais povos. Era preciso a todo custo arrancar a “rusticidade” e ensinar, através da racionalização, como ser um verdadeiro vassalo útil à Coroa portuguesa.

Algo muito interessante de perceber em nosso trabalho é como a temática do vestuário atravessava variadas práticas implantadas pela Coroa Portuguesa. Por mais que o Diretório expresse a necessidade desta imposição, ela também se camuflou através de outras políticas também defendidas ao longo do alvará de lei. Esse ponto foi

fundamental para perceber as nuances da política pombalina e como ela se articulava com as diversas ações pensadas para a colônia portuguesa.

O casamento misto, conforme argumentamos, foi uma prática amplamente difundida no Estado do Grão-Pará e Maranhão, já que para as autoridades, este era o caminho “mais rápido” para a integração dos povos indígenas. Para os europeus, era somente através da “imersão” no mundo branco que haveria a profunda transformação almejada para estes indivíduos. O casamento implicaria também um maior controle social sobre as mulheres indígenas, exercido tanto pelo cônjuge quanto pela Igreja Católica. No entanto, pudemos ver que para a cultura indígena o casamento se tornou uma importante aliança política entre brancos e índios.

A pesquisa procurou argumentar também sobre a importância do cultivo do algodão para a sociedade colonial do norte do Estado do Brasil. As fontes nos permitiram compreender as articulações do poder administrativo para estabelecer um sistema de produção em larga escala que procurasse abastecer o mercado externo e interno. Além disso, vimos a importância do algodão para além da economia: como os índios eram pagos em rolos de pano de algodão, pela lógica internamente estabelecida, o algodão tinha valor monetário; então, além de utilizá-lo para a confecção de vestuário, também o utilizavam como moeda de negociação, com base no seu preço no mercado. Pelas lacunas das fontes ficamos impossibilitadas de aprofundar nossos questionamentos, carecendo de uma pesquisa mais aprofundada acerca dos números de produção deste gênero, e também sobre as relações cotidianas nas vilas e lugares.

A partir da leitura da viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira e também da carta de Francisco Souza Coutinho, foi possível traçar a derrocada do projeto civilizador de Pombal. As críticas tecidas pelo governador do Estado do Grão-Pará demonstram que todo o aparelho administrativo e jurídico de regência destas populações enfrentou grandes problemas na sua aplicabilidade, e sobre o tema aqui discutido – o vestuário atrelado ao processo civilizador – percebeu-se que os incentivos das políticas administrativas não deram conta de toda a complexidade criada nas Vilas e Lugares. As lacunas dessa nova dimensão cultural – mundo branco e mundo índio – ainda permanecem abertas e nos proporcionam novos caminhos para a compreensão deste período.

FONTES E REFERÊNCIAS

FONTES MANUSCRITAS

Museu Amazônico

Projeto Resgate - Documentos avulsos da Capitania do Rio Negro: Doc. 13; Doc. 18; Doc. 27; Doc. 66.

Biblioteca Nacional Digital e Projeto Resgate Biblioteca Luso Brasileira

Capitania do Maranhão - Doc. 795

Capitania do Pará – Doc. 2253; Doc. 3323; Doc. 3568; Doc. 3591; Doc. 3612; Doc. 3627; Doc. 3704; Doc. 3783; Doc. 3783; Doc. 3794; Doc. 3803; Doc. 3919; Doc. 3953; Doc. 4002; Doc. 4362; Doc. 5352; Doc. 5391; Doc. 5557; Doc. 5722; Doc. 5722; Doc. 5799; Doc. 5831; Doc. 6441; Doc. 8205; Doc. 8610.

Capitania do Rio Negro – Doc. 63; Doc. 65; Doc. 89; Doc. 588.

FONTES IMPRESSAS

Alvará de 21 de maio de 1751. Coleção da Legislação Portuguesa, legislação de 1750 a 1762.

Ver:http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/index.php?menu=consulta&id_partes=105&id_normas=29849&acao=ver

Alvará em que sua Majestade foi servido declarar o Cap. I e IX da pragmática acima copiada. Coleção da Legislação Portuguesa, legislação de 1750 a 1762.

Carta de D. Maria I ao governador e capitão general do Estado do Pará, D. Francisco de Souza Coutinho, em 12 de maio de 1798

Carta de Pero Vaz de Caminha a el rei D. Manuel I sobre o achamento do Brasil.

Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e, Maranhão. Enquanto sua Majestade não mandar o contrário.

BLUTEAU, D. Rafael. Dicionário da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Tomo primeiro, A=K, e Tomo segundo, L=Z. Lisboa, 1789.

DANIEL, João. Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas, v. 2 / padre João Daniel. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2004

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro – com a informação do estado presente – 1ª Parte.

_____. Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro – com a informação do estado presente – 2ª Parte: Baixo Rio Negro

_____. Viagem filosófica. Memórias I – Antropologia. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2ª edição – Manaus: Editora Valer, 2008.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado: 1751-1759/ Marcos Carneiro de Mendonça. – 2. Ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Tomos 1, 2 e 3.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. A Visita do P. Antônio Vieira – Instituição e Pedagogia Jesuítica no Brasil do século XVII. Fórum educ. Rio de Janeiro, 7 (1):31-64 jan./mar. 1983.

SAMPAIO, Francisco Xavier. Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas notícias, que podem interessar a curiosidade dos navegantes, e dar mais claro conhecimento das suas capitânias do Pará, e de S. José do Rio Negro. Publicado Academia Real das Sciencias. Tomo VI. Lisboa, 1856. Biblioteca setorial Museu Amazônico

Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. Revista 7 mares – Número 1. Comentários de: MATTOS, Yllan.

BIBLIOGRAFIA

BRAUDEL, Fernand. Civilização material, economia e capitalismo, séculos XVI-XVIII. Vol.1 – As estruturas do cotidiano: o possível e o impossível.

BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. 2003, 3ª reimpressão. Coleção Aldus 18. Editora Unisinos. São Leopoldo;

_____. Testemunha Ocular: história e imagem. / Peter Burke; tradução Vera Maria Xavier dos Santos; revisão técnica Daniel Aarão Reis Filho. – Bauru, SP: EDUSC, 2004

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos – poder, magia e religião na Amazônia Colonial. Curitiba: CRV, 2017. 356 p.

_____. Cristianismo e Civilização. Educação jesuítica na Amazônia Portuguesa – Séc. XVII. In: TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut de., RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto., JUNIOR, Oriomar Skalinski. (Organizadores). Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial. Vol. IV, Eduem – Maringá, 2015. Pp.115 a 151.

_____. Do índio imaginado ao índio inexistente (A construção da imagem do índio na viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira), 2000, 247 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

_____. Índios cristãos – poder, magia e religião na Amazônia Colonial. – Curitiba: CRV, 2017.

CASTRO, Viveiros de. A inconstância da Alma Selvagem. Editora: COSACNAIFY. Dados de Copyright: Le Livros. N.P.

DEBOM, Paulo. O vestuário e a moda enquanto fontes para o estudo da História. Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e práticas científicas. Pp. 1 a 9.

DEHOUE, Danièle. “El papel de la vestimenta em los rituales mexicas de “personificación””. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Coloquios, 2016. Textiles ameríndios. Investigaciones recientes: del presente al pasado y vice-versa – Coord. Sophie Desrosiers et. PazNuñez Regueiro, 21 f.

DEL PRIORE, Mary. AMANTINO, Márcia. (Orgs). História do Corpo no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2011. 568 p.

DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Apresentação de Joaquim Romero Magalhães. – Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. 388 p.

DURAND, Gilbert. O vocabulário do simbolismo. In: A Imaginação simbólica. Tradução (da 6ª ed.franc. – 1993): Carlos Aboim de Brito revista pelo Gabinete Técnico de Edições 70, Lda.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Organizado por Michael Schröter; tradução: Vera Ribeiro; revisão técnica e notas: Renato Janine Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 201 p.

_____. O processo Civilizador. Vol. 1: Uma história dos costumes. Tradução: Ruy Jungmann; Revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 262 p.

_____. O Processo Civilizador. Vol. 2 – Formação do Estado e Civilização; tradução da versão inglesa, Ruy Jungmann; revisão, apresentação e notas, Renato Jaime Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1993. 2v.

LE BRETON, David. Antropologia do Corpo e modernidade. Tradução: Fábio dos Santos Creder Lopes. – 3.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Pp. 43-96.

LIPOVETSKY, Gilles. O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Tradução: Maria Lucia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 345 p.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e a política na América Portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. In: Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, set/dez 2018

MOTA, Oziane de Jesus de Lima. Trabalho indígena na economia do Grão-Pará e Rio Negro (segunda metade do século XVIII) 2018, 163 f. Dissertação (mestrado em História Econômica) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018

PEREIRA, Carolina Morgado. O Vestuário e a Moda: e suas principais correntes teóricas. ModaPalavra E-periódico, vol. 8, n. 15, jan./jul. 2015. Pp. 202-221.

ROCHE, Daniel. A Cultura das aparências: uma história da indumentária (séculos XVII-XVIII); tradução Assef Kfourri. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007. 525 p.

_____. História das Coisas Banais - Nascimento do Consumo nas sociedades do século XVII ao XIX. Tradução Ana Maria Scherer. - Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ROSSINI, Gabriel Almeida Antunes. As pragmáticas portuguesas de fins do século XVII: política fabril e manufatureira reativa. SÆculum - Revista de História [22]; João Pessoa, jan./jun. 2010. Pp. 117 a 135.

SANTOS, Fabrício Lyra. Da Catequese a civilização – colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800), 2012. 315 f. Tese (doutorado em História Social) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANTOS, dos Francisco Jorge. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. In: Somanlu, ano 8, n. 2, jul/dez 2008

SILVA, Bruno da. RAMINELLI, Ronald. Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 9, n. 2, p. 323-342, maio-ago. 2014.

SILVA, Camila Borges da. O símbolo indumentário: distinção e prestígio no Rio de Janeiro (1808-1821). Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2010.

SILVA, Maria da Graça de Barros. *Tese de Mestrado*: Leis e saberes do ofício de alfaiate na época moderna - O caso da cidade de Lisboa setecentista. Universidade de Lisboa, 2012.

SILVA, Sandra Regina da. *Dissertação de mestrado*: A cidade de São Paulo do século XVIII – a importância da indumentária (1765-1776). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2017.

SOUZA, Gilda de Mello e. O espírito das roupas: a moda no século dezenove. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. O cotidiano das povoações no Diretório. Revista Estudos Amazônicos. Vol. V, nº 1, 2010. Pp. 79-106.

_____. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos*. Belém: Editora Ufpa, 2012. 356 p.

SPOSITO, Fernanda. As guerras justas na crise do Antigo Regime português – Análise da política indigenista de D. João VI. Revista de História 161 (2ª semestre de 2009), 85-112.

TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e Interpretação*; tradução Nícia Adan Bonatti. – 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.