

ARTIGO

A LUTA PELO RECONHECIMENTO NA AMÉRICA PORTUGUESA: RELAÇÕES ENTRE INDÍGENAS E COLONIZADORES NAS MINAS SETECENTISTAS

THE FIGHT FOR RECOGNITION IN PORTUGUESE AMERICA: RELATIONS BETWEEN INDIGENOUS AND COLONIZERS IN MINAS ON THE EIGHTEENTH CENTURY

FERNANDO GAUDERETO LAMAS*

RESUMO

O reconhecimento da alteridade passa, necessariamente, pelo reconhecimento daquilo que compõe o outro, isto é, as relações sociais. Neste artigo analisaremos as relações entre colonizadores e indígenas na Capitania de Minas Gerais na segunda metade do século XVIII e na primeira metade do século XIX. Além da documentação produzida pelas autoridades administrativas, este momento foi marcado também por relatos de viajantes europeus, geralmente chamados para analisarem a situação das minas, mas que terminaram realizando concomitante à tarefa oficial, interessantes relatos a respeito dos povos indígenas e das formas de resistência e da adaptação que estes praticaram em relação à cultura colonizadora oficial. Nesse sentido, esperamos contribuir para uma compreensão a respeito dos povos indígenas que viviam em Minas Gerais à época, ultrapassando as visões estereotipadas que muitas vezes chegaram até o presente.

PALAVRAS-CHAVE: indígenas; Minas Gerais; reconhecimento; alteridade.

ABSTRACT

The recognition of otherness necessarily involves the recognition of what makes up the other, that is, social relationships. In this article we analyze the relationship between settlers and Indians in Minas Gerais Captaincy in the second half of the eighteenth century and the first half of the nineteenth century. In addition to the documentation produced by the administrative authorities, this time was also marked by reports of European travelers often called to analyze the situation of the mines, but they finished performing concurrent with the official task, interesting stories about the indigenous peoples and forms of resistance and adaptation they practiced in relation to official colonizing culture. In this sense, we hope to contribute to an understanding about the indigenous people who lived in Minas Gerais at the time, overcoming the stereotypes that often come to the present.

KEYWORDS: Indians; Minas Gerais; recognition; otherness.

Introdução

A alteridade, em seu sentido mais simples, pressupõe relações baseadas no reconhecimento das diferenças entre os indivíduos e os grupos sociais. Segundo o Dicionário Houaiss significa, em primeiro lugar, “a natureza ou condição do que é do outro” e em segundo lugar, a “situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença”.¹ O reconhecimento de diferenças, entretanto, não implica obrigatoriamente em algo positivo, uma vez que o discurso racista baseia-se essencialmente nisso: no reconhecimento da diferença. Márcia Amantino² analisando as cartas dos padres jesuítas estabelecidos no Brasil durante o século XVI salientou que eles também reconheceram a diferença entre os indígenas e os europeus, mas fizeram isso de maneira negativa, frisando os aspectos condenáveis ou mesmo incompreensíveis aos olhares europeus.

Os dois sentidos salientados pelo dicionário Houaiss, apesar de apresentarem pontos coincidentes, divergem quando analisados de maneira mais profunda, pois no primeiro sentido o reconhecimento situa-se no campo do outro, ou seja, eu não me reconheço como diferente, pois diferente é o outro. A escrita literária do padre Anchieta é bastante esclarecedora a respeito da forma como se dava o reconhecimento dessa diferenciação, pois ele buscou aproximar a forma da escrita poética europeia, com seus redondilhos e quintilhas da recém criada língua geral (uma língua criada por ele a partir do conhecimento obtido das línguas nativas, para se aproximar dos povos indígenas). Essa “tradução”, ao mesmo tempo em que mostra o reconhecimento da diferença, serve para aculturar, no sentido dado aqui por Alfredo Bosi, de que “aculturar também é sinônimo de traduzir”.³

Essa forma de reconhecimento proporciona uma forma de alteridade negativa, uma vez que reconhecer as diferenças, no sentido filosófico que o termo alteridade carrega, pressupõe também o respeito à essas diferenças, pois caso contrário o princípio da alteridade se esvazia. Em outras palavras, o fato

de reconhecer que determinado grupo é diferente do grupo ao qual pertencemos não é suficiente para que possamos estabelecer relações de alteridade, agora em seu sentido mais profundo. Como frisou Tzvetan Todorov

Posso conceber os outros como abstração, como uma instância de configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos⁴

A afirmação de Todorov nos alerta para o fato de que o mero reconhecimento da existência do outro não implica em um reconhecimento de direitos, mas pode até mesmo implicar justamente no contrário, isto é, na supressão de direitos alheios. Em outras palavras, para que a alteridade seja a base das relações sociais, é necessário que haja reconhecimento do outro enquanto sujeito distinto de mim e, portanto, possuidor de direitos, mesmo que eu reconheça que são direitos distintos, que marcam uma diferença em relação a mim.

Como salientou Judith Butler, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento, pois implica em compreender a si mesmo como sujeito distinto do outro e, portanto, em reconhecer a condição alheia. Essa questão torna-se extremamente complexa se pensarmos em termos de sociedade e não apenas de indivíduos, já que as regras possuem uma origem social e não individual. Dentro dessa perspectiva, ainda acompanhando os passos de Butler:

O problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. Que novas normas são possíveis e como são forjadas?⁵

As palavras da filósofa norte-americana são essenciais para emprendermos uma análise a respeito das relações entre indígenas e colonizadores ao longo da História do Brasil. Se levarmos em conta que após a chegada dos portugueses estabeleceu-se um aparato jurídico e ideológico exógeno, imposto à população autóctone, que inviabilizou aquilo que Wolkmer

denominou como uma “dinâmica espontânea e consuetudinária de um pluralismo comunitário indígena”⁶ podemos pensar que a análise de Butler sobre o reconhecimento pode contribuir sobremaneira para entendermos as relações entre colonizadores e indígenas servindo, portanto, como uma chave analítica, especialmente para compreendermos as ações indígenas de defesa de seus interesses. Isso porque a filósofa norte-americana entende que a capacidade de reconhecer o outro não depende de habilidades individuais, sejam elas psicológicas ou biológicas, mas de normas sociais.⁷ Nesse sentido, compreendendo que as normas sociais (jurídicas, políticas, administrativas e, até em certo sentido, culturais) eram exógenas e, portanto, estranhas aos povos indígenas, uma vez que geradas fora da realidade deles, o reconhecimento das nações indígenas tornava-se extremamente difícil, pois as regras sociais, no dizer de Butler, que vigoravam então não abriam espaço para acolher o indígena, a não ser que ele abrisse mão dos elementos culturais que o caracterizavam. Dentro desse contexto, a busca dos povos indígenas por reconhecimento, seja através de ações legais ou da violência encontravam um obstáculo duro de ser ultrapassado uma vez que ocorriam dentro de uma perspectiva social na qual aqueles não se enquadravam na norma.

Evidentemente para o caso das relações entre colonizadores e indígenas, precisamos levar em consideração a gradação com que o indígena foi perdendo o espaço de vivência de acordo com suas próprias normas sociais. Se no século XVI os colonizadores precisavam se dobrar frente às formas de vida dos indígenas (língua, alimentação, etc.) tal como fica patente pelo uso da língua geral e pelos hábitos classificados pelos portugueses de selvagens, adotados especialmente pelos paulistas, no século XVIII, objeto de nossa análise nesse artigo, a presença cultural e social do indígena entre os colonizadores já se encontra bastante ocultada, visível sim na alimentação, na toponímia, na língua, mas sempre de maneira furtiva. Dentro desse contexto, o indígena tentou estabelecer outras formas de resistência que implicavam na

utilização do aparato cultural do colonizador em seu benefício, como ficará evidente nas subseqüentes análises dos documentos.

Essas novas formas de resistência não se sobrepuseram às antigas (especialmente a guerra), mas conviveram, indicando que as relações entre colonizadores e indígenas oscilavam profunda e constantemente, de acordo com as necessidades do projeto colonizador. Portanto, se o indígena não se adequava à norma era preciso adaptá-lo, reeducá-lo, trata-lo como um marginal, ou um anormal que apesar de ser sempre tutelado nunca se adapta perfeitamente à sociedade que ele mesmo, paradoxalmente, anseia por reconhecê-lo. O paradoxo não para ai, pois a sociedade que se constituía aos poucos no território brasileiro era essencialmente mestiça, principalmente aquela localizada no interior, mais precisamente em São Paulo.⁸ Apesar de se constituir como a maioria populacional, a figura do mestiço (mameluco, no caso em questão) não era garantidora de uma aceitação e de uma inserção social. O indígena continuava sendo tratado como alguém à margem da sociedade, alguém que necessitava ser corrigido para poder ser aceito. Entretanto, esse processo de “correção” implicava em uma permanente exclusão social. A respeito dessa exclusão, podemos analisar sob a ótica de Foucault quando este frisou que por trás do ato de excluir uma pessoa ou um grupo de pessoas existem “várias instâncias perfeitamente especificadas, por conseguinte definíveis, de poder que são responsáveis pelo mecanismo de exclusão”⁹

No caso da sociedade colonial, o indígena não era excluído de forma geral, ou seja, não eram obviamente todos os membros da sociedade que desejavam excluí-los e nem eram em todos os momentos e em todas as situações que eram excluídos, assim como também essa exclusão não ocorreu de forma homogênea ao longo de todo o período colonial.

A situação torna-se, nesse contexto, extremamente paradoxal, pois uma sociedade majoritariamente formada por mestiços vai adotar uma

superestrutura (para usar um termo caro ao marxismo, mas que aqui nos auxilia em muito) exógena, que na prática exclui e/ou dificulta muito o processo de ascensão social dessas pessoas. Nesse sentido, o mestiço é um ser social que necessita permanentemente de correção, de ser conduzido com severidade, pois não é plenamente aceito, ao menos em seu aspecto racial. Essa necessidade de correção cria, e criou de fato, a figura do ser incorrigível, que por mais que o grupo dominante se esforce, “ele nunca aprende”, gerando uma exclusão permanente. Como frisou Foucault

O que define o indivíduo a ser corrigido, portanto, é que ele é incorrigível. E, no entanto, paradoxalmente, o incorrigível, na medida em que é incorrigível, requer um certo número de intervenções específicas em torno de si, de sobreintervenções em relação às técnicas familiares e corriqueiras de educação e correção, isto é, uma nova tecnologia de reeducação (...) ¹⁰

Evidentemente, tratando-se de uma sociedade colonial, não podemos deixar de pensar nos objetivos que norteavam essa reeducação dos povos indígenas. Márcia Amantino, analisando os relatos iniciais dos europeus sobre os indígenas salientou que o estranhamento europeu em relação aos hábitos socioculturais dos povos nativos vinha carregado de segundas intenções, uma vez que percebia na aparente inocência dos silvícolas um caminho fácil para a cristianização¹¹ e na robustez dos corpos a força para a execução de trabalhos pesados. Darcy Ribeiro nos alertou para o fato de que a brutalidade que envolvia a escravidão indígena estava intimamente associada à certeza de que havia um “estoque” imenso, praticamente inesgotável de índios para serem apresados.¹²

A necessidade de correção, no sentido foucaultiano acima usado, possuía, portanto, um sentido específico, pois não há quem se preocupe em corrigir sem um objetivo em vista. A finalidade, para a qual Darcy Ribeiro nos alertou, é encontrada na necessidade de mão de obra para a realização do árduo trabalho de colonização, ou seja, de cativos. Tal fato nos remete à uma

indiferença social em relação ao reconhecimento almejado pelo indígena. Nesse sentido, as palavras de Octávio Ianni são fundamentais:

Não apenas no presente, mas também no passado, os produtos das vinculações sociais entre esses contingentes se explicitam quando a análise ultrapassa os limites estreitos em que se dão aqueles produtos e atinge as significações estruturais em que eles estão inseridos.¹³

Em outras palavras, a lógica de exploração colonial fundamentava um ordenamento jurídico e social, baseado em seu congêneres europeu, mas acrescido dos elementos que tipificavam o império ultramarino português (tais como a mestiçagem, a presença da mão de obra escrava, entre outros) que excluía os povos indígenas, obrigando-os a resistência ou à adaptação, mas mantendo um permanente controle, espacial e social sobre esses povos.

Tal controle criava barreiras para a criação de uma identidade indígena que fosse aceita pelo colonizador, ou seja, o controle sobre os povos classificados como incorrigíveis, resultava, se não no apagamento total da identidade indígena, na criação de uma situação permanentemente borrada, seja pelos etnônimos criados pelos colonizadores e que priorizavam aspectos da aparência dos indígenas (Botocudos, em função do uso de botoques; Coroados em função do corte de cabelo, entre outros), seja pela classificação de amigos ou inimigos, também criado de acordo com as necessidades dos colonizadores. Estas questões vão ficar mais evidentes a partir do próximo tópico quando analisaremos o caso do aldeamento de São Manoel em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII.

Formas de obtenção de reconhecimento entre indígenas nas Minas Setecentistas

O aldeamento de São Manoel foi estabelecido pelo padre Manoel de Jesus Maria às margens do rio Pomba no natal de 1767 com claros e inequívocos objetivos: pacificar, cristianizar e civilizar os indígenas que lá habitavam. Apesar de ter sido criado em 1765 por Luís Diogo Lobo da Silva

foi somente dois anos depois que o padre Manoel de Jesus Maria se ofereceu para adentrar os perigosos sertões mineiros. Se a catequese e civilização dos índios coroados e coropós era o pretexto para a criação do supracitado aldeamento, os reais motivos para tamanho esforço passavam por razões mais práticas: pacificação dos indígenas, liberação de terras para distribuição de sesmarias e controle da mão de obra indígena.

A escolha de Luís Diogo para o cargo de Governador de Minas e o fato de ter sido dele a ordem para a criação do aldeamento não foram fruto de mero acaso. Luís Diogo fora Governador de Pernambuco no período imediatamente anterior e lá estabeleceu zelosamente o Diretório Pombalino. Sua escolha, portanto, para dirigir a Capitania de Minas Gerais estava intimamente ligada a um projeto da administração colonial de controle sobre os povos indígenas e este controle estava, por sua vez subordinado a uma lógica mercantilista.¹⁴

A respeito da lógica administrativa do Mercantilismo, é fundamental compreendermos que a política mercantilista refletia o interesse do Estado e não da nação, tal como entendemos este termo hoje em dia. Como assinalou Heckscher “a razão de estado (...) não era senão o direito do Estado de exigir que seu interesse de poder se sobreponha a qualquer outra consideração”.¹⁵ Dentro dessa perspectiva, a inclusão dos indígenas no universo social português, ou melhor, colonial, não implicava num reconhecimento da alteridade indígena, mas ao contrário, justamente na supressão, ou numa tentativa de supressão dessa identidade por outra, mais aceitável, a saber: a identidade portuguesa ou colonial de matriz europeia.

Em uma sociedade baseada nesses princípios há pouco espaço para o desenvolvimento de práticas relacionadas à alteridade no sentido de reconhecimento do outro. Na ausência desse espaço os índios tentaram atuar dentro do espaço jurídico dos colonizadores. Tal é o sentido do requerimento feito por Luís Brandão de Menezes Castelo Branco, capitão e índio cropó, e por Leonardo Francisco, índio croata, e por demais índios do aldeamento de

São Manoel que solicitaram à Rainha Dona Maria I a elevação da aldeia à condição de vila.¹⁶ Os indígenas baseavam-se no Diretório Pombalino e no fato de se encontrarem civilizados para basearem seu requerimento.¹⁷ É interessante analisarmos esse documento de forma mais detida, pois ele nos permite um aprofundamento acerca das questões teóricas que norteiam esse artigo.

Ronaldo Vainfas analisando o papel dos aldeamentos no momento de sua criação, ainda no século XVI, assinalou que a sua principal intenção era submeter o indígena à lógica europeia, estabelecendo uma rotina baseada na sedentarização, no trabalho agrícola e no calendário católico. Em outros termos, “era por princípio, radicalmente aculturador”.¹⁸ O conteúdo do documento referenda a análise de Vainfas, pois os indígenas se apresentam com patentes militares e como civilizados que pretendem uma elevação à condição de vila para possam, segundo suas palavras ter seus juízes e vereadores.¹⁹

A preocupação principal que está por trás do desejo dos índios na elevação de seu aldeamento à condição de vila é a questão da propriedade da terra. Tal fato não pode ser visto como uma questiúncula desprovida de importância, pois é justamente a questão da propriedade da terra que caracteriza e determina a identidade entre as nações indígenas. Nesse sentido, a terra não é um dado pré-religioso, neutro ou solto. A terra é infraestrutura do sistema religioso. Terra e religião são a pedra angular e a armação de todas as questões parciais.²⁰ A terra, para os povos indígenas, é entendida como um pré-requisito natural de si mesmo, um prolongamento de seu próprio corpo. Jean de Lery, ao descrever os hábitos dos indígenas do litoral do Rio de Janeiro, no século XVI, fez a seguinte observação em relação à terra:

No que diz respeito à propriedade das terras e campos, cada chefe escolhe em verdade algumas jeiras onde lhe apraz, a fim de fazer suas roças e plantar mandioca e outras raízes, mas quanto a heranças e pleitos divisórios deixam

aos herdeiros avarentos e demandistas cá da Europa tais cuidados.²¹

Logo, a tomada da terra significa para o indígena mais do que uma questão econômica, significa um ataque a seu modo de vida, incluindo seus costumes religiosos e seus hábitos culturais, no sentido mais amplo. Apesar da desigualdade de posições e de condições para manterem e defenderem suas terras, os indígenas não se entregaram facilmente. Nas palavras de Maria Leônia Chaves de Resende:

A apropriação de territórios indígenas, por ocupação ou compra, especialmente os destinados aos aldeamentos, não calou seus legítimos donos. Nem com toda a opressão, os índios se intimidaram e deixaram de sustentar uma verdadeira resistência, seja pela guerra ou pela quizila judicial.²²

A condição de vila, com a presença de vereadores e juízes índios, tal como descrito no requerimento, permitiria uma defesa mais eficaz, dentro da lógica imposta pelos colonizadores, do direito à terra dos índios. É interessante perceber que os indígenas mostraram-se cientes da legislação, particularmente do Diretório Pombalino. Quando Luís Diogo foi Governador de Pernambuco, no período imediatamente anterior à sua ação como Governador de Minas, ele foi o responsável pela implantação do Diretório. Luís Diogo deu instruções precisas a respeito da demarcação de terras indígenas, como pode ser visto abaixo:

Para se proceder à divisão de terras, que cada um dos moradores das mencionadas vilas e lugares se deve dar pelos seus respectivos diretores com assistência dos principais juízes, vereadores escrivães das câmaras, de que se deve fazer nos livros delas termos de demarcação, condição com declaração de braças quadradas, que tocam a cada pessoa, segundo a sua gradação e estado, se adverte que cada braça portuguesa se compõe de 10 palmos, e cada palmo de oito polegadas, e que cada légua quadrada compreende neste continente 2.800 braças de comprido e 2.800 de largo, que multiplicando-se o referido comprimento pela mencionada largura, que é o mesmo que quadrar na planimetria, vem a dar o seu produto em

7.840.000 braças quadradas que tantas tem a dita largura (...) Logo que se concluir a dita repartição, se me remeterá uma lista, por onde conste as pessoas a quem se deram, acompanhada de certidão, que verifique ter-se lançado nos livros do tombo das câmaras a porção, que a cada uma tocou, especificando nos mesmos as suas confrontações.²³

A ambição dos indígenas era defender suas terras através da fiscalização, mas somente poderiam fazer isso se alcançassem, para sua aldeia, a condição de vila. A questão, portanto, gravitava em torno da propriedade da terra.²⁴ Logo, ao mesmo tempo em que esse documento referenda a ideia de índios aculturados, tão presente na historiografia brasileira durante muitos anos, ela também revela um mecanismo de defesa dos interesses indígenas, elemento recente na compreensão dos historiadores nacionais. O interessante é que os indígenas procederam segundo as regras colocadas pelos conquistadores, ou seja, tentaram usar uma legislação que normalmente era usada para usurpar-lhes os direitos contra os próprios colonizadores. Contudo, apesar dos esforços o aldeamento somente veio a ser elevado à vila no período Regencial, por uma Resolução assinada em 13 de outubro de 1831.²⁵

A preocupação com a terra manteve-se como tema central para os indígenas da região, tal como podemos averiguar em outro documento desta vez produzido pelo padre responsável pelo aldeamento, Manoel de Jesus Maria. Em 1799 o referido padre escreveu uma carta para D. Rodrigo de Souza Coutinho, então Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, alertando a respeito dos prejuízos que os indígenas sofriam com a doação de sesmarias em suas terras. Apesar de esta carta ser posterior à solicitação anteriormente mencionada, o padre Manoel de Jesus Maria faz referência ao aumento populacional (segundo ele, a população excedia os três mil habitantes à época) e que muitos continuam atraídos pela fertilidade das terras.²⁶ A carta do padre ressaltou algo importante: o projeto de doar terras aos indígenas que habitavam os aldeamentos. Esse princípio aparece no Diretório, conforme mostramos acima, e tanto o padre quanto os indígenas vão constantemente

lembrar as autoridades administrativas da colônia acerca deste fato. Em outras palavras, nos dois casos houve uma tentativa clara de fazer uso do arcabouço legal produzido pela administração portuguesa para almejar a garantia de direitos para os indígenas.

As denúncias e reclamações do padre Manuel de Jesus Maria caíram em ouvidos surdos, pois o Conselho Ultramarino e o governo da Capitania agiam em função de uma lógica sistêmica,²⁷ com o intuito de se sobrepor a quaisquer interesses, especialmente quando o tema era facilitar a exploração da colônia. Se, por um lado, a área aonde se localizava o aldeamento de São Manuel não era produtora de gêneros particularmente desejados pela Metrópole, por outro lado, encontrava-se relativamente próxima do Caminho Novo do Rio de Janeiro, área de passagem de mercadorias e de ouro e, nesse sentido era importante ser pacificada e reconhecida pela administração colonial. Abrir a possibilidade de indígenas – um público permanentemente visto com desconfiança pelos colonizadores – serem os senhores de uma área ainda tão extensa e tão próxima de um Caminho tão importante estava absolutamente fora de questão.

Fica explícito, portanto, que os indígenas estavam tentando fazer uso do ordenamento jurídico português para garantir a posse da terra. Contudo, é importante salientar que apesar de fazerem uso de uma ferramenta do colonizador, mantiveram, no discurso, uma defesa da alteridade, pois no requerimento para elevação à condição de vila, Luís Brandão de Menezes Castelo Branco e Leonardo Francisco, ambos batizados e fazendo uso de nomes portugueses, afirmaram-se como índios, um cropó e outro croata, respectivamente.

Devemos ressaltar que as denominações pelas quais ficaram conhecidas as nações indígenas brasileiras foram, em sua grande maioria, criadas pelos colonizadores.²⁸ Mesmo o termo genérico índio não esteve presente desde o início no vocabulário dos conquistadores, a não ser, a partir de meados do

século XVI, para referir-se aos indígenas escravizados.²⁹ É importante ainda salientarmos que o etnônimo é sempre usado em uma perspectiva distintiva, isto é, “(...) a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito”.³⁰ O uso do etnônimo, portanto, não garante, por si só, o reconhecimento de uma identidade, mas possibilita a abertura de um diálogo, na medida em que os indígenas se fizeram reconhecer aos olhos dos colonizadores ao adotarem os etnônimos. Dentro de um contexto ainda influenciado pelos princípios que nortearam o Diretório Pombalino, que pretendia encobrir a identidade indígena com o manto europeu do súdito, a retomada do etnônimo aparece como um reforço de identidade.

Evidentemente não basta fazer uso de um etnônimo, por mais conhecido que este seja, para alcançar o reconhecimento desejado, pois os colonizadores vão também estabelecer vínculos a partir desses etnônimos, muitas vezes, como dissemos antes, criados por eles mesmos para identificarem os índios. Nos momentos de maior tensão, especialmente durante as guerras, os etnônimos vão servir para identificar os aliados e os inimigos. Devemos pensar que os indígenas Luís Brandão e Leonardo fizeram um uso consciente desses etnônimos para alcançarem um ganho político? Não é improvável, principalmente se levarmos em consideração que as relações entre colonizadores e coroados e coropós já ocorriam há algum tempo e que estes povos indígenas não eram vistos como inimigos.

As relações entre coroados e a Administração Colonial já ocorriam antes mesmo do padre Manuel de Jesus Maria estabelecer o aldeamento de São Manoel e baseavam-se na solicitação de ajuda para se sustentarem, como mostram alguns documentos datados do ano de 1766.³¹ Além de referendar a ideia de que os indígenas não eram capazes de sustentarem sozinhos, essas relações pacíficas devem ter servido para estabelecer relações amistosas entre ambas as partes. Podemos, portanto, compreender a utilização do etnônimo

coroado e coropó como uma estratégia visando o atendimento do requerimento, pois estes etnônimos remetiam a relações existentes antes mesmo do processo de colonização da área aonde habitavam, ou seja, era uma forma de busca por reconhecimento a partir de elementos (os etnônimos) que possibilitavam tal reconhecimento. Mesmo não tendo funcionado, encontramos nesse documento uma tentativa de estabelecer um reconhecimento da parte dos indígenas. Adriano Toledo Paiva alertou para o fato de que a utilização dos etnônimos não era garantidora do reconhecimento almejado, ou seja:

A configuração de uma “qualidade índica”, emergida do entendimento dos benefícios jurídicos da condição indígena e como resistência às incursões coloniais, não garantiram a esses indivíduos a posse de suas terras.³²

Nesse sentido, o que percebemos, a partir da análise de Paiva é que a busca pelo reconhecimento, por si só, não é suficiente para o outro o reconheça e nem mesmo é capaz de garantir direitos sociais, econômicos e/ou políticos. A busca pelo reconhecimento requer um nível de organização política que talvez tenha faltado aos povos indígenas. Vamos esclarecer: chamamos de organização política certa capacidade de se organizar em torno de objetivos comuns. Nessa perspectiva, a grande variedade de nações espalhadas em todo o território brasileiro acabou por produzir distintas relações entre colonizadores e indígenas, produzindo, por sua vez, distintas percepções jurídicas, sociais, econômicas e políticas a respeito desses povos. Essas distinções eram carregadas pelos colonizadores que acabavam circulando mais pela colônia do que os indígenas, provocando uma homogeneização de determinadas visões (especificamente visões dos colonizadores) em detrimento de outras (especificamente a dos indígenas).

As razões para que a mera adoção do etnônimo não implique em algum tipo de reconhecimento da parte do outro (entendido aqui como classe dominante) encontramos no fato de que o que impede esse outro de

estabelecer o reconhecimento localiza-se em questões de ordem econômica, social e política. Dentro dessa perspectiva, concordamos com Domenico Losurdo quando este afirmou que o conflito social é uma luta pelo reconhecimento.³³ No próximo tópico veremos como os colonizadores fizeram uso de classificações depreciativas dos indígenas como forma de negar-lhes o reconhecimento de uma identidade e por conseguinte negar-lhes a posse da terra, geradora dessa identidade coletiva que tanto marca as relações entre os povos indígenas.

“O tapuia do Brasil é talvez de todo o selvagem conhecido o mais estúpido e rude”: distinção pelo preconceito

A frase acima foi dita pelo padre Francisco da Silva Campos para justificar o seu projeto de civilização dos índios na região Central da Mata mineira. A passagem reflete uma forma de alteridade, forjada na base do preconceito, situada numa via de mão única, incapaz de reconhecer e/ou ouvir o outro. O projeto do padre Francisco da Silva Campos enquadra-se, portanto, dentro de uma lógica que se apresentava desde os primeiros contatos, mas que se acentuou a partir do momento em que a balança pendeu para o lado dos colonizadores. Neste projeto Silva Campos defende abertamente a utilização do trabalho como única forma de realmente beneficiar aqueles povos. Nas palavras do padre Campos:

(...) para que sendo do agrado de V. A. R. ele apresentará ao Ministro da Repartição o seu plano da administração e educação que compreenda as pessoas a empregar os officios de cada um, o trabalho dos índios, o seu ensino de artes e os officios respectivos à agricultura do país e civilização deles, fundado tudo sobre a probidade e boa fé (...).³⁴

O padre Campos insiste em que seria impossível transformar os indígenas em bons cristãos e bons cidadãos sem que fossem obrigados a trabalhar a terra em que moram. Para o referido padre, portanto, o trabalho era a melhor maneira de catequizar os indígenas da área Central da Mata de Minas,

uma vez que, ele volta a frisar o indígena brasileiro era naturalmente preguiçoso e ignorante.³⁵ A ideia de que o índio era incapacitado para o trabalho não era uma novidade. Há uma farta documentação a respeito da prática de sustentação dos indígenas que, de certa forma, referenda a ideia de que o mesmo seria incapaz de se sustentar.³⁶ O documento apresentado à Rainha D. Maria I argumenta que:

(...) sendo fertilíssimas as terras que habitam estes índios nelas se poderiam utilmente empregar os serviços de alguns escravos ocupados na plantação de cinquenta até sessenta alqueires de milho, vinte de feijão, dez de arroz, e a suficiente quantia de algodão que evitasse a grande despesa de Vossa Majestade faz em prol destes mesmos gêneros, que delas se poderia extrair assim a farinha, toucinho, azeite e haveria com que se sustentassem os pequenos índios da escola e todos os mais que se fizessem instruir-se na doutrina; pois concorrendo eles de cinco, seis e mais léguas não podem certamente trazer mantimentos bastante para o tempo de sua instrução e demora, e nem mesmo há de onde possa sair o seu sustento. Estes mesmos índios aproveitando as suas horas suspensas da instrução, poderiam ajudar aos escravos no trabalho: não só por evitarem a ociosidade a que são propensos e as suas terríveis conseqüências, como a embriagues, mas para que familiarizando-se com o mesmo trabalho, possam de alguma forma compensar os seus respectivos gastos e ensinados pela própria experiência de quanto custa ganhar o vestuário eles cuidarão mais em conservá-lo não sendo depois tão fáceis em permutá-los por qualquer coisa de pouco valor.³⁷

A passagem acima reflete uma clara tentativa de tornar oficial a negativa ao reconhecimento da identidade indígena, rebaixando-o à condição servil, semelhante à do escravo afrodescendente. É importante frisar que a qualidade de escravo impede totalmente o acesso à qualquer forma de reconhecimento, uma vez que surge como violência justificada relacionada àquilo que Butler denomina de demografia política, isto é, a justificativa de um poder político (colonial, no nosso caso) para determinar e configurar “o campo em que os sujeitos se tornam possíveis, ou, na verdade, como eles se tornam

impossíveis”.³⁸ No caso em questão, o trabalho, que segundo Marx, é o principal definidor do ser humano,³⁹ serve aqui para tornar impossível o aparecimento do sujeito indígena, pois ele desqualifica e rebaixa o indígena, submetendo-o à escravidão.

Outra questão relevante que deve ser observada é o fato de que a escravidão indígena proposta pelo padre Francisco da Silva Campos torna inviável até mesmo as solicitações dos indígenas não escravizados, uma vez que generaliza uma forma de trabalho aviltante para um gênero inteiro, pois o supracitado padre em momento algum fez distinção entre os indígenas tratando-os sempre por termos gerais e de maneira grosseira e pouco ou nada lisonjeira. Nesse sentido, o rebaixamento não distingue tribo, nação ou região, nem mesmo índios pacíficos ou bravos.

Deve-se destacar que o padre Francisco da Silva Campos referiu-se à utilização do trabalho indígena, sem, contudo, utilizar o termo escravo; no entanto, na representação apresentada à Rainha, o seu conselheiro compreendeu a proposta de Silva Campos em seu sentido subliminar e mais profundo. Como o padre já havia mencionado a importância do trabalho como forma de criar, nos indígenas, amor à propriedade, o conselheiro da Rainha também compreendeu da mesma forma, ao destacar que colocar os indígenas junto aos escravos no trabalho no campo seria uma forma de inculcar neles valores relevantes a respeito da própria sobrevivência e subsistência. Francisco da Silva Campos argumenta que a civilização dos índios locais (coroados e cropós) seria útil, no sentido de trazer segurança aos colonos.⁴⁰ Em outros termos, civilizar os indígenas implicava em tê-los como aliados contra possíveis combates contra outros indígenas inimigos, no caso em questão, os temíveis puris.⁴¹

A proposta do padre Francisco da Silva Campos foi discutida pela administração colonial, como mostra a carta escrita pelo então Governador das Minas, Luís Antônio Furtado de Mendonça, o Visconde de Barbacena, para o

Secretário de Estado e dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, D. Rodrigo de Sousa Coutinho. Entretanto, o Governador das Minas ressaltou que havia, nos planos do padre Campos, mais interesses em ampliar a doação de sesmarias, entre seus parentes, evidentemente, do que em cristianizar os indígenas e mostrou-se oposto à dita proposta. O Governador alega ainda que era impossível confirmar as informações passadas pelo padre Campos em relação aos indígenas, em função da grande distância em que se situava.⁴²

A referida discordância remete-nos ao debate entre a visão da administração colonial e a visão dos colonos a respeito dos indígenas. O Visconde de Barbacena não concordava com a proposta do padre Campos, em função de ela não se situar de acordo com a legislação da época em relação aos indígenas, indicando, dessa forma, procurar atender à vigência das leis estabelecidas pela Coroa, em relação à questão indígena. Por seu turno, a proposta do padre refletia a visão daqueles que estavam em constante contato com os indígenas e que percebiam os mesmos como obstáculos ao processo de colonização, entendido aqui como produção agrária, ou seja, como conquista da terra. Em outras palavras, o padre Campos não estava criando uma ideia nova, apenas tentando formalizar uma prática que ele mesmo presenciou na região, a saber, a utilização de indígenas em trabalhos compulsórios.

A prática de utilizar indígenas em trabalhos compulsórios era tão comum na região, que o viajante alemão Wilhelm Ludwig Von Eschewege frisou isso em seu diário (1814), ao mencionar que, dentre os Coroados, muitos homens trabalham para os portugueses e recebem sustento e roupas como forma de pagamento.⁴³ A desconfiança dos colonizadores em relação aos indígenas também referendava a prática do trabalho compulsório. A pouca confiança de que os índios fossem capazes de honrar seus compromissos reforçava a ideia de que somente pelo uso da força eles poderiam ser domesticados. Essa desconfiança fica evidente em um documento no qual os moradores da Freguesia de São Manoel do Rio Pomba frisaram que era

necessária cautela para habitar entre a gentildade pelo que a experiência tem mostrado.⁴⁴ Esse documento, datado de 24 de julho de 1778, traz a assinatura de pessoas que moravam na Freguesia já há bastante tempo e que mantinham relações de apadrinhamento com os indígenas, como os casos de Francisco Pires Farinho que, entre 30 de janeiro de 1768 e 07 de agosto de 1771, apadrinhou dois indígenas, Bernardo e Mariana (ambos em 1768) e Manoel Durões Bastos, que apadrinhou três indígenas, entre 09 de outubro de 1768 e 05 de dezembro de 1769 (Escolástica e Luís, em 1768 e Tereza, em 1769).⁴⁵ Tal fato indica-nos que mesmo aqueles que estabeleceram relações sociais próximas com os indígenas mostravam-se desconfiados dos mesmos. O batismo, como foi descrito anteriormente, era não só uma forma de inserção social, mas também uma forma de ampliação da família. Isso, claro, ao menos em tese, pois os argumentos levantados pelos antigos moradores e pelo próprio padre Manoel de Jesus Maria indicam que esses novos familiares, os afilhados indígenas, não mereciam ser tratados de maneira idêntica aos demais colonos.⁴⁶

Em outro documento, novamente aparece a desconfiança dos colonos em relação aos índios da região. Quando os moradores de Santa Rita (atual Viçosa) indicaram a necessidade de ser erguer uma capela naquela localidade, em função da distância que tinham que percorrer até as capelas mais próximas, São Manoel do Rio Pomba, classificada pelos ditos requerentes como distante, ou Vila Rica, distante aproximadamente 10 léguas,⁴⁷ frisaram que, para além da distância, o caminho que deveria ser percorrido era habitado de índios, dos quais ainda que de paz, sempre os povoadores temem sua inconstância e fidelidade.⁴⁸ Também o padre Manoel de Jesus Maria⁴⁹ deixou transparecer sua desconfiança em relação à capacidade de trabalho dos índios, quando frisou, em um requerimento no qual solicitava a criação de um moinho no aldeamento de Rio Pomba, que o intuito da obra era civilizar e sustentar aquela rude gente.⁵⁰

Dentre os moradores que assinaram a petição para a construção da nova capela, encontra-se Inácio de Andrade Vieira, morador antigo na região, pois consta dentre os poucos brancos que presenciaram a missa rezada pelo padre Manoel de Jesus Maria, em 25 de dezembro de 1767, e que sacramentou e oficializou a criação do aldeamento de São Manoel.⁵¹ Nem mesmo o fato de morar há bastante tempo próximo dos indígenas livrou Inácio de Andrade Vieira da desconfiança que nutria em relação aos mesmos. Se, por um lado, havia a necessidade de se manter cristão, mesmo em terras longínquas, como frisou Sônia Siqueira,⁵² o que explicaria a necessidade de uma nova igreja, por outro lado, a frase remete-nos a uma desumanização dos indígenas, percebidos como incapazes de manterem sua palavra em relação à paz estabelecida com os colonos. Entretanto, o que o documento não diz é que os mesmos colonos que demonstravam tamanha desconfiança em relação à capacidade indígena em manter a palavra, avançavam inescrupulosamente e com o respaldo da administração colonial sobre as terras indígenas, entendidas, geralmente, como terra de ninguém.

Considerações finais

Muito mais poderia ser dito, mas não temos a pretensão de esgotar o tema nesse artigo. Nossa intenção foi a de mostrar a luta dos indígenas brasileiros por reconhecimento em meio a um contexto de exploração colonial. A criação de uma identidade em uma sociedade colonial é, normalmente, bastante complicado quando se é um europeu, de um africano ou de um descendente destes em terras ignotas, mas o caso indígena revela uma situação não somente muito mais peculiar, mas também muito mais grave, uma vez que o indígena perde sua identidade e necessita passar por um processo de reconstrução e reafirmação da mesma em suas terras, sem a necessidade de um deslocamento territorial.

Ao nos basearmos nas análises de Judith Butler para interpretarmos a questão do reconhecimento (e da ausência deste), intentamos desencadear uma percepção crítica a respeito das relações entre indígenas e colonizadores. Durante muito tempo tais relações foram percebidas unicamente pela ótica do extermínio, como se o indígena não tivesse outras formas de resistência a não ser a guerra. Recentemente uma percepção mais complexa, que incluía outras formas de resistência foi incorporada pela historiografia nacional.

Entretanto, é preciso frisar que em ambos os casos, seja pela guerra ou por outras formas de resistência, a sociedade colonial continuou a negar aos indígenas o reconhecimento almejado por eles. Isso ficou claro quando analisamos a solicitação dos índios para a elevação à condição de vila do aldeamento em que viviam, assim como na permanente desconfiança com que eram tratados por colonos que residiam entre eles havia décadas, inclusive atuando como padrinhos/madrinhas.

Notas

* Professor do Colégio de Aplicação João XXIII da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: fernando.lamas@ufjf.edu.br

¹ HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 169.

² AMANTINO, Márcia. E eram todos pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. In: AMANTINO, Márcia; DEL PRIORE, Mary (orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: UNESP, 2011, p. 20.

³ BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 65.

⁴ TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 3.

⁵ BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução: Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 20.

⁶ WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralidade jurídica na América luso-hispânica. In: WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 76.

⁷ BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 48.

⁸ RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 106.

⁹ FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. Tradução: Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 5.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 50.

¹¹ AMANTINO, Márcia. E eram todos pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. In: AMANTINO, Márcia & DEL PRIORE, Mary (orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: UNESP, 2011, p. 17.

¹² RIBEIRO, Darcy. op. cit., pp. 111-112.

¹³ IANNI, Octávio. **Raças e classes sociais no Brasil**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 328.

¹⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O Sol e a Sombra: Política e Administração na América Portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 327-349.

¹⁵ HECKSCHER, Eli. **La época mercantilista: historia de la organización y las ideas económicas desde el final de Edad Media hasta la sociedad liberal**. Traducción: Wenceslao Roces. México: Fondo del Cultura Económica, 1983, p. 461.

¹⁶ AHU-MG. Cx. 123, doc. 62. A785. Requerimento de Luís Brandão de Menezes Castelo Branco, capitão e índio cropo, e Leonardo Francisco, índio croata, e demais índios, solicitando a D.Maria-I a mercê de elevar a Vila a sua aldeia, na freguesia do Mártir São Manuel dos sertões dos rios Pomba e do Peixe dos índios cropos e croatas, fl. 02.

¹⁷ AHU-MG. Cx. 123, doc. 62. A785. Requerimento de Luís Brandão de Menezes Castelo Branco, capitão e índio cropo, e Leonardo Francisco, índio croata, e demais índios, solicitando a D.Maria-I a mercê de elevar a Vila a sua aldeia, na freguesia do Mártir São Manuel dos sertões dos rios Pomba e do Peixe dos índios cropos e croatas, fl. 03.

¹⁸ VAINFAS, Ronaldo. Aldeamentos. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 22.

¹⁹ AHU-MG. Cx. 123, doc. 62. A785/. Requerimento de Luís Brandão de Menezes Castelo Branco, capitão e índio cropo, e Leonardo Francisco, índio croata, e demais índios, solicitando a D.Maria-I a mercê de elevar a Vila a sua aldeia, na freguesia do Mártir São Manuel dos sertões dos rios Pomba e do Peixe dos índios cropos e croatas, fl. 02.

²⁰ SUESS, Paulo. Terra para viver: os povos indígenas e a realidade da terra. In: LENZ, Matias (org.). **A igreja e a propriedade da terra no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1980, p. 51.

²¹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução: Sérgio Millet. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP: Itatiaia, 1980, p. 230. Evidentemente, o termo propriedade não pode ser aplicado à forma pela qual os indígenas brasileiros compreendiam a relação com a terra. Esse termo deve ser entendido como

uma tentativa de adaptação de um europeu observando uma realidade muito distinta e, mesmo assim, devemos levar em conta que a questão da propriedade da terra, na época em que Jean de Lery escrevia, ainda não possuía o mesmo sentido que atualmente tem.

²² RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios brasilicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. (Tese de Doutorado). Campinas: UNICAMP, 2003, p. 133.

²³ DIREÇÃO com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos na capitania de Pernambuco e suas anexas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo XLVI Parte 1. Rio de Janeiro: Typographia Universal, 1883, p. 165 e 168.

²⁴ Mariátegui já havia chamado atenção para este fato ao analisar a situação dos indígenas no Peru. Cf. MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução: Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p.53.

²⁵ BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995, p 287.

²⁶ AHU-MG. Cx. 149, doc. 62, 1799/08/27. Carta de Manuel de Jesus Maria, vigário dos índios cropos e croatos, para D. Rodrigo de Sousa Coutinho, expondo sobre o prejuízo para os índios na concessão de sesmarias pelo governador das Minas, fl. 02.

²⁷ A respeito do entendimento da colonização como sistema, cf. NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 1995, pp. 57-72.

- ²⁸ MELLO, Flávia Cristina de. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. **Tellus**, ano 7, n. 12, p. 49-65, abr. 2007 p. 54.
- ²⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 50.
- ³⁰ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **O que nos faz pensar**, nº 18, setembro de 2004, p. 236.
- ³¹ APM. Secretaria de Governo da Capitania. SC. 152. Registro de Portarias (1766-1769). Rolo 33 – Gav. G-3, fl. 18.
- ³² PAIVA, Adriano Toledo. **Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813)**. Belo Horizonte: Argumentum, 2010, p.184.
- ³³ LOSURDO, Domenico. **A luta de classes: uma história política e filosófica**. Tradução: Sílvia De Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 114.
- ³⁴ AHU-MG. A801/09/26. Cx. 159, doc. 37. Requerimento do padre Francisco da Silva Campos, pedindo aviso para que a Junta da Real Fazenda de Vila Rica informe sobre os vários assuntos: dentre eles, o requerimento e plano (que junta) relativos a catequização dos índios e as despesas feitas com as conquistas de São João Batista dos Coroados e dos índios coropós de São Manuel do rio da Pomba e Peixe, fl. 05.
- ³⁵ AHU-MG. A800/01/29. Cx. 152, doc. 20. Representações (2) e requerimento do padre Francisco da Silva Campos, natural do Bispado de Mariana, capelão dos índios croatos, expondo um método fácil de evangelizar os ditos índios, fl. 02 e 05.
- ³⁶ APM. Secretaria Geral da Capitania. SC. 152. Registro de portarias (1766-1769). Rolo 33 – Gav. G-3, fl. 03.
- ³⁷ AHU-MG. A800/01/29. Cx. 152, doc. 20. Representações (2) e requerimento do padre Francisco da Silva Campos, natural do Bispado de Mariana, capelão dos índios croatos, expondo um método fácil de evangelizar os ditos índios, fl. 07.
- ³⁸ BUTLER, op. cit., pp. 231-232.
- ³⁹ MARX, Karl. **O capital**. Livro 1, vol 1. 7ª ed. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 202.
- ⁴⁰ AHU-MG. A801/09/26. Cx. 159, doc. 37. Requerimento do padre Francisco da Silva Campos, pedindo aviso para que a Junta da Real Fazenda de Vila Rica informe sobre os vários assuntos: dentre eles, o requerimento e plano (que junta) relativos a catequização dos índios e as despesas feitas com as conquistas de São João Batista dos Coroados e dos índios coropós de São Manuel do rio da Pomba e Peixe, fl. 4
- ⁴¹ AHU-MG. A800/01/29. Cx. 152, doc. 20. Representações (2) e requerimento do padre Francisco da Silva Campos, natural do Bispado de Mariana, capelão dos índios croatos, expondo um método fácil de evangelizar os ditos índios, fl. 08.
- ⁴² AHU-MG. 1801/07/09. Cx. 158, doc. 05. Carta do Visconde de Barbacena, Luís Antônio Furtado de Mendonça, para D. Rodrigo Sousa Coutinho, sobre os papéis que envia o padre Francisco da Silva Campos, relacionados com o plano proposto de catequização e colonização dos índios coroados, fl. 02-03.
- ⁴³ ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig. **Jornal do Brasil: ou relatos diversos do Brasil coletados durante expedições científicas**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002, p. 112.
- ⁴⁴ AHU-MG. A805/03/14. Cx. 175, doc. 09. Requerimento do padre Manoel de Jesus Maria, vigário colado na freguesia do Mártir São Manoel dos sertões dos rios da Pomba e Peixe dos índios croatos, solicitando a mercê de lhe isentar do pagamento de dízimos pelas suas plantações e criações, fl. 10.
- ⁴⁵ Arquivo Histórico da Igreja Matriz de São Manoel. Livro de Registro de Batismos, nº 1, fl. 01- 02-03-04 -05.
- ⁴⁶ Mesmo reconhecendo que o batismo exercia uma importante função na sociedade colonial, a saber, a de inclusão social e religiosa no universo dominante português, não podemos também

deixar de lado a ideia de que, do ponto de vista da época, no caso dos indígenas, o batismo estava estreitamente associado à servidão, uma vez que tornava o padrinho “responsável” por inserir o índio no universo europeu. Essa inserção, muitas vezes, era feita através da utilização do trabalho escravo dos indígenas nas propriedades dos padrinhos. Cf. HOORNAERT, Eduardo. A instituição eclesiástica. In: HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der & BROD, Benno (orgs.). **História da igreja no Brasil vol. 2**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 306.

⁴⁷ Arquivo Público Mineiro. Casa dos Contos. Cx. 17 – 10349, Rolo: 506. Carta de José de Deus Lopes sobre o relato das explorações feitas no rio Pomba e rio [Burusse]. Nota: Constam em anexo distâncias e sesmarias medidas nas explorações, fl. 01.

⁴⁸ AHU-MG. A789/02/03. Cx. 132, doc., 25. Requerimento do padre Manoel de Jesus Maria, vigário colado na nova Freguesia do Mártir São Manoel dos sertões dos rios da Pomba e do Peixe dos índios cropós e croatas, solicitando à Rainha a mercê de autorizar se transforme a ermida da Gloriosa Santa Rita, filial da referida Freguesia, em capela, por ser mais conveniente à cristianização dos índios, fl. 02-03.

⁴⁹ Mesmo com os constantes problemas que envolveram esse padre, como os referentes à acusação de venda de terras indígenas, não podemos deixar de perceber que ele atuou de maneira competente como mediador de um acirramento do conflito. Com a morte deste, em 1811, as tensões aumentaram, já que seu principal mediador não mais estava lá, para atuar em prol dos indígenas.

⁵⁰ Biblioteca Nacional. Coleção Casa dos Contos. Documento 31, I-26, 20, 020. 1771. Processo sobre as despesas feitas pelo padre Manoel de Jesus Maria, vigário dos índios da freguesia de São Manoel do Rio da Pomba e Peixe, com a construção de um moinho no aldeamento, fl. 02.

⁵¹ SANTIAGO, Sinval. **Município de Rio Pomba: síntese histórica**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991, p. 47.

⁵² SIQUEIRA, Sônia. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 99.