**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

CAMILA LOUREIRO DIAS

**Civilidade, Cultura e Comércio: os princípios
fundamentais da política indigenista na Amazônia
(1614-1757)**

São Paulo
2009

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**Civilidade, Cultura e Comércio: os princípios
fundamentais da política indigenista na Amazônia
(1614-1757)**

Camila Loureiro Dias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Rafael de Bivar Marquese

São Paulo
2009

Agradecimentos

A todos os professores e colegas da Universidade de São Paulo que, desde o início da minha formação, contribuíram para o meu crescimento intelectual.

Aos professores John Manuel Monteiro, Fernando Torres Londoño e Eduardo Natalino dos Santos, pelas críticas e sugestões que me permitiram dar a forma final a esse trabalho.

Ao Carlos Zeron, pelo impulso e paciência.

A minha família, pelo apoio incondicional.

Agradeço especialmente ao professor Rafael de Bivar Marquese, pela amizade, atenção e apoio durante o processo de orientação.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo apoio financeiro que permitiu a realização desta pesquisa.

Resumo

Este trabalho analisa a política de incorporação dos povos e territórios amazônicos aos domínios portugueses, do início da colonização (1614) à promulgação do Diretório dos Índios (1757). A partir da constatação de que os autóctones estavam na base tanto dos projetos políticos quanto econômicos, verificam-se as variações da legislação indigenista, bem como os princípios fundamentais que a nortearam. Esta análise sugere uma revisão do debate acerca da relação entre domínio imperial e mercado de trabalho na formação do Brasil.

Abstract

This study analyzes the incorporation of Amazonian indigenous peoples and their territories to the Portuguese imperial dominium, from the beginning of the colonization process (1614) until the promulgation of the *Diretório dos Índios* (1757). Considering the Native people's integral role in the Portuguese political and economical policies, this study attempts to evaluate the variations of the legislation to the Amazon region, as well as its guiding principles. This analysis suggests a revision of the discussion about the relation between imperial dominium and labor market in the formation of Brazil.

Palavras-chave

Amazônia; legislação indigenista; trabalho indígena; tráfico; missões religiosas

Lista de abreviaturas

ABNRJ	Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
AEP	ver MENDONÇA, M. C. de. A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado 1751-1759, Brasília: Senado Federal, 2005, 3 vols. 2. ed.
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
BPE	Biblioteca Pública de Évora
HCJB	ver LEITE, S. S.J. História da Companhia de Jesus no Brasil, Lisboa/ Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1941, 10 vols.
IEB	Instituto de Estudos Brasileiros
RIHGB	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Índice

Introdução.....	7
1. Fundamentos morais e políticos do Diretório dos Índios (1751-1757).....	17
Regimento das Missões: o “sistema” inimigo e modelo	18
Razões da liberdade indígena	26
Soberania, tutela e trabalho no projeto civilizador	40
2. Projetos de incorporação e política indigenista (1614-1693)	49
Da conquista aos primeiros projetos	52
Evolução do projeto de Vieira e definição de um sistema atlântico	60
Definição de um projeto de ocupação e desenvolvimento do comércio do sertão	77
3. Missão, tráfico, desenvolvimento econômico e expansão territorial (1693-1751).....	87
Missionários, principais e cunhamenas no comércio escravos indígenas	90
A prática missionária e sua função política	109
Exportação de cacau e o auge do comércio de escravos	118
Conclusão	128
Referências Bibliográficas	132

Introdução

Nesse ano que passou, a Amazônia esteve frequentemente nas primeiras páginas dos jornais brasileiros, por duas razões: o avanço do desflorestamento, induzido pela indústria agro-exportadora, e o conflito em torno da redefinição das fronteiras da reserva indígena da Raposa Serra do Sol, em Roraima. Uma das principais questões em pauta, no último caso, era a de saber até que ponto o respeito à soberania dos povos indígenas sobre o território poderia interferir negativamente nos interesses do Estado: a reserva está localizada numa zona de fronteira com a Venezuela e um dos argumentos contrários à sua demarcação era o de que, sob a influência de entidades humanitárias sobre as quais o Estado não tem controle, os índios poderiam exigir um território independente, ou fazer amizade com os vizinhos. Porém, também nesse caso se colocavam os interesses do capital: a pressão dos seis produtores de arroz localizados na reserva tornava o litígio ainda mais complicado do que um problema da União.

Algumas das questões colocadas no debate sobre a reserva indígena já estavam, de certo modo, na pauta das discussões políticas desde a chegada dos europeus, como, por exemplo, a soberania dos povos nativos sobre seus territórios e a sua importância para o desenvolvimento de uma economia local. No entanto, ainda dispomos de poucos parâmetros históricos que nos permitam avaliar a situação: comparativamente às outras regiões do Brasil, a história da Amazônia desperta pouco interesse da historiografia colonial, e ainda aguarda um

esforço de síntese, sobretudo no que concerne ao seu aspecto mais singular, o trabalho indígena¹.

Uma das razões dessa posição marginal dos estudos amazônicos talvez esteja no paradigma, predominante na explicação da história do Brasil, segundo o qual o domínio imperial de Portugal sobre a América e a integração desta à economia-mundo se concretizaria somente mediante o controle do abastecimento de mão-de-obra da colônia pela metrópole, isto é, pelo tráfico de africanos². Esse modelo talvez elucide igualmente a razão pela qual a história dessa região só passa a ser percebida enquanto tal a partir da segunda metade do século XVIII: teria sido somente nesse período que, como afirmou Manuel Nunes Dias e endossou Ciro Cardoso, “*o que era Geografia passou a ser História*”³. De acordo com esses autores, essa passagem ocorreu durante o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, que, por meio da declaração da liberdade dos índios, introdução de mão-de-obra africana e extinção definitiva do poder político e econômico dos jesuítas, teria

¹ FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 23.

² Desde particularmente a sistematização proposta por Fernando Novais acerca do funcionamento do “sistema colonial”, tanto seus seguidores quanto seus críticos partilham dessa mesma hipótese, privilegiando o estudo das áreas importadoras de mão-de-obra. Ainda que o debate sobre o período colonial tenha alargado seus horizontes com a produção acadêmica da década de 1980, esta última situou seus específicos objetos dentro de opções teóricas delimitadas na década anterior. Citamos aqui apenas alguns trabalhos representativos de correntes distintas da história colonial do Brasil que partilham desse mesmo paradigma: NOVAIS, F. **Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 1995 [1973]; CARDOSO, C. As concepções acerca do ‘sistema econômico mundial’ e do ‘antigo sistema colonial’: a preocupação obsessiva com a ‘extração de excedente’. In: LAPA, J. R. do A. (org.). **Modos de produção e realidade brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1980; CASTRO, A. B. de. As mãos e os pés do senhor de engenho: dinâmica do escravismo colonial. In: PINHEIRO, P. S. (coord.). **Trabalho escravo, economia e sociedade**. Rio de Janeiro: Forense, 1980; FRAGOSO, J.; FLORENTINO, M. **O arcaísmo como projeto**: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790-1840. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993; ALENCASTRO, L. F. de. **O trato dos Viventes**: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

³ Apud CARDOSO, C. F. **Economia e Sociedade em áreas coloniais periféricas**: Guiana Francesa e Pará. 1750-1817. Rio de Janeiro, 1984, p. 113. Mesmo entre especialistas em estudos amazônicos, a ideia de que a história só começa com o capitalismo comercial trazido pelo Estado é aceita de maneira acrítica: David Sweet, uma referência importante sobre a história da Amazônia entre os séculos XVII e XVIII, denomina o seu período de análise como “protohistory”, ou seja, “the time during which indigenous peoples were forced (or had the opportunity) to adapt as they could, and in their own ways, to new circumstances beyond their control – while European governments were not yet calling the shots (...) The protohistory of the peoples of the Solimões and Negro is the story of their destruction as ethnically and linguistically distinct human groups”. SWEET, D. **A rich realm of nature destroyed**: the Middle Amazon Valley, 1640-1750. PhD. Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1974, p. x-xii.

incorporado a Amazônia aos domínios portugueses e ao mercado mundial. Para os historiadores que se dedicaram à política indigenista no Estado do Maranhão, esse período é considerado como aquele em que finalmente se teriam resolvido as contradições dos quase três séculos anteriores com relação à liberdade dos índios na América portuguesa⁴.

A segunda razão, possivelmente decorrente da primeira, é a permanência de certos lugares-comuns que se construíram sobre os povos indígenas da Amazônia em função da situação em que se encontram atualmente, isto é, reduzido padrão demográfico e pouca, ou quase nenhuma, intercomunicação. Esses estereótipos se formaram no seio das próprias disciplinas que buscam estudar o modo de vida dessas sociedades. Levi-Strauss o testemunhou:

Depuis les enquêtes sur le terrain commencées au XIXe siècle, on s'était habitué à voir dans chaque petite société amazonienne un domaine d'étude séparé. Tout y encourageait : leur très faible effectif démographique, la diversité des langues, l'isolement où vivaient la plupart d'entre elles, les rapports d'inimitié entre peuples peu éloignés. On tenait ainsi pour admis que, par le genre de vie, l'organisation sociale, les croyances, chacune de ces sociétés illustrait encore, à sa façon, des conditions prévalentes à l'époque de la découverte ou de l'arrivée des premiers colons⁵.

Há pelo menos trinta anos, porém, essa visão vem sendo rejeitada pelos antropólogos. Um dos motivos foi o envolvimento cada vez mais consequente dos povos indígenas na vida política dos países de que dependem. Com isso, a exploração sistemática de arquivos ou a simples releitura das notícias dos primeiros viajantes que descreveram as sociedades amazônicas começaram a demonstrar que houve importantes movimentos populacionais e políticos entre elas, provocados, mesmo à distância, pela chegada dos europeus. A

⁴ A legislação indigenista do período pré-pombalino foi vista como expressão de uma política incoerente, hesitante entre o aspecto moral da liberdade dos índios e as vantagens econômicas da exploração do seu trabalho, a partir da opinião de João Francisco Lisboa, de que “a dominação portuguesa, em relação aos índios, foi uma série nunca interrompida de hesitações e contradições”. Cf. BELLOTTO, H. Política Indigenista no Brasil Colonial, 1570-1750. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 29, pp. 49-60, 1988; BEOZZO, J. O. **Leis e regimentos das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983, pp. 11-17.

⁵ LEVI-STRAUSS, C. Un autre regard. **L'Homme**, Paris, n. 126-128, pp. 7-10, abril-dezembro 1993.

arqueologia contribuiu de maneira decisiva a essa nova perspectiva, demonstrando a existência na Amazônia de uma vida material de raízes mais antigas e de estrutura mais complexa; que a ocupação do território remonta a pelo menos doze mil anos, e que de fato existiram sociedades dinâmicas do ponto de vista político, social e cultural, confirmando assim os primeiros testemunhos que nos foram legados pelos europeus⁶. O próprio Levi-Strauss assumiu que:

Là où l'on croyait trouver d'ultimes témoins de genres de vie et de modes de pensée archaïques, nous reconnaissons aujourd'hui les survivants de sociétés complexes et puissantes, depuis des millénaires engagées dans un devenir historique, et que décomposa, dans le laps de deux ou trois siècles, ce tragique accident lui aussi historique que fut pour elles la découverte du Nouveau Monde⁷.

Ou seja, a situação das sociedades amazônicas contemporâneas não se deve, como por muito tempo se supôs, a uma inércia no tempo, mas é justamente consequência de um processo histórico cujo ponto crítico esteve provavelmente no período colonial⁸.

Essa nova perspectiva tem orientado importantes estudos no campo da história indígena, que procuraram resgatar o papel dos índios como agentes históricos. Um dos exemplos mais eloquentes dessa nova abordagem é o trabalho de Nádia Farage, *As muralhas dos sertões*, no qual a autora sugeriu o papel determinante do aliciamento dos índios no

⁶ Evidências arqueológicas sugerem um crescimento populacional que teria acontecido no início da era cristã, isto é, há cerca de 2.000 anos. Corolária a esse processo foi a emergência de sociedades complexas, a que alguns se arriscam a chamar de “cacicados”. A mais conhecida dentre eles é a tapajônica, pela relativa riqueza de informações datadas do século XVI e XVII. Tendo emergido no primeiro milênio da era cristã, a “civilização tapajônica” foi uma daquelas encontradas pelos europeus. Possuía cerâmica com sofisticado grau de elaboração e rica iconografia, na qual se destaca as estatuetas de pedra polida conhecidas como *muiraquitãs* – pequenos amuletos de pedra verde representando animais. O centro de produção dessas peças era provavelmente o baixo Amazonas. Mas o fato de terem sido encontradas em sítios arqueológicos distantes da amazônica brasileira, em países vizinhos e até no Caribe, sugere que havia circulação de objetos entre as diversas sociedades amazônicas, antes da chegada dos europeus. NEVES, E. G. ‘A velha hileia’: paisagens e passado dos povos amazônicos. In: **Brasil 50 mil anos: uma viagem ao passado pré-colonial**. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia / Universidade de São Paulo, 2001. Catálogo de exposição.

⁷ LEVI-STRAUSS, C. Un autre regard. **L’Homme**, Paris, n. 126-128, pp. 7-10, abril-dezembro 1993.

⁸ Como exemplos de pesquisadores envolvidos nessa renovação de paradigma, ver os trabalhos de A. PORRO, R. WRIGHT, F. SANTOS-GRANERO, especialistas de uma disciplina que se convencionou denominar “etno-história”. Sobre a definição do termo, cf. PORRO, A. **O povo das Águas: ensaios de etno-história amazônica**. Rio de Janeiro / São Paulo: Vozes/ Edusp, 1995, p. 17. Para um panorama esquemático e bastante esclarecedor do desenvolvimento dos estudos amazônicos, cf. TAYLOR, A-C. Génesis de un arcaísmo: la Amazonía y su antropología. In: BERNAND, C. (comp.). **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 91-126.

processo de dominação territorial⁹. Porém, assim como essa, outras recentes e importantes contribuições para o estudo da história amazônica concentram suas análises no período inaugurado pelo governo pombalino, como é o caso, por exemplo, dos trabalhos de Bárbara Sommer e Ângela Domingues¹⁰.

Muitas questões permanecem abertas com relação ao período anterior, concernentes às relações euro-indígenas, à formação territorial, e mesmo à percepção do papel desempenhado pelos índios nos projetos coloniais. Essas lacunas acabam por prejudicar a própria avaliação da política pombalina. Por isso, o objetivo deste trabalho é analisar a definição de uma política de incorporação dos índios e de seus territórios aos domínios portugueses a partir dos diferentes projetos que estiveram em disputa, desde a expulsão dos franceses e a tomada de São Luis, em 1614, até a promulgação do Diretório dos Índios, em 1757.

Pretendemos abordar principalmente duas problemáticas. Em primeiro lugar, é possível atenuar a ideia comumente aceita pela historiografia de que o projeto político pombalino tenha operado uma ruptura com os projetos anteriores, sobretudo no que concerne à relação com os autóctones. Parece que, ao contrário, as medidas aplicadas por Mendonça Furtado retomaram princípios e diretrizes de políticas anteriores como, por exemplo, o reconhecimento da soberania dos povos indígenas e o sistema de administração do trabalho dos nativos. Isto é, os índios continuaram assumindo um papel fundamental no projeto colonial, não só pelo valor estratégico que sua submissão assumia na garantia do domínio territorial, mas também no que concernia à sua importância enquanto mão-de-obra.

⁹ FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

¹⁰ SOMMER, B. **Negotiated Settlements**: native Amazonians and Portuguese policy in Para, Brazil, 1758-1798. PhD thesis, University of New Mexico, 2000; DOMINGUES, A. **Quando os índios eram vassalos**: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: CNCDP, 2000. Ver também MOREIRA NETO, C. A. **Índios da Amazônia**: de maioria à minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988 e a publicação organizada por Manuela Carneiro da Cunha que, contudo, não se refere especificamente à Amazônia. CUNHA, M. C. da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: SMC / Fapesp / Companhia das Letras, 1992.

Igualmente no que diz respeito à política territorial e comercial, relacionadas à política indigenista, o irmão de Pombal recuperou alguns dos principais objetivos dos projetos precedentes¹¹. Nesse sentido, os princípios norteadores do Diretório dos Índios, definidos na expressão que dá título ao presente trabalho, “*Civilidade, cultura e comércio*”, correspondem respectivamente à preocupação com o exercício do domínio português sobre os autóctones e o interesse no desenvolvimento da agricultura e do comércio dos sertões. Todos esses, objetivos presentes nos projetos que a Coroa portuguesa procurou executar desde o início da colonização. O governo de Mendonça Furtado certamente introduziu importantes mudanças na política colonial, mas, para compreendê-las, é preciso primeiro desvanecer a ideia de que o período anterior a seu governo tenha sido homogêneo, marcado somente por uma política indigenista hesitante¹².

Sob essa perspectiva, pretendemos, em segundo lugar, levantar algumas hipóteses acerca da constituição de um tráfico de escravos indígenas na Amazônia no período anterior ao pombalino. Dois pressupostos contribuem a esse objetivo: primeiro, a suposição de que a organização social e a dinâmica das sociedades indígenas desempenharam um papel fundamental na formação da colônia¹³; segundo, as proposições de que, entre as sociedades amazônicas, havia relações de trocas à longa distância (e quiçá relações de servidão), antes da chegada dos europeus. Ambos os argumentos estimulam uma perspectiva comparativa dessa realidade ao contexto das sociedades africanas, cujas organizações sociais, sabemos, permitiram o desenvolvimento de uma troca regular de escravos por mercadorias europeias.

¹¹ No mesmo sentido de atenuar a ideia de ruptura do governo de Mendonça de Furtado é a hipótese de Christian Purpura, no que concerne à política territorial. PURPURA, C. **Formas de existência em áreas de fronteira: a política portuguesa do espaço e os espaços de poder no oeste amazônico (séculos XVII e XVIII)**. Dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2006.

¹² Cf. nota 4 supra.

¹³ MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

É evidente que o comércio de escravos indígenas não atingiu as mesmas proporções do tráfico de africanos e, portanto, não pode ser colocado no mesmo patamar sistêmico, com relação a seu impacto na economia-mundo. O interesse dessa hipótese seria, antes, o de constituir bases para a compreensão do processo colonial local, principalmente sob dois aspectos. Em primeiro lugar, admitir a possibilidade de um desenvolvimento econômico independente do abastecimento externo de mão-de-obra: nesse sentido, o comércio de escravos que se constituiu na Amazônia teria sido responsável por suprir a demanda por mão-de-obra da indústria extrativa cacaueira, em pleno desenvolvimento a partir da primeira metade do século XVIII. Em segundo lugar, seria possível inferir que esse comércio tenha sido responsável pela expansão e incorporação, aos domínios portugueses, do território legitimado pelo Tratado de Madri, em 1750. O que este trabalho pretende demonstrar é que a política indigenista definida no final do século XVII teve um papel crucial para o desenvolvimento desse processo.

Este trabalho se divide em três partes. Para colocar a política indigenista de Mendonça Furtado em perspectiva com relação às anteriores, optamos por iniciar a exposição do argumento a partir da análise do seu governo. A intenção do primeiro capítulo é, portanto, identificar os fundamentos morais, jurídicos e políticos da legislação indigenista instituída pela lei de 1755 e pelo Diretório dos Índios, de 1757. Para tanto, analisaremos a correspondência de Mendonça Furtado com as autoridades régias (dentre elas o seu próprio irmão, Sebastião José de Carvalho e Melo) durante o período em que foi governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759), a partir da qual se pode, efetivamente, reconstituir o raciocínio que fundamentou a sua política¹⁴. Poderemos, então, examinar os problemas identificados por Mendonça Furtado com relação às políticas anteriores, a partir da

¹⁴ Publicada por MENDONÇA, M. C. de. **A Amazônia na era pombalina**: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado 1751-1759. Brasília: Senado Federal, 2005, 3 vols. 2. ed.

avaliação da situação do Estado do Grão-Pará e Maranhão, e as referências que o governador utilizou para embasar a sua reflexão.

Partindo das questões levantadas por Mendonça Furtado, a intenção do segundo capítulo é, por um lado, analisar o debate entre os agentes coloniais sobre a importância dos nativos e sobre as modalidades de sua integração à sociedade colonial¹⁵; e, por outro lado, avaliar a própria legislação indigenista definida, entre 1614 e 1693, a partir desse debate. Nessa parte do trabalho, faremos uma leitura de algumas das principais representações e memoriais que veicularam de maneira particularmente paradigmática os distintos pontos de vista dos agentes coloniais, e consultaremos também o conjunto de leis acerca da questão indígena, em grande parte publicada no *Livro Grosso do Maranhão*¹⁶. Optamos por uma descrição diacrônica do conteúdo dessas fontes – de modo geral, abundantemente trabalhadas pela historiografia –, pois é uma operação que permite distinguir as mudanças e continuidades das leis, umas com relação às outras, possibilitando assim a revisão de algumas interpretações equivocadas – justamente por não distinguirem as mudanças e continuidades – perpetuadas pelo discurso historiográfico. Desse modo, poderemos reconhecer que, entre 1686 e 1693, houve uma importante redefinição da política indigenista que vinha sendo formulada até então. Seu fundamento esteve na instituição de uma rede de fortalezas e de aldeamentos indígenas articulada ao estímulo ao comércio de escravos, com implicação direta dos missionários de várias ordens religiosas, na condição de representantes dos interesses da Coroa portuguesa.

A intenção do terceiro capítulo é, então, verificar a relação entre a legislação definida no final do século XVII e o cenário descrito por Mendonça Furtado em meados do XVIII, a

¹⁵ O termo “integração” é empregado nesse trabalho segundo sua definição primeira, isto é, enquanto um substantivo que define um processo de incorporação a um conjunto, no caso, a sociedade colonial. O termo não encerra uma relação de proximidade com conceitos sociológicos que lhe podem ser eventualmente atribuídos, tais como “integracionismo” ou “assimilação”.

¹⁶ LIVRO Grosso do Maranhão, ABNRJ, vol. 66 e 67, Rio de Janeiro, 1948.

partir do qual ele definiu a sua própria política. Com a leitura de fontes de naturezas distintas, procuraremos demonstrar que a legislação definida entre 1686 e 1693 foi determinante no projeto da Coroa portuguesa de incorporação do território amazônico aos seus domínios. Apesar de que (ou justamente porque) tenha sido empreendida por agentes coloniais que, escapando ao controle do Estado, agiam com grande margem de liberdade e em função de seus próprios interesses.

Existem várias definições de território amazônico, e todas elas são insuficientes; donde a feliz sentença de Philippe Descola e Anne-Christine Taylor, segundo a qual, “*la pertinence d’une notion n’est pas toujours fonction de sa rigueur*”¹⁷. Os autores argumentam que a Amazônia dos etnólogos não é exatamente aquela dos geógrafos: associada a uma realidade mais cultural do que geográfica, ela permite designar uma vasta região além da bacia do rio Amazonas ou da floresta equatorial, pois, ainda segundo os autores, os habitantes desse território apresentam evidentes traços comuns na organização social e modos de representação da identidade coletiva.

O critério que melhor define o território amazônico, neste trabalho, é aquele que leva em consideração as conexões entre sociedades que, mesmo revelando modos distintos de organização social, se viram igualmente implicadas na formação de um comércio de escravos indígenas. São, portanto, as relações humanas que delimitam o espaço¹⁸. Nota-se, contudo, que essas relações se estabelecem segundo vínculos estreitos com os circuitos fluviais do território, e incluem de fato um espaço maior do que aquele compreendido unicamente pela bacia do rio Amazonas.

¹⁷ TAYLOR, A-C. & DESCOLA, P. Introduction. **L’Homme**, Paris, n. 126-128, abril-dezembro 1993, p. 23.

¹⁸ Em percepção análoga, Barbara Sommer afirma que: “Colonial agents, traders, and missionaries, and the indigenous inhabitants established diverse relationships, sometimes as allies, sometimes as enemies. The relationships, rather than the occupation of space, determined the frontier”. SOMMER, B. **Negotiated Settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Para, Brazil, 1758-1798**. PhD thesis, University of New Mexico, 2000, p. 11.

Por outro lado, essa definição delimita um espaço que corresponde a seu delineamento de acordo com critérios geopolíticos, associados ao interesse de sua dominação pelas potências imperiais europeias. Nesse sentido, podemos ter uma ideia mais precisa do que se entende por território amazônico, neste trabalho, a partir da representação feita pelo missionário jesuíta Samuel Fritz, no final do século XVII¹⁹. Cabe advertir, por fim, que, frequentemente empregado nas fontes, o termo “sertão”, ou “sertão das Amazonas”, será, do mesmo modo, muitas vezes utilizado ao longo deste trabalho, a fim de designar todo o território no interior do continente, para além das concentrações urbanas do Maranhão e Pará.

¹⁹ **El Gran Río Marañón, o Amazonas, con la Misión de la Compañía de Jesús geográficamente delineado por el Padre Samuel Fritz misionero continuo en ese Río, Quito, 1707.** Esse mapa, que ainda aguarda um estudo acurado, foi desenhado por Samuel Fritz, jesuíta originário da Boêmia, que desde 1684 e durante quarenta anos trabalhou na Assistência espanhola da Companhia de Jesus. Sua versão manuscrita data de 1691, por ocasião de uma disputa territorial com Portugal (ver cap. 3). Essa representação, que revela uma percepção de unidade territorial ditada pelo curso do Amazonas – e que, no entanto, se estende além dele –, parece, a nosso ver, corresponder à percepção coeva desse território, objeto de disputa de várias potências imperiais. Tanto sua versão impressa de 1707 quanto manuscrita de 1691 encontram-se conservadas na Biblioteca Nacional de Paris.

Fundamentos morais e políticos do Diretório dos Índios (1751-1757)

A correspondência que Francisco Xavier de Mendonça Furtado manteve com as autoridades do reino – e sobretudo o diálogo com seu irmão, o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo – durante o período em que foi governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759), compõe uma valiosa fonte de reconstituição do processo de definição do Diretório dos Índios, de 1757. Desde que desembarcou no Pará, Mendonça Furtado descreveu e analisou a situação social, política e econômica, e a história do Estado que veio a governar, de forma que seus textos testemunham os efeitos de cerca de um século e meio de presença portuguesa naquele território¹. Talvez por isso, uma das fortes impressões que se tem a partir da leitura das suas cartas é a de que a sua avaliação da situação local teve um peso fundamental na definição do programa político pombalino para a região, cujos contornos geralmente são atribuídos pela historiografia à influência das ideias ilustradas².

Pelo rigor da sua reflexão e pela importância historiográfica que seu governo encerra, abordaremos a evolução da política de incorporação dos índios aos domínios portugueses, do início do século XVII a meados do XVIII, de maneira retroativa, isto é, partindo das questões levantadas pelo próprio Mendonça Furtado. Colocar as diferentes políticas em perspectiva nos ajudará a identificar o que de fato elas têm, ou não, em comum. Portanto, a correspondência

¹ Parte dessa documentação foi publicada por MENDONÇA, M. C. de. **A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado 1751-1759**. Brasília: Senado Federal, 2005, 3 vols. 2. ed. [1963].

² Em oito de maio 1758, a política indigenista inicialmente formulada para o Estado do Grão-Pará e Maranhão (pela lei de liberdade de 1755 e o Diretório de 1757), foi estendida ao Estado do Brasil.

de Mendonça Furtado nos servirá neste trabalho não só para analisar a reflexão que fundamentou a política indigenista pombalina, mas também será uma espécie de ponta-de-lança do exame das políticas anteriores.

Neste capítulo propomos observar, na reflexão desenvolvida em sua correspondência, a importância atribuída aos índios no projeto de estabelecimento português na Amazônia e a sua percepção a respeito da soberania dos nativos sobre os seus territórios. Em função das duas questões anteriores proporemos ainda uma análise da regulamentação legislativa das relações entre colonos e índios, especificamente a lei de 1755 e o diretório de 1757. Mapeadas as principais questões, verificaremos, nos capítulos seguintes, como elas foram discutidas e encaminhadas, no período anterior ao governo de Mendonça Furtado.

Regimento das Missões: o “sistema” inimigo e modelo

As primeiras impressões de Mendonça Furtado sobre o Grão-Pará eram bastante desencantadas. Logo ao desembarcar em Belém, desabafou em carta ao pai, lamentando que entrasse a governar um Estado “*não só perdido de qualquer modo mas totalmente arruinado, e sem meios alguns para a sua subsistência*”, onde não podia achar “*uma única pessoa*” em que pudesse confiar³.

O território a que se referia era muito mais extenso do que aquele descrito pelos primeiros povoadores. Se nas primeiras descrições eram computadas cerca de 500 léguas, quando Mendonça Furtado iniciou seu governo, as terras conhecidas já corriam pelo sul e oeste desde a serra de Ibiapaba, no Ceará, incluindo o Mato Grosso e, ao norte, o rio Madeira, Negro e Solimões, num total de “*mais de 1.500 léguas de sertões cheios de preciosíssimos*

³ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta ao pai, Pará, 22 de dezembro de 1751, AEP, I, p. 182.

terrenos”⁴. Mas apesar de rico e extenso, este território era, na opinião de Mendonça Furtado, despovoado e desprotegido.

Particularmente precária era a situação das fortalezas: eram escassas, miseráveis, e guardadas por alguns poucos “*estropiados, velhos e ignorantes*”⁵. Distribuídas por pontos estratégicos do rio Amazonas, essas fortificações haviam sido criadas com o intuito de impedir a passagem de holandeses, franceses, ingleses e espanhóis. Deveriam responder, além disso, ao interesse de controlar o fluxo de mercadorias provenientes do sertão e defender a navegação portuguesa de ataques indígenas. Contudo, a fortaleza de Macapá, que necessitava de maiores cuidados porque localizada no Cabo do Norte (uma região de fronteira com os franceses, porta da bacia amazônica) era a única que contava com uma Companhia completa de 50 homens; as outras – Gurupá, Pauxis, Paru, Rio Negro, Tapajós e Marajó – eram protegidas por apenas dez homens cada uma⁶. A descrição dos capitães responsáveis por guardar as ditas fortalezas geralmente se assemelhava ao comentário sobre João Pais de Amaral: 78 anos de idade e 60 de serviço, dos quais 40 enquanto capitão, “*cheio de achaques, estropiado e incapaz de fazer nem ainda a obrigação ordinária de entrar de guarda*”⁷.

Ainda na sua visão, tratava-se de um território desprotegido não só porque mal guarnecido, mas também porque desprovido de súditos do rei, já que a ocupação efetiva de portugueses se restringia à cidade de Belém e São Luis, alguns núcleos urbanos ao redor delas e às já mencionadas fortificações. Mas a carência de vassalos contrastava com a prosperidade demográfica e econômica das aldeias indígenas controladas pelos missionários. Mendonça Furtado computou a presença de sessenta e três aldeias que, juntas, agregavam cerca de cinquenta mil índios: dezenove pertenciam à Companhia de Jesus; quinze ao Carmo; nove aos

⁴ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 21 de novembro de 1751, AEP, I, p. 110.

⁵ Idem, *passim*.

⁶ Idem, Carta ao rei sobre os índios, Pará, 9 de janeiro de 1752, AEP, I, p. 233.

⁷ Idem, p. 230.

missionários da Província de Santo Antônio; sete aos da Província da Conceição; dez aos religiosos de Piedade e três aos religiosos de Nossa Senhora das Mercês⁸. Inicialmente sob a exclusiva responsabilidade dos jesuítas, as missões conheceram um importante desenvolvimento após o ano de 1693, quando o curso do rio Amazonas foi loteado entre todas as ordens religiosas presentes no Estado. As missões receberam, então, a incumbência de incentivar o comércio entre os índios e os portugueses e de impedi-lo aos estrangeiros. Porém, Mendonça Furtado constatou que o comércio dos sertões era controlado exclusivamente pelos missionários, que dominavam, ainda, o abastecimento de Belém e quase duzentas mil cabeças de gado vacum⁹.

Além do mais, segundo o governador, os índios das aldeias não eram verdadeiros vassalos do rei de Portugal, porque não dominavam a língua portuguesa e conseqüentemente tampouco compreendiam a doutrina católica. O emprego da língua local nas missões havia sido instituído por um breve de Alexandre 7º, e era defendido pelos missionários. Mas, para o governador, era de fato necessário empregá-la onde fosse preciso se estabelecer, o que há muito tempo, afirmava, já não era o caso dos portugueses no sertão das Amazonas: o uso da “língua geral” obrigava que, para se entenderem, uns e outros abdicassem de suas respectivas línguas maternas, comunicando-se “*em uma gíria inventada*”, e isso era motivo de “*separação dos homens*” e “*notório prejuízo da sociedade humana*”¹⁰.

⁸ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta ao rei, Pará, 30 de dezembro de 1751, AEP, I, p. 214-215.

⁹ Preocupado em recolher os impostos que os religiosos se recusavam a pagar, Mendonça Furtado estimou que os mercedários controlavam mais de cem mil cabeças de gado na ilha de Marajó. Reconhecendo que talvez fosse uma cifra exagerada, ponderou que certamente passava de sessenta mil, e que os missionários liquidavam, todos os anos, doze mil. Os padres da Companhia, calculou, contavam com vinte e cinco a trinta mil cabeças em seus currais, e os religiosos do Carmo, cerca de oito mil. MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta ao rei, Pará, 23 de dezembro de 1751, AEP, I, p. 190.

¹⁰ O governador argumentou contra o uso da língua geral, por um problema de tradução. O exemplo, dentre outros tantos pelos quais se “barbarizava” a língua portuguesa, era o uso que se faziam das palavras em tupi para traduzir conceitos cristãos. *Tupana*, na língua geral, significava *Deus*. Já os termos *Açu* e *Mirim* significavam respectivamente *grande* e *pequeno*. Segundo Mendonça Furtado, os missionários ensinavam aos índios que *Tupana Açu* significava *Deus* e *Tupana Mirim* (que na língua indígena teria o valor de *Deus pequeno*) equivalia a *Santo*, palavra inexistente em tupi. Assim, “lhes forma uma ideia de muitos deuses, o que é totalmente defendido e oposto à verdadeira fé que nos ensina a Igreja Católica”. Essa foi uma das maneiras do governador

A vulnerabilidade do território devia-se também ao processo de despovoamento, acarretado por uma economia totalmente sustentada pela escravização dos autóctones. Mendonça Furtado relatou que os moradores consideravam que a viabilidade econômica do Estado dependia da utilização do trabalho escravo indígena, e os índios, por sua vez, abandonavam as instalações portuguesas para fugir das violências a que eram submetidos. Os próprios missionários estavam envolvidos na prática de escravização dos índios e, inclusive, no tráfico ilegal de escravos.

Como neste Estado não é rico o que tem muitas terras, senão aquele que tem maior quantidade de índios, tanto para a cultura como para a extração de drogas dos sertões, entram todos estes padres, com os pretextos das missões, não só a fazerem descimentos [...] mas, a maior parte das vezes sucede trazerem amarrados, não só os Principais, mas até as suas mesmas famílias, com quem estão contratando para os descimentos, roubando-se uns aos outros, e vendo o modo porque hão de furtar os índios de umas aldeias para outras, e até nesta mesma cidade, amarrando pelas ruas os índios que encontram, com o pretexto de que pertencem às suas doutrinas ou aldeias [...]¹¹.

Mendonça Furtado resumiu a situação do Estado em três problemas: os moradores eram ignorantes, pois acreditavam que a economia da região dependia da escravização dos índios; os religiosos eram ricos e poderosos porque, dominando os índios, controlavam também o comércio e abastecimento do Estado; e os índios eram incapazes de reconhecer a doutrina católica, e tampouco a condição de vassalos do rei, já que eram controlados por

de criticar o papel de mediadores que os padres outorgavam a si próprios, para justificar o poder soberano sobre os índios. MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta ao irmão, Pará, 21 de novembro de 1751, AEP, I, p. 113.

¹¹ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta ao irmão, Pará, 21 de novembro de 1751, AEP, I, p. 125. Segundo Beatriz Perrone-Moisés, os “descimentos” eram concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. “Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do ‘sertão’ de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem estar” (PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 118). De acordo com a legislação então vigente, os missionários jesuítas detinham a exclusividade dos descimentos. Nesse caso, a acusação de Mendonça Furtado era a de que os padres estavam se valendo dessa exclusividade para capturarem escravos, usando de violência e não da persuasão, até mesmo contra os chefes indígenas (denominados nas fontes como “principais”) e suas famílias.

padres que, àquela altura, não respeitavam nem a doutrina da Igreja, nem as leis de Sua Majestade.

Pode-se objetar que sua opinião era enviesada porque concebida no contexto da campanha que em toda a Europa ocidental se articulava contra a Companhia de Jesus em meados do século XVIII. Porém, é preciso notar que, se realmente exagerada, as suas descrições não se encontravam muito longe da realidade, pois muitas se confirmam em fontes de natureza diversas, do período anterior ao seu governo e inclusive internas às próprias ordens missionárias. Ademais, as acusações de Mendonça Furtado não se dirigiam apenas aos jesuítas, mas a todas as ordens religiosas presentes no Estado. A leitura cronológica dos documentos revela que, assim como o projeto colonizador de Mendonça Furtado não esteve exclusivamente fundamentado em ideias ilustradas, mas antes numa análise específica da realidade amazônica, a campanha antijesuítica pombalina tomava essa “realidade” como um dos seus embasamentos, transformando-a em estopim de um discurso que, em seguida, se desenvolveu em função das circunstâncias, europeias ou coloniais¹².

O que se propõe aqui, portanto, é uma inversão da análise: a primeira questão a se ter em conta quanto ao discurso de Mendonça Furtado não é a campanha contra o poder temporal que os missionários detinham na administração dos índios, mas o fato de estes últimos

¹² O documento que, em Portugal, desencadeou a campanha antijesuítica da qual se seguiu a supressão da Companhia de Jesus foi publicado em 1757 sob o título de *Relação abreviada da república que os religiosos jesuítas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias, e da guerra que neles tem movido, e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses, formada pelos registros das secretarias dos dois respectivos principais comissários e plenipotenciários, e por outros documentos autênticos. Foi compilada na secretaria do Estado no mês de setembro de 1757, pelos originais que nela se acham existentes*. Embora não tenha indicação de autoria, facilmente se percebe que foi composto de uma colagem de dois textos: um primeiro documento, também impresso separadamente sob o título de *Pontos principais a que se reduzem os abusos com que os Religiosos da Companhia de Jesus têm usurpado os Domínios da América Portuguesa e Espanhola*; e um segundo, apresentado como um relato militar da oposição jesuíta à execução das demarcações das fronteiras americanas definidas pelo tratado de Madri. Pelo estilo e conteúdo das acusações, o primeiro texto foi provavelmente escrito por Francisco Xavier de Mendonça Furtado. A *Relação Abreviada* foi publicada justamente dois anos após a publicação das leis de 1755, às quais especialmente os jesuítas se opuseram. Assim, seu discurso canalizou na Companhia de Jesus um conjunto de acusações que se relacionavam ao poder temporal exercido na Amazônia pelos missionários em geral. Sobre o antijesuitismo pombalino, cf. AZEVEDO, J. L. **O marquês de Pombal e sua época**. São Paulo: Alameda, 2004; FRANCO, J. E. **O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)**. Lisboa: Gradiva, 2007.

estarem no centro do problema: o sentido do quadro pintado por Mendonça Furtado residia, pois, na constatação – aliás, não original – de que naquele Estado *ter dinheiro não era ter terras, mas ter índios*. Para o governador, se todo o poder econômico concentrava-se nas mãos dos religiosos era porque o “*sistema*”¹³ vigente previa que a administração dos índios estivesse sob responsabilidade dos missionários, colocando-se somente então a questão do poder temporal eclesiástico.

O “*sistema*” a que Mendonça Furtado se referia era o Regimento das Missões. O que não corresponde ao texto de 1686 porque, desde sua primeira versão até ser substituído pelo Diretório dos Índios, foram-lhe acrescentadas, entre outras, duas importantes medidas: a lei de 1688, pela qual se reintroduziu a possibilidade de escravidão indígena em determinados casos, e a divisão do território entre as ordens religiosas, em 1693, colocando fim ao monopólio jesuítico¹⁴. É preciso notar, porém, que a determinação desse Regimento que, segundo Mendonça Furtado, encerrava uma importante implicação na situação encontrada por ele era a de que os índios fossem governados de maneira exclusiva pelos missionários, os quais controlavam, além do governo espiritual, o poder “*político e temporal*” das aldeias. Os termos estavam efetivamente impressos dessa forma no documento de 1686¹⁵, e significavam que ninguém além dos padres gozava o direito de entrar nas aldeias dos índios, e que os missionários detinham não só a tutela sobre esses últimos, mas também o poder de coerção sobre eles. No entendimento do governador, então, o Regimento das Missões concedia aos missionários “*a total soberania de todos os gentios*”, e por esse motivo, o sistema de administração da população autóctone produzira “*contrários efeitos*” ao objetivo dos reis que,

¹³ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 21 de novembro de 1751, AEP, I, p. 110, *passim*.

¹⁴ REGIMENTO & Leys sobre as missoens do Estado do Maranhão e Pará, & sobre a Liberdade dos Indios, impresso por ordem de El-Rey nosso Senhor, Lisboa Occidental, na officina de Antonio Manescal, Impressor do Santo Officio, & Livreyro de Sua Magestade, anno de 1724. A primeira versão documento, de 1686, foi publicada por, entre outros, LEITE, S. **HCJB**, vol. 4.

¹⁵ *Idem*, § 1.

ainda em sua opinião, sempre fora o de salvar os gentios do paganismo e da barbaridade e, claro, explorar as “*preciosas drogas destes sertões*” para “*enriquecer aos vassalos*”¹⁶.

Nas suas conclusões, portanto, ressalta-se em primeiro lugar a opinião de que os índios representavam o principal elemento da colonização do território; derivando da primeira, observa-se a sua constatação de que os padres dominavam a economia do Estado porque controlavam o trabalho dos índios. O problema, portanto, estava nas determinações que concediam aos religiosos – não só jesuítas, mas de todas as ordens presentes no Estado – todo o poder sobre os nativos. Mendonça Furtado acreditava que por esse sistema os missionários haviam conseguido acumular importante cabedal: além de não pagarem impostos, monopolizavam o trabalho dos índios e, conseqüentemente o comércio, tudo em detrimento dos moradores e do Estado¹⁷. Para o governador, enfim, seria impossível dar um passo adiante no restabelecimento do Estado enquanto se conservasse e se sustentasse o sistema estabelecido pelo Regimento das Missões. Este regimento era, em sua opinião, “*o mais forte inimigo a vencer*”¹⁸.

Um ano após essas primeiras observações, Mendonça Furtado decidiu examinar o documento “*com vagar*”¹⁹ e então concluiu que o problema não residia no Regimento em si mas, ao contrário, no fato de que não fosse devidamente observado. Entendeu que o projeto previsto por esse regimento pretendia povoar o território e desenvolver o comércio dos moradores com os nativos, transformando-os em vassalos por meio do trabalho missionário.

¹⁶ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 21 de novembro de 1751, AEP, I, p. 110.

¹⁷ “Como os Regulares se viram senhores absolutos desta gente e das suas povoações; como se foram fazendo senhores das maiores e melhores fazendas deste Estado, vieram a absorver naturalmente todo o comércio, assim dos sertões como o particular desta cidade, e vieram a cair os direitos reais e dízimos, e em consequência a cair o Estado, sem remissão”. MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 21 de novembro de 1751, AEP, I, p. 119.

¹⁸ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 29 de dezembro de 1751, AEP, I, p. 208.

¹⁹ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 8 de novembro de 1752, AEP, I, p. 352.

Uma situação bem diversa do que ele alegava ver com seus próprios olhos: os religiosos controlavam o comércio, e os índios não eram vassalos do rei.

Essas observações encontram-se em uma carta escrita ao seu irmão, na qual Mendonça Furtado procurou também explicar os motivos pelos quais os objetivos dos reis haviam sido desvirtuados. Segundo ele, havia uma contradição fatal do Regimento, na medida em que, se procurava atender ao “*bem comum*” dos moradores, por meio do incentivo à comunicação e comércio com os índios, concedia, por outro lado, a administração dos índios aos missionários. Dessa forma, a própria observância dos decretos do Regimento das Missões era impossível se os missionários assim o pretendessem:

Os moradores se queixam todos de que o Regimento só atendia aos padres, e que arruinava aos seculares e assim mo disseram infinitas vezes. // Depois que passaram os primeiros tempos fui entrando com eles em conversação, e em me falando nesta matéria lhes dizia que não tinham razão e que o Regimento só atendia aos povos, e pouco ou nada às Religiões, e lhes fui mostrando os §§ onde S. Majestade assim o manda, e que a culpa não era do Regimento, senão dos padres, que o não executavam porque S. Majestade nele só atendia ao bem comum dos seus povos, como lhes tinha dito, e lhes mostrava no mesmo Regimento. // Com estas razões se aquietaram até o ponto de em um papel que agora fizeram para a introdução dos pretos, pediram a S. Majestade a observância do dito Regimento, sem refletirem em que a observância é de sua natureza impossível, tendo os regulares o governo temporal, e devendo executar as ordens que lhes destroem o seu comércio, e que eu não lhes possa fazer coação alguma, e que em consequência toda a ordem que eu expedir em que eles hajam de ter o mais leve prejuízo não há de, nem pode ser executada²⁰.

Mendonça Furtado referia-se ao choque entre o conteúdo do parágrafo primeiro, que concedia aos missionários o “*governo espiritual, político e temporal*” sobre os índios, e os parágrafos posteriores (8, 9 e 20, sobretudo), que expressavam a preocupação de garantir aos moradores o acesso ao trabalho dos índios e o desenvolvimento do comércio do sertão. Havia contradição também entre esse parágrafo e aqueles que procuravam restringir a jurisdição dos missionários sobre os índios (repartindo as aldeias entre jesuítas e franciscanos, e atribuindo a responsabilidade sobre a distribuição do trabalho à câmara e ao governador). Na opinião de

²⁰ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 29 de dezembro de 1751, AEP, I, p. 354.

Mendonça Furtado, o Regimento era bem concebido no que tangia ao aspecto político-econômico, porém, dificilmente executável, na medida em que concedia aos padres a responsabilidade pela sua aplicação.

Nessa mesma carta, em que expôs suas conclusões definitivas a respeito do Regimento das Missões, Mendonça Furtado analisou “*a forma porque os regulares defendiam as liberdades*”²¹. Narrando um episódio ocorrido em uma das reuniões da Junta das Missões, na qual votariam petições de índios que se alegavam livres, Mendonça Furtado afirmou que, além de não observarem as determinações do documento, os missionários e – agora sim, particularmente os jesuítas – posicionavam-se contra a liberdade dos índios²². Reconhecendo-se confuso, “*sem saber o que consistia a liberdade desta pobre gente por que tanto clamam as Religiões*”²³, e concluindo que o problema não estava no Regimento, mas na interpretação que os padres atribuíam a ele para justificar um “*governo despótico*”, Mendonça Furtado resolveu examinar os fundamentos da liberdade dos índios.

Razões da liberdade indígena

Em 1755, o governador escreveu um ensaio no qual, a partir da leitura de alguns escritos do padre Antonio Vieira, examinou o fundamento moral e político da liberdade

²¹ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 8 de novembro de 1752, AEP, I, p. 352.

²² O reitor do colégio dos jesuítas, apoiado na opinião do teólogo Luis de Molina, votava contra as petições; Mendonça Furtado, evocando Solórzano Pereira, argumentava que não se poderia ter a posse dos índios sem que se mostrasse a origem da escravidão, defendendo que o procedimento correto seria verificar seus registros de compra. Recebeu como resposta do reitor que “*por aquele caminho não haveria índios que deixassem de ser livres*”. Ibidem, p. 356-357.

²³ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José de Carvalho, Pará, 21 de novembro de 1751, AEP, I, p. 116.

indígena²⁴. Sua tese era a de que a liberdade dos índios era um direito inalienável. Nesse mesmo texto, Mendonça Furtado interpretou a legislação indigenista anterior ao seu mandato, concluindo que, sempre seguindo a doutrina tradicionalmente defendida pela Companhia de Jesus, a Coroa reconheceu a “*verdade indefectível*” da liberdade dos índios. A autorização dos resgates teria representado apenas uma tentativa de regulamentar e controlar uma situação concreta: o comércio ilícito de escravos que se desenvolveu no sertão das Amazonas. Sabidamente insuficiente e apenas um paliativo, isto é, uma medida provisória para evitar confrontos, a permissão dessa prática fugiu, contudo, ao controle do Estado, abrindo caminho para aqueles que, agindo contra o interesse público, praticavam violências e tiranias contra os índios, que “*na verdade eram livres*”.

De fato, a doutrina que postulava a liberdade dos índios, reconhecida pela legislação, havia sido sempre defendida pela Igreja, especialmente pelos padres da Companhia de Jesus. Há um excerto, citado por Mendonça Furtado, em que Vieira responsabilizava a situação precária do Estado à cobiça dos moradores, governadores e eclesiásticos, “*que sem ciência nem consciência*”, julgavam por lícitas ou mesmo executavam as violências contra os índios. Vieira referia-se às outras ordens religiosas, mas o governador estendeu a acusação aos jesuítas, culpando-lhes de não mais seguir a própria doutrina: “[...] *como porém não vejo os livros porque mudaram de parecer, não me posso apartar das doutrinas da mesma Companhia*”.

Pois, imaginando que pautado na doutrina anteriormente defendida pela Companhia de Jesus não correria o risco de “*errar*”, o governador resolveu analisar o pensamento do padre

²⁴ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Cópia do papel que fez fundado nas doutrinas do Padre António Vieira e nas que sempre seguiu a Companhia de Jesus acerca da liberdade e resgate dos índios. Arraial de Mariuá, 8 de julho de 1755. AHU, Rio Negro, doc. 66. A carta foi enviada em julho, um mês após a promulgação da lei de liberdade dos índios, na ocasião em que os jesuítas se manifestavam publicamente contra a dita lei; porém, o ensaio data do dia 20 de abril de 1755. Os textos de Antonio Vieira que Mendonça Furtado utilizou foram compilados pelo biógrafo do jesuíta, André de Barros, em uma edição póstuma, de dois volumes, de opúsculos soltos do padre Vieira. **Vozes Saudosas da eloquência... do Padre Vieira ao Príncipe N.S. pelo P. André de Barros**. Lisboa, 1736. Cf. MENDONÇA FURTADO, F.X. de. AEP, I, p. 410 e 546.

Vieira. Sua conclusão foi a de que o jesuíta sempre defendeu a irrestrita liberdade indígena, considerando a prática do resgate tolerável apenas para se evitar conflitos sociais.

Pelas autoridades sobreditas se vê o quanto este Padre abominava as escravidões, sem que as reputasse nunca lícitas, e só algumas vezes toleráveis, para evitar maiores danos, mas sempre até se apresentar ocasião oportuna de totalmente as abolir, e por isso quando se falava do sossego dos Povos e no remédio interino que devia ter o seu orgulho, votava, que se permitissem regulando-se porém sempre pelas leis que havia a este respeito, e quando falava imediatamente com os Soberanos, lhe manifestava a deformidade e tirania destas escravidões, na forma em que o ele entendia, que a verdade era só o seguro, porque não havia nem há causa alguma que absolutamente possa contestar uma injustiça tão execranda, qual é a de privar da liberdade a esta imensidade de gentes, com cujos fatos não só se arruinam as consciências, e se precipitam as almas, mas até falando temporalmente se arruína inteiramente o Estado, como abaixo mostrarei²⁵.

Contudo, ao retomarmos os textos de Vieira, e a própria legislação indigenista, notamos que a interpretação de Mendonça Furtado não estava totalmente correta. De fato, sempre se assumiu que os índios eram naturalmente livres. No entanto, não é exata a conclusão de que a escravidão dos gentios fosse reputada sempre injusta, e somente tolerada por conta das circunstâncias. Condenavam-se apenas os cativos *ilícitos*, isto é, aqueles que não se enquadravam nos títulos legítimos da escravidão. Para entendermos o raciocínio de Mendonça Furtado, é preciso fazer uma digressão, começando por entender a doutrina seguida pelo padre Antonio Vieira.

O fundamento do que Mendonça Furtado chamou de “*indefectível verdade da liberdade do índio*” se encontrava no pressuposto defendido por Vieira de que os índios eram “*livres e senhores naturais das suas terras*”. A quase totalidade dos textos em que o jesuíta tratou da questão indígena se reportava à política no Maranhão, e foram os da década de 1680²⁶ (os mesmos que ajudaram a conformar a política indigenista de d. Pedro II) que Mendonça Furtado utilizou para construir o seu argumento. É preciso notar, quanto a isso, que

²⁵ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Cópia do papel que fez fundado nas doutrinas do Padre António Vieira e nas que sempre seguiu a Companhia de Jesus acerca da liberdade e resgate dos índios. Arraial de Mariuá, 8 de julho de 1755. AHU, Rio Negro, doc. 66.

²⁶ Cf. supra n.24.

todos os textos que Vieira nos legou a respeito da questão indígena eram de circunstância, isto é, comentário de leis, respostas às acusações que lhe dirigiam os moradores, protestos, requisições etc. Não existem escritos teóricos ou exposições sistemáticas sobre o assunto de sua autoria, de forma que Vieira nunca foi um teórico do direito dos índios propriamente dito²⁷. Isso talvez se explique pelo fato de que o tema pensado pelo jesuíta não era exatamente o direito dos índios, mas, em primeiro lugar, os interesses do Estado e, portanto, a melhor maneira de se relacionar com os nativos de um território que se pretendia dominar²⁸. Contudo, seus escritos eram regidos por alguns princípios, expostos de maneira particularmente clara em 1694 quando, já bem idoso, o jesuíta exercia a função de Visitador e, a pedido dos moradores de São Paulo, escreveu um parecer sobre o governo dos nativos.

No *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*²⁹, Vieira examinou o projeto de introduzir o sistema de *encomienda* em São Paulo. Expondo o princípio que deveria governar a relação com os autóctones, iniciou o documento já delineando os termos do debate:

Para falar com fundamento e clareza que convém, em matéria tão importante como da consciência, e tão delicada como da liberdade, é necessário, primeiro de tudo, supor que índios são estes de que se trata, e que índios não são. // São pois os ditos índios aqueles que, vivendo livres e senhores naturais das suas terras, foram arrancados delas por suma violência e tirania, e trazidos em ferros, com a crueldade que o Mundo sabe, morrendo natural e violentamente muitos nos caminhos de léguas até chegarem às terras de S. Paulo, onde os moradores delas (que daqui por diante chamaremos Paulistas) ou os vendiam ou se serviam e se servem deles como escravos. Esta é a injustiça, esta a miséria, este o estado presente, e isto o que são os índios de São Paulo. // O que não são, sem embargo de tudo isto, é que não são escravos, nem ainda vassallos. Escravos não, porque não são tomados em guerra justa; e vassallos também não, porque assim como o espanhol ou o genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando

²⁷ VIEGAS, J. Le père António Vieira e le droit des Indiens. In: VIEIRA, A. **La mission d'Ibiapaba**. Le père António Vieira e le droit des Indiens. Paris, Chandeigne/Unesco, 1998, p.168-171.

²⁸ Sobre a articulação dos vários pontos do pensamento de Vieira em torno da necessidade de reforço da máquina do Estado, Cf. PÉCORA, A. Tópicos políticas dos escritos de Antonio Vieira. In: VIEIRA, A. **Escritos históricos e políticos** (org. Alcir Pécora). São Paulo: Martins Fontes, 1995.

²⁹ VIEIRA, A. Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios. In: **Obras Escolhidas** (prefácio e notas António Sérgio e Hernâni Cidade). Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 340-358.

igualmente para a soberania da liberdade, tanto a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o cetro³⁰.

A ideia mais importante desse trecho é aquela que reafirma o fundamento do debate sobre a liberdade indígena, isto é, que os índios eram “*livres e senhores naturais de suas terras*” e tinham sido, portanto, injustamente escravizados pelos paulistas. Por oposição, os índios não eram escravos, e nem mesmo vassalos do rei de Portugal, porque, ainda que cativos, continuavam a pertencer ao corpo político de sua nação. O argumento fundamental, portanto, era o fato de que os índios fossem *livres e soberanos* sobre suas terras, pelo direito natural, o mesmo direito dos genoveses e espanhóis; a única maneira possível de submeter aqueles que eram soberanos à condição de escravos era a guerra justa.

Embora Vieira não tenha mencionado nesse trecho, havia ainda outros três títulos de submissão dos índios ao cativeiro comumente aceitos pelos teólogos como legítimos: necessidade extrema, ventre materno e condenação à morte³¹. Os chamados resgates (que consistiam na compra de prisioneiros dos próprios índios e se enquadravam no título referente à condenação à morte) e a guerra justa eram os mecanismos mais comuns, reconhecidos durante o período colonial como legalmente fundamentados em princípios que não se modificaram³². O fato é que Vieira seguia a doutrina oficial da Companhia de Jesus, perfeitamente de acordo com o que, ao longo das discussões sobre os direitos dos índios, foi proposto pelos os teólogos espanhóis da Universidade de Salamanca no século anterior,

³⁰ VIEIRA, A. Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios. In: **Obras Escolhidas** (prefácio e notas Antônio Sérgio e Hernâni Cidade). Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 340-342.

³¹ PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 128.

³² Cf. ZERON, C. A. de M. R. **La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe – XVIIe siècles)**. Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1998, cap. 2.

nomeadamente o dominicano Francisco de Vitoria e seus discípulos³³. Nesse sentido, convém voltar à aula pronunciada por Vitoria, em 1534, *Relectio de Indis*, pois esta foi a principal referência para a definição da doutrina da Igreja e da legislação indigenista das Coroas ibéricas.

O ponto de partida para a discussão sobre a conquista e incorporação dos índios aos domínios europeus foi a de saber se, antes da chegada dos espanhóis, os índios eram verdadeiros *domini*, isto é, senhores de suas terras. Na opinião de Francisco de Vitoria os índios possuíam domínio e eram “*sin duda alguna, verdaderos dueños, tanto en el ámbito público como en el privado, lo mismo que los cristianos*”. Possuíam, portanto, soberania sobre seus próprios territórios, e o direito de se autogovernarem, sendo que, da mesma maneira que os mouros e judeus, a condição de infiéis não lhes retirava esse direito, que era natural³⁴.

Dominium é uma noção de cunho metafísico importante no sistema filosófico tomista o qual os teólogos de Salamanca desenvolveram principalmente em seu aspecto jurídico-moral para entender e legislar sobre as novas situações colocadas pela descoberta da América³⁵. Em torno desta noção, Francisco de Vitoria analisou sete títulos pelos quais não se poderiam e outros tantos pelos quais se poderiam justificar a submissão dos índios pelos espanhóis. A noção de domínio encerrava, em Vitoria, três significados: a primeira acepção da palavra apresentava o domínio como comportando certa eminência e superioridade, como no caso dos príncipes (*domini*). Em segundo lugar, na linguagem do direito privado, havia

³³ Alcir Pécora insistiu em que “o que tem se atribuído a uma visão particularmente precoce de Vieira sobre o índio se revele apenas como uma retomada de questões já consideradas amplamente, e mesmo de maneira mais complexa, no século anterior”. PÉCORA, A. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, A. (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 424.

³⁴ VITORIA, F. de. **Relectio de Indis** [1539]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, pp. 64-72.

³⁵ Para Brufau Prats, os teólogos da Universidade de Salamanca, que constituíram a doutrina sobre a liberdade e escravidão indígena, “parten de las adquisiciones tomistas y a ellas hacen, varias veces, expresa referencia para fundamentar el desarrollo de su propio pensamiento que, como ya se ha hecho notar, se mueve, preferentemente, en el campo jurídico-moral”. PRATS, J. B. La noción analógica del *dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. In: **La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989, p. 38.

uma equivalência entre *dominium [rerum]* e propriedade privada, isto é, ser dono era ter a propriedade da coisa, *esse dominum est habere proprietatem rei*. Por fim, o significado de domínio poderia ser interpretado de maneira mais ampla, como a faculdade de utilizar uma coisa segundo as leis e o direito, racionalmente estabelecidos³⁶. Para não deixar dúvidas quanto à ambiguidade de suas palavras, Vitoria afirmou, em primeiro lugar, que os índios eram verdadeiros *domini* das coisas e possessões privadas e, em segundo lugar, que entre eles também havia os que eram *domini* dos demais, isto é, príncipes³⁷.

O domínio era um direito natural, que emanava diretamente de Deus, e por ele não havia título que pudesse justificar a escravidão dos gentios. Para os teólogos de Salamanca, de maneira consensual, nem o Papa nem o imperador possuíam domínio sobre aqueles territórios e não havia argumento político ou teológico para a afirmação contrária. O que estava a alcance do Papa era encomendar a evangelização dos territórios descobertos e aqueles por descobrir. Nada mais. Tampouco se aceitava a tese da inferioridade racial dos índios americanos: eram homens com todos os direitos que sua condição humana supõe. Não só possuíam o direito à liberdade como eram plenamente capazes de ascender à propriedade privada e constituir comunidades políticas soberanas. Isto é, os índios possuíam domínio tanto em âmbito privado quanto público.

Porém, havia títulos sob os quais os índios poderiam perder o domínio a que tinham direito e serem submetidos à escravidão. O que justificava a escravidão não provinha, portanto, do direito natural, mas no “direito de gentes”, e marcava toda a diferença entre os

³⁶ PRATS, J. B. La noción analógica del *dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. In: **La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989, p. 39. Segundo Carlos Zeron, “*Dominium* est un concept intermédiaire entre la propriété (qui comprend le utendi, le fruendi, et l’abutendi, aujourd’hui résumés dans la notion de propriété privée) et la souveraineté (concept qui se précise au XVI^e siècle, sous la plume de Jean Bodin), et est à l’origine de la conception moderne de pouvoir politique, ou public”. ZERON, C. A. de M. R. **La Compagnie de Jésus et l’institution de l’esclavage au Brésil**: les justifications d’ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVI^e – XVII^e siècles). Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1998, p. 181.

³⁷ PRATS, J. B. op. cit., p.12-13.

títulos legítimos e os ilegítimos pelos quais os índios poderiam vir a estar sob o domínio de outrem. Em Vitoria, o direito de gentes correspondia, em primeiro lugar, à liberdade de comunicação e de comércio, a que os espanhóis, como todos, tinham direito e a que os índios não tinham direito de impedir: “*Si entre los indios hay bienes comunes tanto a nacionales como a forasteros, no es lícito a los indios prohibir a los españoles la comunicación y participación de esos bienes*”³⁸. Além disso, Vitoria afirmava que os espanhóis, pelo direito de gentes, podiam e deveriam predicar o Evangelho, sendo que uma eventual guerra – e consequentemente legítima escravização – fundamentava-se no direito de defender esse direito.

Introduzindo a possibilidade de escravização dos índios pelo comércio e pela guerra justa, o direito de gentes acabou então por responder à necessidade de uma regulamentação flexível, e ao mesmo tempo estável, a uma série de circunstâncias associadas à conquista, tornando-se uma noção chave do pensamento salmantino³⁹. Todo o debate em torno legislação indigenista se pautou, em seguida, por esses termos⁴⁰. Os índios eram livres segundo o direito natural, mas podiam ser transformados em escravos de acordo com o direito positivo⁴¹.

Só que analisando a questão, Mendonça Furtado entendeu que a escravização dos índios foi permitida somente em função das circunstâncias locais, sem considerar que ela estivesse justificada, moral e juridicamente, pelo direito de gentes. Para justificar a importância que ele próprio atribuía à liberdade indígena, o governador recuperou o aspecto

³⁸ VITORIA, F. de. **Relectio de Indis** [1539]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, p. 102.

³⁹ PRATS, J. B. Revisión de la primera generación de la Escuela Salmantina, In: **La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989, pp. 158-159.

⁴⁰ Cf. ZERON, C. A. de M. R. **La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe – XVIIe siècles)**. Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1998, cap. 2.

⁴¹ Cf. os artigos de Courtine e Hansen sobre a relação entre direito natural e direito de gentes. COURTINE, J.-F. Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitória a Suárez. In: NOVAES, A. (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; HANSEN, J. A. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES A. (org.). **A descoberta do Homem e do Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

do pensamento desses teólogos apenas no que se referia ao direito natural, o qual implicava a liberdade e a soberania dos naturais da terra. E ignorou, ao mesmo passo, toda a possibilidade aberta pelo direito de gentes de escravização dos índios, tanto os resgates como a guerra justa, sendo que esta última nem foi mencionada no texto.

De fato, nos textos lidos por Mendonça Furtado, Vieira pregava a total e irrestrita liberdade indígena. Mas é preciso ter em conta de que textos se tratavam, o que escapa, por exemplo, à análise feita por Rita Heloísa de Almeida⁴². Os trechos citados por Mendonça Furtado como argumento de autoridade foram em sua maior parte extraídos de um parecer de Vieira escrito na ocasião da formulação da lei de 1680, que declarou a total liberdade dos índios. Como veremos no próximo capítulo, nesse texto Vieira havia efetivamente declarado que a liberdade dos índios deveria ser irrestrita e incondicional. Porém, não por uma razão moral e jurídica, mas sim por uma razão política: a necessidade de garantir o domínio do território⁴³.

Mendonça Furtado encontrou os argumentos de que precisava. Assentado na discussão sobre o fundamento jurídico-moral da liberdade do índio, o governador avançou uma reflexão propriamente política sobre os danos que a escravização dos índios causava ao Estado. A principal questão estava na importância dos índios para a constituição da república, da qual derivava a de determinar a melhor forma de se estabelecer a relação com eles. Sob esse

⁴² Cf. supra n. 24. Rita Heloísa de Almeida fez uma análise um tanto confusa do ensaio de Mendonça Furtado, em parte porque não conseguiu localizar o livro *Vozes Saudosas*, em que o governador se baseou. Sem reconhecer sequer a sua autoria (aventando a hipótese de que os textos tenham sido escritos por André de Barros e compilados por Vieira), Almeida não pôde identificar o peso da doutrina jesuíta na reflexão política de Mendonça Furtado. ALMEIDA, R. H. de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII. Brasília: UnB, 1997, pp. 154-159.

⁴³ De fato, como afirmou Beatriz Perrone-Moisés, “é porque os moradores procuram, o tempo todo, enquadrar nesses casos juridicamente legítimos de cativo todos os índios, alegando resgates onde há mera violência, construindo inimigos onde não os há e às vezes simplesmente violando os direitos dos aldeados, que a Coroa declara a liberdade irrestrita de todos os indígenas do Brasil, estendendo a todos a política aplicada aos aldeados aliados”. PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 128. Para uma análise detida desses textos de Vieira, cf. capítulo 2 da presente dissertação.

aspecto político, Mendonça Furtado abordou principalmente dois problemas: por um lado, os prejuízos para os interesses do Estado e dos próprios moradores que causava a prática dos resgates e, por outro lado, a importância da amizade com os nativos para o estabelecimento português no território.

Mendonça Furtado afirmava ser o comércio de escravos indígenas a principal causa do despovoamento do território português e, conseqüentemente, um fator de fortalecimento dos territórios confinantes. A maneira como eram feitos os resgates, obrigando-se os índios a empreenderem guerra contra seus vizinhos, apanhando-os em descuido e amarrando-os para os levarem escravos ao Pará, provocava a fuga dos mesmos em direção a outros territórios, em busca de proteção. Desse modo, os domínios portugueses despovoavam-se na mesma proporção em que os de outras nações se povoavam. Tratando os índios de maneira diferente, franceses, holandeses e castelhanos conquistavam-lhe a confiança que os portugueses perdiam.

É certo que temos confinantes as poderosíssimas nações de Franceses, Holandeses e Castelhanos, e é também certo que a percepção da tirania com que tratamos os Índios, assim como chegam as terras de qualquer das sobreditas nações são tratados com afabilidade e brandura, e ainda que também entre qualquer delas não deixa de haver ambição, e que estimariam mais servir se com os Índios de graça, ou comprá-los a troco de preços insignificantes, do que comprarem Negros por somas consideráveis, contudo, pode mais com o governo, a razão política e economia de se conquistarem com os Índios para encherem as suas terras de Povoadores, do que o interesse particular de alguns súditos, e o que tem produzido a diversidade de procedimentos que nós e eles temos tido com os Índios é que as nossas terras se vão evacuando à proporção do que as suas se vão enchendo⁴⁴.

Como no trecho acima, em várias de suas cartas Mendonça Furtado apontou como principal razão do despovoamento do território a falta de controle político do Estado sobre as relações estabelecidas entre os vassalos portugueses e os autóctones. Para ele, entre as nações estrangeiras, ao contrário, os interesses particulares eram suplantados pelos princípios do

⁴⁴ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Cópia do papel que fez fundado nas doutrinas do Padre António Vieira e nas que sempre seguiu a Companhia de Jesus acerca da liberdade e resgate dos índios. Arraial de Mariuá, 8 de julho de 1755. AHU, Rio Negro, doc. 66.

governo político e econômico, o que evitava os abusos contra os nativos, incentivando-os a se aproximarem. Para manter sob os domínios portugueses aquele território rico e extenso, fazia-se necessário reconquistar a confiança dos seus habitantes originais, não mais os submetendo a um regime de servidão, mas reconhecendo a soberania que tinham sobre o território e os transformando em aliados: a chave de domínio do território estava nas alianças políticas com os seus naturais. Como prova da legitimidade desse raciocínio, Mendonça Furtado citou o famigerado exemplo da expulsão dos holandeses de Pernambuco e do Maranhão, ambas com a decisiva participação indígena.

A regulamentação da relação com os autóctones era uma questão particularmente urgente nas regiões de fronteira com outros impérios, pois, não só a legitimidade, como a própria garantia da posse do território, passava pelo controle das populações nativas. Assegurar a execução do tratado de Madri era justamente uma das tarefas de Mendonça Furtado, sendo que essa preocupação pautava de certa forma a agenda de reformas do Estado do Grão-Pará e Maranhão⁴⁵. Autóctones e numerosos, os índios deveriam servir como contingente militar, povoadores e práticos daquele território, indomável para os europeus. Portanto, sua amizade era tão fundamental quanto era desastrosa a sua inimizade. Nos termos de Mendonça Furtado:

[...] toda essa gente são homens como nós e que sem eles não pode nem povoar-se nem subsistir este Estado, não me ocorrendo outro algum meio para seu restabelecimento, mais do que o de não só se abolirem efetivamente as escravidões, mas o de honrar a estes homens de os civilizar, aplicando-se a estes fins os remédios que se julgarem mais conducentes, e o de ver se se descobre caminho pelo qual os do mato façam em nós boa fé, que tem perdido pelas repetidas traições e aleivosias que debaixo de paz se lhe tem feito, por um trato sucessivo de todos os anos que tem decorrido desde o princípio do descobrimento deste Estado até o presente⁴⁶.

⁴⁵ FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 34.

⁴⁶ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Cópia do papel que fez fundado nas doutrinas do Padre António Vieira e nas que sempre seguiu a Companhia de Jesus acerca da liberdade e resgate dos índios. Arraial de Mariuá, 8 de julho de 1755. AHU, Rio Negro, doc. 66.

Sendo “*homens como nós*” os índios possuíam domínio, o que segundo Vitoria significava soberania sobre si e sobre seus territórios. Percebendo a importância dos índios no projeto de estabelecimento português no território, Mendonça Furtado concluiu que os índios detinham *de fato* o domínio que os teólogos haviam definido como *de direito*. Como eram indispensáveis ao povoamento e subsistência daquelas terras, e disso dependia o controle do território, era preciso reconhecer o direito a sua soberania e, por isso, deviam ser tratados com caridade e justiça. Essas conclusões implicavam, portanto, o fim definitivo da escravização dos índios.

Essa reflexão ganhou contornos ainda mais precisos nas palavras de seu irmão, Sebastião José de Carvalho, em resposta a uma série de cartas enviadas por Mendonça Furtado⁴⁷. Na sua carta, o futuro Marquês de Pombal expressou a opinião segundo a qual seu irmão, o governador, precisava convencer os moradores de que, diferentemente de como imaginavam, a restituição da liberdade dos índios seria a única forma de garantir que não faltassem braços para o cultivo de suas fazendas. E, para atingir esse objetivo, Sebastião Carvalho considerava ser preciso recorrer à “razão política comum” e à “experiência universal” de toda a Europa e do Estado do Maranhão:

A razão política comum, conformando-se em todas as nações civilizadas com a razão moral, não permitiu até agora que a nação dominante, que, por título de conquista adquire um país habitado por homens racionais, os fizesse a todos servos da pena, ou escravos perpétuos para como tais ficarem servindo a cobiça dos seus dominantes, sem honra, sem fazenda e sem liberdade⁴⁸.

A justificativa política da liberdade dos índios residia no interesse em dominar o território. Parece ser, portanto, a conformidade entre a razão política e a razão moral o que

⁴⁷ Carta de Sebastião José para F.X.M.F. em resposta às que dele recebera, 15 de maio de 1753, AEP, I, pp. 485-497.

⁴⁸ Idem, p. 490.

aproxima o pensamento pombalino daquele do padre Antonio Vieira⁴⁹, e da ideia de que os índios possuíam soberania sobre os seus territórios, não só de direito, como também de fato.

Como por aqueles princípios os conquistadores estrangeiros que entram em qualquer país livre, para o dominarem, ofendendo aqueles três pontos delicados [honra, fazenda e liberdade], necessitariam para se conservarem de ficar em perpétua guerra com os povos conquistados até os extinguirem; e como os contendores, se acabariam também os habitantes que fazem a principal riqueza dos Estados; e não poderia um só Estado produzir gente bastante para povoar muitos; de tudo isto vejo que até agora não se achou outro modo de dominar as nações bárbaras e ferozes que não fosse o de civilizá-las e de se aliarem com elas os que as dominam: vivendo os conquistadores e conquistados debaixo da união da sociedade civil, e da observância das mesmas leis, formando um só corpo sem distinção alguma⁵⁰.

De fato, a política definida em seguida apresentava o duplo objetivo expresso nessa carta: por um lado, garantir o povoamento do território (que no Pará tivessem “*tantos portugueses quanto são os bárbaros que hoje vivem no mato*”) e, por outro, assegurar o acesso dos moradores ao trabalho dos nativos (isto é, ter “*os moradores dele tantos homens para servi-los quantos lhes forem necessários para as suas culturas, e para os mais empregos que lhes quiserem dar*”). Os índios assumiam, então, um importante papel como povoadores, conservando-se sob o domínio português, mas representariam igualmente um papel econômico, constituindo um importante contingente de mão-de-obra⁵¹.

Portanto, o ponto de convergência entre os dois irmãos e Antonio Vieira parecia estar na coincidência circunstancial entre a razão moral e a razão política, que tendia a favor da liberdade dos índios, porque o território que os portugueses pretendiam dominar já era habitado por eles. Por isso Mendonça Furtado recuperou do pensamento do jesuíta somente o que dizia respeito ao direito natural à liberdade e domínio, ignorando o direito de gentes. A atribuição da condição humana aos índios, cristalizada na expressão “*toda essa gente são*

⁴⁹ Alcir Pécora explorou a relação, no pensamento de Vieira, entre a “consciência” e as “conveniências temporais”. Cf. PÉCORA, A. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, A. (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 423-461.

⁵⁰ Carta de Sebastião José para F.X.M.F. em resposta às que dele recebera, 15 de maio de 1753, AEP, I, p. 491.

⁵¹ Idem, p. 492-493.

homens como nós”, estava de certa forma condicionada pelo contexto, e diretamente relacionada a um problema político, de domínio territorial: era preciso fazer aliança política com os nativos para garantir, urgentemente, o domínio daquele território.

Esse diálogo é capaz de esclarecer a legislação indigenista pombalina, delineada na lei que declarou a liberdade dos índios em 1755, e no diretório que instituiu o regime de tutela, em 1757. Diferentemente de Rita Heloísa de Almeida, que sugere que o Diretório dos Índios tenha sido “impregnado” pelas ideias do *Contrato Social*, de J. J. Rousseau, compartilhando uma mesma ideia de república (apesar de este último ter sido publicado cinco anos depois)⁵², propomos neste trabalho uma análise retroativa, procurando identificar o que o discurso de Mendonça Furtado recuperou do debate anterior, isto é, do pensamento da segunda escolástica, do modelo jesuíta e da política indigenista dos séculos XVI e XVII.

Não se trata aqui de negar o ambiente ilustrado em que o Diretório foi composto. O próprio fato de Mendonça Furtado ignorar o direito de gentes mostra uma afinidade com o pensamento iluminista no que concerne a anterioridade da lei natural sobre as leis positivas⁵³. Mas a lei natural parece, contudo, se subordinar à razão de Estado, o que talvez explique a aparente contradição entre a “ampliação dos direitos civis” para alguns povos e o incremento do tráfico de escravos africanos: a diferença entre negros e índios está em que a esses últimos era necessário garantir o domínio a que tinham por direito natural, enquanto habitantes naturais daquelas terras que se pretendiam conquistar. Nesse sentido, pois, a expansão dos direitos civis não pode ser considerada apenas como uma formulação teórica⁵⁴.

⁵² ALMEIDA, R. H. de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII. Brasília: UnB, 1997, pp. 180 e ss.

⁵³ Cf. ESTÈVE, L. **Montesquieu, Rousseau, Diderot: du genre humain au bois d’ébène**: Les silences du droit naturel. Paris: Unesco, 2002; HENRIQUES, I. C.; SALA-MOLINS, L. **Déraison, esclavage et droit**: les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l’esclavage. Paris: Unesco, 2002.

⁵⁴ Uma reflexão sobre essa questão se encontra em PARRON, T. A Nova e Curiosa Relação (1764): escravidão e Ilustração em Portugal durante as reformas pombalinas. **Almanack Brasiliense**, novembro 2008, pp. 92-107.

Soberania, tutela e trabalho no projeto civilizador

Três leis promulgadas entre 6 e 7 de junho de 1755 deram o primeiro impulso da política pombalina: restituição da liberdade dos índios, extinção da administração eclesiástica dos mesmos índios, e criação de uma Companhia da Companhia de Comércio, responsável por escoar os gêneros produzidos no Estado e introduzir mão-de-obra africana⁵⁵. Certamente essas leis devem ser analisadas conjuntamente, como parte de uma política cujo objetivo era o desenvolvimento do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Nesse sentido, convém perceber a maneira como a liberdade indígena se articulava às outras reformas. A resposta mais comum a essa questão é a que subordina a análise da legislação indigenista à dinâmica do tráfico negreiro, afirmando ser a liberdade indígena apenas complementar à introdução de mão-de-obra externa como meio de controle político e econômico da metrópole sobre a colônia⁵⁶. A essa resposta, Nádia Farage acrescenta razões de outra ordem, ponderando que a questão era *“eminentemente política, residindo no papel atribuído pelo Estado português aos povos indígenas no bojo de sua empresa colonial”*⁵⁷. De fato, a autora tem razão. Porém, em contraposição à resposta formulada por Fernando Novais ou Luiz Felipe de Alencastro, é preciso enfatizar a importância econômica atribuída aos índios: declará-los livres não

⁵⁵ INSTITUIÇÃO da Companhia Geral do Grão-Pará, e Maranhão, 6 de junho de 1755; Lei para restituir aos Índios do Maranhão a liberdade de suas pessoas, e bens, 6 de junho de 1755; Lei para os índios do Pará serem governados pelos seus nacionais; In: **Colleção das leis, decretos, e alvarás, que comprehende o feliz reinado del rei fidelissimo D. José I. Nosso Senhor, desde o ano de 1750 até o de 1760, e a Pragmática do Senhor Rei D. João o V. do anno de 1749.** Tomo I, Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1797.

⁵⁶ Tese defendida por NOVAIS, F. (**Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**). São Paulo: Hucitec, 1995), é também a base do argumento de Luiz Felipe de Alencastro, segundo o qual “o estatuto do índio se define em contraponto ao estatuto dos escravos negros, tornando assim inoperante o comentário da legislação indianista como se fora uma variável autônoma do passado colonial e imperial brasileiro”. In: ALENCASTRO, L. F. de. **O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 67.

⁵⁷ FARAGE, N. **As muralhas do Sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 41.

significava necessariamente proibir o acesso ao seu trabalho⁵⁸. Ao contrário, como também afirma Farage, tê-los sujeitos era uma condição prévia para uma mão-de-obra domesticada e, ainda, politicamente eficaz na garantia da precária posse da colônia⁵⁹.

Assim, é importante ressaltar em primeiro lugar que, sob a alegação de que a prática da escravidão despovoava os domínios portugueses, a principal preocupação expressa pela lei de liberdade, de 1755, era a de que fossem restituídos, aos índios, os seus bens e propriedades, garantidos pelo direito natural. O documento citava o alvará de 1º de abril de 1680, cujo teor reconhecia que os índios fossem “*senhores de suas fazendas como o são no sertão*”. Dessa forma, ser-lhes-ia resguardado o direito de cultivar as terras dos lugares onde se instalassem (ainda que elas tivessem sido concedidas a particulares, em sesmarias), de forma que lhes fossem reservado o direito sobre aquelas terras, enquanto “*primários, e naturais senhores delas*”.

Além do fundamento jurídico do direito natural, os dois últimos parágrafos da lei estipulavam diretivas que não se diferenciavam das políticas anteriores com relação à incorporação dos índios aos domínios portugueses: era preciso ocupar o território, por meio do trabalho missionário, e exortar os índios a cultivar as terras e comerciar as drogas do sertão com os moradores. A comunicação, por meio do comércio, não só era conveniente à economia local, como também representava o meio pelo qual os índios seriam civilizados:

E porque sendo o meu principal intento dilatar a pregação do Santo Evangelho, e procurar trazer ao grêmio da Igreja aquele numeroso paganismo, e muitas das nações daqueles gentios estão em partes mui remotas, vivendo nas trevas da ignorância, e dificultosamente se persuadirão a descer para as povoações que até agora se acham estabelecidas; para que ainda no interior dos Sertões lhes não falte o Pasto espiritual:

⁵⁸ “Ao vedar o acesso ao trabalho coagido dos indígenas sul-americanos, as autoridades régias e os jesuítas travam a reprodução endógena – territorial – das unidades produtivas coloniais. Fazendeiros e senhores de engenho da América portuguesa passam a depender do tráfico negreiro e dos comerciantes metropolitanos para obter escravos africanos. Fundam-se, assim, as bases da dominação metropolitana na Colônia”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: a formação do Brasil no Atlântico Sul, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 143.

⁵⁹ FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 41.

hei por bem que neles sejam aldeados na sobredita forma: levantando-se Igrejas, e convocando-se missionários que instruem os ditos na Fé e os conservem nela. // E havendo mostrado a experiência de tantos anos, que este meu primeiro fim se não conseguirá nunca se não for pelo próprio, e eficaz meio de se civilizarem estes Índios; sendo ao mesmo passo exortados, e animados a cultivarem as terras; para que, aproveitando-se dos frutos, e drogas, que elas produzem, e comutando-as com os habitantes dos lugares marítimos pela facilidade, que para isto lhes dão os rios, possam na frequência desta comunicação deixar os seus bárbaros costumes; com o que além da utilidade espiritual, e temporal dos sobreditos Índios silvestres, crescerá o comércio daquele Estado com grande conveniência dos moradores dele; tendo entre outras as de que por este modo se servirão os ditos moradores dos Índios mais remotos para conseguirem os frutos, e as drogas do sertão, sem o trabalho, e despesa das navegações, que até agora faziam para transportarem os referidos gêneros agrestes, e incultos de partes mui distantes; e de que assim conservarão os outros Índios vizinhos das Aldeias dentro nelas, valendo-se deles para o serviço das lavouras, e obras sem se consumirem nas viagens do Sertão, como até agora sucedia [...]⁶⁰.

Por fim, é importante notar uma preocupação que também se reportava às políticas anteriores, mas, apesar de aparecer claramente no texto da lei, é pouco referida: o papel dos índios não como mão-de-obra:

[...] para que os moradores dele possam achar quem lhes faça as suas obras, e lhes cultive as suas terras ainda dentro nelas, sem a dependência de mandarem vir obreiros, e trabalhadores de fora, e os Índios naturais do País possam também achar a sua conveniência em se aplicarem às referidas obras, e serviços, fazendo assim uns aos outros aqueles recíprocos interesses, em que consistem o estabelecimento, o aumento, a multiplicação e a prosperidade de todos os Povos civilizados, e polidos, nos quais sempre cresce o número dos operários à proporção das lavouras e das manufaturas, que neles se cultivam [...]⁶¹.

Apesar de parecer evidente, sua negação encontra-se justamente na base do paradigma de explicação do Brasil segundo o qual a Coroa portuguesa instalou o seu domínio imperial impondo o controle do abastecimento externo de mão-de-obra. Ainda que se tenha determinado a introdução de escravos africanos como medida complementar à declaração da liberdade indígena, a preocupação de garantir o acesso ao trabalho dos nativos, para que os

⁶⁰ LEI para restituir aos Indios do Maranhão a liberdade de suas pessoas, e bens, 6 de junho de 1755. In: **Collecção das leis, decretos, e alvarás, que comprehende o feliz reinado del rei fidelissimo D. José I. Nosso Senhor, desde o ano de 1750 até o de 1760, e a Pragmática do Senhor Rei D. João o V. do anno de 1749.** Tomo I, Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1797, pp. 221-234.

⁶¹ Ibidem.

moradores não dependessem do abastecimento externo de mão-de-obra, aparece claramente nos termos da lei. E não corresponde, portanto, à ideia de que o interesse da Coroa era interditar o acesso dos colonos à mão-de-obra indígena. Os índios eram agentes econômicos tanto quanto políticos: não só povoadores⁶², mas também trabalhadores. Assim, a administração do trabalho dos índios e o controle da população livre continuou sendo uma questão importante a ser enfrentada, articulando de fato essa lei ao Diretório dos Índios, promulgado dois anos depois.

Embora assumam que o Regimento das Missões tenha sido uma espécie de “modelo referencial”, duas autoras que recentemente analisaram o Diretório dos Índios, Rita Heloísa de Almeida e Ângela Domingues, concordam entre elas que este documento pretendeu corrigir as falhas do anterior, inclusive quanto à administração do trabalho indígena. Rita Heloísa de Almeida afirma que “*atuar como um regimento de trabalho sempre foi a primeira definição do Diretório e a razão de ter substituído o Regimento das Missões*”⁶³. Corroborando a afirmação de Almeida, Ângela Domingues afirma:

[...] a autora parte de um pressuposto idêntico ao que nos serve de base. Salientado aspectos tão importantes como a educação, a economia, a felicidade dos povos e o bem comum, a formação de núcleos de povoamento ou a instalação de aparelhos jurídicos, políticos e administrativos enquanto elementos de suporte ao processo de colonização, esta autora justifica o Diretório como uma consequência de falhas legislativas decorrentes do Regimento das Missões. Procura explicá-lo num contexto histórico que é, simultaneamente, o da expansão portuguesa, das noções estruturantes do pensamento filosófico e político europeu e do processo civilizador dos índios enquanto decorrente da colonização da Amazônia. // Na nossa perspectiva, concebemos o Diretório e o corpo legislativo que o enquadrava como um projeto político que estruturava uma alternativa ao sistema das missões⁶⁴.

⁶² PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 91.

⁶³ ALMEIDA, R. H. de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII. Brasília: UnB, 1997, p. 162 e 194.

⁶⁴ DOMINGUES, A. **Quando os índios eram vassalos**: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: CNCDP, 2000, p. 21.

Ao contrário, interessa-nos aqui verificar justamente à luz do Regimento das Missões como se articularam no programa de Mendonça Furtado o reconhecimento da soberania dos índios e o princípio da tutela, conceitos formulados pelos teólogos da segunda escolástica; e, por outro lado, como a articulação entre essas duas questões determinou a política aplicada em função da necessidade de controlar a mão-de-obra. A nosso ver, o Regimento das Missões encerrava os mesmos objetivos do Diretório, e seu modelo foi incorporado ao projeto de Mendonça Furtado.

De fato, para resolver o problema do controle da população indígena, Mendonça Furtado retomou um outro aspecto da doutrina de Vitoria, tão importante quanto polêmico, que o dominicano não ousara discorrer como um título, mas apenas apontar como uma questão (*“no me atrevo a darlo por bueno, pero tampoco a condenarlo del todo”*):

Estos indios, aunque, como se ha dicho antes, no sean del todo dementes, distan, sin embargo, tan poco de los dementes, que no son capaces de fundar o administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticos [...] Luego de la misma manera [que as crianças] podrían ser confiados a la tutela de hombres más inteligentes⁶⁵.

Esse possível oitavo título, segundo o qual os índios talvez deveriam ser considerados juridicamente menores e submetidos a uma autoridade que os protegesse⁶⁶, esteve na base do argumento jesuíta segundo o qual os índios deveriam ficar sob sua autoridade, e fundamentou igualmente a política indigenista anterior ao período pombalino. Foi também esse mesmo título que constituiu o próprio preâmbulo do Diretório:

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 pelo seus respectivos Principais, como

⁶⁵ VITORIA, F. de. **Relectio de Indis**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989, p. 111.

⁶⁶ “Les disciples du dominicain [Vitoria] approfondiront considérablement l’enseignement du maître sur ce point. Peu à peu, l’idée s’impose que les Indiens doivent être considérés juridiquement comme des mineurs et qu’ils peuvent être soumis à une autorité qui les protège, en même temps qu’elle exerce sur eux un contrôle bienveillant”. VIEGAS, J. Le père António Vieira e le droit des Indiens. In: VIEIRA, A. **La mission d’Ibiapaba: le père António Vieira e le droit des Indiens**. Paris, Chandeigne / Unesco, 1998, p. 114.

estes pela lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o Governo [...] haverá em cada uma das sobreditas Povoações, enquanto os Índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor, que nomeará o Governador, e Capitão General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes [...]⁶⁷.

Porém, no projeto de Mendonça Furtado, a tutela não ficaria mais a cargo dos religiosos, e com isso se estabeleceu o cargo de diretor. Uma característica importante deste cargo era a de que não exercia nenhum tipo de função coercitiva sobre os índios, “*mas unicamente a que pertence ao seu ministério, que é a diretiva*” (§ 2). A partir daquele momento, os índios deveriam se dirigir aos vereadores e oficiais de justiça das povoações em caso de abusos. O diretor seria responsável somente por civilizar os índios, e tutelar suas atividades relativas à cultura da terra e comércio com os moradores. A fundamental diferença, portanto, com relação ao Regimento das Missões foi a secularização da administração das aldeias.

Sua semelhança com o Regimento das Missões se percebe nos parágrafos seguintes. “*Civilidade, cultura e comércio*” eram os seus princípios fundamentais (§ 3). Para civilizar os índios era preciso, primeiro, reconhecer o domínio e liberdade, garantidos pelo direito natural. E por isso deveriam ser tratados em condição de igualdade com os brancos. Sempre sob a tutela do diretor (que cuidaria de ensiná-los o português e bons modos, evitar bebedeiras, separar as famílias, obrigá-los a se vestirem e protegê-los, tanto inspecionando e organizando a cultura da terra, como intervindo e administrando seu trabalho e comércio com os moradores), os índios deveriam ser tratados com honras e distinções conforme suas respectivas graduações e empregos. Em vários artigos do documento, os índios foram declarados iguais aos brancos, e como tais deveriam trabalhar. A partir daquele momento não poderiam mais ser chamados de “negros”, para que não se persuadissem de que a natureza os

⁶⁷ DIRETÓRIO dos Índios, § 1. In: BEOZZO, J. O. **Leis e regimento das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983, pp. 129-167.

tinha destinado a serem escravos dos brancos, o que prejudicava a sua civilidade (§ 10). Outra medida era atribuir-lhes sobrenomes portugueses, como uma forma de honrá-los e de tratá-los efetivamente como brancos⁶⁸.

Além dessas medidas, os principais instrumentos da civilização dos índios estavam na cultura da terra e no comércio, isto é, na comunicação com os moradores: a agricultura era considerada a base do comércio e, o comércio, a base da comunicação e da convivência com os brancos:

Entre os meios, que podem conduzir qualquer república a uma completa felicidade, nenhum é mais eficaz que a introdução do comércio, porque ele enriquece os Povos, civiliza as Nações e consequentemente constitui poderosas as monarquias. Consiste essencialmente o comércio na venda, ou comutação de gêneros, e na comunicação com as gentes [...] (§ 36).

Reafirmaram-se, então, duas a preocupações expressas no Regimento das Missões, com relação ao desenvolvimento do comércio do sertão e o trabalho dos índios. Regulamentaram-se detalhadamente os dois tipos de comércio: aquele que viria da cultura das lavouras e o que se fundamentaria na extração das drogas do sertão. Para garantir o primeiro, os índios deveriam ser obrigados a lavrar não só mandioca, mas também abóbora, feijão e outros gêneros básicos de consumo. Quanto ao segundo, a preocupação era a de regulamentar a atuação das canoas e dos cabos que iam ao sertão e a de criar uma rede de trocas entre as povoações⁶⁹.

⁶⁸ Cruzando as definições do dicionário de Bluteau com as acepções mais correntes dos termos, na documentação da segunda metade do século XVIII, Silvia Lara conclui que, apesar de oscilações e ambiguidades dos usos, “nomear pessoas como negros, cafuzos, pardos, pretos e crioulos era uma forma de afastá-los dos brancos” LARA, S. H. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 144.

⁶⁹ O Regimento das Missões (§ 8) determinava que: “Os padres missionários porão o maior cuidado em que se povoem de Índios as aldeias, pois a eles lhes encarrego o governo delas, e espero que procurem por todos os meios não só a conservação, mas o aumento dos que são da repartição, por se conveniente que haja nas ditas aldeias Índios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, e defesa das Cidades, como para o trato, e serviço dos moradores, e entradas dos sertões”. In: BEOZZO, O. **Leis e regimento das missões: política indigenista no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1983.

Por fim, também o trabalho era um instrumento de civilização. O Diretório retomou o sistema de regulamentação da repartição e administração do trabalho aplicado pelo Regimento das Missões, demonstrando a mesma preocupação com a reprodução da mão-de-obra indígena: entre outras medidas, previa que os índios descidos do sertão ficassem os dois primeiros anos isentos do trabalho, para prepararem suas próprias lavouras; que fossem divididos em duas partes, uma permanecendo na povoação e outra a serviço dos moradores; que somente fossem repartidos os que tivessem entre 13 e 50 anos etc. (§§ 59-73). Mantinha-se com essas resoluções a mesma estrutura dos aldeamentos definidos pelo Regimento das Missões⁷⁰. Essa regulamentação devia ser seguida de perto pelos Diretores, porque estava na base do “*estabelecimento, conservação, aumento e felicidade do Estado*”, e porque – reafirmava-se assim o que já estava expresso na lei de 1755 – era um modo de garantir que os moradores não se vissem “*precisados a mandar vir obreiros para a lavoura de suas terras*”, garantindo, ao mesmo tempo, que os índios recebessem o justo salário pelo seu trabalho (§ 61)⁷¹.

Para além de uma revisão historiográfica que questione os alcances das “reformas ilustradas” pombalinas, a qual não cabe aqui desenvolver, é preciso matizar igualmente o pretense caráter de ruptura da filosofia que as teriam embasado com a tradição da chamada “segunda escolástica”⁷². Vimos que a reflexão de Mendonça Furtado a respeito da liberdade dos índios fundamentou-se justamente nos “*tão doutos e virtuosos Mestres*”, em que

⁷⁰ FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 49; MACLACHLAN, C. M. The Indian labor structure in the portuguese Amazon, 1700-1800. In: ALDEN, D. (ed.). **Colonial Roots of Modern Brazil**, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1973, p. 210 e ss.

⁷¹ Regimento das Missões, § 9: “O mesmo cuidado terão os Padres Missionários de comunicarem, e descerem novas aldeias do sertão, e de as situarem em partes acomodadas para a sua vida, e trato dos moradores das Cidades, Vilas e lugares, fazendo-se comunicáveis no comércio e persuadindo-os à razão da vida honesta de seu trabalho, para que não vivam ociosos, e para que uns e outros se possam igualmente ajudar com recíproco comércio de seus interesses”. In: BEOZZO, O. **Leis e regimento das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983, pp.114-120.

⁷² Cf. FALCON, F. C. Pombal e o Brasil. In: TENGARRINHA, J. (org.). **História de Portugal**. Bauru / Lisboa: UNESP / Instituto Camões, 2000, pp. 149-166.

Mendonça Furtado confiava⁷³. O Diretório dos Índios retomou, além disso, os mesmos princípios e diretivas das leis de 1680 e do Regimento das Missões de 1686, no que concerne à garantia da ocupação do território, civilização dos nativos e promoção do “*interessantíssimo*” e “*mais importante*” comércio do sertão⁷⁴, por meio da reunião dos índios em espaços controlados pelos portugueses. Seu projeto não diferia dos anteriores no sentido de que o índio continuava estimado o elemento de base da colonização, tanto como povoador do território quanto como contingente necessário de mão-de-obra.

Há pelo menos duas importantes diferenças do seu projeto com relação aos anteriores. A primeira residia na percepção de que, para que os índios se pudessem civilizar, “*pelos suavíssimos meios do comércio e comunicação*”, os moradores deveriam habitar nas aldeias, antes reservadas aos missionários (Regimento das Missões, § 4 e 5). As aldeias foram transformadas em vilas, e os portugueses que se instalassem nelas seriam incentivados a casar e trabalhar a terra, em condição de igualdade com os índios. A segunda, e verdadeiramente radical, diferença não consistia na maneira de se relacionar com os nativos, mas no controle dessa relação. Os missionários, até então os principais agentes da política indigenista da Coroa portuguesa, foram totalmente banidos da administração temporal dos índios. De fato, como afirmou Heloísa Bellotto, “*a linha do Diretório é muito mais o afastamento dos Padres, do que uma menor sujeição dos nativos ao trabalho forçado*”⁷⁵. Transformando aldeias em vilas, a política pombalina extinguiu o próprio sistema missionário, embora aproveitando o mesmo modelo. No próximo capítulo veremos como, a partir dos mesmos princípios, se construiu um discurso que via na missão a melhor maneira de governar os índios, e como se fixou então a política do Regimento das Missões, abolida por Mendonça Furtado.

⁷³ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Cópia do papel que fez fundado nas doutrinas do Padre António Vieira e nas que sempre seguiu a Companhia de Jesus acerca da liberdade e resgate dos índios. Arraial de Mariuá, 8 de julho de 1755. AHU, Rio Negro, doc. 66. Cf. supra p. 28.

⁷⁴ DIRETÓRIO dos Índios, § 23, 46, 73.

⁷⁵ BELLOTTO, H. L. Trabalho indígena, regalismo e colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, 2 (4), 1982, p. 189.

2

Projetos de incorporação e política indigenista (1614-1693)

Nos primeiros anos da presença portuguesa no Maranhão, quando o tema principal ainda era a *conquista*, as opiniões de todos os envolvidos convergiam na importância de se estabelecer alianças com os nativos. Nesse sentido formou-se também um consenso quanto à necessidade de uma operação que conjugasse força militar e missionária. Pois, foi investindo nessa estratégia que Alexandre de Moura e sua armada expulsaram os franceses e se instalaram em São Luís, em 1615. A divergência das opiniões recaía na escolha da ordem religiosa que se encarregaria de estabelecer – e depois manter – a amizade com os nativos. Naquela armada, vieram os carmelitas, os franciscanos e os jesuítas. Apesar de se ter perpetuado sobre esses últimos a imagem de missionários da Amazônia, eles quase nunca estiveram sozinhos e nem sempre detiveram a primazia da intermediação das relações entre índios e colonos.

Os franciscanos foram os primeiros contemplados. Em 1624, desembarcou no Maranhão frei Cristóvão de Lisboa, superior da ordem e comissário da inquisição. Chegava do reino com uma dezena de companheiros e, gozando de influência política na corte, trazia em mãos um alvará que lhe concedia a administração espiritual e temporal sobre os índios. Mas, sabemos por três cartas suas¹, que na década seguinte enfrentou uma briga importante pelo controle dos aldeamentos com o jesuíta Luis Figueira que, de Pernambuco, havia participado da primeira expedição missionária ao Maranhão, em 1607.

¹ LISBOA, C. de. Cartas de 2 de outubro de 1626, 2 e 20 de janeiro de 1627, ABN RJ, vol. 26.

Além de se explicarem por divergências teológicas e missionárias, como sugere Mathias Kiemen², essas dissensões revelam também estratégias distintas de relações com as autoridades locais, como demonstrou Alírio Cardoso³. Frei Cristóvão de Lisboa era um homem poderoso, mas aparentemente de pouca prudência: queimou livros, separou os colonos de suas concubinas índias e excomungou os que, à revelia das leis régias, participavam da administração dos gentios⁴. Evidentemente, ganhou com isso muitos inimigos. Luis Figueira, nesse momento, estava em Lisboa, negociando para si a responsabilidade pelo governo dos índios sob o argumento de que, por ter sido pioneiro, era ele o que mais direito tinha naquela “*empresa*”. Ora, sua estratégia mostra que essas disputas testemunhavam também as respectivas influências e manobras na corte: depois de muita negociação em Portugal, de que nos fazem testemunhos as relações e memoriais que escreveu, Figueira voltou ao Maranhão trazendo consigo um alvará que lhe entregava a jurisdição dos aldeamentos indígenas⁵.

Porém, além das teceduras políticas que essas disputas certamente revelam – quer fossem entre as ordens religiosas ou delas com os moradores –, direta ou indiretamente, era sempre a jurisdição sobre os índios que estava em disputa. Com efeito, os depoimentos dos principais agentes coloniais revelam a percepção unânime de que os índios desempenhavam um papel decisivo na conquista, instalação e desenvolvimento do aparato produtivo colonial.

Nessas disputas em torno da jurisdição sobre os índios, os discursos que legitimam uma ou outra posição se construíram justamente a partir do primeiro argumento de que os índios eram fundamentais ao projeto de incorporação do território aos domínios portugueses.

² KIEMEN, M. **The Indian Policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693**. Washington, 1954.

³ Segundo o autor, essas disputas não testemunhavam uma bipolaridade entre missionários e colonos – como por muito tempo foi aceito pela historiografia –, mas revelavam vários atores e interesses em jogo. CARDOSO, A. C. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)**. Dissertação de mestrado, UNICAMP, 2002.

⁴ Idem, p. 151.

⁵ ALVARÁ criando a administração eclesiástica do Maranhão, Grão-Pará e Rio das Amazonas, e entregando a administração das aldeias dos índios aos Padres da Companhia de Jesus, 25 de julho de 1638. In: LEITE, S (org.). **Luis Figueira: sua vida heroica e sua obra literária**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 231-217.

Esses discursos revelam, por outro lado, a existência de estratégias distintas de submissão dos nativos, em função dos diferentes projetos de conquista e de domínio territorial. Para entendermos os termos nos quais esses projetos foram formulados, começaremos por analisar dois autores cujas proposições foram emblemáticas das diferentes percepções acerca do estatuto dos povos nativos nos projetos coloniais: o jesuíta Luis Figueira, responsável pela primeira tentativa de estruturação da missão no Maranhão, e Simão Estácio da Silveira, responsável pela instalação da câmara de São Luís. Em seguida, leremos os textos de Antonio Vieira no período em que o jesuíta tentou interferir na política indigenista para o Estado do Maranhão. Por fim, analisaremos a própria legislação indigenista, entre 1680 e 1693⁶. Vale notar que, num percurso paralelo, poderemos distinguir a construção de uma ideia de espaço amazônico associada às diferentes políticas propostas.

⁶ O primeiro esforço de síntese da legislação e política indigenista coloniais foi realizado por João Francisco Lisboa, no século XIX. Qualificando-a de contraditória e oscilante, esse julgamento foi bastante repetido pela historiografia posterior (LISBOA, J. F. **Obras Completas**. Lisboa: Mattos Moreira e Pinheiro, 1901, v. 3, p. 85). Dentre as referências mais importantes para a Amazônia se encontram os trabalhos de BELLOTTO, H. L. Trabalho indígena, regalismo e colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, 2 (4), 1982, pp. 177-192; KIEMEN, M. C. **The Indian Policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693**. Washington, Catholic University of America Press, 1954; ALDEN, D. Black Robes versus White Settlers: the struggle for Freedom of the Indians in Colonial Brazil. In: PECKAM, H. & GIBSON, C. (orgs.). **Attitudes of Colonial Powers toward the American Indian**, University of Utah Press, Salt Lake City, 1969. Mais recentemente a historiografia se libertou da ideia de que a “contradição” e “oscilação” da legislação tenha sido decorrência de um dilema “moral” da Coroa portuguesa, dividida entre a defesa da liberdade indígena e a sua importância econômica, como ainda defendeu John HEMMING (**O ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007). Beatriz Perrone-Moisés e Pedro Puntoni identificam duas políticas, distintas para índios “aliados” e “inimigos”. Segundo aquela, “Nas grandes leis de liberdade [1609 e 1680], a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas se sobrepõem”, e é “porque os moradores procuram, o tempo todo, enquadrar nesses casos juridicamente legítimos de cativo todos os índios, alegando resgates onde há mera violência, construindo inimigos onde não os há e às vezes simplesmente violando os direitos dos aldeados, que a Coroa declara a liberdade irrestrita de todos os indígenas do Brasil, estendendo a todos a política aplicada aos aldeados aliados” (PERRONE-MOISÉS, B. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. da (org.), **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 117; Cf. PUNTONI, P. A guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720, São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002, cap. 2. Esse argumento corrobora o de Rafael Ruiz, para quem uma lei como a de 1609, por exemplo, constituía uma medida provisória a fim de se tolher abusos (RUIZ, R. **São Paulo na Monarquia Hispânica**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2004). Sabe-se, de todo modo, que o que estava em discussão não era a escravidão, moralmente aceita e juridicamente regulamentada, mas o controle da administração dos índios, que os jesuítas queriam para si. Cf. quanto a isso, ZERON, C. A. de M. R. La Compagnie de Jésus et l’institution de l’esclavage au Brésil: les justifications d’ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe – XVIIe siècles). Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1998 e VIEGAS, J. Le père António Vieira et le droit de Indiens. In: VIEIRA, A. **La Mission d’Ibiapaba: le père António Vieira et le droit des Indiens**. Paris: Chandeigne / Unesco, 1998.

Da conquista aos primeiros projetos

Um dos primeiros textos onde se pode perceber a importância atribuída aos índios na conquista militar do território é o memorial escrito por Luis Figueira, logo após a sua participação em uma expedição malograda, vinda de Pernambuco⁷. Para o jesuíta, o auxílio que os índios representavam não se limitava à atuação bélica, mas se estendia ao próprio conhecimento do campo de batalha e à subsistência da tropa⁸. A importância conferida ao índio nessa operação militar introduzia, além disso, a outra grande tópica dos primeiros textos de Figueira: a necessidade de uma ação conjunta entre missionários e soldados. Porém, não da maneira como interpretou Serafim Leite, segundo o qual os soldados serviriam para conter os índios tapuias⁹. No projeto de Figueira, para se vencer as dificuldades do caminho (esterilidade das terras e ataques dos índios hostis) e implantar as primeiras missões na costa do Maranhão, a estratégia consistia em aliar uma força militar que se encarregaria de expulsar os franceses, ao trabalho dos missionários, que cuidariam de conquistar a amizade dos autóctones. Dessa forma, poderiam garantir mantimentos e águas durante a jornada. A função da missão nessa primeira fase da conquista era, portanto, a de obter a amizade dos seus habitantes naturais.

⁷ Acompanhados de sessenta índios, mas sem soldados, os jesuítas Luis Figueira e Francisco Pinto saíram de Pernambuco em 1607 com o objetivo de encontrar o caminho por terra até a capitania do Maranhão. *Missio ad Fluvium Maranhão* (sic) era, segundo Serafim Leite, a indicação do Catálogo deste ano, quando ainda se ignorava o seu resultado. Os padres se informaram da presença de franceses na costa, mas encontraram dificuldades nos primeiros contatos com os índios, temerosos dos portugueses que já haviam passado por lá em tempos anteriores e em jornadas frustradas. A primeira entrada missionária ao Maranhão começara então sob o signo do martírio: Francisco Pinto foi morto pelos gentios quando ainda estava a caminho, na serra de Ibiapaba (Ceará), e Figueira acabou desistindo da viagem. Ao voltar, logo foi à Bahia, e de lá a Lisboa, para apresentar seu projeto de conquista daquelas terras. FIGUEIRA, L. Dificuldades da Missão do Maranhão (1609). In: LEITE, S (org.). **Luis Figueira**: sua vida heroica e sua obra literária. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp.153-157.

⁸ Idem, p. 157.

⁹ LEITE, S. Introdução. In: **Luiz Figueira**: a sua vida heroica e a sua obra literária. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp.153-157.

Luis Figueira enfatizava o papel dos missionários como agentes da conquista ao defender que as missões eram mais importantes do que as próprias armas para a defesa do território. Utilizou a metáfora das “*torres*” (representadas pelas três ordens religiosas que lá se encontravam: Nossa Senhora do Carmo, a dos Capuchos e a Companhia de Jesus), para ilustrar a sua concepção sobre o papel propriamente militar que a missão deveria desempenhar. Se para a defesa do território a amizade dos autóctones era mais importante do que as próprias armas, a missão, ao se imputar tal tarefa, adquiria o papel primordial, assumindo, afinal, a própria função da fortaleza¹⁰.

Figueira procurou, além disso, demonstrar a importância militar dos gentios narrando uma batalha da guerra de expulsão dos holandeses: faltos de munições diante de um inimigo ainda bem fortificado, os portugueses se retiraram e organizaram nova jornada, dessa vez equipada de canoas com soldados e índios do Maranhão e cujo capitão, Pedro Teixeira, havia sido ordenado pelo governador a impedir ao inimigo o comércio com os índios. A tática de impedir o comércio representava “*um modo de cerco*”, pois, “*sem gentio não poderiam os inimigos conservar-se muito tempo*”¹¹.

Seu relato servia para argumentar, ao mesmo tempo, a importância de se aliar aos autóctones e a de impedir a comunicação destes com os inimigos dos portugueses. Da mesma maneira que a amizade dos índios era determinante na apropriação do território e na subsistência, a ausência deles era fatal. Quanto a isso, teria sido determinante para a vitória portuguesa o momento em que “*se lhe matou um Índio principal, que era todo o seu remédio, porque por sua ordem lhes vinham mantimentos das Aldeias*”¹². E, assim, Figueira concluiu:

¹⁰ FIGUEIRA, L. Relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará, assim de paz como de guerra, contra o rebelde holandês, ingleses, e franceses e outras nações (1631). In: LEITE, S. **Luis Figueira**: sua vida heroica e sua obra literária. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 167-177.

¹¹ Idem, p. 172.

¹² Idem, p. 173.

E é cousa evidente que para se evitar o comércio dos estrangeiros naquelas partes, não tem Sua Majestade melhor meio, que pôr ali religiosos, que domestiquem o gentio, para que assim não os admitam fazer tabaco. E ainda que não pode haver ali religioso sem armas, contudo por de mais importância tenho haver religiosos que armas, para o tal fim. Porque, por armas não hão de deixar de vir estrangeiros a fazer tabaco, se o gentio lhes der entrada e lhes administrar as roçarias para o tabaco, o qual eles não podem fazer sem este ministério do gentio¹³.

Para Figueira era, portanto, “evidente” a utilidade dos missionários na conquista do território; ela se justificava, em primeiro lugar, pela importância que o próprio nativo assumia no processo: mais do que ganhar sua amizade, aos missionários competia “domesticar” os índios, impedindo-os de tratar com os estrangeiros. Mas o trabalho missionário se justificava também pelo próprio título que legitimava a conquista, isto é, a comunicação do Evangelho. Nesse sentido, era mais do que óbvia a necessidade de missionários, porque a conversão do gentio, “*por si se deixa entender que só e totalmente depende dos religiosos, que a isso dedicam suas vidas*”¹⁴. A missão era, pois, incontornável.

Contudo, os índios não eram percebidos somente como o contingente militar indispensável à expulsão dos inimigos; representavam igualmente a mão-de-obra indispensável para a manutenção da conquista. Se, até então, a conjunção entre força militar e missionária havia funcionado bem na expulsão dos inimigos, as disputas entre os agentes coloniais pela jurisdição sobre os autóctones começou a entrar na pauta das discussões.

No *Memorial sobre as terras e gente do Maranhão e Grão-Pará e Rio das Amazonas*, de 1637 (quase trinta anos depois do primeiro texto, sobre as dificuldades da missão do Maranhão), Figueira voltou a evocar o argumento segundo o qual o fim da conquista não era a

¹³ FIGUEIRA, L. Relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará, assim de paz como de guerra, contra o rebelde holandês, ingleses, e franceses e outras nações (1631). In: LEITE, S. **Luis Figueira**: sua vida heroica e sua obra literária. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 176.

¹⁴ Idem, p. 177.

dilatação do império, mas a comunicação da fé aos gentios¹⁵. Mas, nesse momento, o jesuíta acrescentou um outro dado à questão: as violências e cativos injustos, impostos aos índios pelos colonos¹⁶, que colocavam a conquista em risco. Assim, desde cedo se denunciavam os problemas que estiveram na pauta de preocupações de Mendonça Furtado: injustamente aprisionados, os índios fugiam ou morriam, despovoando as aldeias.

No argumento de Figueira, a violência dos colonos contra os índios, assim como a necessidade de expansão da fé, atribuía aos missionários o papel de agentes privilegiados da política portuguesa de incorporação daqueles territórios. A eles estava incumbida a tarefa de cooptar, persuadir, sujeitar e proteger as populações autóctones, como garantia única de domínio territorial. Para isso, Figueira pedia financiamento, soldados e a colaboração das autoridades coloniais, que pudessem coibir a ação dos colonos¹⁷. Conservar o território dependia de ocupá-lo de maneira efetiva, não *contra* os índios, mas *com* os índios, e esse era o papel da missão.

Cabe aqui notar que o território ao qual Figueira se referia no seu projeto correspondia às terras do Maranhão e do Pará, situadas entre “*o Brasil & Nova Espanha*” (sic), e às do rio Amazonas, que “*pela terra dentro tem [...] imensa largueza*”. Quando Figueira escreveu esse memorial, as duas Coroas ainda estavam unidas sob um único rei. Como em outras referências a esse território, parece haver na sua concepção um sentido de unidade, fundamentado na condição de fronteira.

Além do projeto missionário de Figueira, que se remetia ao modelo aplicado no Brasil por Manuel da Nóbrega, outros projetos de incorporação do território foram sugeridos, nos

¹⁵ FIGUEIRA, L. Memorial sobre as terras e gente do Maranhão e Grão-Pará e Rio das Amazonas (1637). In: LEITE, S (org.). **Luis Figueira**: sua vida heroica e sua obra literária. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 209.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ FIGUEIRA, L. Memorial sobre as terras e gente do Maranhão e Grão-Pará e Rio das Amazonas (1637). In: LEITE, S (org.). **Luis Figueira**: sua vida heroica e sua obra literária. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 210.

quais os índios assumiam papéis distintos. Um deles é o de Simão Estácio da Silveira, que chegou ao Maranhão em 1619, com mais trezentas pessoas, para iniciar sua efetiva ocupação, e instalou a câmara, de que foi juiz. Em 1624, Silveira publicou a *Relação Sumária das cousas do Maranhão, dirigida aos pobres deste Reino de Portugal*, cujo objetivo era incentivar a colonização daquelas terras. Depois de inúmeros elogios, Silveira concluiu que as terras do Maranhão eram melhor que as do Brasil, dentre outros motivos porque mais próxima de Portugal¹⁸.

O Maranhão foi descrito, no seu texto, como uma conquista “*grandiosa e dilatada*”, sendo que a capitania do Pará aparecia como “*fronteira*”.

O Pará ainda está como fronteira, porque há muitos rios e muita gentilidade por eles e pelas ilhas, que são infinitas, de que se não ousam fiar; e assim não povoam senão à sombra da fortaleza, e por isso não há ainda tantas roçarias; mas a tudo suprirá a vizinhança do Maranhão, donde em grande abundância lhe pode vir toda a farinha, e outras cousas, com que se podem resgatar muitas peças da que legitimamente são cativas, conforme as leis de Sua Majestade (que são as que nós resgatamos do poder de seus inimigos, quando os têm cativos para os comerem), e com pouco cabedal se podem haver aqui muitas destas, com que ajudar muito o aumento do Maranhão, onde são de muito serviço e préstimo¹⁹.

Na definição de Bluteau, *Fronteira* aparece como um termo associado a *Confins*, designando a “*extremidade de uma terra contígua com outra*”²⁰. De fato, a capitania do Pará era fronteira com os domínios espanhóis; mas o que, no entanto, parecia caracterizar a fronteira, no excerto acima, era o fato de ainda haver naquele território infinitos índios e rios “*de que não se ousam fiar*” e, portanto, uma ocupação apenas militar. Isto é, a existência de fortalezas, mas não roçarias, enfatizava o caráter precário e instável da ocupação de um lugar onde ainda não havia sido instalado um aparato produtivo.

¹⁸ SILVEIRA, S. E. da. **Relação Sumária das cousas do Maranhão**: dirigida aos pobres deste Reino de Portugal [1624]. São Paulo: Siciliano, 2001, p. 63.

¹⁹ Idem, p. 42-43.

²⁰ BLUTEAU, R. **Dicionário português & latino**. Coimbra, 1712.

A *fronteira* e a *conquista* assumiam papéis distintos e complementares no projeto de Estácio da Silveira: o Maranhão supriria, com farinha “*e outras cousas*”, um frutuoso comércio de escravos, legítimos, com os índios do sertão. Assim, a fronteira, além de se caracterizar pelo desconhecido, parecia se distinguir também pelo tipo de relação a ser estabelecida com os seus naturais: o comércio de escravos. Essa definição sugere que, diferentemente do projeto de Figueira, a fronteira era vista também como um reservatório de mão-de-obra, necessariamente barata: “*com pouco cabedal*”, Silveira contava adquirir muitos índios, “*de muito serviço e préstimo*”, essenciais ao “*aumento*” do Maranhão. Também na incorporação dos índios à sociedade colonial, o projeto de Silveira se diferenciava do projeto jesuíta: resgatados na fronteira e trazidos ao Maranhão, os índios deveriam ser administrados de acordo com o sistema que se empregava nas Índias de Castela: a *encomienda*²¹.

Estácio da Silveira não se isentou de abordar o problema de relacionamento com os índios. Porém, a sua explicação para as violências imputadas a eles era o fato de que não tivessem “*dono próprio*”, e não o de que estivessem sob a jurisdição de particulares, como afirmava Luis Figueira. Os índios deveriam, com efeito, serem submetidos a uma autoridade e, na opinião de Silveira, eram os moradores de cabedal os mais apropriados, pois estes tinham interesse em seu trabalho; como no sistema da *encomienda*, seriam eles os responsáveis por assentarem-nos, incentivando o cultivo da terra. Pois, juiz e jesuíta concordavam quanto à importância dos índios, mas diferiam quanto à melhor maneira de incorporá-los à sociedade colonial. No seu projeto, o sertão era um verdadeiro reservatório de mão-de-obra: autóctone, ela era necessária, abundante e barata.

De maneira complementar a essa ideia, Silveira promoveu também a de transformar o Maranhão num porto de apoio dos navios negreiros que iam e vinham de Angola: os ventos

²¹ SILVEIRA, S. E. da. **Relação Sumária das cousas do Maranhão**: dirigida aos pobres deste Reino de Portugal [1624]. São Paulo: Siciliano, 2001, p. 39-40.

eram favoráveis e havia abundância de mantimentos baratos²². Ademais, Silveira sugeriu a abertura do rio Amazonas às colônias das Índias de Castela, mostrando as vantagens de integração dos dois lados do continente:

[...] é o maior rio que há em toda a redondeza da terra, e tem cento e vinte léguas de boca e mais de mil léguas de descida desde o Peru, ao qual Sua Majestade pode mandar abrir uma porta por este rio, por onde, com grande comodidade e brevidade, venham as riquezas dele à Espanha, sem os inconvenientes de as tragar por terra ao mar do Sul, e por ele a Panamá e dali outra vez a Nombregue de Dios, e dali, na frota a Espanha, que tudo são trabalhosas e dificultosas escalas²³

O rio Amazonas seria então uma ponte entre o Peru e o Pará, de onde facilmente se chegaria à Europa. Nesse sentido, o território a que Silveira se referiu como fronteira deveria servir ao mesmo tempo como um reservatório de mão-de-obra barata e como um caminho comercial²⁴.

Vê-se, de todo modo, que o índio assumia uma importância fundamental no projeto de Silveira, contudo, de maneira distinta ao do projeto do jesuíta Luis Figueira. Enquanto o primeiro previa o desenvolvimento de um comércio de escravos, que seriam em seguida controlados pelos particulares, o segundo propunha um sistema de aldeamentos que ocupasse a fronteira, transformando os gentios em vassalos do rei, por meio da tutela dos missionários.

Felipe IV primeiro decidiu “*que os Índios do Maranhão e Rio das Amazonas se encomendassem na forma e maneira que em Índias de Castela se faz*”, pelo que consta da

²² SILVEIRA, S. E. da. **Relação Sumária das cousas do Maranhão**: dirigida aos pobres deste Reino de Portugal [1624]. São Paulo: Siciliano, 2001, p. 44.

²³ Idem, p. 37-38.

²⁴ Outros projetos foram sugeridos. João de Moura, por exemplo, acreditava que o Estado do Maranhão tinha potencial para florescer como fonte de tabaco, arroz, madeira e especiarias silvestres, e que alguma forma de escravidão era necessária para o seu desenvolvimento. Porém, os índios deveriam ser educados para cultivar a terra enquanto vassalos livres, e caberia aos africanos suprirem a mão-de-obra escrava necessária. Por isso, sua proposta era a introdução de uma Companhia de comércio que trouxessem negros de África. MOURA, J. de. Parecer sobre se aumentar o Estado do Maranhão fazendo-se assento para Negros de Cabo Verde. BNL, cód. 674 fl 313, s.d. In: STUDART, G. C. **Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará**. Fortaleza, 1909-1910, vol. 4, p. 94-99.

relação escrita por Bento Maciel Parente, em 1636²⁵. Porém, por conta da violência contra os índios de que tinha notícia, decidiu rever a sua posição, entregando finalmente a jurisdição dos índios aos padres da Companhia de Jesus²⁶. Figueira voltou de Lisboa, em 1643, com quinze colegas. Mas não pôde usufruir dos seus privilégios, pois seu barco naufragou perto de Marajó, doze dos quinze padres que estavam com ele se afogaram, e Figueira foi comido pelos índios aruans.

O projeto de estruturação de uma rede missionária no interior do território foi retomado apenas dez anos depois, pelo padre Antonio Vieira²⁷. Consciente da vastidão e densidade demográfica do território pelo qual havia se responsabilizado, sua intenção ao desembarcar em São Luis era a de seguir “*os desígnios de Figueira*” e ocupar o sertão (“*tratar das missões e conversões do Grão-Pará e rio das Amazonas, que é o que principalmente se pretende*”)²⁸. No entanto, é possível perceber que a ideia de Vieira acerca da melhor política a ser adotada com relação aos nativos foi se transformando em função de sua experiência. A partir da descrição cronológica das suas tentativas de intervenção na política indigenista, poderemos efetivamente resgatar essas transformações, geralmente diluídas em interpretações planificadas de seus textos²⁹.

²⁵ PARENTE, B. M. Relação do Estado do Maranhão feita por Bento Maciel Parente, 4 agosto de 1636, STUDART, G. C. **Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará**. Fortaleza, 1909-1910, vol. 4, p. 41-45.

²⁶ ALVARÁ de 25 de julho de 1638. In: LEITE, S. **Luiz Figueira: a sua vida heroica e a sua obra literária**, 1940, p. 213-218.

²⁷ VIEIRA, A. Carta ao Provincial do Brasil. In: AZEVEDO, J. L. (coord.). **Cartas do Padre António Vieira**, 3 vols., Coimbra, 1928, p. 275-276.

²⁸ Idem, p. 278.

²⁹ Sua biografia escrita por João Lúcio de Azevedo continua sendo a mais importante. AZEVEDO, J. L. de. **História de Antonio Vieira**. Lisboa: Clássica, 1992, 3ª ed., 2 vols. Do ponto de vista literário e formal destacam-se os numerosos trabalhos de Alcir Pécora, João Adolfo Hansen e Alfredo Bosi. Para uma descrição fiel, bem como uma boa análise das atividades políticas do padre Antonio Vieira com relação à questão indígena, conferir VIEGAS, J. Le père António Vieira et le droit de Indiens. In: VIEIRA, A. **La Mission d'Ibiapaba: le père António Vieira et le droit des Indiens**. Paris: Chandeigne / Unesco, 1998. Para uma bibliografia dos textos escritos pelo Vieira e sobre ele, cf. PAIVA, J. P. (coord.). **Padre Antonio Vieira (1608-1697): bibliografia**. Lisboa: Biblioteca Nacional / Ministério da Cultura, 1999, 500 p.

Evolução do projeto de Vieira e definição de um sistema atlântico

Ao desembarcar em São Luis, Vieira levava em mãos uma carta régia que lhe conferia poderes análogos aos que havia recebido o padre Luís Figueira, anos antes. O jesuíta tinha, contudo, consciência de que a tarefa era delicada e, antes de chegar, declarou ao provincial do Brasil não querer se envolver no problema da escravização dos gentios, a não ser no confessionário. Pretendia, ao contrário, zelar por uma ação conciliatória, já que pretendia “*fundar de novo*” a missão³⁰. Ele e seu companheiro Manuel Lima recusaram então a tarefa de repartir os índios entre os moradores, e também não aceitaram o posto de “*Pai dos cristãos*”: como esse encargo pressupunha proteger os índios dos maus tratos que lhes impunham os portugueses, os dois jesuítas consideraram-no inconveniente. Porém, o motivo dessa recusa não era somente o fato de que precisassem contar com a “*benevolência*” dos moradores, mas também porque consideravam o cargo inútil, já que o projeto era “*abrir novas conversões pelo sertão e rio acima*”.

Em fevereiro de 1652, exatamente um ano antes da chegada de Vieira, o Estado do Maranhão havia sido dividido em duas capitanias (Maranhão e Pará) com governos independentes; pela mesma provisão, o rei declarara a liberdade incondicional dos índios. Contudo, os capitães-mores de ambas as capitanias só fizeram público o regimento quando os jesuítas finalmente chegaram, levando os colonos a irromperem em motim³¹. Vieira não conseguiu cumprir, com isso, a sua promessa de tratar do assunto da escravidão só no confessionário, e acabou levando o tema ao púlpito, em março, um mês depois de

³⁰ VIEIRA, A. Carta ao Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (coord.). **Cartas do Padre António Vieira**. 3 vols., Coimbra, 1928, p. 286.

³¹ VIEIRA, A. Carta ao Provincial do Brasil, 22 maio 1653, AZEVEDO, J. L. (coord.). **Cartas do Padre António Vieira**. 3 vols., Coimbra, 1928, p. 332.

desembarcar em São Luis. Tendo estudado o ponto “*com toda a diligência e com todo o afeto*”, pregou aos moradores o *Sermão da Primeira Dominga da Quaresma*³².

Nessa primeira tentativa de intervenção na política indigenista, Vieira propôs que todos os índios que estivessem na posse dos colonos fossem incorporados às aldeias, exceto os que aceitassem “voluntariamente” a condição de escravos. Das aldeias, os índios seriam repartidos entre os colonos para trabalharem mediante um salário, durante seis meses, de forma que, no resto do ano, pudessem cuidar de suas lavouras e famílias. Quanto àqueles que viviam nos sertões, deveriam ser resgatados somente os que estivessem “presos à corda” para serem comidos, ou os que fossem capturados em guerra justa. Esses seriam repassados aos moradores pelo preço pelo qual haviam sido comprados. Dessa forma Vieira defendia os títulos comumente aceitos pelos teólogos e juristas ibéricos: escravidão voluntária, por comutação de pena de morte ou por guerra justa.

Na sua primeira avaliação enviada por uma carta ao rei no mesmo período em que pregou o sermão, os dois problemas principais daquele Estado eram a corrupção das autoridades coloniais e, sobretudo, os cativos injustos. Repetindo a sentença de Figueira, constatou que os índios morriam ou fugiam por conta das violências a que eram submetidos, e essa era a razão do despovoamento das aldeias. Mas Vieira reconheceu também que os índios eram essenciais para o sustento dos colonos e, por isso, a lei régia que havia declarado a liberdade indígena era inaplicável. A solução de “cerrar” os sertões já havia sido tentada anteriormente, sem sucesso³³.

Por isso, nesse primeiro momento, Vieira acreditava que a política mais conveniente seria autorizar os resgates, submetendo-os ao controle dos religiosos. Aos governadores,

³² VIEIRA, A. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma. In: **Obras completas**: Sermões. Porto: Lello & Irmão, 1957, vol. I, p. 856-857.

³³ VIEIRA, A. Carta ao Rei D. João IV, de 20 de maio de 1653, AZEVEDO, J. L. (coord.). **Cartas do Padre António Vieira**. 3 vols., Coimbra, 1928, p. 309.

deveria ser retirado o direito de cultivar lavouras e de repartir os índios. E as aldeias não deveriam ser governadas por capitães leigos, mas pelos chefes indígenas, denominados “principais”, sob a tutela dos religiosos. Essa era a mesma forma, segundo o jesuíta, “*a que depois de muitas experiências se reduziu o governo das aldeias do Brasil*”³⁴.

D. João IV acatou as propostas de Vieira na lei de 17 de outubro do mesmo ano: derogou a lei que proibira os cativos, e autorizou-os no caso de guerra justa e resgates dos índios de corda; além disso, os capitães e governadores não poderiam administrar as aldeias, que seriam governadas pelos seus principais, com a assistência dos religiosos.

Contudo, Vieira logo se deu conta de que aquela lei não havia sido suficiente para resolver o problema da relação com os autóctones, constatando que de fato os governadores e capitães-mores administravam somente em função de seus próprios interesses. Em 1654, um ano depois da primeira avaliação, o jesuíta estava plenamente convencido de que o “*pecado capital e original*” daquele Estado era o fato de que a jurisdição sobre os índios estivesse nas mãos das autoridades coloniais. Nesse caso, era preciso mudar a forma como os índios eram governados³⁵: Vieira encontrou, como única estratégia, encarregar os missionários da responsabilidade pela administração dos índios e pelo controle dos resgates. Nota-se, porém, que ainda assim Vieira admitia a escravização dos índios, pois as circunstâncias não permitiam que se “*cerrasse*” o sertão.

Numa carta ao rei datada de 6 de abril de 1654, o padre enumerou dezenove medidas que consistiam basicamente em retirar a jurisdição dos governadores sobre os índios, entregando-a aos religiosos. Isto é, os índios deveriam estar “*totalmente sujeitos*” a pessoas religiosas, o que incluía a administração das aldeias, entradas e exames da legitimidade dos

³⁴ VIEIRA, A. Carta ao Rei D. João IV, de 20 de maio de 1653, AZEVEDO, J. L. (coord.). **Cartas do Padre Antônio Vieira**. 3 vols., Coimbra, 1928, p. 312.

³⁵ VIEIRA, A. Carta ao Rei D. João IV, 6 de abril de 1654, AZEVEDO, J. L. (coord.). **Cartas do Padre Antônio Vieira**. 3 vols., Coimbra, 1928, p. 432.

cativeiros. Vieira não especificava qual, mas, conforme o seu argumento, seria importante que essa jurisdição fosse entregue a uma só ordem religiosa, a fim de se evitar conflitos. Solicitou também a instituição do cargo de procurador dos índios (equivalente ao que recusara no ano anterior, de *Pai dos Cristãos*), a quem caberia a co-responsabilidade da repartição dos índios livres entre os moradores. De resto, as propostas eram praticamente as mesmas que as anteriores, com algumas precisões: organizando o sistema de reprodução da mão-de-obra, os índios livres das aldeias trabalhariam durante quatro meses do ano mediante pagamento adiantado, mas só começariam de fato a trabalhar depois de “*descansados*”, “*doutrínados e domesticados e capazes de serem aplicados ao dito serviço dos moradores*”.

Foi criada uma Junta das Missões em 1655 para regulamentar a situação. Presidida pelo arcebispo de Braga, contava com a participação dos representantes das ordens religiosas presentes naquele Estado, entre eles o próprio Vieira. Da reunião dessa junta saíram os termos da lei de 9 de abril de 1655³⁶. A escravização dos índios continuava a ser legítima de acordo com os títulos comumente aceitos pelos teólogos: guerra justa; impedimento da pregação do Evangelho, resgate dos índios presos à corda, caso a guerra entre as nações indígenas fosse considerada justa. Num documento escrito em setembro do mesmo ano, Vieira apontou as direções que se deveriam tomar na avaliação da liberdade ou cativeiro dos índios. Restringia bastante a possibilidade de escravização afirmando que, em caso de dúvida, a guerra deveria ser considerada injusta, “*porque assim costumam as mais vezes ser a dos bárbaros, e assim o julgam comumente doutores, falando de nações muito mais racionais e políticas que as deste Estado, como são as da costa da África*”³⁷.

³⁶ Publicada por SARAGOÇA, L. **Da "Feliz Lusitânia" aos confins da Amazônia (1615-1662)**. Lisboa: Cosmos, 2000.

³⁷ VIEIRA, A. Direções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativeiro dos índios do Maranhão, 29 de setembro de 1655. In: GIORDANO, C. (org.) **Escritos instrumentais sobre os índios**. São Paulo, 1992, p. 30.

Mas a nova lei retirou o governo das aldeias dos principais e capitães, conferindo à Companhia de Jesus toda a responsabilidade pela administração das aldeias e resgates dos índios. Os jesuítas haviam se tornado, então, os responsáveis únicos pela intermediação da relação entre os índios e os moradores. Não foi por menos que, em carta ao rei d. João IV, escrita em dezembro de 1655, Vieira lamentou: *“temos contra nós o povo, as religiões, os donatários das capitanias-mores, e igualmente todos os que nesse Reino e neste Estado são interessados no sangue e no suor dos índios”*³⁸. Podemos apreender o ponto de vista dos colonos a partir do pronunciamento da câmara do Pará sobre a questão, em 1661. Na petição enviada a Vieira, os representantes da câmara solicitavam a escravização dos índios, pois o povo estava em miséria:

[...] e tudo procedido de não resgatarem escravos; e muitos vivem nesta cidade, que não têm que lhe vá buscar um feixe de lenha, nem um pote de água; e assim que estão perecendo muitos, por não terem com que lavrarem fazendas, para comprarem o que lhes é necessário, tudo procedido da falta de escravos, havendo tantos em muitos sertões em quantidade, aonde se podem resgatar³⁹.

Vemos ressurgir nesse trecho o mesmo argumento de Estácio da Silveira: os representantes da câmara alegavam a existência de uma oferta de mão-de-obra importante, e de uma demanda a ser atendida. A solução estava, portanto, em comprar a mão-de-obra dos índios do sertão, isto é, em intensificar as práticas dos chamados resgates. Vieira respondeu apenas um mês depois, argumentando que o problema não residia na escassez de resgates, que teriam sido vários desde 1655. Antes de chegar ao nó da questão, acrescentou motivos secundários que explicavam a miséria da população: a constituição geográfica daquele território, recortado por rios, dificultava o comércio; a guerra em que se encontrava o reino

³⁸ VIEIRA, A. Carta ao Rei D. João IV, 8 de dezembro de 1655, AZEVEDO, J. L. (coord.). **Cartas do Padre Antônio Vieira**. 3 vols., Coimbra, 1928, p. 453.

³⁹ A representação da câmara, assim como a réplica de Vieira e a tréplica da câmara foram publicadas em BERREDO, B. P. de. **Anais Históricos do Estado do Maranhão**: em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718. Rio de Janeiro, s.d.

encarecia os produtos; e o esgotamento de recursos naturais era normal. Mas, voltando ao mote da corrupção das autoridades coloniais, o jesuíta acrescentou que o problema estava na má administração pública, ou melhor, “*na falta de governo político*”: a repartição dos trabalhadores indígenas (uma tarefa que não competia aos padres) era feita de maneira injusta, os escravos vendidos a preços proibitivos. O maior problema residia, portanto, na distribuição desigual de mão-de-obra.

O segundo problema contradizia o argumento dos moradores: para o jesuíta, os resgates nunca seriam suficientes para sanar o problema da mão-de-obra, que só se resolveria com a introdução de escravos de Angola:

[...] vejo porém, que o dito remédio por si só não é suficiente; porque por mais que sejam os escravos, que se fazem, muitos mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado, e o mostrou na do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio, senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes de trabalho, e de menos resistência contra as doenças, e que por estarem perto das suas terras, mais facilmente, ou fogem, ou os matam as saudades delas. Isto digo a Vossas Mercês, como parte que também sou dessa república e desejoso do seu bem⁴⁰.

Esse trecho foi citado por Luiz Felipe de Alencastro para exemplificar o que o autor considera um dos entraves para a formação de um tráfico de escravos indígenas na América portuguesa⁴¹. Assim, o depoimento de Vieira viria a confirmar a hipótese de que os índios eram menos aptos e menos resistentes ao trabalho e que, portanto, era preciso trazer escravos da África. Ora, uma das possíveis objeções que se pode levantar a esse argumento é a de que, ainda que os índios fossem de fato menos resistentes ao trabalho nas lavouras, isso não representaria necessariamente um entrave para a formação de um comércio de cativos. Os argumentos levantados por Vieira justificavam o seu projeto de controle da mão-de-obra local

⁴⁰ BERREDO, B. P. de. **Anais Históricos do Estado do Maranhão**: em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718, Rio de Janeiro, s.d.

⁴¹ ALENCASTRO, L. F. de. **O Trato dos Viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 138.

e introdução de escravos africanos, porém, não correspondiam à visão dos colonos. Estes, ao contrário, defendiam que, no sertão do rio Amazonas, havia índios “*em quantidade*”, sendo que a mortalidade indígena não significava um limite.

Os relatos contemporâneos nos levam a supor que, de fato, não significou um entrave, mas talvez tenha sido o próprio motor da expansão territorial. Essa hipótese pode ser embasada pela tréplica da câmara à reposta de Vieira, segundo a qual o que esperavam do jesuíta não era mais do que a solução, isto é, expedições aos lugares onde, sabiam, havia muitos índios: “*ao rio das Amazonas, rio da Madeira, cabeceiras do rio Negro, Cambebas, e outras muitas paragens*”. Desse modo, acrescentavam os representantes dos colonos, poderiam “*viver todos logrando o lucro, que Deus nos dá nesta conquista, e Sua Majestade nos concede*”. Uma vez mais, o argumento da oferta de escravos:

[...] pelo rio das Amazonas há muitos reinos de gentio, e muitos rios donde se podem descer muitas almas para o grêmio da Igreja Católica; e os escravos, que houver entre estas nações, resgatá-los, pois os estão comendo ordinariamente; e o que parece mais serviço de Deus, porquanto, livrando-os da morte, se podem salvar alguns estando em nosso poder, ainda que morram com saudades das suas terras [...] Os sertões desta capitania são muitos; os escravos, que neles tem a experiência mostrado não serem poucos; pois de ordinário vêm a esta cidade canoas deles a tomarem, o que lhes é necessário para passarem ao Maranhão⁴².

A discussão culminou com a expulsão dos jesuítas, durante uma sedição comandada pelas câmaras de ambas as capitanias. No *Sermão da Epifania*⁴³, pregado em 1662 na Capela Real, Vieira elaborou retoricamente as principais questões levantadas nos seus nove anos de atividade missionária. Mais do que um balanço, esse sermão representou a formulação de ideias que o jesuíta foi desenvolvendo em função das circunstâncias que se apresentavam. Um dos pontos que destacou em sua defesa foi justamente o fato de nunca ter questionado a

⁴² Resposta da câmara a Vieira. In: BERREDO, B. P. de. **Anais Históricos do Estado do Maranhão**: em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718. Rio de Janeiro, s.d.

⁴³ VIEIRA, A. Sermão da Epifania. In: **Obras completas**: Sermões. Porto: Lello & Irmão, 1957, vol. I, p. 442.

legitimidade da escravidão: para o jesuíta, tratava-se de uma instituição justa, desde que fossem respeitados seus títulos legítimos.

A eloquência característica do jesuíta não foi suficiente, contudo, para que ele reconquistasse os poderes perdidos. Depois de um golpe palaciano que depôs a rainha regente d. Luisa de Gusmão, fazendo subir ao trono Afonso VI, Vieira perdeu os privilégios com os quais contava na corte portuguesa. Assim, de acordo com a provisão de 12 de setembro de 1663, os religiosos da Companhia de Jesus, exceto Vieira, foram autorizados a retornar ao Estado, porém, impedidos da responsabilidade da administração temporal dos aldeamentos. As aldeias voltaram a ser governadas pelos principais, que deveriam recorrer aos governadores em caso de queixas, “*como o fazem os mais vassallos do rei*”⁴⁴.

Sem grandes atrativos econômicos, o Maranhão continuava a ser uma colônia marginal nos interesses da Coroa, e a situação voltou ao que tinha sido depois da morte de Figueira. Contudo, nessa mesma época, no Brasil, o comércio de açúcar começou a entrar numa decadência que conheceu seu ponto mais crítico por volta de 1680, estendendo-se até 1695⁴⁵. Abundaram durante esse período as opiniões sobre as medidas adequadas para sanar a crise⁴⁶, e o Estado do Maranhão passou a se apresentar como uma alternativa promissora. Cogitou-se o transplante de plantas asiáticas na Amazônia, e o incentivo à descoberta, extração, produção e envio ao reino das chamadas “*drogas do sertão*”, produtos locais que poderiam ter interesse no mercado internacional⁴⁷.

⁴⁴ LIVRO Grosso do Maranhão, ABNRJ, vol. 66, p. 29-31. De volta a Europa, seu dossiê sobre os judeus foi reaberto no Santo Ofício e Vieira escreveu sua própria defesa perante o tribunal entre 1663 e 1667. Depois passou um período na Itália (1669-1675), proferindo sermões junto a rainha.

⁴⁵ MAURO, F. L'économie européenne et l'Atlantique Sud aux XVIIe et XVIIIe siècles (Brésil et Portugal). V **Colóquio internacional de estudos luso-brasileiros**. Coimbra, 1965.

⁴⁶ HANSON, C. **Economia e sociedade no Portugal barroco**. Lisboa: Dom Quixote, 1986; CARDOSO, J. L. **Pensar a economia em Portugal**: digressões históricas. Miraflores / Algés: DIFEL, c.1997.

⁴⁷ Diplomata português radicado na França, Duarte Ribeiro de Macedo foi, ao lado do padre Vieira, um dos mais entusiastas defensores desse projeto. Em sua opinião, parte da solução para os problemas do reino estava em encontrar alternativas à produção açucareira, diversificando os produtos e desenvolvendo outras regiões da América portuguesa. Ribeiro de Macedo apostava no desvio desse comércio, que àquela altura era controlado

Vieira voltou a ser consultado sobre a melhor política a ser aplicada naquele Estado, questão sobre a qual escreveu dois pareceres⁴⁸. Nesse momento, sua posição com relação à liberdade indigenista radicalizou-se: o jesuíta passou a admitir como única solução o monopólio da Companhia de Jesus na administração dos índios e a proibição de todas as formas de escravidão. Agora sim, era preciso “cerrar” de vez o sertão, e introduzir escravos negros para sanar o problema da mão-de-obra.

Um dos textos escritos nessa época era a resposta de Vieira a um conjunto de cartas do governador do Maranhão. Ambos concordavam, a miséria do Estado do Maranhão se devia à falta de índios. Sem índios, “*livres como escravos*”, não seria possível “*sustentar*” a conquista. No entanto, mais uma vez, a alternativa para um, estava justamente onde, para outro, encontrava-se o problema. Para o governador a solução seria a intensificação das entradas de resgate e a liberalização do cativo indiscriminado dos autóctones, pois a falta de índios tinha sua explicação na insuficiência das tropas, que não logravam responder à demanda. Para Vieira, no entanto, essa prática era justamente a responsável pela miséria do Estado, pois estava na origem da extinção dos índios, de modo que “*este meio por si só, quanto totalmente fosse lícito, não é suficiente*”⁴⁹.

pelos holandeses, para o Atlântico, e o Maranhão tinha duas vantagens, por sua localização: tanto pelo clima relativamente próximo ao da ilha de onde a canela era originária, como por ser muito mais próximo do reino e, portanto, de navegação mais acessível. Além da sua vasta correspondência com Antonio Vieira (VIEIRA, A. **Cartas do Padre António Vieira**, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, 3 vols., Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928), cf. MACEDO, D. R. Observações sobre a transplantação dos Fructos da Índia ao Brasil [1675]. In: MACEDO, D. R. *Obras Inéditas*, Lisboa: Imprensa Régia, 1817. Sobre a transplantação de mudas de especiarias orientais no Brasil cf. AMARAL LAPA, J. R. O problema das drogas orientais. In: **Economia Colonial**. São Paulo, Perspectiva, 1973. ALMEIDA, L.F. de. Aclimação de plantas do Oriente no Brasil durante os séculos XVII e XVIII. **Revista Portuguesa de História**. Tomo XV, Coimbra, 1975. Cf. também Carta régia ao provedor da Fazenda do Maranhão, 4 de maio de 1688, **ABNRJ**, vol. 66, pp. 101-2. Além dessa, há várias outras as ordens régias que buscavam incentivar a descoberta dos produtos regionais que pudessem interessar ao mercado.

⁴⁸ VIEIRA, A. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as cousas do Maranhão ao mesmo conselho; Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e Missões dos Índios. In: **Obras escolhidas**, vol. V (obras várias em defesa dos índios). Lisboa, Sá da Costa, 1951.

⁴⁹ Idem, p. 327.

Segundo o jesuíta, o problema era mais grave, e não dizia respeito somente ao sustento dos moradores. Sem índios, não se poderia defender o Estado⁵⁰. O Maranhão era uma conquista vulnerável, pela vastidão do território e ausência de povoadores (os índios tinham sido extintos e os portugueses eram insuficientes), mas também pelo fato de que os índios mais facilmente demonstrariam amizade pelos estrangeiros do que pelos portugueses, pois sabiam ser “*muito mais suave o jugo dos hereges do que o de tais católicos*”⁵¹.

Com a mesma certeza se deve supor que os mesmos índios, que tão necessários são, já não os há, por estarem todos os sertões açoutados e despovoados em distância de trezentas e quatrocentas léguas, e os poucos que se poderão ainda descobrir, estão tão escandalizados do mau tratamento dos Portugueses, e tão desenganados de se lhes não guardar o que se lhes promete, e das tiranias que com eles se têm usado, que será muito dificultoso arrancá-los de suas terras, e tendo mais tantas experiências de que, descendo para as nossas, todos morrem e se têm consumido⁵².

A prática dos resgates aparecia, então, como a principal causa da extinção dos índios e da ruína do Estado. Por outro lado, a exploração do trabalho escravo indígena não era suficiente para resolver a carência de mão-de-obra, pois se o fosse, segundo Vieira, este não seria um problema crônico. A soberania de Portugal sobre o território só estaria garantida com o consentimento dos nativos, fundamentado na ação pacífica dos religiosos junto aos chefes indígenas. Identificamos aqui o germe das reflexões de Mendonça Furtado.

Portanto, a proposta do governador de intensificar os resgates era, na opinião de Vieira, insuficiente para resolver o problema da mão-de-obra, cuja solução estava em outro lugar. Extinguindo-os, a mão-de-obra deveria ser parcialmente suprida com o trabalho escravo

⁵⁰ VIEIRA, A. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as cousas do Maranhão ao mesmo conselho; Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e Missões dos Índios. In: **Obras escolhidas**, vol. V (obras várias em defesa dos índios). Lisboa: Sá da Costa, 1951, p. 325.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

africano, introduzido no Estado com o financiamento real, a preço moderado, de forma que os colonos pudessem pagar em longo prazo, com os rendimentos dos gêneros que cultivariam⁵³.

Segundo Vieira, a introdução de escravos africanos traria uma vantagem à Coroa: o controle do fornecimento da mão-de-obra permitiria “*amarrar as partes*”. Era necessário financiar a mão-de-obra para obrigar os colonos a partilharem seus dividendos com a Coroa que poderia, com isso, quitar a folha de pagamento dos administradores coloniais e dos clérigos. Em troca, os missionários administrariam a mão-de-obra local, educando-os e transformando-os em vassalos fiéis⁵⁴. Assegurando, pois, o controle sobre o abastecimento externo de mão-de-obra, a Coroa regularia o escoamento do produto e, com os dividendos desse comércio financiaria o domínio do território, viável apenas com a colaboração dos autóctones, por sua vez, somente possível com o trabalho de aliciamento desenvolvido pela Companhia de Jesus.

O projeto acima descrito, particularmente o de introduzir na colônia mão-de-obra africana, está na base da tese defendida por Alencastro acerca do funcionamento complementar de uma zona de produção escravista no Brasil e uma zona de reprodução de escravos em Angola. O autor sustenta que, na medida em que a Coroa interditava aos colonos a utilização do trabalho indígena, obrigando-os assim a comprar escravos negros, garantia o domínio sobre a colônia por meio do controle do tráfico de escravos. A política de defesa da liberdade indígena (“pró-indígena”), portanto, justificar-se-ia pelo interesse imperial de Portugal, ao mesmo tempo comercial e político de, por meio do trato escravista, garantir o

⁵³ VIEIRA, A. Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e Missões dos Índios. In: **Obras escolhidas**, vol. V (obras várias em defesa dos índios). Lisboa, Sá da Costa, 1951, p. 318-319.

⁵⁴ VIEIRA, A. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as cousas do Maranhão ao mesmo conselho. Idem, p. 337.

domínio de um lado a outro do Atlântico, retendo também os direitos fiscais sobre esse comércio⁵⁵.

Numa leitura atenta dos textos de Vieira, contudo, percebemos que seu projeto previa também um sistema de exploração do trabalho forçado local: a missão assumiria a responsabilidade de organizar o trabalho dos índios, necessário para o cultivo e colheita das especiarias, ocupação do território e organização da força militar para conter os invasores. Nesse projeto, os índios deveriam ser recolhidos às aldeias, onde seriam administrados pelos missionários, de uma só ordem. A seu critério, seriam repartidos para serviço dos moradores, sem que o tempo de trabalho excedesse seis meses ao ano, para que assim pudessem trabalhar em suas lavouras e com isso garantir sua própria reprodução⁵⁶.

Vieira sugeriu que se procurassem descer “*pacificamente e sem violência*” todo o número possível de índios para as vizinhanças das povoações portuguesas. Só depois de fornecidas as aldeias, os índios poderiam ser repartidos aos moradores. Aqueles considerados “*inúteis*”, isto é, velhos, mulheres e crianças e que não tivessem utilidade nas entradas ao sertão (remar, pescar, caçar, negociar com os outros índios) deveriam ocupar-se em lavrar cacau “*e outras drogas de que forem capazes as terras, para que todos, segundo as suas forças, trabalhem para o bem temporal público e aumento do Estado e rendas reais*”⁵⁷.

Em oposição ao projeto de obtenção de escravos por meio do trato comercial com os índios do sertão, o projeto defendido por Vieira contava um sistema de reprodução da mão-de-obra local e de transformação dos autóctones em vassalos, por meio da tutela dos missionários.

⁵⁵ ALENCASTRO, L. F. de. **O trato dos Viventes**: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁵⁶ Feita a lista dos índios disponíveis, os missionários não deveriam se envolver na repartição (a cargo das autoridades leigas), mas receberiam o salário a ser pago aos índios.

⁵⁷ VIEIRA, A. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as cousas do Maranhão ao mesmo conselho. In: **Obras escolhidas**, vol. V (obras várias em defesa dos índios). Lisboa, Sá da Costa, 1951, pp. 337-339.

D. Pedro acatou esse parecer, e a lei de 1º de abril de 1680 declarou os índios incondicionalmente livres: todos os que estivessem em posseção dos colonos deveriam ser reconduzidos às aldeias, de modo a se estabelecer a repartição nos moldes previstos pela lei. E assim se estaria,

[...] cerrando a porta aos pretextos simulações e dolo com que a malícia abusando dos casos em que os cativos são justos introduz os injustos, enlaçando-se as conveniências não somente em privar da liberdade aqueles a quem comunicou a natureza e que por direito natural e positivo são verdadeiramente livres [...] ordeno e mando que daqui em diante se não possa cativar Índio algum do dito Estado em nenhum caso, nem ainda nos excetuados nas ditas leis, que para esse fim nesta parte revogo e hei por revogadas [...]⁵⁸.

O que justificou a proibição dos resgates nessa lei foi a prática da escravização indiscriminada dos índios que, por direito natural e positivo, eram “*verdadeiramente*” livres; o problema não residia no comércio de cativos, mas na impossibilidade de controle do Estado. Por isso, a partir de então, os índios prisioneiros de guerra seriam integrados às aldeias, e os trabalhadores livres seriam distribuídos em três partes: uma parte do contingente indígena descido dos sertões pelos missionários estaria destinada aos serviços na aldeia (lavoura e subsistência própria), uma outra a servir os moradores e uma terceira a acompanhar os religiosos nas entradas aos sertões. A repartição ficou a cargo de uma junta composta pelo bispo do Estado, um religioso de Santo Antonio e um representante da câmara. A lei determinava ainda o modo de repartição, o salário e número dos que se havia de partir: o pagamento deveria ser adiantado, entregue ao padre responsável pela aldeia, e os índios poderiam trabalhar dois meses do ano a serviço dos moradores (bem menos do que a proposta de 1654, que previa seis meses ao ano)⁵⁹.

⁵⁸ LEI sobre a liberdade do gentio do Maranhão, 1 de abril de 1680. **ABNRJ**, vol. 66, 1948, p. 58.

⁵⁹ PROVISÃO sobre a repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão daquela gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus, 1 de abril de 1680. **ABNRJ**, vol. 66, 51-56.

Nesse momento em que a Coroa se mostrava interessada em aplicar um verdadeiro projeto de exploração econômica daquele território, todas as missões deveriam ser entregues aos jesuítas, assim como seriam de responsabilidade exclusiva deles as novas aldeias que se formassem. Os missionários da Companhia de Jesus controlariam os descimentos e a administração das aldeias, proibindo-se a presença de pessoas leigas. Enfim, os jesuítas receberam carta branca para operar como quisessem.

Porém, recebiam o encargo de “*penetrar o quanto fosse possível*” no sertão: de fato, a lei testemunhava uma preocupação com a ocupação do território e desenvolvimento do comércio com os gentios, numa estratégia definida na relação de amizade com os naturais da terra. Dessa forma, a ocupação se faria por meio de uma rede de missões. Os missionários se encarregariam de converter os índios e transmitir ao rei todas as informações práticas sobre a região: geografia, as riquezas, presença dos estrangeiros e fronteiras com os territórios espanhóis e franceses.

A prerrogativa religiosa prevalecia no preâmbulo da lei, e a justificativa da interiorização era a de levar aos índios o “*pasto espiritual*”. Mas o despovoamento do território tornou-se a própria justificativa da expansão: como os índios se recusavam a morar próximos dos portugueses, os padres precisavam adentrar no território e se fixar perto deles. Os padres deveriam ensinar aos índios os bons costumes, o cultivo da terra, mas, sobretudo, incentivar o comércio com os moradores: essa era a “*conveniência*” de alcançar os índios remotos. A política que começou a se delinear nessa lei, e que se reafirmou nas leis seguintes, foi então a do incentivo e fomento ao comércio do sertão, cuja responsabilidade recaía sobre os missionários:

E por que o meu principal (sic) é dilatar a pregação do Santo evangelho e procurar trazer ao grêmio da Igreja aquela delatada gentilidade cuja conversão Deus nosso Senhor encarregou aos Senhores Reis destes Reinos e cujo Zelo devo e desejo imitar e muitas das nações daquele Estado estão em partes mui remotas, vivendo nas trevas da ignorância e dificultosamente se podem ou se persuadirão a descer para a vizinhança

dos Portugueses, para que ainda no interior do Sertão lhe não falte o pasto espiritual/ Hei por bem e encomendo muito, rogo e encarrego aos ditos Religiosos da Companhia penetrem quanto for possível aos ditos Sertões e façam neles as residências necessárias convenientes, levantando igrejas para cultivarem os ditos Índios na fé e os conservarem nela, e para que vivam com a decência cristã e deixe seus bárbaros costumes lhe encomendo também que os exortem e industriem a cultivar as terras conforme a fecundidade e capacidade delas e a se aproveitarem das drogas e frutos que nela produz e lhes oferece a natureza e para as conduzirem e comutarem com os Portugueses pela facilidade que para isso tem em razão dos rios que além da utilidade espiritual e temporal dos mesmos Índios poderá crescer o comércio naquele Estado com grande conveniência dos moradores, tendo entre outras a de por este modo se servirem dos Índios mais remotos e escusarem trabalho e despesa das navegações que até agora faziam a buscar estas mesmas drogas e frutos agrestes e incultos apartes muito distantes, e por este meio conservarão os Índios mais vizinhos nas aldeias valendo-se deles para o serviço das suas lavouras sem se consumirem como até agora nas ditas viagens [...]⁶⁰.

Na leitura desse trecho, reconhecemos as mesmas diretrizes da política de Mendonça Furtado: ocupação do território e desenvolvimento do comércio das drogas do sertão. A civilidade dos índios, do mesmo modo que pronunciado no Diretório dos Índios, se alcançaria por meio da cultura da terra e comércio com os portugueses. Com efeito, uma comparação com a lei de 1755 (trecho citado no capítulo primeiro) revela uma retomada quase exata dos termos desta lei de 1680.

De maneira complementar, deu-se contrato com uma Companhia de Comércio encarregada de suprir o Estado com dez mil negros em vinte anos pelo preço de 100\$000 réis cada um. Previu-se também uma década de incentivos fiscais à produção das drogas do sertão: tais produtos ficariam isentos de impostos durante um período de seis anos e pagariam meia taxa nos quatro anos seguintes, mas era a Companhia que deveria intermediar toda relação de comércio dos colonos do Maranhão com as outras conquistas. Os contratadores da Companhia obtiveram ainda o direito de fazer entradas ao sertão a livre arbítrio e de contar com cem

⁶⁰ PROVISÃO sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão daquela gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus, 1 de abril de 1680. **ABNRJ**, vol. 66, p. 53-54.

casais de índios em cada capital, que fabricassem farinhas e outros suprimentos para os negros que desembarcariam no Estado⁶¹.

A Companhia de Jesus monopolizaria o contingente de mão-de-obra local e a Companhia de Comércio, o contingente externo. Mas os colonos reclamavam que os africanos prometidos não chegavam, os gêneros de consumo eram de má qualidade e os jesuítas recusavam-se a ceder índios aos moradores⁶². Com efeito, o governador relatou ao rei que vários pasquins contra o estanco, contra os jesuítas e contra sua própria autoridade circulavam no Maranhão.

Mais uma vez, houve rebelião: em 1684, os maranhenses expulsaram os jesuítas, fecharam a Companhia de Comércio e depuseram o governador. Conhecida por Revolta de Beckman (nome do produtor de cana-de-açúcar de origem germânica), essa rebelião congregou diversos setores da sociedade colonial, contou com o apoio do bispo e das outras ordens religiosas, mas aconteceu somente em São Luís, sem a participação da câmara de Belém (de onde o governador continuou despachando)⁶³. O outro mentor da revolta, Jorge de Sampaio, havia sido o principal responsável pela expulsão dos jesuítas em 1661. De fato, a questão colocada era a mesma: a carência de escravos, atribuída ao controle inaciano da administração temporal dos índios⁶⁴.

Mas havia ainda outros argumentos daqueles que defendiam a escravidão indígena. O procurador da câmara do Maranhão, num memorial escrito em 1685, afirmava não haver lei divina nem humana que impedisse a posse de escravos. Também a pobreza da terra e o alto custo dos africanos faziam parte da sua argumentação: enquanto os negros custavam pelo

⁶¹ AZEVEDO, J. L. **Os jesuítas no Grão Pará**: suas missões e a colonização. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 116-117.

⁶² Idem, p. 203.

⁶³ Sobre essa revolta cf. MACNICOLL, G. M. Seventeenth-century Maranhão: Beckman's revolt, **Estudos ibero-americanos**, vol. 4, n. 1, 1978.

⁶⁴ DECLARAÇÃO da expulsão dos Padres da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão em 1684 BPE, cód. CXV / 2-11, fl. 89-91.

menos 100 mil réis, um índio custava 60 mil na praça de Belém; e, no sertão, não custava mais do que 4 mil, ou dois machados, duas facas, algumas velas.

Outros argumentos remetiam-se mais uma vez ao particular papel dos autóctones na exploração do território. Todo o transporte da região era fluvial e, quem conhecia os caminhos e, portanto, deveriam remar as canoas, eram os índios. Os negros não eram capazes de realizar esse trabalho: além de não saberem nadar, se entravam no mato não podiam sair. Já os índios, uns entravam pelo mato, outros pela água e traziam provimento, o que nem os brancos nem os negros poderiam fazer⁶⁵. Nesse sentido, o argumento principal do procurador recaía na necessidade de adequar as leis às circunstâncias locais:

Se os estilos das terras faziam leis, não eram estas capazes, ainda que algum tempo tivessem negros, para se viver só com eles, e com alguns índios para guias e pilotos dos mares, por não haver outras estradas, de que os pretos nem a si se saberiam livrar, quanto mais aos brancos, e menos entrar e sair dos matos com a caça, de que no estado se vive, pelos menos no Pará, por não haver açougue, por falta de pastos, e ser tudo matos e mares, em cujos sertões não deixava de haver sempre escravos lícitos, por ser estilo entre os naturais cativarem em suas guerras, e comerem os cativos, servindo-se de outros, em quanto não os comem; e se as leis se faziam de boa razão, nenhuma parecia justificar estarmos vendo servirem-se aqueles brutos como os seus escravos, e os homens brancos com preceito de os não comprarem para remediar as dificuldades, que só os índios sabem, e podem vencer por filhos delas⁶⁶.

Uma lei fundamentada na “boa razão” deveria considerar o “estilo da terra” e, nesse sentido, Manoel Guedes Aranha levantou um duplo argumento. No Maranhão, os índios assumiam um papel da exploração do território que só eles, enquanto autóctones, poderiam exercer⁶⁷. O segundo argumento com relação ao costume da terra levantado pelo procurador

⁶⁵ ARANHA, M. G. Papel político sobre o Estado do Maranhão apresentado em nome da câmara ao Sr. Rei D. Pedro II por seu procurador Manuel Guedes Aranha, ano de 1665. **RIHGB**, XLVI, 1883, 1-60, p. 12. Nessa edição, consta a data de 1665, o que parece improvável porque o autor se refere também às leis de 1680.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Não havia, quanto a isso, divergência com relação à opinião de Vieira, por exemplo, quando este justificava a utilização do trabalho indígena nas entradas: “E se os padres não tinham índios, com que haviam de fazer as missões e levar e remar as canoas necessárias à condução da gente? [...] a terra é impenetrável de bosques e talhada de lagoas, e incapaz de ser fazer em outra forma”. In: VIEIRA, A. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as cousas do Maranhão ao mesmo conselho. In: **Obras escolhidas**, vol. V (obras várias em defesa dos índios). Lisboa, Sá da Costa, 1951, p. 334.

da câmara apoiava-se nas relações indígenas, quer dizer, era costume entre os índios cativarem os seus inimigos de guerra e, portanto, a escravização dos índios não feria as leis régias. Assim como na rebelião anterior, os colonos não questionavam os títulos, mas alegavam que, no sertão, havia suficientemente escravos legítimos.

Após essa revolta, houve uma sequência de três mudanças na legislação indigenista que definiram os rumos da colonização do território amazônico durante a primeira metade do século XVIII, até que Mendonça Furtado redefinisse mais uma vez a política. Reafirmando o projeto missionário, essa política procurou resolver justamente os dois maiores problemas que se colocavam: a demanda por mão-de-obra e a dificuldade de controle do seu abastecimento.

Definição de um projeto de ocupação e desenvolvimento do comércio do sertão

A primeira mudança veio por meio do Regimento das Missões, publicado em 1686 para “*dar forma ao que convém à redução do gentio*”⁶⁸. Era, até aquele momento, a regulamentação mais completa e detalhada acerca da administração dos índios, determinando com exatidão a tarefa de cada um dos elementos da administração civil e religiosa. As missões foram restituídas aos jesuítas e a liberdade dos índios foi mantida, assim como alguns aspectos do pacote de leis de 1680. Porém, constata-se, a partir de então, algumas importantes diferenças na política indigenista. Há ao menos três aspectos importantes a considerar na leitura desse documento.

⁶⁸ REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão e do Pará, 1º de dezembro de 1686. In: BEOZZO, J. O. **Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1983.

Em primeiro lugar, embora haja um consenso historiográfico em torno da questão, o Regimento não representou o poder político supremo da Companhia de Jesus⁶⁹. De fato o rei restituiu as missões aos jesuítas depois da expulsão de 1684, mas a publicação desse documento significou antes a perda dos privilégios que os jesuítas, pela intervenção do padre Vieira, haviam conquistado em 1680: já não mais detinham o monopólio das aldeias e, além de ter que dividi-las com os franciscanos, viram-se obrigados a se subordinar à autoridade dos governadores, do Conselho Ultramarino e à decisão real em última instância.

O que parece impressionar a historiografia é o fato de que o documento concedesse “*o poder espiritual, político e temporal*” aos missionários e instituísse o cargo de procurador dos índios, designado pelo superior dos jesuítas. Contudo, é preciso notar que para designar o procurador dos índios, por exemplo, o superior das missões precisaria do acordo do governador, e o regimento do cargo também deveria contar com o parecer do governador e o aval do rei. Não respeitando a subordinação que deviam à administração temporal, os jesuítas foram advertidos em carta régia de 1693⁷⁰. O que mostra os limites desse poder anunciado no Regimento das Missões. Mendonça Furtado citou essa mesma carta para mostrar que o problema estava em os padres não obedecerem ao Regimento das Missões:

⁶⁹ LISBOA, J. F. **Obras de João Francisco Lisboa**. São Luís: Henriques Leal, 1865-1866, 4 vols; KIEMEN, M. **The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693**. Washington: Catholic University of America Press, 1954; BELLOTTO, H. L. Trabalho indígena, regalismo e colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, 2 (4), 1982, pp. 177-192.

⁷⁰ João Francisco Lisboa afirmou que à sombra desta lei “a Companhia prosperou a olhos vistos, tanto em poder como em riqueza”. Segundo o autor, “O triunfo que alcançaram foi completo. O famoso regimento de 21 de dezembro de 1686, dito *das Missões*, reuniu para sempre à direção espiritual das aldeias, que nunca lhes havia sido contestada, o governo temporal e político, objeto constante dos seus aturados esforços”, LISBOA, J. F. **Obras de João Francisco Lisboa**. São Luís: Henriques Leal, 1865-1866, 4 vols., vol. III, p. 277. É possível que a ideia de que o Regimento das Missões tenha representado o poder máximo dos jesuítas se deva à recuperação da avaliação de Mendonça Furtado pela historiografia liberal do século XIX. Como vimos no primeiro capítulo, o irmão de Pombal identificava a origem do poder dos missionários no parágrafo primeiro do Regimento das Missões, que lhes concedia o “poder espiritual, político e temporal” sobre os aldeamentos, o que, segundo ele, impedia a observação dos outros parágrafos do regimento. Apesar de a crítica de Mendonça Furtado concernir também às outras ordens religiosas, que haviam sido favorecidas pelas leis complementares ao Regimento das Missões, a campanha anticlerical do seu governo assumiu, por circunstâncias diversas, um caráter especificamente antijesuítico. E, nesse sentido, ao recuperar a sua avaliação do Regimento das Missões, à luz de uma campanha antijesuítica, autores como Ladislao Baena e João Francisco Lisboa afirmaram ter o documento representado o auge do poder político da Companhia. Interpretação essa que influenciou a historiografia posterior. Por isso, uma leitura independente da interpretação de Mendonça Furtado exige uma análise do conteúdo específico de cada lei.

Me pareceu dizer-vos tendes entendido que a jurisdição chamada temporal que se vós concedeu se não entende em forma que por virtude dela fiquem os Índios isentos da jurisdição dos Governadores e Ministros da Justiça, nem para que possais de algum modo impedir seus mandados que sempre se presumem justificados, e quando acheis o contrario deveis fazer presente aos Governadores e Ministros por modo de requerimento e não de jurisdição, para que vos defiram como for justiça e não vol-a fazendo recorreis a mim para resolver o que for servido, por que desta sorte se evitarão estas contendas e inconvenientes que se experimentarão. Escrita em Lisboa a 26 de fevereiro de 1693. Rei⁷¹.

Assim, se antes os jesuítas tinham carta branca para organizar as missões a critério próprio, o Regimento de 1686 procurou regulamentar todos os aspectos da relação com os autóctones, sobretudo no que concerne à organização da mão-de-obra e comunicação com os índios do sertão. Nesse sentido, o segundo aspecto a ser considerado na leitura desse Regimento é o fato de que a Coroa tenha procurado regulamentar o trabalho dos índios, no que diz respeito à sua repartição e utilização. O Regimento das Missões reafirmou a preocupação de garantir o acesso dos colonos à mão-de-obra indígena:

Os Padres Missionários porão o maior cuidado, em que se povoem de Índios as aldeias, pois a eles lhes encarrego o governo delas, & espero que procurem por todos os meios, não só a conservação, mas o aumento dos que são de repartição, por ser conveniente que haja nas ditas aldeias Índios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, & defesas das Cidades, como para o trato, & serviço dos moradores, & entradas nos Sertões⁷².

A preocupação demonstrada no trecho acima quanto ao acesso à mão-de-obra local manifestava-se também em outro parágrafo, no qual se autorizava os moradores a complementar a sua demanda com os índios das aldeias missionárias, *“pela conveniência que tiram do seu trabalho, e pelo que a todos resulta o comércio dos sertões”*⁷³.

A repartição da mão-de-obra indígena livre era o ponto mais importante do texto,

⁷¹ CARTA régia ao Superior das Missões da Companhia de Jesus. Que a jurisdição temporal dos missionários não impede a que tem os Governadores, e ministros de Justiça sobre os Índios. 26 de fevereiro de 1693. Livro Grosso do Maranhão, **ABNRJ**, vol. 66, p. 139.

⁷² REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão e do Pará, 1º de dezembro de 1686 (§ 8). In: BEOZZO, J. O. **Leis e regimentos das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

⁷³ Idem, § 20.

sendo que quase a metade dos vinte e quatro parágrafos foi destinada a essa questão. A primeira medida adotada concernia à obrigação de repertoriar todos os índios destinados ao serviço dos colonos. Deveria haver uma lista, constantemente atualizada, indicando os falecimentos e os índios inaptos ao trabalho. Redigida em dois exemplares, esta lista seria controlada pelo superior das missões da Companhia e pelo governador do Estado.

A repartição seria responsabilidade do governador e de dois membros do conselho municipal, com a assistência dos missionários de todas as ordens. Os índios repartidos seriam destinados exclusivamente aos moradores: nem os responsáveis por ela nem os missionários poderiam ser beneficiados. Não seria mais em três partes como em 1680, mas em duas: uma para os aldeamentos, outra para o serviço dos colonos. Os padres da Companhia poderiam ter um aldeamento para cada capital (São Luis e Belém) reservado ao serviço de seus colégios e residências. E disporiam, além disso, de vinte e cinco casais para os ajudarem nas entradas aos sertões e nas missões.

A utilização do trabalho também foi regulamentada. O texto previu que os índios não fossem obrigados a trabalhar durante os dois primeiros anos de suas vidas nos aldeamentos, de modo que pudessem ser educados na doutrina e que preparassem suas lavouras. Num sistema que pretendia a autossustentação, a ideia ainda era garantir a manutenção e reprodução da mão-de-obra, nos moldes do projeto de Vieira. O regimento admitiu o aumento do tempo de serviço dos índios de quatro a seis meses por ano, para que pudessem ter o tempo de extrair as drogas da floresta, como o cacau e o cravo. Regulamentou igualmente as condições dos salários: seriam determinados pelo governador, com o parecer dos missionários da Companhia, franciscanos e do conselho municipal.

Além da preocupação com o acesso dos colonos ao trabalho, nota-se, por fim, uma preocupação em reafirmar o projeto, já presente no pacote de leis de 1680, de ocupação do território por meio das missões e desenvolvimento do comércio entre os moradores e os índios

do sertão. Segundo o texto, os governadores deveriam oferecer todo o apoio aos missionários nas entradas e descimentos e estes, por sua vez, se encarregariam de adentrar no território, e de alcançar os índios mais distantes, de modo que os habitantes pudessem também penetrar mais facilmente na floresta e extrair suas drogas.

O mesmo cuidado terão os padres missionários de comunicarem, e descerem novas aldeias do Sertão, e as de situarem em partes acomodadas para a sua vida, e trato dos moradores das Cidades, Vilas, e lugares, fazendo-se comunicáveis no comércio, e persuadindo-os à razão da vida honesta do seu trabalho, para que não vivam ociosos, e para que uns e outros se possam igualmente ajudar com recíproco comércio de seus interesses⁷⁴.

Quanto à garantia do acesso ao trabalho indígena e à ocupação e desenvolvimento do comércio do sertão, o Regimento das Missões apresentava semelhanças, tanto com as leis de 1680, como com a lei de 1755. Nesse sentido cumpre notar mais uma vez que, nos principais momentos em que se procurou regulamentar a relação com os autóctones (1655, 1680, 1686, 1755), não houve real preocupação em impedir o acesso dos moradores à mão-de-obra local, mas o contrário.

Se a importância que o contingente indígena representava para a economia amazônica reafirmou-se em cada nova mudança legislativa, no final do século XVII ela foi definitivamente assumida. De fato, dois anos após a promulgação do Regimento das Missões (numa segunda modificação da lei de 1680), a escravização dos índios voltou a ser permitida. A justificativa para a decisão de revogar a lei anterior era, curiosamente, a mesma que a tinha inspirado: a vulnerabilidade dos domínios portugueses. Porém, dessa vez, a razão alegada era a inversa: de acordo com o documento, os índios eram mortos ou vendidos aos estrangeiros porque não estavam sendo escravizados.

Eu El Rey faço saber aos que este meu alvará virem que sendo meu principal intento

⁷⁴ REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão e do Pará, 1º de dezembro de 1686 (§ 9). In: BEOZZO, J. O. **Leis e regimentos das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

nos domínios de todas as minhas conquistas a conservação delas pelo aumento da fé e liberdade dos Índios, procurando e concorrendo com todos os meios de os trazer ao grêmio da Igreja (sic) da pregação do santo Evangelho sou informado que a lei que mandei estabelecer em o 1º de abril de 1680 para o Estado do Maranhão proibindo todos os cativeiros dos tais Índios tanto por meio dos resgates como das guerras justas não teve a observância que devia ter no dito Estado, mas antes sucedeu em maior dano de suas almas e das vidas que por meio dos ditos resgates vinham a conseguir, pois tendo guerras entre si os ditos Índios pelas quais os cativam os levam a vender a terras estrangeiras e dentro dos meus domínios fazem admitir resgates deles, e quando o não podem fazer pelas distâncias ou outros impedimentos os prendem à corda e os matam cruamente para os comerem, e quando sucedem as guerras dos meus vassalos com eles, ou deles para com meus vassalos, pelas causas que para isso dão os ditos Índios e nos casos que por direitos são permitidos os metam no mesmo furor da guerra, temendo a sua infiel barbaridade depois de vendidos e sem a piedade que deles poderiam ter se das suas vidas pudessem tirar o fruto de cativeiros ocasionando-se por estas mesmas causas a mais dura guerra e as mais desesperadas mortes, e sendo-me tudo assim presente e por muitas informações e todas dignas de crédito pela qualidade das pessoas que mas deram com maior experiência das matérias, e pela ocasião e diferença dos tempos que as necessitam principalmente sendo ordenadas para maior serviço de Deus e bem comum dos meus vassalos, mandei considerar de novo estar informações por Ministros e letrados de todas as perfeições doutos e prudentes nas suas faculdades, com o parecer que uniformemente me deram todos por escrito⁷⁵.

A partir de então, seriam escravos legítimos os prisioneiros de guerra justa, defensiva ou ofensiva, e os que fossem adquiridos em operações de resgate, isto é,

todos os que acharem cativos em guerras de outros Índios ou sejam presos à corda para os comerem ou cativos para os venderem a quaisquer nações tanto que não forem cativos para o efeito das vendas somente a que eles não repugnem, entendendo que por este modo podem livrar a vida⁷⁶.

Essa definição incluía os prisioneiros de guerras intertribais (e aqui não se fez menção à justiça da guerra intertribal, como insistia Antonio Vieira em 1655), ou índios que estivessem na iminência de serem comidos por seus rivais ou vendidos aos estrangeiros. O texto, contudo, era ambíguo: levantava-se nele uma questão constantemente abordada nas descrições dos procedimentos de resgate, o da perturbação da ordem original das relações intertribais por conta da demanda europeia por escravos; os índios passavam a fazer guerras “*para efeito das vendas somente*”, e isso a lei pretensamente queria evitar. Porém, na

⁷⁵ LIVRO Grosso do Maranhão. **ABNRJ**, vol. 66, pp. 97-101.

⁷⁶ *Ibidem*.

continuação da sentença, “*somente a que eles não repugnem, entendendo que por este modo podem livrar a vida*”, introduzia o título de escravidão voluntária.

Há outros dois aspectos importantes a considerar nesta lei, que sugerem a institucionalização da prática dos resgates como política de Estado. Primeiro, o fato de que os resgates passassem a ser financiados pela Fazenda Real e, segundo, a implicação dos jesuítas: a partir desse momento, os missionários da Companhia de Jesus se viam “*obrigados a fazer os resgates*”, e “*entrar todos os anos em diversos tempos pelos sertões*”, com gente de sua confiança e com o apoio do governador para tudo o que fosse necessário.

Toda a operação foi regulamentada: concederam-se três mil cruzados em gêneros que fossem os mais interessantes para esse tipo de troca. Dois mil para Belém e mil para São Luís. Esses gêneros deveriam ficar sob responsabilidade de um depositário, de confiança dos padres da Companhia de Jesus, o qual poderia receber alguns índios como pagamento para seus serviços. Os índios que fossem resgatados deveriam ser enviados à câmara da respectiva cidade responsável pela expedição no sertão (São Luís ou Belém), onde seriam repartidos pelo governador e com assistência do ouvidor-geral. O preço se calculava a partir dos custos da empresa, incluindo no cálculo os mortos e o salário do depositário, além de “*três mil por cabeça*”, para financiar as missões, entradas e descimentos que provessem as novas e velhas aldeias. Todo o procedimento deveria ser justificado com carta ao Conselho Ultramarino e Secretaria do Estado.

Essa política, preocupada em suprir a demanda por mão-de-obra e em controlar o sertão, conheceu, em 1693, sua terceira mudança significativa com relação às leis de 1680. Como vimos anteriormente, o texto da lei de 1680 demonstrara a preocupação em instalar missões em território de disputa com outras nações, de avançar o máximo possível no território, e de estimular o comércio das drogas do sertão. Contudo, o efetivo jesuíta era

reduzido, e não parecia haver uma disposição por parte da Companhia de Jesus de incrementá-lo⁷⁷.

Quanto a isso, a proposta levantada pelo ouvidor do Pará, Miguel Rosa Pimentel, foi a de garantir a defesa e ocupação do Estado por meio da criação de uma rede de aldeamentos, a partir do trabalho de todas as ordens religiosas e de capitães, alocados em pontos estratégicos dos rios: as embocaduras⁷⁸. O fundamento da sua proposta era o de que a defesa do Estado dependia dos índios: “*com que o ponto principal para a segurança do Estado são os índios, com que sem eles por muito grande presidio haja é nada e com eles o pequeno presidio é muito*”. Segundo o ouvidor, os autóctones detinham o conhecimento do território: quem entrasse no mato não saía mais e as guerras do mato eram diferentes das guerras da Europa; além disso, em sua opinião, mais valia muitos índios e um presidio pequeno do que o contrário.

Ademais, a instalação das missões junto com as fortalezas no sertão serviria à tarefa de controlar o comércio ilícito de escravos. Na opinião de Miguel Rosa Pimentel, a única maneira de conter os excessos dos portugueses no trato com os índios era “*mandar pôr em todos os rios principais uma pessoa que sirva de capitão e ouvidor para que administrem justamente como no Regimento incluso*”. Junto ao seu parecer, o ouvidor anexou um regimento a ser seguido pelos capitães do rio Amazonas: de ambos os documentos se percebe o projeto de garantir a segurança dos sertões por meio de uma ação conjunta entre missionários e capitães de fortalezas, que deveriam não somente proteger as portas dos principais rios do comércio com os estrangeiros, mas também o tráfico interno com os portugueses.

⁷⁷ DIAS, C. L. **De l’alliance à la concurrence**: les rapports entre la Compagnie de Jesus et le Portugal au sujet de l’occupation de l’Amazonie (1680-1693). Master, Paris: ENS/EHESS, 2005.

⁷⁸ PIMENTEL, M. R. Informação do Estado do Maranhão, Lisboa, 4 setembro de 1692. Biblioteca da Ajuda, Cód. 50-V-34, fol. 198-205.

A Junta das missões e o governador do Estado confirmaram a opinião de Miguel Rosa Pimentel e, acatando os pareceres, o rei ordenou, por carta de 19 de março de 1693, que se dividisse as aldeias entre todas as ordens religiosas presentes no Estado do Maranhão⁷⁹. A margem direita, ou seja, todo o território ao sul do rio Amazonas continuava a cargo da Companhia de Jesus, sem limite interior. A margem esquerda, isto é, todo o território ao norte do rio Amazonas, também sem limite, foi repartido entre as outras ordens. Observando-se essa nova configuração das missões do rio Amazonas, percebemos que a Companhia de Jesus perdeu o controle dos aldeamentos que faziam fronteira com os territórios estrangeiros. As missões instaladas em pontos estratégicos foram transferidas às outras ordens: a do Cabo do Norte, confiada aos jesuítas em 1680, passou às mãos dos religiosos de Santo Antonio. Os de Piedade ficaram com as terras e aldeias adjacentes à fortaleza de Gurupá, o que compreendia o rio Xingu e o rio Trombetas. Daí em diante, passando pelo rio Urubu e até o rio Negro, o território permanecia a cargo dos mercedários.

As missões do rio Negro, no limite com os espanhóis, foram entregues aos carmelitas, que inauguram, em 1695, a experiência missionária desta ordem. Porém, veremos no próximo capítulo, não foi aí que se concluíram as atividades dos jesuítas no rio Negro, *“que no século XVIII foi a grande fonte de Índios e ponto convergente das entradas e descimentos para as Aldeias do Baixo Amazonas e costa do Pará”*⁸⁰.

Essas três decisões legislativas promulgadas entre 1686 e 1693 de fato definiram o essencial da política indigenista até o período pombalino, como afirma Mathias Kiemen. Não significou, porém, uma política protetora⁸¹. Como argumentam Beatriz Perrone-Moisés e

⁷⁹ CARTA régia ao governador do Estado, Antonio de Albuquerque Coelho, 19 de março de 1693. Livro Grosso do Maranhão, **ABNRJ**, vol. 66, p. 142-4. Os jesuítas conservaram 28 missões e cederam 27.

⁸⁰ LEITE. S. **HCJB**, IV, p. 377.

⁸¹ Segundo M. Kiemen, que retoma a afirmação de Serafim Leite: “The *Regimento* of 1686 was a realistic law: it recognized and endeavored to provide for the colonists’ legitimate need of Indian laborers, while at the same time it tried to afford the Indian maximum protection against cruel exploitation by placing him under the vigilant care of missionaries. Under the circumstances, it was the greatest protection that could have been provided in

Nádia Farage⁸², e ao contrário do que reconhece Luiz Felipe de Alencastro⁸³, se a possibilidade da escravização indígena havia sempre sido garantida pela legislação, no entanto, a partir do final do século XVII, ela se transformou na própria política de Estado.

Estavam fundadas, com isso, as bases do “sistema” criticado por Mendonça Furtado: os missionários de todas as ordens religiosas haviam recebido a incumbência de adentrar no território e incentivar o trato comercial dos índios com os moradores por meio de uma rede de aldeamentos, sobre os quais detinham a jurisdição temporal. Por outro lado, os missionários viam-se envolvidos também no comércio de escravos, não somente por meio da avaliação da legitimidade dos cativeiros, no caso dos jesuítas, como também na instalação de bases territoriais das operações escravistas, os aldeamentos do interior.

Maranhão and Pará, if the state was to continue to exist. In 1693, with the inclusion of the other religious orders in the missionary work on an equal plane with the Jesuits, and with the division, in the same year, of the missionary territory between the various Orders, the Portuguese protective system was completed”, KIEMEN, M. C. **The Indian Policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693**. Washington: Catholic University of America Press, 1954, pp. 185-86.

⁸² Com relação à opinião de Beatriz Perrone-Moisés, cf. nota 6 supra. Segundo Nádia Farage, “a legislação indigenista pré-pombalina, não obstante sua variação, guardava essas possibilidades de escravização. Exceções notórias seriam as leis de 1609 e 1680, que suprimiam radicalmente a escravização indígena, ambas porém de curta duração (...)”. Ainda segundo a autora, “o passo decisivo na instituição das tropas de resgate veio a ser dado mais tarde, com a lei de 28.4.1688, onde o próprio Estado tornava-se empresário dos resgates, que a partir de então seriam feitos pela Fazenda Real (...) O Estado intervinha assim, em seu próprio benefício, desde que sobre a venda de escravos resgatados por tropas oficiais era possível cobrar dízimos, enquanto o apresamento por particulares, no mais das vezes clandestino, deixava invariavelmente vazios os cofres régios”, FARAGE, N. **As muralhas do Sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 29. Cf. também SWEET, D. **A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750**. PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1974, p. 466 e ss.

⁸³ Um dos argumentos que embasam a tese da bipolaridade entre uma zona de produção colonial e outra de reprodução de mão-de-obra é o de que a Coroa portuguesa procurou “vedar” o acesso dos moradores à mão-de-obra local, tendo sido esse o sentido da política “pró-indígena”, segundo o autor, ideologicamente sustentada pelos jesuítas. Em sua opinião, “não obstante reviravoltas, uma sequência de diretivas régias editadas ao longo de três séculos (...) busca coibir a escravização dos índios”, ALENCASTRO, L. F. de. **O trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 120.

3

Missão, tráfico, desenvolvimento econômico e expansão territorial (1693-1751)

Na política definida no final do século XVII, a missão e a fortaleza passaram a exercer um papel fundamental na consecução do projeto de incorporação dos povos e territórios amazônicos aos domínios portugueses. Atuando conjuntamente, deveriam funcionar como centros de irradiação, a partir dos quais se estabeleceria contato com as populações indígenas e, ao mesmo tempo, seriam responsáveis por agregar os índios em núcleos de concentração populacional controlados pelos portugueses. Tal estratégia, associada à legitimação do comércio de escravos indígenas, pretendia promover a ocupação e o comércio do sertão. Se essa política de fato forneceu condições propícias para a expansão territorial portuguesa na Amazônia durante a primeira metade do século XVIII, no entanto, Mendonça Furtado constatou que o processo escapou ao controle do Estado. Pois, se a margem de liberdade dos agentes coloniais representou uma real possibilidade de expansão territorial, a ausência de uma autoridade estatal foi provavelmente, segundo o governador, uma das causas principais do decréscimo demográfico da população nativa e, portanto, da vulnerabilidade do território.

Com o objetivo de compreender a relação entre a política definida no final do século XVII e o cenário descrito por Mendonça Furtado em meados do XVIII, esse capítulo procura verificar os efeitos da aplicação das leis estabelecidas entre 1686 e 1693 para o Estado do Maranhão. A análise da regulamentação legislativa do comércio de escravos que realizamos no capítulo anterior nos servirá aqui de base para o exame da justificativa moral desse

comércio, dos mecanismos de seu funcionamento e das suas consequências para a expansão do território e para a economia do Estado.

Por sua natureza, predominantemente ilícita, esse comércio é certamente imensurável; porém, tanto na expansão territorial, quanto no despovoamento do território e, finalmente, na sustentação de uma economia extrativista exportadora (em desenvolvimento a partir do segundo quarto do século XVIII), o impacto desse comércio é sensivelmente perceptível nas diversas descrições que nos foram legadas por seus contemporâneos. Essas descrições sugerem também a hipótese de que esse tráfico de escravos indígenas tenha operado segundo mecanismos parecidos ao comércio de escravos africanos que se desenvolveu no interior da própria África. De fato, alguns paralelos podem ser estabelecidos a partir das descrições desse comércio e do seu discurso legitimador, de forma que, ainda que a título provisório, torna-se possível relançar o debate acerca da formação de um tráfico de escravos indígenas, contradizendo a opinião de Luiz Felipe de Alencastro sobre certos “entraves estruturais” os quais o teriam impedido¹.

Este capítulo pretende examinar também a relação entre o sistema missionário e tráfico de escravos, no processo de expansão territorial e desenvolvimento da economia amazônica. Por meio da análise específica da atuação dos missionários carmelitas no rio Negro, pode-se verificar o papel desempenhado pela missão e pelos religiosos em dois processos nodais da incorporação dos territórios amazônicos aos domínios portugueses: a disputa pela definição das fronteiras, ocorrida na região do rio Negro, com os jesuítas ligados

¹ Para defender a sua interpretação do sistema colonial, no qual o tráfico de escravos teria sido a única via possível de consolidação do domínio imperial, e único projeto, o autor nega a possibilidade histórica de formação de um tráfico de escravos indígenas na América portuguesa. Influía para isso diversos fatores, tais como a fraqueza imunológica dos índios (como vimos no capítulo anterior, com relação ao debate entre Vieira e os moradores); a inexistência de um espaço econômico unificado na América portuguesa, entre as capitanias do norte e do sul; condições prévias referentes à organização social e dinâmica das sociedades ameríndias, as quais, segundo o autor, não haviam desenvolvido redes de comércio à longa distância e cujos chefes políticos não tinham autoridade suficiente para “vender no mercado colonial os grupos dominados de suas comunidades” (p. 118); por fim, o que o autor considera mais importante, os “entraves estruturais”, isto é, o fato de o comércio de escravos ameríndios ser “incompatível com o sistema colonial” (p. 126-127). ALENCASTRO, L. F. de. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, capítulo 4.

à Coroa espanhola e, em seguida, o envolvimento dos carmelitas na guerra movida contra os índios manaos, na mesma região. Dessa maneira, é possível avaliar, por um lado, a prática missionária e sua função política no estabelecimento português no território e, por outro, a atuação dos missionários, enquanto agentes da Coroa (porém atuando com grande margem de liberdade e segundo interesses particulares) no comércio de escravos.

A opção por analisar o contexto específico de conquista do rio Negro não é arbitrária. Por sua localização e constituição geográfica, este rio é um importante canal de comunicação entre as diferentes regiões do território amazônico² e, portanto, é provável que de fato tenha se tornado entroncamento de rotas indígenas. Desde cedo, este rio chamou a atenção dos europeus, não só pelas suas qualidades geo-estratégicas, mas também por ser uma região densamente povoada, representando uma importante reserva de mão-de-obra³. Todos esses atributos, além do fato de que em suas margens houvesse grande quantidade de cacauzeiros, fizeram com que a conquista do rio Negro tenha representado um passo decisivo na abertura de novos territórios à expansão portuguesa durante a primeira metade do século XVIII.

² O rio Negro é o maior afluente da margem esquerda do rio Amazonas. Ele se comunica com o Orenoco, que desemboca no Caribe; interliga-se com o Essequibo, que chega às Guianas; e, perto de sua embocadura, encontra-se a entrada do rio Madeira, que desce ao interior do território atualmente brasileiro. É útil lembrar que o principal meio de transporte amazônico era (e, em grande parte, ainda é) fluvial.

³ Cristóvão de Acuña, jesuíta espanhol que empreendeu junto com o português Francisco Teixeira a viagem de Quito a Belém (1639), logo entendeu que o rio Negro “muchas leguas más adentro” comunicava com as Guianas e opinou que era na embocadura desse rio onde mais seguramente “se debiera poner toda defensa, con que quedaba del todo cerrado el paso al enemigo para todo este nuevo mundo”. ACUÑA, C. de. **Novo descobrimento do rio Amazonas**, edição bilingue (edição, tradução e introdução de Antonio R. Esteves), Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil, 1994, p. 160; Maurício de Heriarte, ouvidor-geral do Maranhão que havia acompanhado a expedição de Teixeira de Belém a Quito (1637), escreveu um relatório sobre o Estado em 1667. Tampouco a ele escapou a importância estratégica do rio, e observou que a partir dele se poderia controlar a navegação da bacia amazônica e demais, promovendo-se o comércio com o Peru, Caribe, e mesmo com a Europa (o que lembra o projeto de Silveira, da década de 1620): “Pela banda no norte deste rio correm as Índias de Castela, e os primeiros portos são a Trindade, Orenoco, Ponta de Arará, Cumaná, Cumagoto, e a Margarita e Caracas; (...) Pelo rio acima se vai ao novo reino de Granada, que é a primeira província do Peru, e para a província dos Pastos (...) Povoando-se este rio de portugueses se pode fazer um Império, e senhorear todo o das Amazonas e mais rios. É capaz de ter grande comércio por mar e por terra, assim como com as Índias de Castela, como com o Peru e com toda a Europa”. HERIARTE, M de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas 1662-1667. In: VARNHAGEN, F. A. **História Geral do Brasil**. São Paulo, 1975, tomo III, pp. 171-190 (Seção XXXIV, n. II). Ainda de acordo com Maurício de Heriarte, o rio Negro era “povoado de inumerável gentio”, p. 183. O padre jesuíta José de Moraes também se impressionou com a densidade demográfica do rio: “É admirável a fertilidade de gente, que produz este rio e terras vizinhas a ele; pois desde o seu princípio até hoje continuaram os portugueses a tirar índios deste sertão”. MORAES, J. de. **História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará** [1759]. Rio de Janeiro, 1987, p. 367.

A reconstituição dos mecanismos do comércio de escravos, assim como do papel desempenhado pelas missões encontra limites relacionados não somente a certa insuficiência bibliográfica sobre o assunto, como também à escassez e à dispersão das fontes. Portanto, a própria construção deste capítulo assume um aspecto fragmentado, e necessariamente descritivo. Antes de analisar o contexto específico do rio Negro, tentaremos reconstituir o funcionamento das tropas de resgates, de forma a procurar caracterizar os principais agentes e mecanismos do comércio de escravos indígenas da Amazônia.

Missionários, principais e cunhamenas no comércio escravos indígenas

Como já afirmamos anteriormente, um dos aspectos mais importantes do comércio de escravos indígenas amazônico foi o seu caráter ilícito e, portanto, alheio ao controle do Estado, ainda que contasse com a atuação conjunta de missionários, capitães das tropas e os chefes indígenas como representantes da Coroa portuguesa. Os missionários, particularmente, acabaram desempenhando um papel fundamental tanto na prática, como na legitimação teológica desse comércio.

As descrições mais completas e detalhadas de que dispomos sobre o funcionamento das tropas de resgates provém do governador Mendonça Furtado, o qual, pretendendo coibi-las, tinha o interesse em compreender o seu funcionamento. Porém, outras fontes, de naturezas distintas, fornecem-nos igualmente meios de recuperar os mecanismos de atuação dessas tropas: os relatos escritos por missionários e pelos representantes da administração colonial, assim como a própria documentação legislativa e os tratados teológicos são fontes que nos permitem aferir os qualificativos imparciais de Mendonça Furtado. Sua descrição é,

no entanto, particularmente interessante na medida em que o governador analisa o envolvimento de seus vários atores⁴.

O núcleo principal de uma tropa de resgate se compunha de um capitão e seu assistente, um ou dois missionários e um escrivão. Atrás deles vinham os soldados paraenses, comerciantes de escravos independentes e até centenas índios encarregados de remar as canoas, caçar, pescar e exercer funções militares⁵. O recrutamento desses índios era feito nas aldeias: o cabo de tropa chegava munido de uma carta do governador e do superior dos jesuítas, recomendando que os missionários das aldeias situadas no curso do rio Amazonas dispusessem os índios que lhes fossem necessários. A tropa passava, então, pela fortaleza de Gurupá (localizada na confluência do rio Xingu com o Amazonas), que funcionava também como um posto fiscal, e seguia em direção às aldeias próximas, para recuperar os índios e abastecer as canoas. O missionário que acompanhava a tropa era geralmente – e a partir de 1688, obrigatoriamente – jesuíta, e assumia a responsabilidade de analisar o caso de cada índio resgatado, para decidir se deveria ser incorporado ao contingente de mão-de-obra enquanto escravo ou enquanto trabalhador livre. Deveria agir, portanto, como um representante da Coroa, responsável pela aplicação da lei.

A primeira preocupação dos cabos, ao chegar a uma aldeia, era contatar o chefe da tribo, e lhe oferecer aguardente, miçangas e ferramentas. Firmado um acordo, a tropa se fixava nas proximidades, de onde, em seguida, se dividia, a buscar escravos no sertão. Tanto as fortalezas como as missões serviram de pontos de apoio para essas atividades. Os

⁴ Para outras descrições das tropas de resgate, a partir da reconstituição das fontes, cf. AZEVEDO, J. L. **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930; SWEET, D. **A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750**. PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1974.

⁵ Segundo os cálculos de João Lúcio de Azevedo, uma tropa oficial se compunha de cerca de mil pessoas, em mais de vinte canoas, cada uma com dezesseis índios remeiros, quatro cavaleiros e outros tantos brancos, além dos escravos que eram resgatados pelo caminho. Os “cavaleiros” eram índios que exerciam poder sobre seus iguais, e nestas expedições serviam de soldados. Não é possível identificar, contudo, a fonte dos seus cálculos. AZEVEDO, J. L. **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 161-162.

resgatados eram trazidos de volta às aldeias ou arraiais, onde eram julgados pelos missionários e alocados nos chamados “*currais*”, durante meses, enquanto durasse a operação⁶.

Em princípio, as tropas de resgate deveriam procurar estabelecer uma relação amistosa com as tribos com as quais comerciavam; porém, de acordo com diversos relatos, os portugueses coagiam-nos a capturarem outras etnias em assaltos, ou prendiam os próprios chefes tribais com quem deveriam estabelecer aliança. Outro modo comumente utilizado pelas tropas para obter escravos era praticar diretamente os assaltos, aprisionando os índios e levando-os ao arraial, para o julgamento⁷.

O exame da legitimidade do cativo consistia em perguntar aos cativos como haviam sido aprisionados: se em guerra ou assalto surpresa; se haviam sido induzidos a fazer a guerra; qual teria sido a causa da guerra; se estavam presos para serem comidos por seus inimigos ou se haviam sido apanhados pelos brancos etc. Porém, denuncia Mendonça Furtado que, antes dos capitães apresentarem os prisioneiros aos missionários, coagiam-nos a responder o questionário de forma que fatalmente fossem julgados cativos.

Terminado o julgamento, o escrivão passava o registro, que era em seguida assinado pelo cabo da tropa e pelo missionário. Nesse registro, assinalava-se a nação a qual pertencia o índio resgatado, sua idade, seus sinais particulares, no rosto ou no corpo e, eventualmente, seu nome⁸. Como no exemplo abaixo, os registros obedeciam a um modelo preciso:

Canajuary Sargento-mor de Manaos vendeu uma negra da nação Cocena de idade pouco mais ou menos de trinta e seis anos com um sinal preto acima da sobancelha

⁶ AZEVEDO, J. L. **Os Jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 161-162.

⁷ DANIEL, J. **Tesouro descoberto no Maximo rio Amazonas**. 2 vols, Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1776], cap. 8.

⁸ C. R. Boxer publicou um regimento de uma tropa de resgate passado em 1660 pelo governador do Maranhão, d. Pedro de Mello (1658-1662), que fornece instruções detalhadas sobre o procedimento que deveria ser seguido. BOXER, C. R. Um regimento inédito sobre o resgate dos ameríndios no Estado do Maranhão, 1660. **Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros**, v. 3, Coimbra, 1965.

esquerda e outro abaixo do mesmo olho, chamada Mananidaua, e disse o dito vendedor ser sua escrava pela haver apanhada aos seus contrários em guerra justa e o mesmo confessou ser a assim a dita negra e se comprou por conta do Colégio da cidade do Pará por dois facões de que mandou fazer este termo o capitão João Paes do Amaral cabo da tropa de Resgates e Guerra que assinou. Rio Negro, Arraial de Nossa Senhora do Carmo e Santa Ana aos 28 de outubro de 1728 anos eu João Duarte da Cruz escrivão da Tropa de Resgates e Guerra que o escreveu⁹.

Esse registro foi assinado no período de guerra contra os índios manaos, mas testemunha um ato de compra de um prisioneiro indígena. Sob a afirmação de que o escravo havia sido “*apanhado aos seus contrários em guerra justa*” compreendiam-se vários casos que, teoricamente, deveriam ser avaliados pelo jesuíta. Como era comum nas operações de resgates, esse registro testemunha a compra de apenas uma mulher índia. Com a intensificação da operação dessas tropas, nas décadas de 1740 e 1750, os registros passaram a ser coletivos e menos detalhados, e foram denominados “certificados”¹⁰.

Em seguida, os escravos eram distribuídos nas capitanias do Pará e Maranhão, para serem vendidos em praça pública. Segundo o jesuíta João Daniel, que esteve no Pará entre 1741 e 1757, os índios aprisionados “*talvez*” fossem distribuídos também por outras capitanias do Brasil; porém, essa informação não se repete em outras descrições. Muitos chegavam a Belém sem os tais registros e, nesse caso, eram considerados escravos “*de condição*”, o que significa que serviriam por um período de cinco anos aos moradores e depois deveriam ser incorporados às aldeias. A documentação transcrita no *Livro das Canoas* é constituída, quase em sua totalidade, de “termos” que testemunham esse procedimento¹¹.

João Daniel e Mendonça Furtado, apesar dos diferentes lugares que ocuparam na sociedade colonial, descreveram da mesma maneira as tropas de resgates. A divergência entre eles esteve na avaliação da atuação dos jesuítas nesse procedimento. Para Mendonça Furtado,

⁹ IEB-USP, Coleção Lamego, Cód. 43.58.

¹⁰ Cf. MEIRA, M. **O livro das canoas**: documentos para a história indígena da Amazônia. São Paulo: NHII / USP / Fapesp, 1994. Também Coleção Lamego do IEB se podem consultar alguns desses certificados.

¹¹ Idem, p. 12.

os padres não ignoravam a conduta dos colonos: ao contrário, eram coniventes porque assim também obtinham seus escravos. João Daniel, porém, não responsabilizava os jesuítas pelos abusos contra as leis, alegando que os missionários faziam o possível para se informar da verdade e que, com isso, haviam livrado “*milhares e milhares do injusto cativo*”. Contudo, assumiu que “*também muitos saíram escravos sem o serem*”¹².

De todo modo, convém destacar o fato de os missionários jesuítas exercerem um papel decisivo nas operações de resgate. Como agentes da Coroa portuguesa, os jesuítas se tornaram responsáveis por assegurar a aplicação das diretivas políticas e teológicas que justificavam e legalizavam o comércio de escravos, encarregando-se não somente da fiscalização, como também da mediação das relações estabelecidas com as populações indígenas. Faz-se importante, portanto, verificar os princípios sob os quais os jesuítas analisavam a legitimidade dos cativos.

O *Novo diretório composto no ano de 1742 para exames de peças trazidas do sertão a este Pará sem registro*¹³ dirigia-se especificamente aos missionários da Companhia de Jesus. Como esclarecido no seu próprio título, o objetivo desse documento era orientar os missionários encarregados de examinar os cativos que chegavam ao Pará sem registro, e que, portanto, haviam sido capturados nos sertões sem passar pelo devido exame nos arraiais destinados a isso. No entanto, as instruções serviram também aos padres destinados a acompanhar as tropas de resgates, e realizar os exames *in loco*.

De autoria desconhecida, o documento fornecia uma lista dos principais tratados teológicos que o missionário deveria “*ler e reler até se fazer senhor das matérias*”; em

¹² DANIEL, J. **Tesouro descoberto no Maximo rio Amazonas**, 2 vols. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1776], cap. 8.

¹³ NOVO diretório composto no ano de 1742 para exames de peças trazidas do sertão a este Pará sem registro. Que se poderão servir também no seu tanto para aos que foram mandados por missionários em tropas de resgates para qualquer sertão. Informação sobre as obras que deveriam ser consultadas pelos jesuítas encarregados do exame, no Pará, de índios vindos do sertão, IEB, Col. Lamego, cód. 43.75.

seguida relembrava os quatro títulos justos de redução à escravidão, comumente aceitos pelos teólogos e juristas¹⁴; por fim, especificava três práticas comuns daquele Estado para a obtenção de escravos. Os títulos eram explicados e exemplificados nas obras de alguns autores, cuja leitura o documento indicava: Luis de Molina; Anacleto Reiffenstuel; Schmalguber; Catalano e Estevão Fagundes¹⁵. Além desses autores, o missionário deveria consultar também uma instrução manuscrita, “*feita por uns Padres antigos desta Missão mui doutor e de muita ponderação, e descrição acomodada ao estilo, e praxe dos sertões destas terras*”. Desses autores, os dois teólogos alemães foram indicados por serem referências do direito canônico, e os dois últimos, por explicarem de maneira clara os quatro títulos legítimos. Já o espanhol Luis de Molina era provavelmente a referência mais importante, hipótese essa sustentada não só pelo fato de que esse teólogo havia tratado com acuidade o tema do comércio dos escravos, mas também porque as suas considerações perpassavam todo o documento que iremos analisar.

Depois de listar os tratados teológicos cuja leitura era recomendável, e os títulos legítimos comumente aceitos, o autor do documento fez três observações sobre a realidade local. A primeira advertia que, no Maranhão, havia um quinto título, segundo o qual um “*Índio preso à corda (seja com justiça, ou com injustiça) pelos Bárbaros para o matarem, e talvez para o comerem*” poderia ser resgatado se, voluntariamente, preferisse escapar da morte. Essa definição apresenta, entre parênteses, uma sutil, porém importante, diferença com relação aos termos da lei de 1688: “*(seja com justiça, ou com injustiça)*”. A lei que permitira os resgates condicionava-os aos casos em que não fossem feitos somente para efeitos de

¹⁴ São citados no documento Jure Belli; Jure Nativitatio; Jure Condemnationis; Jure redemptiones, et venditionis.

¹⁵ Luís de Molina (1535-?) entrou para a Companhia de Jesus em Coimbra em 1553. Doutorou-se em Évora e ensinou em ambas as cidades. Anacleto Reiffenstuel foi um teólogo alemão, irmão menor da província da Baviera (1642-1703). A obra citada no documento, *Jus Canonicum*, não se sabe ao certo quando foi publicada, mas foi provavelmente entre 1700 e 1714. O outro alemão é provavelmente Schmalguber, cujo nome consta num catálogo de uma biblioteca da vila de Vigia, apreendida quando da expulsão dos jesuítas do Pará (In: LEITE, S. **HCJB**, IV). Contudo não encontramos nos dicionários nenhuma referência a ele. Estevão Fagundes é autor do *De Iustitia et contractibus et de acquisitione et translatione dominii* (1641). Talvez o Catalano seja o Pietro Catalano, autor de *Theologia Moralis* [2ª ed. 1743].

venda, caso contrário o cativo deveria ser considerado injusto e o resgate, ilícito. Esse documento, contudo, ao incluir os casos injustos, legitimava a compra dos prisioneiros feitos somente para serem vendidos aos europeus.

A segunda advertência dizia respeito a três casos de guerra intertribal. No primeiro, em caso de guerra contínua entre as tribos que remontassem a causas tão antigas que não se pudesse descobrir o motivo, os prisioneiros de ambas as partes poderiam ser escravizados. O segundo dizia respeito aos assaltos que umas tribos faziam às outras, sem outra razão que *“para comer gentes ou fazer escravos, ou para fazer vinganças de crimes supostos”*. Considerados injustos, tornar-se-iam escravos legítimos os agressores que fossem aprisionados. Já o terceiro, estipulava que seriam legítimos os escravos feitos em guerra por vingança de crime grave que uma nação tivesse cometido a outra, isto é, guerra justa ofensiva.

A terceira e última advertência era bastante eloquente quanto ao contexto em que o documento fora produzido: *“Saiba em terceiro lugar que não obstante o título mais ordinário e frequente do cativo dos Índios neste Estado seja o de prisioneiro de guerra, contudo não falta de se oferecer-se ao exame de quando em quando”*. A guerra movida pelos portugueses contra os índios havia se tornado, com efeito, o procedimento mais comum de captura de mão-de-obra escrava, desde pelo menos a década de 1720. Porém, antes de verificarmos esse procedimento, concentremo-nos na avaliação dos resgates.

O teólogo Luis de Molina era certamente a referência mais importante do documento. Apesar de sua análise dos mecanismos do comércio de escravos desenvolvida no seu tratado *De Iustitia et Iure*,¹⁶ concernir apenas o contexto africano, contudo, o fato de ter sido apresentado como uma referência no julgamento dos resgates na Amazônia justifica uma

¹⁶ Retomamos a leitura de Molina feita por Carlos Zeron, na sua tese de doutorado. ZERON, C. A. de M. R. **La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe – XVIIe siècles)**. Thèse de doctorat, Paris, 1998, pp. 279-281.

tentativa de comparação e aproximação de duas realidades que supomos muito distintas. Assim, ela constitui um dos elementos que nos permitem sustentar a hipótese da formação de um comércio de escravos indígenas cujos mecanismos fossem parecidos aos mecanismos do tráfico de africanos.

A escravidão era, para Luis de Molina, uma instituição legítima, desde que se respeitassem os quatro títulos justos de redução à escravidão. No entanto, em sua opinião, o direito de propriedade deveria prevalecer sobre o direito natural à liberdade, quando o comprador se encontrasse em situação de “*ignorância invencível*” sobre a origem e título da escravidão. Isto é, quando não estivesse a seu alcance avaliar a justiça das guerras nas quais os cativos haviam sido feitos prisioneiros, o comprador poderia comprar o escravo sem se preocupar com a sua consciência.

A segunda consideração de Molina a respeito do comércio de escravos era a constatação de que, ao se analisar a dinâmica das relações entre as sociedades africanas, concluía-se que suas guerras internas eram sempre bárbaras e injustas, já que a demanda europeia por escravos havia deturpado seu sentido original. A partir das descrições que lhe faziam os envolvidos nesse comércio, o teólogo concluiu que os chefes políticos locais (*sobas*) deixaram de mover guerras com o intuito de obter servos próprios, passando a aprisionar os vassalos de outros príncipes com o objetivo próprio de os trocarem pelos produtos oferecidos pelos europeus instalados na costa.

Inserindo, na sua reflexão, o próprio costume e/ou direito das sociedades provedoras de escravos, Luis de Molina avançou o argumento segundo o qual, mesmo injustamente aprisionados, os cativos deveriam ser resgatados. Como, em primeiro lugar, não fazia parte do costume africano interrogar sobre a legitimidade dos escravos e, em segundo lugar, recusando os prisioneiros, os portugueses arriscariam a vida dos cativos (que seriam mortos se não

fossem vendidos), era conveniente comprá-los. Isto é, prevalecendo o princípio da caridade, convinha antes escravizar os prisioneiros do que deixá-los morrer.

Ora, a descrição e análise que Molina fez da organização e dinâmica das sociedades africanas e do comércio que se instalou com os portugueses era em muitos aspectos parecida com a dos observadores amazônicos sobre as sociedades locais. Fossem escritos por missionários ou por leigos, todos os relatos afirmavam que, com a demanda europeia, deturparam-se os motivos das guerras entre as sociedades indígenas, passando a ser a obtenção de armas e ferramentas oferecidas pelos europeus.

Para levar adiante essa hipótese, é preciso verificar se entre as sociedades amazônicas existiam mecanismos propícios à formação de uma troca regular de escravos por ferramentas. A referência a trocas entre essas sociedades, antes da chegada dos europeus, aparece em vários documentos e alimenta uma importante bibliografia sobre a formação de redes de comércio indígenas¹⁷. Cristóvão de Acuña e Maurício de Heriarte, que descreveram os grupos encontrados nas margens do rio Amazonas no caminho entre Quito e Belém na década de 1630, de fato, referiram-se a trocas intertribais de produtos tais como louça, remos, barro, tabaco, algodão, milho, pedras verdes, roupas, ouro, canoas, madeiras, redes, urucum¹⁸.

¹⁷ Cf. Introdução de CHAUMEIL, J. P. ao texto de Paulo Maroni, **Notícias autenticas del famoso rio Maraón** (1738). Seguida de las Relaciones de los padres A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740), Monumenta Amazónica, Iquitos, IAP-CETA, 1988; ver também BUTT-COLSON, A. Intertribal trade in the Guiana highlands, in **Antropologica**, n. 34, 1973, pp. 1-70; DE BOER, W. The machete and the cross: Conibo trade in the Late Seventeenth century. In: FRANCIS, P. D.; KENSE, F.J.; DUKE, P.G. (eds.). **Networks of the pasta: regional interaction in archeology. Proceedings of the 12th annual conference of the archeological association of the University of Calgary**, 1981, p.31-48; LATHRAP, D. The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian South America. **World Archaeology**, vol. 5, n.2, out 1973, pp. 170-186 (La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a la larga distancia en los trópicos húmedos de la Sudamérica precolombina. **Amazonia peruana**, 4, 7, 1981, pp. 83-97); MYERS, T. Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica, **Amazonia peruana** IV, 8, 61-75, 1983; SANTOS-GRANERO, F. **Etnohistoria de la alta Amazonia. Siglos XV-XVIII**. Quito, Abya-Yala/CEDIME, Col. 500 años, 1993.

¹⁸ HERIARTE, M. de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas 1662-1667. In: VARNHAGEN, F. A. **História Geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1975, tomo III, pp. 171-190 (Seção XXXIV, n. II); ACUÑA, C. de. **Novo descobrimento do rio Amazonas**, edição bilingue (edição, tradução e introdução de Antonio R. Esteves), Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil, 1994; Do ponto de vista da arqueologia, os machados de pedra constituem a evidência mais facilmente constatável, já que nas áreas ribeirinhas não se encontra matéria prima adequada para a sua fabricação, embora se tenham encontrado os próprios instrumentos. Todas as zonas onde se encontra essa matéria-prima localizam-se a grandes

Um episódio bastante mencionado pela historiografia para justificar a existência dessas redes é aquele presenciado pelo missionário jesuíta Samuel Fritz, enquanto pernoitava entre os índios yurimáguas:

Mientras estaba en mi choza luchando con los achaques, vinieron á comerciar con los Yurimáguas en unas diez canoas, una tropa de Manaves, indios gentiles (...). Son estos indios Manaves muy valientes y temidos de otros gentiles cercanos, y hicieron frente años ha á una tropa portuguesa. Su arma es arco y flecha envenenada; (...) sus tierras son á la banda del Norte sobre un riacho llamado Yurubetss, á donde se llega por el río Yupurá. El comercio que tienen estos Manaves con los Aysuares, Ibanomas e Yurimáguas, son unas planchitas de oro, bermellón, ralladeros de yuca, hamacas de cachibanco, con otros géneros de cestillos y macanas que labran, muy curiosas. El oro no lo sacan ellos, sino van por el río Yurubetss navegando al río Iquiari, á donde lo rescatan; y este es el río entre esos gentiles muy afamado de oro¹⁹.

Os “*manaves*” a que se referiu o jesuíta eram provavelmente os índios manaos, que não vinham pela boca do rio Negro, senão por cima, pelo rio Jurubaxi. A privilegiada posição deste rio, permitindo a comunicação com as demais regiões da bacia amazônica, pode ter favorecido as trocas indígenas. Nota-se que os gêneros enumerados no trecho acima não eram ainda de proveniência europeia.

Há que se levar também em consideração a hipótese da existência de relações de servidão entre essas sociedades. Apesar dos cronistas fazerem referências a esse tipo de relação em várias delas, as descrições mais contundentes e detalhadas referem-se aos povos omáguas. Esses povos foram descritos por unanimidade no século XVI e início do XVII como a principal e mais numerosa nação das margens do rio Amazonas. Ocupavam cerca de setecentos quilômetros das margens e ilhas do rio Amazonas entre a boca do rio Napo e a do

distâncias dos principais rios, e pelo que se pode constatar dos relatos históricos, essas áreas não eram controladas pelas grandes etnias ribeirinhas. Já o fato de que os machados encontrados em escavações arqueológicas estivessem muito gastos sugere que esses utensílios tinham grande valia para a prática agrícola. Como instrumentos para a sua fabricação não foram encontrados, os arqueólogos supõem que os machados de pedra já chegavam prontos a essas sociedades, indicando uma relação de dependência das sociedades ribeirinhas a esse tipo de instrumento, fornecido pelos habitantes da terra firme. SANTOS-GRANERO, F. **Etnohistoria de la alta Amazonia. Siglos XV-XVIII**. Quito, Abya-Yala/CEDIME, Col. 500 años, 1993, p.8-9.

¹⁹ FRITZ, S. Diario de la bajada del P. Samuel, misionero de la Corona de Castilla, en el río Marañón. In: MARONI, P. **Noticias autenticas del famoso río Marañón** (1738). Seguida de las Relaciones de los padres A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740), Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988, p. 315.

Japurá e, segundo vários relatos, entretinham relações de comércio com tribos que vinham do norte e com seus vizinhos yurimáguas, além de fazerem incursões ao interior para aprisionar índios de outras tribos para utilizá-los como servos²⁰.

Assim como Cristóvão de Acuña, em 1639, e Samuel Fritz, em 1689, outros autores descreveram o que não sabiam nomear ao certo e que, por falta de vocabulário, chamaram de “escravidão” ou “servidão”²¹. Esses servos assumiriam, segundo os relatos, as mais diversas funções, “*para todo lo que han menester*”²². Nesse sentido, poderiam realizar desde serviços domésticos até funções importantes na reprodução material da sociedade. Maurício de Heriarte comentou que esses índios tinham “*infinitos escravos*”, que assumiam funções tais como fazer “*as lavouras nas margens dos rios, com ferramentas de pedra e de casca de tartarugas*”. Ainda segundo as descrições, esses servos eram prisioneiros das guerras intertribais, sobretudo das sociedades que viviam em terra firme. O mesmo Heriarte contou que os omáguas iam “*dar guerra aos naturais da terra firme, que são infinitos, cativam muitos, e deles sacrificam algumas, e dos mais se servem em suas lavouras*”²³.

As guerras descritas se caracterizavam por serem assaltos noturnos. O alvo dessas guerras eram especificamente as mulheres e crianças que, posteriormente, passaram a ser vendidas aos europeus. Aos homens competia a guerra, por isso prisioneiros masculinos eram mortos, e às vezes comidos. Mulheres e crianças, menos ágeis nas fugas e aptas ao trabalho doméstico e à agricultura, eram os escravos privilegiados dos índios. Manoel Esperança, provincial carmelita que, no final da década de 1690, fez uma jornada ao rio Negro para tomar

²⁰ Cf. PORRO, A. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro / São Paulo: Vozes/Edusp, 1995.

²¹ O motivo dessa dúvida estava no estranhamento europeu da relação entre os servos e os senhores, porque percebiam que os prisioneiros eram tratados por seus senhores “con tanto amor que comen con ellos en un plato”. ACUÑA, C. de. **Novo descobrimento do rio Amazonas**, edição bilingue (edição, tradução e introdução de Antonio R. Esteves), Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil, 1994, pp. 134-136.

²² Ibidem.

²³ HERIARTE, M. de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas 1662-1667, In: VARNHAGEN, F. A. **História Geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1975, tomo III, pp. 171-190 (Seção XXXIV, n. II), pp. 185-186.

posse das missões recém-entregues aos seus cuidados, referindo-se aos yurimáguas seus “compadres”, descreveu que esses índios entretinham “contratos” com alguns e guerras com outros, *“que só consistem em darem assaltos uns aos outros, e quando os nossos são os combatentes, os contrários que apanham no conflito que são comumente mulheres e meninos por menos ligeiros na fuga que ordinariamente é noturna, por ser noturna também o assalto”*²⁴.

As guerras intertribais a que se referiam os cronistas pareciam consistir, portanto, em assaltos noturnos que as tribos das margens moviam contra as tribos do interior com o intuito de aprisionar escravos para trabalharem em suas lavouras e serviço pessoal. Porém, o que, de fato, muito desses cronistas notaram é que, com a demanda europeia, o motivo dos assaltos passou a ser a obtenção de ferramentas, e não propriamente de escravos. Alguns autores chamavam os conflitos indígenas de “*guerrillas*” ou “*escaramuzas*”, que por vezes tinham esse objetivo (*“se originan unas veces para coger mujeres ó esclavos que los sirvan y puedan vender á otros”*). Manoel Esperança, referindo-se aos índios solimões²⁵, descreveu o mecanismo:

Também da parte do norte há muito gentio metido por lagos com o qual os sobreditos nossos compadres tem seus contratos e com alguns guerras que só consistem em darem assaltos uns aos outros, e quando os nossos são os combatentes os contrários que apanham no conflito que são comumente mulheres e meninos por menos ligeiros na fuga que ordinariamente é noturna, por ser noturno também o combate ou assalto os trazem para as aldeias por escravos e como tais os vendem a quem vai para aqueles sertões a troco de fazenda e ferramentas e também fazem seus trespasses de uns a outros índios e aldeias e quando chegam a cativar algum índio de forças pelo temor que dele têm se não acham logo quem lhes dê por ele resgate o matam e eu creio [...] que também o comem, estes assaltos e guerra são muitas vezes mal fundadas e injustas por se não ter dado cousa, nem motivo para tal hostilidade, que muitas vezes entre os cunhamenas se comete levados do interesse dos escravos em cujos termos são

²⁴ ESPERANÇA, M. Relação da Jornada que fez Fr. Manuel da Esperança, Vigário Geral, ao Sertão do Pará a visitar a missão do Rio Negro, em companhia do governador e capitão do Estado Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, Hilário de Sousa de Azevedo, Mateus Dias da Costa, Francisco Teixeira de Moraes, Antonio Carvalho de Albuquerque da Costa Rayol etc., etc., 1696. Biblioteca da Ajuda, Cód. 51-VII-27 fol. 120-126.

²⁵ Os omáguas e yurimáguas eram chamados pelos portugueses de cambebas e solimões, respectivamente.

também injustos, os cativeiros e os que eles vendem por escravos devem ser tratados como forros, sendo feitos e tomados sem cousa nem motivo que para isto desçam²⁶.

O frei carmelita afirmou nesse trecho que os assaltos tinham o objetivo próprio de aprisionar índios para serem vendidos em seguida, sugerindo que mesmo a prática da antropofagia tinha origem na demanda europeia: se não conseguissem vender seus prisioneiros, matavam-nos, e talvez os comessem.

Nessa questão residia, portanto, o debate sobre a legitimidade dos cativeiros: os escravos obtidos em resgates se justificavam, em princípio, por procederem de um mecanismo já existente nas sociedades autóctones; no entanto, como desde muito cedo os europeus se deram conta de que a demanda por escravos havia deturpado as relações entre as sociedades provedoras, logo a questão deixou de ser se essas sociedades eram antropófagas ou não, se suas guerras eram justas ou não, mas era justo alimentar essas relações deturpadas.

A resposta de Molina, com relação ao comércio africano, insistia no caráter caritativo da ação: resgatá-los teria a vantagem de livrá-los da morte. No documento escrito em 1742 para orientar os missionários da Amazônia a avaliarem os resgates, o pensamento de Molina sobressaía-se de duas maneiras. Em primeiro lugar, no caso em que a guerra fosse tão antiga que não houvesse possibilidade de descobrir seu motivo, designando um caso de “ignorância invencível”; segundo Molina, deveria prevalecer o direito de propriedade e/ou o princípio da caridade. Em segundo lugar, com relação à legitimidade do resgate de prisioneiros feitos em guerras injustas: para esse teólogo, as guerras entre as sociedades autóctones teriam se tornado invariavelmente injustas, desde que movidas para atender à demanda europeia; assim,

²⁶ ESPERANÇA, M. Relação da Jornada que fez Fr. Manuel da Esperança, Vigário Geral, ao Sertão do Pará a visitar a missão do Rio Negro, em companhia do governador e capitão do Estado Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, Hilário de Sousa de Azevedo, Mateus Dias da Costa, Francisco Teixeira de Moraes, Antonio Carvalho de Albuquerque da Costa Rayol etc., etc., 1696. Biblioteca da Ajuda, Cód. 51-VII-27 fol. 120-126.

o resgate também obedeceria ao princípio da caridade, na medida em que livraria o prisioneiro da morte.

Essa justificativa teológica, operada por Molina, legitimou o comércio de escravos na África. E foi, no contexto amazônico do século XVIII, evocada pelos jesuítas para justificar a prática perante Mendonça Furtado. Ela contradizia, contudo, a lei de 1688, tendo sido um dos principais argumentos do governador ao acusar os missionários de usurparem o direito natural dos índios à liberdade. Mendonça Furtado identificava o poder econômico que os jesuítas haviam adquirido ao envolvimento direto na prática dos resgates. “*Obrigados*”, pelo alvará de 1688, a participar das expedições de apresamento, os jesuítas acabaram se envolvendo intensamente no negócio, e se tornaram não só coniventes com as fraudes, mas também defensores e beneficiários delas, na medida em que os escravos eram integrados às suas fazendas e engenhos. O governador acusava os jesuítas da “*inconcussa e inalterável*” prática de reduzirem as reais ordens, “*quando não lhes fazem conveniência, a uma questão teológica ou filosófica, e dando uma distinção cerebrina, tiram sempre a consequência a seu favor*”²⁷. O comércio de escravos era permitido de acordo com a lei de 1688, mas Mendonça Furtado acusava os jesuítas de obterem esses escravos de maneira ilícita, justificando-a em termos de caridade cristã.

Da leitura deste Diretório, datado de 1742, à luz do pensamento de Molina, podemos então identificar o papel desempenhado pelos jesuítas, assim como alguns elementos característicos das sociedades provedoras de escravos, tal como foram descritos pelos cronistas e missionários, que permitem comparar o contexto amazônico aos relatos do contexto africano. A comparação do tratado de Luis de Molina com as descrições dos missionários da Amazônia e de Mendonça Furtado permite-nos salientar, ainda, a existência de um outro elemento possível de aproximação dos dois contextos: a atuação dos traficantes.

²⁷ MENDONÇA FURTADO, F. X. de. Carta a Sebastião José, Pará, 10 de fevereiro de 1754, AEP, II, p. 105.

Mendonça Furtado testemunhou a deturpação da relação entre as sociedades indígenas, demonstrando como os próprios chefes locais constituíam um espaço de poder a partir do comércio de escravos que desenvolveram com os portugueses:

Como se fiavam no seu poder, assim estes dois irmãos como outros mais, viveram sempre a tiranizarem estes sertões fazendo guerras injustas aos menos poderosos para os amarrarem e venderem-nos, cujo comércio faziam conosco, e do produto da venda daqueles miseráveis se proviam de tudo o que lhes era necessário, não duvidando as gentes que com eles comerciavam de lhes introduzirem pólvora, balas e armas, e até chegando ao excesso de muitos desses homens de vida estragada, que faziam este comércio, serem seus sócios para os ajudar a ir conter os insultos e tiranizar os pobres e inocentes que lhes não tinham feito mal algum, para os matarem e cativarem sem mais justiça que o quererem fazer aquela violência²⁸.

Tanto na opinião de Molina, com relação à África, quanto na de Mendonça Furtado com relação à Amazônia, a responsabilidade pela deturpação das relações indígenas recaía naqueles que o governador do Pará denominava “*homens de vida estragada*”. Na África, eram conhecidos como *lançados* ou *pombeiros* e *tangomaos*²⁹, e foram descritos pelo teólogo espanhol como indivíduos que penetravam no território, sem autorização da Coroa, e compravam os escravos nos mercados africanos, para os revenderem aos comerciantes portugueses fixados na costa. Apesar de encontrarmos também o termo *pombeiro*³⁰ na documentação amazônica, é mais frequente encontrarmos a denominação *cunhamena*. Deparamos também, nesse caso, com uma dificuldade de reconstituição. Pela posição

²⁸ MENDONÇA FURTADO, F.X. de. Carta a Sebastião José, 16 de novembro de 1755, AEP, II, pp. 541-542.

²⁹ Os *tangomaos*, também chamados de *lançados* eram os portugueses que comerciavam escravos, e os *pombeiros*, os escravos ou forros que trabalhavam para os tangomaos. Porém os dois grupos podem ser tratados como um só no que concerne a certas características: sua posição marginal na sociedade, formas de atuação no tráfico e no que se refere à sua função de intermediários do tráfico de escravos, isto é, iam comprar os negros no interior, ao qual só eles tinham acesso, para os venderem nas feitorias portuguesas da costa da África. ZERON, C. Pombeiros e tangomaos, intermediários do tráfico de escravos na África. In: LOUREIRO, R. M. & S. GRUZINSKI, S. (coord.). **Passar as fronteiras**. Lagos, 1999, pp. 15-38.

³⁰ ARANHA, M. G. Papel político sobre o Estado do Maranhão apresentado em nome da câmara ao Sr. Rei D. Pedro II por seu procurador Manuel Guedes Aranha, 1685, **RIHGB**, XLVI, 1883, parte 1, 1-60.

marginal que ocupavam na sociedade colonial, as fontes que lhes fazem referência são escassas e, as poucas informações, sempre indiretas e fragmentárias³¹.

Porém, das descrições de que dispomos, é possível afirmar que, de um lado como de outro do Atlântico, esses indivíduos escapavam ao controle das autoridades: não pagavam impostos e, em certos casos, cooperavam com os traficantes originários de outros países da Europa. Adotavam, aparentemente, as mesmas formas de ação, adaptando-se às condições de vida das sociedades locais, convivendo e seguindo costumes e hábitos alimentares indígenas e, enfim, buscando atingir um nível de influência significativa junto aos chefes das tribos. As alianças políticas, que declinavam no trato de escravos, selavam-se por meio de casamentos com as filhas e outras mulheres que lhes ofereciam os chefes, donde o prefixo *cunhã* do termo *cunhamena*.

Mais uma vez, é a descrição de Mendonça Furtado que se mostra mais completa. Em várias de suas cartas, o governador referiu-se a um traficante, reconhecido pela influência de que gozava junto a poderosos chefes indígenas³². Francisco Portilho de Melo, fez-se poderoso porque contava com a amizade dos gentios e, com isso, conservava sob seu *domínio* numerosos índios. No início de seu governo, a intenção de Mendonça Furtado era a de coibir suas atividades, aprisionando-o. Porém, como Portilho de Melo contava com a colaboração de outras pessoas envolvidas no tráfico, e as distâncias do sertão eram grandes, essa era uma medida impraticável.

O governador compreendeu, em seguida, a importância estratégica que esse traficante poderia representar aos interesses do Estado. Ao mesmo tempo em que afirmava enviar um

³¹ O termo *cunhamena* está mais próximo do que correspondia aos *lançados* da África do que ao que correspondia a *pombeiros*. Há menos bibliografia sobre esse assunto na Amazônia. Uma das poucas referências é o recente estudo de SOMMER, B. Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian Slave trade. **The Americas**, 61: 3, janeiro 205, pp. 401-428. Cf. também DOMINGUES, A. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: CNCDP, 2000, pp. 106-114.

³² MENDONÇA FURTADO, F. X. de. Carta ao rei, Pará, 2 de dezembro de 1751, AEP: I, p. 137.

exército ao sertão para coibir a atuação dos cunhamenas, tentou cooptar Francisco Portilho de Melo, por meio de recados, convidando-o a se apresentar em Belém, “*sem receio*”³³. Com efeito, ao invés de prendê-lo, fez-lhe mercê da administração de uma aldeia de índios em Macapá, uma região de conflito com os franceses³⁴. No ano seguinte, em 1754, Mendonça Furtado substituiu Portilho de Melo na administração da aldeia de Macapá, porque precisava de seus serviços no rio Negro, “*a negócios muito interessantes ao serviço de S. Majestade*”³⁵. Não há especificação sobre os tais serviços, mas Mendonça Furtado deixou claro, em carta ao próprio Portilho, que não admitia pretexto algum para deixar de lhe acompanhar ao rio Negro porque se fazia “*mui precisa a sua assistência*”³⁶.

Entretanto, se Mendonça Furtado procurou se servir da influência de que esses indivíduos gozavam entre os chefes indígenas do sertão, o mesmo não tentou fazer com os outros envolvidos nesse comércio: os missionários. Maria Aquiles Avogadri era um dos jesuítas que atuaram com Portilho de Melo. Sua trajetória ilustra tanto a importância que a partir da lei de 1688 os resgates adquiriram na política da própria Coroa portuguesa, quanto a perda de controle da situação. No início da sua carreira, Avogadri demonstrava “*repugnância em aprovar os resgates*”, de modo que foi expressamente aconselhado pelo padre José Lopes, em nome do provincial da Companhia, que tivesse “*boa união, e correspondência com os cabos oficiais dessa tropa*”, e não mostrasse a “*mínima desafeição*” que pudesse atrapalhar os

³³ MENDONÇA FURTADO, F. X. de. Carta ao comandante do Macapá, Pará, 25 de fevereiro de 1753, pp. 430-431.

³⁴ “Não pudera V. M. escolher melhor tempo de vir para baixo, do que este, no qual S. Maj. manda castigar com as penas que a V.M. serão notórias, pelo Bando que mando publicar na Povoação de S. José de Macapá; aos cunhamenas, e habitantes do rio Negro que nele se acham sem ser no seu Real Serviço, e em que mando para o mesmo rio um pé de Exército poderoso, e edificar umas poucas de fortalezas, com guarnição competente, para se fazerem respeitar; com que foi muito bom que estas Reais Ordens viessem a tempo que V. M. está descansado, e o não ponham no justo cuidado em que devera entrar”. MENDONÇA FURTADO, F. X. de. Carta a Francisco Portilho, Pará, 24 de abril de 1753, AEP, I, p. 453.

³⁵ MENDONÇA FURTADO, F. X. de. Instrução passada ao ajudante José de Barros para governar os índios da aldeia de Santana do Macapá, Gurupá, 21 de outubro de 1754, AEP, II, p. 293.

³⁶ MENDONÇA FURTADO, F. X. de. Carta a Francisco Portilho, Gurupá, 21 de outubro de 1754, AEP, II, p. 295.

resgates, “*porque essa é a vontade de S. Majestade*”³⁷. Finalmente, Avogadri atuou muitos anos no sertão e, na década de 1750, havia se transformado num dos maiores inimigos de Mendonça Furtado, que o acusava de monopolizar o trabalho indígena, operando em parceria com os traficantes de escravos, e auferindo para si os lucros desse comércio.

Como vimos no capítulo anterior, o projeto do ouvidor Miguel da Rosa Pimentel previa fortalecer o controle do comércio do sertão a partir da instalação de uma rede de fortalezas e missões nas embocaduras dos principais afluentes no rio Amazonas. Quando Mendonça Furtado desembarcou no Estado do Grão-Pará, contudo, testemunhou a existência de um comércio de escravos, de costas para o Atlântico, que escapando ao controle do Estado, parecia operar, também, segundo mecanismos próximos ao comércio africano, teologicamente justificado pelos jesuítas, nos mesmos termos³⁸.

É claro que as proporções desse comércio, por sua própria natureza, são imensuráveis. João Daniel calculou que, só no rio Negro, tenham sido capturados cerca de 3 milhões de índios e, José de Moraes, seu colega, estimou em 20 mil índios³⁹. Ou seja, as estimativas dos contemporâneos são muito imprecisas e, os registros, inexistentes, o que torna impossível uma real avaliação desse comércio. Certamente, o tráfico de escravos ameríndios não ocasionou impacto similar ao do comércio africano na economia-mundo, porém, quanto a isso pelo menos duas hipóteses podem ser levantadas.

³⁷ CÓPIA de uma carta ao padre Avogadri, missionário da tropa de resgates de que era cabo Lourenço Belfort, 1738. Biblioteca Nacional de Lisboa, Coleção Pombalina (PBA 631, f. 1); Cópia de uma carta que o excelentíssimo S. João de Abreu escreveu ao cabo da mesma tropa, (PBA 631, f.3).

³⁸ O comentário de Diego de Mendonça Corte Real ilustra a comparação: “O tiene razón Hugo Grotius al decir que todas las formas de esclavitud son injustas, o lo es la práctica existente, esto es, ambas son igualmente válidas, porque no alcanzo a ver ninguna diferencia en la toma de esclavos en Angola o (a lo largo) de Costa Mina y lo que sucede en este estado porque algunos sean vendidos por sus padres, otros son robados o vendidos por su gobernantes, pero dejaremos esta cuestión a los teólogos”. Diego de Mendonça Corte Real a José da Serra, AHU Pará, 20 de abril de 1736, apud ALDEN, D. El indio desechable en el Estado do Maranhão durante los siglos XVII y XVIII, *América Indígena*, vol. XLV, n. 2 (abril-junio), 1985, p. 436.

³⁹ DANIEL, J. **Tesouro descoberto no Maximo rio Amazonas**. 2 vols, Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1776], cap. 8; MORAES, J. **História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará** [1759]. Rio de Janeiro: Alhambra, 1987.

A primeira diz respeito à questão do abastecimento de mão-de-obra na economia local: teria esse comércio sido responsável pelo desenvolvimento de uma zona de reprodução de escravos indígenas e uma zona de produção escravista no interior do próprio território amazônico? Os índios capturados parecem ter representado o contingente de mão-de-obra utilizado não somente na indústria extrativista das drogas do sertão, como também nas lavouras e fazendas de gado localizadas nas proximidades do Maranhão e do Pará (e, talvez, como sugere João Daniel, em outras capitanias do Brasil).

A segunda hipótese refere-se especificamente à questão da incorporação dos territórios amazônicos aos domínios portugueses. Durante a primeira metade do século XVIII, o rio Negro foi a principal região fornecedora de escravos indígenas. Sobre tudo durante as décadas de 1720 e 1730, os portugueses moveram uma guerra contra os índios da região que, além de procurar responder à demanda por mão-de-obra de uma economia exportadora em expansão, foi responsável pela abertura da passagem das tropas de resgate a outras regiões. Dessa forma, os portugueses puderam avançar em direção ao alto rio Negro e áreas adjacentes, como o rio Japurá e o Orenoco, na fronteira com as missões espanholas⁴⁰. Entre as décadas de trinta e cinquenta do século XVIII, as tropas de resgates tornaram-se cada vez mais frequentes, e atingiram toda a área do alto rio Branco e os seus tributários, regiões que, negociadas em diversos tratados de fronteira, hoje, pertencem ao território brasileiro.

Porém, a incorporação dos povos e dos territórios amazônicos não dependeu somente da expansão territorial, promovida pelo comércio de escravos. Como vimos no segundo capítulo, uma das justificativas das atividades missionárias se fundamentava na percepção de

⁴⁰ As principais tropas de resgate atuantes no alto rio Negro, a partir do final da década de 1730 até o início dos anos 1750, foram lideradas por Lourenço Belfort (1737-1739, 1744-1745), José Miguel Ayres (1739-1740, 1748-1749), João da Cunha Correia (1740-1741) e Eustácio Rodrigues (1741-1743). Todas essas tropas tiveram como capelão de escravos o padre jesuíta Maria Aquiles Avogadri, que ficava instalado em Mariuá, o principal arraial de escravos do Rio Negro nessa época. Avogadri participou nessas operações por cerca de 14 anos, até a abolição da prática por Mendonça Furtado. WRIGHT, R. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 51.

que a legitimidade, e a própria garantia da posse e do controle do território, dependia da amizade e sujeição das populações autóctones, que as missões se encarregariam de assegurar. De fato, as ordens religiosas assumiram no século XVIII o papel primordial que lhes foi atribuído, de assentar núcleos de povoação em pontos nodais da bacia amazônica, a partir dos quais se estabeleciam contato com as populações indígenas. Para compreender a importância que assumiram nesse processo, o tema do próximo item será o confronto que ocorreu entre carmelitas portugueses e jesuítas espanhóis pela ocupação do rio Negro, na passagem do século XVII para o XVIII. O objetivo é reconstituir o debate pela legitimidade da posse do território e questionar a concepção da prática missionária embutida nessa discussão, assim como seu papel político na sujeição do autóctone e conquista do território.

A prática missionária e sua função política

No final do século XVII, a barra do rio Negro representava o limite entre os domínios ibéricos. Apesar de portugueses e espanhóis terem percebido desde cedo a importância estratégica desse rio para o controle da navegação e, portanto, para o transporte e ocupação do território amazônico⁴¹, só iniciaram um projeto de instalação nessa região na passagem para o século XVIII. A Espanha, preocupada em conter o avanço das tropas de resgates portuguesas no território sob seus domínios, passou então a incentivar o desenvolvimento das missões nas áreas próximas ao rio Negro. Nesse contexto, foi enviado à região o jesuíta Samuel Fritz, que missionou entre os índios omáguas, descritos na seção anterior deste capítulo.

Natural da Boêmia, Fritz havia ingressado na Companhia de Jesus em 1673. Desembarcando em Quito em 1684, partiu diretamente às missões de Maynas, aonde chegou

⁴¹ Cf. nota 3 supra.

em 1686. Segundo seu próprio relato, já havia sob seus cuidados trinta e oito povoados quando, em 1689, desceu aos territórios portugueses em busca de tratamento para uma suposta doença⁴². Desconfiados de suas verdadeiras intenções, as autoridades paraenses retiveram o padre no colégio de Santo Alexandre, dos padres da Companhia de Jesus de Belém, por dezoito meses, até que recebessem a instrução real de acompanhá-lo de volta às suas missões.

Não há informações no diário de Samuel Fritz que nos permitam saber ao certo quais foram suas atividades durante o ano e meio em que esteve retido em Belém. Sabemos, porém, que, assim que voltou às suas missões em 1691, foi diretamente a Quito e, de lá, para a Real Audiência de Lima, dar conta do acontecido. Na ocasião, entregou ao vice-rei um memorial e um mapa de suas missões⁴³, e escreveu alguns apontamentos sobre a linha de demarcação entre as conquistas de Espanha e Portugal no rio Amazonas⁴⁴. Com isso, inaugurou o debate, entre as duas Coroas ibéricas, sobre os direitos de posse da bacia do rio Amazonas.

Foi justamente depois desse episódio que as autoridades portuguesas determinaram instalar uma missão e uma fortaleza na barra do rio Negro. Como vimos no capítulo anterior, foi nesse contexto, ainda (em 1693), que o rei de Portugal loteou o território amazônico entre as ordens religiosas, entregando as missões do rio Negro aos carmelitas, que se viram a partir

⁴² FRITZ, S. Diario de la bajada del P. Samuel, misionero de la Corona de Castilla, en el río Marañón. In: MARONI, P. **Noticias autenticas del famoso río Marañón** (1738). Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988, p. 329.

⁴³ Segundo A. F. Almeida, provavelmente Fritz desenhou o mapa entregue ao vice-rei durante o período em que esteve preso no colégio jesuíta de Santo Alexandre. Lá, contava com uma biblioteca bem fornida, e com a companhia do padre Aloísio Conrado Pfeil. Considerado bom matemático e astrônomo, Pfeil havia desenhado um mapa do Cabo do Norte na ocasião de disputa de fronteira com a França. ALMEIDA, A. F. de. Samuel Fritz revisited: the maps of the Amazon and their circulation in Europe. In: CURTO, D. R.; CATTANEO, A.; ALMEIDA, A. F. de. (orgs.). **La cartografia europea tra primo rinascimento e fine dell'illuminismo**: atti del Convegno Internazionale The Making of European Cartography, Firenze, Leo Olschki Editore, 2003.

⁴⁴ O mapa foi depositado, em 1752, na Biblioteca Real de Paris por La Condamine, que o recebeu de presente na sua passagem por Quito, durante a viagem que empreendeu pela América do Sul, entre os anos de 1735 e 1744. Sobre essa viagem, cf. SAFIER, N. **Measuring the New World**: enlightenment Science and South America, Chicago: University of Chicago Press, 2008. O memorial e os *Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón*, foram publicados por Paulo Maroni, segundo atribuição de Jiménez de la Espada. MARONI, P. **Notícias autenticas del famoso río Marañón** (1738). Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988.

de então incumbidos de ocupar definitivamente aquele território. Para entendermos a função atribuída à prática missionária, analisaremos alguns textos de Samuel Fritz, e o relatório de um provincial carmelita que empreendeu uma viagem aos territórios disputados, frei Vitoriano Pimentel. Há bastante material sobre o assunto, que certamente merece um estudo aprofundado. Não dos deteremos aqui nos vários detalhes desse episódio⁴⁵, mas apenas levantaremos algumas questões sobre a relação entre a ocupação do território e a missão.

Duas questões se colocaram no debate pela posse daquele território. Uma primeira, de ordem simbólica, dizia respeito à definição dos marcos territoriais. O argumento de Samuel Fritz era o de que a linha imaginária do tratado de Tordesilhas passava pelo rio Vicente Pizón (atual Oiapoque) e, portanto, todas as terras situadas a oeste, até o rio Negro, haviam sido usurpadas pelos portugueses⁴⁶. A resposta dos portugueses era a de que, na primeira viagem feita à região, em 1637, o capitão Pedro Teixeira havia tomado posse do território e instalado um marco. Fritz contestava a resposta, alegando que essa posse não havia sido confirmada pelo rei, Felipe IV, antes que Portugal se emancipasse.

Ambas as partes compreendiam, contudo, que o que realmente definia o domínio sobre o território, não só *de direito* como *de fato*, era a amizade e a sujeição de seus habitantes originais. Com efeito, uma das questões colocadas por Samuel Fritz, para contestar a soberania portuguesa sobre o território, foi o tratamento que os colonos paraenses reservavam aos índios, reduzindo-os à escravidão. O trecho abaixo pertence às anotações sobre a demarcação de fronteiras; entre os artigos, Fritz apontou:

[...] se sigue que la esclavitud de los indios que sacan los portugueses de esas tierras para su servicio, despachando cada año tropa para el efecto, y rescatando de mano de otros infieles los cautivos que adquirieron en sus guerras, es ilegítima y contra todo

⁴⁵ Para uma descrição da disputa entre o padre Fritz e os carmelitas, ver HEMMING, J. A fronteira amazônica. In: **O ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros** (tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura), São Paulo: Edusp, 2007.

⁴⁶ Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón. In: MARONI, P. **Noticias auténticas del famoso río Marañón** (1738). Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988, p. 334.

derecho, y mucho más las vejaciones y crueldades que han padecido y padecen los indios que viven en las islas y riberas del río, por no querer largarles los cautivos y mantener guerra con los de tierra firme⁴⁷.

Segundo o jesuíta, não só a presença portuguesa no território não se podia justificar pelas entradas que realizavam no território em busca de escravos, como o ato da escravização deslegitimava sua posse. Os portugueses já estavam em contato há muito tempo com os índios que Fritz buscava converter, por meio das operações de resgate, mas isso não era suficiente para exigir o domínio do território, porque somente a sujeição dos índios baseada em seu consentimento a justificava. E, por isso, Fritz argumentava no memorial entregue ao vice-rei de Lima a importância de se estabelecerem atividades missionárias naquela região.

Ao descrever seu próprio trabalho missionário ao vice-rei, o padre Fritz argumentou que, em três anos, havia sob sua sujeição (“*tengo ya sujetas*”) um total de trinta e oito aldeias indígenas no território compreendido entre o rio Napo e o rio Negro. Especificou que contava, também, com a amizade de outras tantas nações próximas a esse último rio (“*tengo por amigos*”), inclusive de alguns principais que reprovavam as práticas escravistas dos portugueses. Nota-se, na sua argumentação, que havia uma diferença fundamental entre ter os índios *sujeitos* e tê-los *amigos*, e eram, pois, esses últimos que representavam o alvo das disputas entre Fritz e os missionários carmelitas que se dirigiram para o rio Negro, a partir de 1696. Tanto de um lado como de outro da disputa, a percepção era a de que a prática missionária seria responsável por conquistar a amizade dos índios e, em seguida, torná-los sujeitos. Em que consistia, então, essa prática missionária?

“*Vesti os principais e contentei a todos*”, escrevia Vitoriano Pimentel, entre outras tantas referências à mesma atitude: vestir, presentear com ferramentas e drogas. Tentando

⁴⁷ FRITZ, S. Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón. In: MARONI, P. **Noticias auténticas del famoso río Marañón** (1738), Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988, p. 334.

atrair a amizade dos mesmos índios que o padre Samuel Fritz, Pimentel afirmou que presentear os índios “*com mão larga*” era necessário para “*aceitarem missionário de melhor vontade, e menos prezarem as práticas do padre Samuel, que tanta força fazia por levar esse gentio para cima, para sua missão*”.

Depois dessa primeira aproximação fundamentada na troca de presentes, era preciso convencer os índios a descer, no caso dos portugueses, ou subir, no caso dos espanhóis, para agrupá-los nos aldeamentos governados pelos principais, sob a direção dos padres. Estes, por sua vez, deveriam contar com o auxílio de soldados, pagos com o dinheiro real, para que não se vissem no direito de escravizar os índios. Esse era o sentido da demanda de Fritz, que despachou uma carta ao vice-rei de Lima na qual solicitou que lhe mandasse soldados regularmente, a cada dois ou três anos, “*a fin de tener sujetos á los indios recién convertidos*”⁴⁸.

Verifica-se, assim, que tanto para Pimentel como para Fritz, a prática missionária consistia, em primeiro lugar, na demonstração de amizade e, em seguida, de força, de modo a manter os índios sob domínio. Por outro lado, é interessante observar a descrição de como o padre Fritz procurava intervir na própria dinâmica das relações indígenas para impedir que os mesmos índios fossem apropriados pelos portugueses:

Cuatro días antes que yo llegase, se habían ido río abajo los portugueses con el cacao que habían cogido y algunos esclavos. Decía el cacique de Yurimaguas (...) si pedían cautivos, les decían que ya no tenían más enemigos á quien quitárselos, porque yo tenia apuntados en mi libro todos los gentiles de tierra adentro y había hecho paces con todos ellos, prohibiéndolos el hacer guerra⁴⁹.

Fritz procurava impedir que os índios realizassem os assaltos a outras tribos aos quais estavam acostumados, para que dessa forma suspendesse o principal mecanismo sobre o qual

⁴⁸ FRITZ, S. Memorial ao vice-rei de Lima. In: MARONI, P. **Noticias autenticas del famoso río Marañón** (1738). Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988, p. 341.

⁴⁹ Idem, p. 336.

se fundamentava a prática dos resgates. Para isso, dizia o padre que precisava não somente prometer proteção aos que aceitassem a redução, mas também devia dispor de ferramentas para convencê-los a subir para as terras espanholas.

Porém, se os missionários não lograssem submeter os índios pela força, a saída era tolerar-lhes o modo de vida. O comentário de Vitoriano Pimentel com relação a isso era o de que nem as armas portuguesas podiam arrancar os índios de sua barbaridade e, portanto, para reter os índios nos aldeamentos portugueses, os missionários acabavam por aceitar certas práticas e costumes indígenas, demonstrando a precariedade em que se fundamentava o domínio:

Por isso, nas missões de Rio Negro e Solimões, se não faz ainda até agora, nos adultos, mais que algumas poucas conversões na hora da morte. Aos pequenos se ensina a doutrina todos os dias, em Português, mas o mais deles, assim que vão crescendo, abusam tanto do que se lhe tem ensinado, que achei alguns batizados, casados por seus diabólicos ritos, com dez, doze mulheres pagãs, sem que desta cegueira os possa apartar, nem o interesse do céu, nem o temor do inferno, e muito menos o das armas portuguesas, porque vivem em sertões mui remotos, em covis mui ocultos, em climas mui nocivos. E tudo isto os defende assegura e afoita a viverem, não como é bem, senão como querem, sendo necessário a um pobre missionário, que vive entre estes brutos, tolerar-lhe este seu modo de vida, sob pena de acabarem de uma violenta morte, esperando sempre que o tempo, juntamente com o seu desvelo, abra os olhos a este gentilismo, cuja fé ainda tão pouco radicada e tanto no principio de sua entrância⁵⁰.

Samuel Fritz de um lado e Vitoriano Pimentel de outro, avançavam argumentos parecidos para pedir auxílio a seus respectivos reis. Pela barbaridade dos gentios, alguns dos quais eram antropófagos, e pela dilatação dos sertões, o trabalho do missionário, alegavam, era muito árduo. O carmelita afirmou ser capaz de tudo para “*Sossegar os sertões*” e “*radicar os índios na vassalagem d’El Rey*” e, assim, “*obviar controversas e inquietações*” (referindo-se especificamente ao perigo que representava as pregações de Fritz para a demarcação das

⁵⁰ PIMENTEL, V. Relação que fez Fr. Vitoriano Pimentel, ex-Vigário Provincial da Ordem do Carmo no Estado do Maranhão, das Missões do Rio Negro e Solimões, que a sua Religião tem a seu cargo, e da jornada que fez ao sertão. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do ex-vigário provincial da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo do Estado do Maranhão, fr. Vitoriano Pimentel, referente às missões do rio Negro e do rio Amazonas, Lisboa, 14 de Novembro de 1705. AHU/Pará, doc. 1082.

fronteiras), mas para isso precisava de dinheiro: ele mesmo já havia gastado do próprio bolso cerca de 600 mil réis na sua jornada, e achava que tudo se conseguiria se o rei concorresse “*com especiais auxílios, que tão necessários são para se catequizar um gentilismo tão bruto como aquele*”. Os mesmos pedidos que Fritz havia feito ao vice-rei de Lima: financiamento real que garantisse o fornecimento dos presentes, e soldados que assegurassem pela força a submissão dos nativos, “*para resguardo de la vida, como para tratar con más libertad los negocios de la fe católica*”.

O processo de domínio dos índios parecia prever, pois, a amizade estabelecida pela troca de presentes (que eram os mesmos instrumentos pelos quais os índios trocavam seus prisioneiros de guerra), promessa de proteção e, em seguida, demonstração de força. Esse procedimento, assim como as tentativas de modificação das relações indígenas ou acomodação dos missionários aos costumes nativos revelavam o mesmo objetivo: convencer os próprios índios de sua amizade. Vitoriano Pimentel, na sua viagem pelos omáguas, afirmou:

Fui pelo rio acima praticando todas as aldeias desta nação que fazem número de 30. E em todas achei machados, facas, velórios, traçados e vestidos dos portugueses, que de mão em mão se passavam àqueles distritos. E não vi nada que fosse de Castelhanos (...) Aproveitando-me eu então destes instrumentos, que via portugueses, nas suas mãos, tão necessários a seu modo de viver, lhes perguntava que cousas tinha que tivessem sido dos castelhanos. E como me respondiam que nada, os concluía dizendo-lhes que dali veriam quem eram os seus companheiros e amigos, em cujos limites estavam, em que terras viviam e com quem se haviam de achar para os ajudar a viver. E com estes argumentos e demonstrações tão materiais, os fazia confessar que eram pertencentes aos portugueses e não espanhóis. Cujá confirmação era ir repartindo por estas aldeias machados, foices, facas, anzóis, alfinetes, agulhas, fitas, espelhos, relicários, anéis e pedaços de bacia de arame para as suas arcadas. E com estas dádivas e boas práticas os deixei tão bem dispostos para receberem missionários, que não acho nisto mais dificuldade, que a de os não haver. Que eles nenhuma repugnância tem para os aceitar⁵¹.

⁵¹ PIMENTEL, V. Relação que fez Fr. Vitoriano Pimentel, ex-Vigário Provincial da Ordem do Carmo no Estado do Maranhão, das Missões do Rio Negro e Solimões, que a sua Religião tem a seu cargo, e da jornada que fez ao sertão. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do ex-vigário provincial da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo do Estado do Maranhão, fr. Vitoriano Pimentel, referente às missões do rio Negro e do rio Amazonas, Lisboa, 14 de Novembro de 1705. AHU/Pará, doc. 1082.

Há que se notar, se esses instrumentos portugueses encontrados por Pimentel entre os índios eram mesmo portugueses, provavelmente provinham da troca por escravos, isto é, dos resgates praticados com os colonos portugueses. Esse trecho do Vitoriano Pimentel demonstra a mesma preocupação que Fritz tinha de demonstrar que os índios se declaravam amigos. Porém, contradizia o jesuíta da missão espanhola na medida em que se referia aos mesmos índios reduzidos pelo alemão.

Notable es la estimación y confianza que tienen estos indios en el Padre, de modo que se persuaden que solo el Padre es bastante para hacer frente a todos los portugueses; y así, todas la veces que reciben algún agravio, toda su defensa es decirles: yo he de ir á lo del Padre á quejarme; nosotros no tenemos más dueño ni amparo que á nuestro Padre, quien es nuestro amador⁵².

Enquanto Fritz atribuía aos índios a afirmação de que não tinham outro “*dueño*” que ele mesmo, Vitoriano Pimentel fazia os mesmos “*confessar[em]*” que “*pertenciam*” aos portugueses e não aos espanhóis. Essa disputa remetia-se, portanto, à percepção de que o domínio do território dependia do controle das populações nativas: nem as bulas papais nem os autos de posse ou marcos garantiam o controle.

Nesse sentido, a prática evangelizadora assumia um papel fundamental. Ela era, primeiro, de convencimento e em seguida de sujeição. Toda a diferença estava em tê-los sujeitos e tê-los amigos, o que explica não somente as etapas da prática missionária como também o ponto delicado na disputa pelo território: tê-los amigos ainda não era a garantia de dominação territorial.

Como a questão, porém, não se resolveu por meios diplomáticos ou missionários, degenerou em luta armada. Em 1707, uma tropa acompanhada por um carmelita dirigiu-se à sede das missões espanholas, a aldeia de Santa Maria dos Omáguas, para recuperar alguns

⁵² FRITZ, S. Diário de la bajada del P. Samuel, misionero de la Corona de Castilla, en el río Marañón. In: MARONI, P. **Noticias autenticas del famoso río Marañón** (1738). Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988, p. 336.

índios fugidos das missões portuguesas. Agindo com violência, prenderam cerca de 100 índios cristãos⁵³. O episódio desencadeou uma verdadeira guerra entre os missionários de ambas as Coroas. Fritz solicitou o envio urgente de uma tropa para retaliar a ação dos carmelitas; o governador do Pará, da sua parte, mandou o capitão Inácio Correia notificar os padres castelhanos que abandonassem suas missões. Os espanhóis obedeceram, mas enviaram outra força ao território português, expulsando os carmelitas que haviam ocupado suas missões, levando como prisioneiro o capitão Inácio Correia. Ao receber a notícia, o governador do Pará mandou, então, mais uma tropa, que destruiu as aldeias, aprisionando o missionário que se encontrava nela, o padre Juan Bautista Sanna⁵⁴.

A partir de 1714, os carmelitas instalaram-se definitivamente no rio Solimões (nome que recebe o Amazonas depois da barra do rio Negro), incorporando e reconstruindo as missões espanholas, que haviam sido destruídas pelo conflito. A multiplicação de suas aldeias testemunha o afinho com que se dedicaram à tarefa que lhes havia sido atribuída pelo rei, em 1693: se nesse ano haviam herdado dos jesuítas apenas uma missão, na embocadura do rio Negro, em 1722, já administravam quinze aldeias das proximidades. Assentada uma base fixa, naquele território considerado especialmente estratégico, os portugueses se viram capazes de explorar o potencial de mão-de-obra que a região representava, sem o empecilho das pretensões espanholas. A partir de então, as missões carmelitas puderam assumir o outro papel que lhes havia sido atribuído, o de apoiar o comércio de escravos, autorizado em 1688.

⁵³ CARTA de Juan Bautista Sanna ao padre Superior Samuel Fritz, Santa Maria Mayor de Jurimaguas, 26 de dezembro de 1707, Archivo General de Indias, Quito: 158. 212-213.

⁵⁴ Para uma narrativa dos acontecimentos Cf. BERREDO, B. P. de. **Anais Históricos do Estado do Maranhão** [1722], p. 349-367. liv. XX. E o próprio diário do padre Fritz, pp. 354-366.

Exportação de cacau e o auge do comércio de escravos

Para avaliar a importância do comércio de escravos e sua relação com a participação dos missionários carmelitas na incorporação dos territórios amazônicos aos domínios portugueses, mas também no desenvolvimento da economia local, é preciso recorrer a uma reconstituição do contexto da primeira metade do século XVIII. Há de fato bastante material inexplorado sobre esse tema, do qual examinaremos apenas uma parte, a fim de levantar algumas hipóteses. Nesse período, uma importante guerra foi movida contra os índios manaos, habitantes do rio Negro, a qual, além de ter representado uma intensificação do comércio de escravos na região, teria sido responsável pela abertura da passagem às tropas portuguesas a outras partes do território. Reconstituir esse contexto é também uma operação que só pode ser realizada a partir de informações dispersas⁵⁵. Porém, há pelo menos dois elementos que nos permitem começar a compreender a situação: uma crise de abastecimento de mão-de-obra, concomitante ao aumento da demanda por trabalhadores indígenas.

Por conta de uma sequência de epidemias de varíola que causaram um acentuado decréscimo demográfico da população indígena⁵⁶, a partir da década de 1720 principiou-se uma escassez da mão-de-obra utilizada em serviços domésticos e nas lavouras de açúcar, manifestada nas repetidas queixas de moradores e oficiais da câmara, enviadas ao rei⁵⁷. Procurando atenuar a situação, o governador do Pará, João Maia da Gama, enviou, em 1723,

⁵⁵ Não tivemos acesso aos documentos recolhidos por Joaquim Nabuco, na ocasião de uma disputa territorial com a Inglaterra, no início do século XX. (Brazil and British Guiana Boundary – Anexos da Memória Inglesa (*Question de la Frontière entre la Guyana Britannique et le Brésil, annexes au memoire présenté par le Gouvernement de Sa Majesté Britannique*) e Anexos da Memória Brasileira (*Question soumise a l'arbitrage de S. M. le roi d'Italie par le Brésil et la Grande-Bretagne*, 1903). A reconstrução desse episódio de guerra contra os manaos foi feito quase completamente a partir de fontes secundárias. As principais referências sobre o assunto são os trabalhos de David Sweet e Nádia Farage. FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991; SWEET, D. **A rich realm of nature destroyed**: the Middle Amazon Valley, 1640-1750. PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1974.

⁵⁶ Cf. ALDEN, D. El indio desechable en el Estado do Maranhão durante los siglos XVII y XVIII. **América Indígena**, vol. XLV, n. 2 (abril-junio), 1985, p. 436.

⁵⁷ Cf. documentos AHU/ Pará: doc. 602, 610, 614, 618, 651 etc.

uma tropa de resgates ao território dos índios manaos, no rio Jurubaxi, próximo às missões carmelitas do rio Negro. Dizem os relatos que, enquanto a tropa realizava suas operações de resgate, o arraial onde os portugueses haviam se instalado foi atacado por um principal manao, de nome Ajuricaba, que matou o capitão que lá se encontrava.

Os portugueses alegaram que, com armas holandesas, os manaos passaram a assaltar as missões carmelitas do rio Negro, levando prisioneiros os índios aldeados. Belchior Mendes de Moraes foi, então, incumbido pelo governador de levantar inquérito, e concluiu que os manaos, e todos os outros habitantes daquela região, além de serem canibais e incestuosos, eram aliados dos holandeses da Guiana, com quem traficavam escravos, e de quem inclusive portavam uma bandeira. Houve tentativa de negociação por parte do jesuíta José de Sousa, que fez um acordo com Ajuricaba, resgatou alguns escravos e, simbolicamente, lhe ofereceu a bandeira portuguesa. Entretanto, como os manaos insistissem nos ataques, os portugueses resolveram lhes declarar guerra justa. Ajuricaba foi preso, mas, durante a viagem a Belém, rebelou-se na canoa, atirou-se à água e sumiu, personificando ainda hoje a resistência indígena.

A justificativa da guerra empreendida contra os manaos foi a aliança e comércio de escravos que esses povos entretinham com os holandeses. Os autores que se dedicaram ao assunto, contudo, afirmam que essa aliança era incerta. De fato, os manaos estavam implicados no tráfico de escravos que abastecia as Guianas, porém, de maneira indireta, isto é, pela intermediação de várias etnias, dentre as quais, os índios caribes, que estabeleciam contato direto com os holandeses⁵⁸.

O jesuíta José Gumilla, missionário no Orenoco, descreveu o mecanismo desse tráfico. Numa espécie de “*feria*”, os índios caribes trocavam prisioneiros de guerras de tribos, amigas

⁵⁸ SWEET, D. **A rich realm of nature destroyed**: the Middle Amazon Valley, 1640-1750. PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1974, p. 516-525.

ou sujeitadas, por ferramentas que lhes ofereciam os holandeses da costa. Deixavam o que havia sobrado em consignação com o chefe da tribo, para que este continuasse a adquirir escravos até que eles voltassem para recuperá-los no ano seguinte. Em seguida, iam “*consume cautela*” às nações inimigas e realizavam assaltos noturnos: ateando fogo na povoação e disparando suas armas de fogo, provocavam a tentativa de fuga dos habitantes e, assim, matavam a “*a todos los hombres que pueden manejar armas, y a las viejas que reputan por inútiles: reservando para la feria todo el resto de mujeres, y chusma* [os índios não guerreiros da comunidade]”. Os prisioneiros desses assaltos eram levados aos holandeses estabelecidos na costa, que pagavam uma caixa de ferramentas por cada cativo⁵⁹.

As descrições de Gumilla sobre o mecanismo desse comércio aproximavam-se, sob alguns aspectos, às de Luis de Molina sobre a operação dos traficantes portugueses na África, sobretudo com relação às feiras de escravos⁶⁰. No caso amazônico, porém, eram os índios caribes que assumiam o papel de intermediários, adentrando o território e comprando escravos ou assaltando tribos e aldeias em distâncias superiores a 600 léguas, para depois venderem aos holandeses. O que cumpre observar da sua descrição, cotejada com os relatos portugueses, é que possivelmente os manaos fossem uns desses povos de quem os caribes resgatavam prisioneiros, ou que proviam os fornecedores dos caribes, fazendo guerra contra outras tribos. E, nesse sistema de intermediação múltipla, o tráfico de escravos caribe-holandês teria chegado às missões carmelitas do rio Negro.

Os manaos foram descritos como povos guerreiros que habitavam as margens do rio Negro e Jurubaxi. Os etno-historiadores concluem, a partir de algumas informações

⁵⁹ GUMILLA, J. **El Orinoco Ilustrado**: Historia natural, civil y geográfica de este gran río [1741]. Bogotá: Editorial ABC, 1955, p. 279-282.

⁶⁰ Gumilla afirmou que, antes do contato com os europeus, os autóctones já guerreavam entre si para aprisionar mulheres e crianças e “*servirse de ellos*”. Contudo, desde que os holandeses haviam se instalado na costa do Caribe (em 1616), os autóctones passaram a empreender guerras “*bárbaras ou injustas*”, com o intuito próprio de obter ferramentas: “*se mudó el fin de la guerra en la mercancía, e interés que de ella resulta*”. GUMILLA, J. **El Orinoco Ilustrado**: Historia natural, civil y geográfica de este gran río [1741]. Bogotá: Editorial ABC, 1955, p. 279-282.

fragmentárias, serem povos especializados no comércio, fazendo circular os produtos indígenas por uma rede tradicional de trocas entre os índios do Essequibo até o vale do rio Negro, pela rota do rio Branco⁶¹. É possível que os manaos tivessem se especializado no tráfico de escravos a partir do final do século XVII, quando passaram a fazer circular também os produtos dos holandeses. O fato é que, controlando a circulação comercial dessa região, os manaos representavam, para os portugueses, um bloqueio às suas operações escravistas.

Contudo, há um outro fator que ajuda a explicar os motivos dessa guerra. Se a sua justificativa foi a aliança dos manaos com os holandeses, também é verdade que esse período coincidiu com uma real abertura do mercado europeu ao cacau, um fruto originário da Amazônia e abundante nas margens do rio Negro e proximidades⁶². Diversas fontes testemunham que, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, o cacau passou a atingir níveis significativos de exportação justamente nos anos vinte do século XVIII, tornando-se, na década seguinte, o principal produto de exportação do Estado. Segundo Dauril Alden, até o ano de 1744, o cacau representou 90% do total das exportações registradas em Belém; e, o total exportado entre os anos de 1730 e 1755 chegou a cerca de 17.500 toneladas⁶³.

Mas diferentemente de outras regiões exportadoras (as principais eram a Venezuela e Quito), a característica fundamental da indústria de cacau amazônica era o seu caráter extrativista: as mesmas expedições que antes partiam ao sertão a resgatar escravos, passaram

⁶¹ Cf. SANTOS-GRANERO, F. **Etnohistoria de la alta Amazonia**. Siglos XV-XVIII. Quito, Abya-Yala/CEDIME, Col. 500 años, 1993.

⁶² A bibliografia sobre a produção e comércio de cacau, particularmente no que diz respeito à Amazônia, é escassa. Antes do artigo de Alden (The significance of cacao production in the Amazon Region during the late colonial period: an essay in comparative economic history. **Proceedings of the American Philosophical Society**, vol. 120, n.2, abril 1976, pp. 103-135), o estudo mais significativo era o de Manuel Nunes Dias, que, no entanto, só considera o período pombalino. (O cacau luso-brasileiro na economia mundial – subsídios para a sua história. **Studia**, Lisboa, Centro de Estudos histórico ultramarinos, julho 1961, 8: pp. 7-93).

⁶³ ALDEN, D. The significance of cacao production in the Amazon Region during the late colonial period: an essay in comparative economic history. **Proceedings of the American Philosophical Society**, vol. 120, n.2, abril 1976, pp. 103-135.

também a colher o cacau das margens dos rios⁶⁴. Segundo a informação do ouvidor Miguel Rosa Pimentel, no final da década de 1690, eram cerca de trinta a quarenta canoas que partiam anualmente ao sertão⁶⁵. No período que coincidiu com a guerra aos índios manaos (1724-1728), partiram de Belém 110 expedições anuais. Depois da guerra, o número de expedições continuou a crescer: no início da década seguinte, já eram 250 por ano e, em 1736, chegaram a 320⁶⁶. Confirmando a política de incentivo à utilização da mão-de-obra autóctone iniciada com a lei de 1688, a Coroa portuguesa autorizou, no auge da guerra contra os manaos (1727), a participação de particulares nas tropas oficiais de resgates.

Com esses números, Dauril Alden levanta algumas hipóteses que contradizem o estudo de Manuel Nunes Dias sobre a economia cacaueira na Amazônia. Nunes, que Alden qualifica como “*the most indefatigable historian and a ardent admirer of both the company and the Marquis of Pombal*”⁶⁷, acredita que, antes da criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, a economia amazônica era apenas de subsistência, e que a política pombalina teria sido a responsável única por vincular os centros produtores amazônicos ao mercado europeu⁶⁸. Alden mobiliza números para mostrar que, durante o período pombalino, a produção de cacau realmente cresceu, com a maior regularidade do sistema de escoamento

⁶⁴ Cf. LIVRO que há de servir para o registro das canoas que se despacharem para o sertão ao cacau, e ás pessas, e das que voltarem com escravos. E nelle hão de assinar termo os cabos das mesmas canoas. MEIRA, M. (org.). **O livro das canoas**: documentos para a história indígena da Amazônia, São Paulo, 1994.

⁶⁵ PIMENTEL, M. R. Informação do Estado do Maranhão, Lisboa, 4 setembro de 1692. Biblioteca da Ajuda, Cód. 50-V-34, fol. 198-205.

⁶⁶ ALDEN, D. The significance of cacao production in the Amazon Region during the late colonial period: an essay in comparative economic history. **Proceedings of the American Philosophical Society**, vol. 120, n.2, abril 1976, pp. 117-118.

⁶⁷ Idem, p. 125.

⁶⁸ Manuel NUNES DIAS (**A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, 1755-1778**, Universidade Federal do Pará: 1970, 2 vols.) e Antonio CARREIRA (**As Companhias pombalinas**, Lisboa: Editorial Presença, 1983) discordam frontalmente quanto aos alcances da política pombalina e modificações que teria operado na organização do trabalho indígena. Para este último, na década de 1770, a situação do Pará era análoga àquela em que se encontrava antes da criação da Companhia de Comércio. Ciro Cardoso, por sua vez, procura matizar as conclusões de Manuel Nunes Dias, afirmando que se mudanças ocorreram, não se pode, contudo, afirmar que tenham logrado estabelecer um sistema de *plantation* no Pará (**Economia e sociedade em áreas colônias periféricas**: Guiana Francesa e Pará, 1750-1817, Rio de Janeiro, 1984, p.113 e ss.; 178 e ss.). Para um breve resumo dessa polêmica, ver FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, pp. 38-39.

do produto e com o suprimento de mão-de-obra exógena, sendo que as flutuações anuais da exportação também diminuíram. Contudo, argumenta que não só o volume de cacau exportado não aumentou como também o produto continuou a ter o mesmo peso do total das exportações de Belém que na década anterior à criação da Companhia. A política pombalina não teria contribuído, pois, ao real crescimento da indústria cacaueira, mas somente à transformação de uma economia substancialmente extrativista em atividade produtora. O que, contudo, não impede que o extrativismo tenha continuado a ser a atividade econômica de maior relevo e, sobretudo, que o trabalho indígena tenha permanecido fundamental para essa economia, de tipo extrativista⁶⁹.

A partir desses argumentos, Alden defende que a Amazônia integrou-se ao mercado atlântico já durante a primeira metade do século XVIII, ainda que de maneira marginal. Suas conclusões contribuem para a hipótese levantada por esse trabalho, segundo a qual se definiu, no final do século XVII, uma política colonial que apostava no desenvolvimento e incorporação do comércio do sertão ao comércio atlântico, a partir do trabalho compulsório local⁷⁰. Essa política contava ainda com a participação privilegiada dos missionários, por meio do seu envolvimento direto no resgate de escravos (no caso dos jesuítas) e da formação de uma rede de aldeamentos responsável por ocupar o território e estabelecer contato com as populações autóctones.

⁶⁹ FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 39.

⁷⁰ Segundo os cálculos de D. Alden, entre 1738 e 1745, foram concedidas mais de trezentas licenças de apresamento, três vezes mais do que a cota anual autorizada durante a década de 1720, e que renderam um total de 10 mil índios. (ALDEN, D. El indio desechable en el Estado do Maranhão durante los siglos XVII y XVIII. **América Indígena**, vol. XLV, n. 2, abril-junho, 1985, p. 437). Robin Wright encontrou, nos documentos do Arquivo Público do Pará, 1334 registros de escravos e 43 de forros, entre 1745 e 1747. Esses dados, contudo, nos dizem muito pouco sobre o número total de escravos capturados durante esses anos, porque o tráfico ilegal provavelmente respondia pela maior parte do comércio. No final da década de 1740, o jesuíta Avogadri contou ao padre Szentmartonyi ter batizado seis mil índios e (presumivelmente ao longo de toda a década) cerca de vinte mil habitantes do Alto Rio Negro foram forçados a descer o rio (WRIGHT, R. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**, Campinas: Mercado de Letras, 2005, p.50-59). Segundo Mariano Useche Losada, o mesmo Avogadri relatou ao jesuíta espanhol Román que, entre 1738 e 1744, cerca de oito mil escravos foram examinados e certificados em Mariuá; e quatro mil índios livres ‘forros’ foram retirados de suas aldeias. (LOSADA, M. U. **El proceso colonial en el alto Orinoco-Río Negro**: siglos XVI a XVIII, Bogotá: Fundación de Investigaciones arqueológicas nacionales, 1987).

Apesar de escassos, existem alguns documentos que nos permitem vislumbrar a participação carmelita nesse comércio de escravos. Um deles é o estatuto de conduta dos missionários escrito pelo provincial da ordem, frei Inácio da Conceição ⁷¹, em 1728, isto é, alguns anos após o início da guerra contra os manaos.

Conceição esclareceu que os motivos da proposição daquele estatuto eram as queixas sobre o procedimento dos missionários carmelitas, os quais, por conta de “*interesses temporais*”, se envolviam em “*negócios ilícitos ao Estado*”, e esse era também o motivo da situação em que se encontravam as aldeias: os índios batizados não viviam como cristãos e outros morriam sem batismo. Essa situação se devia à negligência dos missionários de sua ordem que, ao invés de se aplicarem ao cuidado e doutrina dos índios, “*só tratam dos lucros que adquirem com o trabalho corporal dos mesmos índios*”.

Para pôr termo a “*tão depravados procedimentos*”, o vigário propôs a aplicação de um estatuto composto por dezessete itens que regulamentariam a vida nas aldeias, e deveriam ser seguidos pelos missionários carmelitas, sob pena de serem vetados das atividades missionárias. Nesse documento, frei Inácio da Conceição revelou então duas preocupações: uma com relação à educação dos índios, e outra, com relação ao comércio que os missionários entretinham com os seculares. Era preciso, primeiro, regulamentar a vida nas aldeias: os missionários deveriam usar os hábitos, não consentir a presença de mulheres em suas residências nem em suas canoas, e não consentir a presença de seculares “viciosos” nas aldeias. Deveriam, além disso, fazer a doutrina todos os dias, ensinar português aos índios, não batizar adultos antes de instruí-los, obrigá-los a se confessar, e não se afastar das missões.

A segunda preocupação do provincial, de inibir as “atividades ilícitas”, revela a participação dos missionários nas operações escravistas:

⁷¹ Conservado atualmente no colégio dos carmelitas, em Roma, foi publicado por PRAT, A. **Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil**: séculos XVII-XVIII. Recife, 1941, p. 97-104.

[...] nenhum missionário procure per si, ou por interposta pessoa comprar, vender Índios, sub poena de incorrerem na excomunhão [...] que nenhum dê Índio da aldeia, que sirva de guia, e língua aos seculares, que sem faculdade da junta das Missões pretenderem entrar no Sertão a contratar peças, porque semelhantes negócios são expressamente proibidos pelas Leis de S. Majestade, e também porque se não costumam fazer sem grandes violências de morte, amarrações e assaltos. E muito menos consentirão que em sua presença vendam os aldeanos Índios ou Índias aos brancos por se não exporem a que estes intentem justificar as suas compras com a presença dos Missionários, pretextando-a ao depois com provarem que os ditos Missionários aprovaram, deram por boa venda que os aldeanos lhes fizeram [...] que nenhum missionário tenha contratos de compras e vendas com seculares pelas perniciosas consequências, que dos tais contratos tem resultados, assim em descrédito nosso como em prejuízo das Missões.

Sabemos, pois, que além de suas aldeias servirem de base para as operações escravistas, como consta nos registros assinados nesse período, os missionários envolveram-se diretamente no comércio, efetuando contratos de compra e venda com os traficantes e controlando o fluxo do contingente indígena necessário à realização das operações, como os guias e intérpretes.

Esse estatuto foi aprovado pela Congregação anual de 1730. Outros dois requerimentos que passaram nessa congregação foram deferidos: a de um missionário que pretendia iniciar uma plantação de cacau e a de outro que se propunha cuidar de 400 cabeças de gado vacum, as duas principais atividades econômicas (além do tráfico de escravos) da região. Há outros documentos, além desses, que testemunham, por um lado, a participação dos carmelitas no comércio de escravos do rio Negro e, por outro, a preocupação das autoridades em controlar as irregularidades. Porém, também os dados sobre as propriedades carmelitas fornecem indícios do crescimento da ordem durante a primeira metade do século XVIII, a partir do envolvimento dos missionários no comércio de escravos. Num relatório escrito pelo ouvidor do Maranhão, em 1751, constava que os frades detinham dois conventos naquela província (São Luis e Alcântara), quatro hospícios “*com suas fazendas de terras e gados, e com bastantes índios forros e escravos*”, além de um outro hospício no rio Negro. Possuíam ainda dois engenhos de açúcar: um no Maranhão, com mais de 200 escravos, e

outro no Pará, “*afamado pela muita quantidade de gente que conservava, ocupados quase todos em fazer aguardente*”⁷². Administravam, também, outros engenhos menores e três fazendas de gado vacum e cavalari (Aldeias Altas, Cumá e Itapecuru). Segundo Mendonça Furtado, os carmelitas eram “*senhores de muitos extensos terrenos no distrito do Marajó, fora de outras fazendas, cheias de índios, a que eles chamavam próprias*”⁷³.

Uma das questões que se revela de análise da documentação referente a esse contexto é a ambiguidade entre o caráter ilícito dessas operações e a consecução dos projetos da Coroa portuguesa. A guerra contra os índios manaus arrastou-se até 1728 e, em seguida, estendeu-se aos seus vizinhos maiapena, considerados seus aliados. Nesse ano, o governador João Maia da Gama recebeu uma carta régia que aprovava a sua decisão de “*castigar*” os índios manaus e seus vizinhos, pois, assim, “*ficaria desimpedida a passagem das cachoeiras, e se abriria caminho para as tropas dos resgates*”⁷⁴. Tratava-se, portanto, de levar abaixo a “muralha” que os índios representavam, naquele momento, aos portugueses. De fato, a passagem do rio Negro se abriu: depois dessa guerra, a cena das operações escravistas se deslocou para o rio Branco, que se tornou em seguida a principal zona de fornecimento de escravos ao mercado paraense.

Nesse processo, as aldeias administradas pelos carmelitas assumiram a incumbência de assentar as bases necessárias para suplantar as pretensões territoriais espanholas e impedir o comércio dos holandeses e, com isso, abrir caminho às operações escravistas portuguesas. Quando Mendonça Furtado desembarcou no Pará, sua avaliação foi a de que os missionários controlavam a economia do Estado, que era, apesar de extenso, despovoado e desprotegido. A partir da constatação de que a sujeição e civilização dos nativos era a única maneira possível

⁷² PINHEIRO, A. da C. D. Relatório do Bacharel João Antonio da Cruz Diniz Pinheiro. In: PRAT, A. **Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil: séculos XVII-XVIII**. Recife, 1941, p. 137-138.

⁷³ MENDONÇA FURTADO, F. X. de. AEP, vol. I: 288 e 329.

⁷⁴ CARTA régia ao governador do Maranhão, 23 de janeiro de 1728, **ABNRJ**, vol. 66, p. 219.

de dominar o território, formulou o seu projeto de assentamento territorial e de utilização do trabalho dos autóctones segundo um modelo muito parecido àquele desenvolvido pelos missionários, interditando-os, porém, do controle do sistema.

Conclusão

O que podemos perceber a partir da descrição da legislação indigenista, do início da colonização até antes do governo pombalino, é que a política com relação aos povos nativos procurou geralmente manter aberta a possibilidade da sua escravização. No momento em que houve uma real preocupação por parte da Coroa portuguesa em integrar economicamente o território amazônico ao conjunto dos seus domínios, a partir da década de 1680, houve também uma inflexão da política indigenista: declarou-se irrestrita liberdade indígena e se procurou criar uma rede missionária para ocupar e desenvolver o comércio do sertão, associada à introdução de escravos africanos para suprir a mão-de-obra deficiente. Esse projeto foi formulado por Antonio Vieira, com base no modelo aplicado no Brasil.

Porém, no final do século XVII, a permissão da prática dos resgates passou a atender um projeto político-econômico do próprio Estado português, toda a aposta concentrada no abastecimento interno de mão-de-obra. Essa nova política representou uma espécie de síntese dos dois projetos apresentados desde o início da colonização, polarizados entre a proposta de investir na ocupação do território por meio do sistema missionário, e na de transformar o sertão do rio das Amazonas na principal fonte de abastecimento de mão-de-obra escrava. Preocupada em integrar o comércio do sertão ao comércio atlântico, a Coroa portuguesa previu um sistema cujo tráfico de escravos seria financiado pela Fazenda Real e apoiado numa rede de aldeamentos controlados pelos missionários, responsável por intermediar as relações com os autóctones e assentar as bases territoriais das operações comerciais com os nativos. Implicados na intermediação do comércio de escravos, os missionários de várias

ordens religiosas (e não só os jesuítas) criaram as bases do seu poder econômico, mais tarde contestado por Pombal.

Essa nova política permitiu, finalmente, o suprimento da demanda da indústria cacaueira, em fase de expansão a partir do final deste século e cujo auge se deu entre o segundo e o terceiro quartel do século XVIII. A proporção desse tráfico é impossível mensurar e, por esse motivo, ele não pode de fato ser colocado no mesmo patamar sistêmico da escravidão africana na economia mundial. Contudo, localmente, o comércio de escravos indígenas que se desenvolveu nesse período parece ter sido responsável pelo abastecimento de uma mão-de-obra local, alternativa ao abastecimento externo.

Portanto, uma das principais hipóteses que esse trabalho levanta diz respeito à possibilidade de que esse comércio de escravos indígenas desenvolvido na Amazônia tenha representado uma outra via (que não o tráfico de africanos) responsável pelo abastecimento de mão-de-obra de uma economia exportadora, e pela incorporação dos territórios aos domínios portugueses. A própria dificuldade de controle do Estado, deixando uma margem de liberdade aos agentes coloniais para agir segundo seus próprios interesses, garantiu a extensão dos domínios portugueses no território, cuja demarcação se consolidou, em parte, com o tratado de Madri.

Quando Mendonça Furtado e seu irmão, Sebastião José de Carvalho e Melo, fizeram a revisão crítica dessa política, avaliaram, assim como havia feito o padre Antonio Vieira, que a escravização dos índios, fugindo ao controle do Estado, era responsável pelo despovoamento daqueles territórios. Nesse sentido, retomaram parte do projeto formulado em 1680, ou melhor, o próprio modelo jesuítico, no que concernia à administração do trabalho dos índios. Inclusive fundamentando moral e juridicamente a reflexão nos mesmos termos: os nativos eram livres e senhores naturais das terras e, portanto, deveriam ser incorporados à república não enquanto escravos, mas enquanto vassalos do rei; contudo, como eram “bárbaros”,

deveriam ser tutelados, de forma que fossem, primeiro, civilizados. Tanto para o jesuíta quanto para os “ilustrados”, havendo uma conformidade entre a razão moral e a razão política, a preocupação com o domínio territorial exigia o reconhecimento da soberania daqueles povos.

Cabe notar, por outro lado, que embora a política pombalina tenha procurado abolir o tráfico de escravos indígenas, e introduzir escravos africanos, ela não significou que os índios deixassem de formar um importante contingente de mão-de-obra. Os próprios termos do Diretório dos Índios expressavam a preocupação de garantir a demanda local “*sem a dependência de mandarem vir obreiros, e trabalhadores de fora*” (§ 61). A política indigenista pombalina retomou o mesmo projeto de administração do trabalho indígena, formulado no Regimento das Missões, e de interiorização, ocupação e desenvolvimento do comércio do sertão, qualificado, no Diretório, como o “*mais importante*” (§ 46). De acordo com vários autores, as mudanças da política indigenista pombalina estiveram antes relacionadas à confiscação do poder temporal dos missionários do que propriamente ao projeto de integração dos nativos à sociedade colonial. De fato, na perspectiva de afirmação do poder absoluto e de controle da colônia, o procedimento de Pombal foi o de colocar sob o controle do Estado aquilo que considerava fundamental para a constituição de uma república: o governo dos índios.

O interesse em caracterizar o comércio de escravos indígenas, bem como a política indigenista portuguesa para a Amazônia, responde à necessidade de abrir o debate em torno da relação entre domínio imperial e mercado de trabalho na formação do Brasil. A tese de Luiz Felipe de Alencastro acerca de um mercado de trabalho “desterritorializado” deriva da ideia de sistema colonial, porém o autor se destaca nessa historiografia, entre outros motivos, por ser o único a enfrentar a questão da mão-de-obra indígena. Mas ao enfrentá-la, a nega. Os dados levantados neste trabalho demonstram a impossibilidade de incluir a Amazônia nesse

paradigma de interpretação do Brasil, o que provavelmente explica a marginalidade dos estudos sobre essa região e, conseqüentemente, nossa atual ignorância de sua história. Por outro lado, o Estado brasileiro se vê hoje justamente confrontado tanto com a questão da exploração econômica dos territórios amazônicos quanto com a da soberania de seus habitantes naturais.

Referências Bibliográficas

Fontes Manuscritas

- DECLARAÇÃO da expulsão dos Padres da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão em 1684 BPE, cód. CXV / 2-11, fl. 89-91.
- ESPERANÇA, Fr. Manuel. Relação da Jornada que fez Fr. Manuel da Esperança, Vigário Geral, ao Sertão do Pará a visitar a missão do Rio Negro, em companhia do governador e capitão do Estado Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, Hilário de Sousa de Azevedo, Mateus Dias da Costa, Francisco Teixeira de Moraes, Antonio Carvalho de Albuquerque da Costa Rayol etc., etc., 1696. Biblioteca da Ajuda, Cód. 51-VII-27 fol. 120-126.
- LOPES, José, S.J. Cópia de uma carta ao padre Avogadri, missionário da tropa de resgates de que era cabo Lourenço Belfort, 1738. Biblioteca Nacional de Lisboa, Coleção Pombalina (PBA 631, f. 1); Cópia de uma carta que o excelentíssimo S. João de Abreu escreveu ao cabo da mesma tropa, (PBA 631, f.3).
- MENDONÇA FURTADO, Francisco Xavier de. Papel [cópia do] feito por Francisco Xavier de Medonça Furtado [Governado e Capitão General do Estado do Pará e Maranhão] acerca da liberdade e resgate dos índios. Arraial do Rio Negro (anexo ao doc. 66) 20 de Abril de 1755. AHU, Papéis Alvulsos, Rio Negro, doc. 66 1755.
- NOVO diretório composto no ano de 1742 para exames de peças trazidas do sertão a este Pará sem registro. Que se poderão servir também no seu tanto para aos que foram mandados por missionários em tropas de resgates para qualquer sertão. Informação sobre as obras que deveriam ser consultadas pelos jesuítas encarregados do exame, no Pará, de índios vindos do sertão, IEB, Col. Lamego, cód. 43.75.
- PIMENTEL, Miguel Rosa. Informação do Estado do Maranhão, Lisboa, 4 setembro 1692. Biblioteca da Ajuda, Cód. 50-V-34 fol. 198-205.
- PIMENTEL, Miguel Rosa. Regimento para os capitães e ouvidores do Rio das Amazonas. Biblioteca da Aujda. ff. 208-214.
- PIMENTEL, Vitoriano. Relação que fez Fr. Vitoriano Pimentel, ex-Vigário Provincial da Ordem do Carmo no Estado do Maranhão, das Missões do Rio Negro e Solimões, que a sua Religião tem a seu cargo, e da jornada que fez ao sertão. AHU, Maranhão, Papéis, Avulsos, Doc 7-9-1705, f.8.
- SANNA, Juan Bautista. CARTA de Juan Bautista Sanna ao padre Superior Samuel Fritz, Santa Maria Mayor de Jurimaguas, 26 de dezembro de 1707, Archivio General de Indias, Quito: 158. 212-213.

Fontes impressas

- ACUÑA, Cristóvão de. Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas [1641] Madrid : tip. de J. C. Garcia, 1891.
- ACUÑA, Cristóvão de. Novo descobrimento do rio Amazonas, edição bilingue (edição, tradução e introdução de Antonio R. Esteves), Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil, 1994.
- ACUÑA, Cristóvão de. Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas [1641]. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, XXVIII, parte 1, 1865, pp. 163-265.
- ARANHA, Manuel Guedes. Papel político sobre o Estado do Maranhão apresentado em nome da câmara ao Sr. Rei D. Pedro II por seu procurador Manuel Guedes Aranha, 1665. RIHGB, XLVI, 1883, parte 1, 1-60.
- BARROS, André de. Vozes Saudosas da eloquência... do Padre Vieira ao Príncipe N.S. pelo P. André de Barros. Lisboa, 1736.
- BERREDO, Bernardo Pereira de. Anais Históricos do Estado do Maranhão: em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718, Rio de Janeiro: Alumar, s.d.
- BETENDORF, João Felipe. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698], ed. da RIHGB, t. 72, 1ª parte, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1910.
- BLUTEAU, R. Dicionário português & latino, Coimbra, 1712.
- BOXER, C. R. Um regimento inédito sobre o resgate dos ameríndios no Estado do Maranhão, 1660. Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, v. 3, Coimbra, 1965.
- CARVAJAL, Gaspar de. Descobrimento do rio das Amazonas [1542]. In: Rafael Díaz Madaruelo (org.), La aventura del Amazonas. Crônicas de América. Madri, Dastin, 2002. Diário da primeira exploração do Amazonas, rico em dados etnográficos.
- COLLEÇÃO das leis, decretos, e alvarás, que comprehende o feliz reinado del rei fidelissimo D. José I. Nosso Senhor, desde o ano de 1750 até o de 1760, e a Pragmática do Senhor Rei D. João o V. do anno de 1749, tomo I (são quantos?). Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1797.
- DANIEL, João. Tesouro descoberto no Maximo rio Amazonas (1776), 2 vols, Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- DIRETÓRIO dos Índios (1757). In: BEOZZO, J. O. Leis e regimento das missões: política indigenista no Brasil, São Paulo: Loyola, 1983, pp. 129-167.
- DOCUMENTOS para a história da conquista e colonização da costa Leste-Oeste do Brasil. ABNRJ, 26, 1904, 150-526.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1974.
- FERREIRA, João de Sousa (Pe.). América abreviada suas notícias, e de seus naturais, e em particular do Maranhão, títulos, contendias, e instruções a sua conservação, e aumento muito úteis, Lisboa 20 de maio de 1693, RIHGB, LVII, 5-153 [cópia na BNRJ n. 5.959 CEHB / I – 4, 2, 12]

- FIGUEIRA, Luis. Luis Figueira: sua vida heroica e sua obra literária (coord. Antonio Serafim LEITE), Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.
- FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal et alii. Monumenta Amazônica: Informes de jesuítas en el Amazonas, 1600-1684, Iquitos: IIAP, CETA, 1986.
- FRITZ, Samuel S. J. Journal of the travels and labours of Father Samuel Fritz in the river of the Amazons between 1686 and 1723, translated... and edited by Rev. George Edmundson, London, Hakluyt society, 1922. BN
- FRITZ, Samuel S. J. O diário do padre Samuel Fritz. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. 81, n. 135, 1918, pp. 353-374 (introdução de Rodolfo Garcia).
- FRITZ, Samuel, S.J. Diario de la bajada del P. Samuel, misionero de la Corona de Castilla, en el río Marañón. In: MARONI, Pablo, Noticias autenticas del famoso río Marañón (1738). Seguida de las Relaciones de los padres A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740), Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988.
- GUMILLA, Joseph, S.J. El Orinoco Ilustrado. Historia natural, civil y geografica de este gran río [1741], Bogotá, Editorial ABC, 1955.
- HERIARTE, Mauricio de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas 1662-1667. In: F. A. Varnhagen, História Geral do Brasil, São Paulo: Melhoramentos, 1975, tomo III, pp. 171-190 (Seção XXXIV, n. II).
- INSTRUÇÕES régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, 31 de maio de 1751. AEP, I, pp. 67-80.
- LIVRO Grosso do Maranhão. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 66 e 67, Rio de Janeiro, 1948.
- MACEDO, Duarte Ribeiro de. Discurso sobre a introdução das artes no reino [1675]. In: A. Sérgio (ed.), Antologia dos economistas portugueses – século XVII, obras em português, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1924, pp. 241-325.
- MACEDO, Duarte Ribeiro de. Observações sobre a transplantação dos Fructos da Índia ao Brasil [1675]. In: D. R. de Macedo, Obras Inéditas, Lisboa, Imprensa Régia, 1817.
- MARONI, Paulo. Noticias autenticas del famoso río Marañón (1738). Seguida de las Relaciones de los padres A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740), Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, 1988.
- MEIRA, Márcio (org.). O livro das canoas: documentos para a história indígena da Amazônia, São Paulo: NHII/USP/Fapesp, 1994.
- MENDONÇA FURTADO, Francisco Xavier de. In: Mendonça, Marcos Carneiro de, A Amazônia na era pombalina. Correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado 1751-1759, 3 vols, Brasília, Edições do Senado Federal 2005. 2. ed.
- MOLINA, Luis de, De bello. Edição bilingue latim e espanhol editada por FRAGA IRIBARNE, Manuel, Luis de Molina y el derecho de la guerra, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1947.
- MORAES, Francisco Teixeira de. Relação Histórica e Política dos tumultos que sucederam na cidade de São Luís do Maranhão, com os sucessos mais notáveis que nela aconteceram: sua descrição geográfica, seu descobrimento, conquistas, guerras com os franceses intrusos e índios naturais...e a quietação dos tumultos com a vinda de Gomes Freire de Andrada...até o de Francisco d'Eça de Meneses. 1692, RIHGB, XL, 67-155, 303-410 [cópia na BNRJ n. 5.475 CEHB / I – 6, 2, 42].

- MORAES, José de. História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará [1759], Rio de Janeiro: Alhambra, 1987.
- MORAIS, A. J. de Melo. Chorographia historica, chronographica, genealogica, nobiliaria e politica do Imperio do Brasil, 5 vols., Rio, 1859-1863.
- MOURA, João de. Parecer sobre se aumentar o Estado do Maranhão fazendo-se assento para Negros de Cabo Verde. BNL, cód. 674 fl 313. s.d. Publicado em STUDART, G. C. Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará, Fortaleza, 1909-1910, vol. 4, p. 94-99
- NABUCO, J. Anexos da Memória Brasileira. Question soumise a l'arbitrage de S. M. le roi d'italie par le Brésil et la Grande-Bretagne – annexes du premier mémoire du Brésil, 1903.
- NORONHA, Jácome Raimundo. Relação de Jácome Raimundo de Noronha, sobre as cousas pertencentes à conservação e aumento do Estado do Maranhão, Publicado em STUDART, G. C. Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará, Fortaleza, 1909-1910, vol. 4, pp. 46-52.
- NORONHA, José Monteiro de. Roteiro da viagem da cidade do Pará até as ultimas colonias do sertão da Provincia. Escrito na vila de Barcelos pelo Vigário Geral do Rio Negro o Padre Dr. José Monteiro de Noronha. No ano de 1768. Introdução e notas A. PORRO, São Paulo, Edusp, 2006.
- PARENTE, Bento Maciel. Relação do Estado do Maranhão feita por Bento Maciel Parente, 4 agosto de 1636, Publicado em STUDART, G. C. Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará, Fortaleza, 1909-1910, vol. 4, p.41-45.
- PIMENTEL, Vitoriano. Relação que fez Fr. Vitoriano Pimentel, ex-Vigário Provincial da Ordem do Carmo no Estado do Maranhão, das Missões do Rio Negro e Solimões, que a sua Religião tem a seu cargo, e da jornada que fez ao sertão [1705]. In: WERMERS, Manuel Maria. O estabelecimento das missões carmelitanas no rio Negro e Solimões (1695-1711). Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Coimbra, 2, 1965. Também: Anais da Biblioteca e do Arquivo Público do Pará, 13 vols. (AHU, Maranhão, Papéis, Avulsos, Doc 7-9-1705, f.8).
- REGIMENTO das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará (1º de dezembro de 1686). In: LEITE, Antonio Serafim, S.J. História da Companhia de Jesus no Brasil, Lisboa, Portugália, 1938-1950, vol. IV, pp. 369-375.
- REGIMENTO, e leis sobre as missões do Estado do Maranhão e Pará, e sobre a liberdade dos Índios. Impresso por ordem de El-Rey nosso Senhor. Lisboa, officina de Antonio Manescal, Impressor do Santo Officio, & Lyvreyro de Sua Magestade. Anno de 1724.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. Diário da viagem que em visita e correição das povoações da Capitania de São Jorge do Rio Negro fez o Ouvidor e Tenente geral da mesma...1774-1775, Lisboa, 1825.
- SAMPAIO, Jorge de. Representação de Jorge de Sampaio e Carvalho contra os Padres Jesuítas, 1661. In: STUDART, G. C. Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará, Fortaleza, 1909-1910, vol. 4, pp. 109-117.
- SILVEIRA, S. Estacio. Relação sumaria das cousas do Maranhão, Lisboa, 1911.
- STUDART, G. C. Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará. Fortaleza, 1909-1910, vol. 4.
- SZENTMARTONYÍ, Ignácio. Sequent Notitiate de Rio Negro [1749-1755], BNRJ, publicado in Robin Wright História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro, Campinas, Mercado de Letras, 2005.

- THOMAS, Georg. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1982.
- VIEIRA, Antonio [?]. Informação a sua Magestade sobre o sucedido no Maranhão em fevereiro de 1684. In: MORAIS, Melo, *Chorographia histórica, chronographica, genealogica, nobiliária e política do Império do Brasil*, 5 vols., Rio de Janeiro, 1859-1863, t. IV.
- VIEIRA, Antonio. *La Mission d'Ibiapaba*. In João Viegas, *Le père António Vieira et le droit des Indiens*, Paris, Chandeigne/Unesco, 1998.
- VIEIRA, Antonio. *Obras completas: Sermões*, Porto: Lello e Irmão, 1957, 5 vols.
- VIEIRA, Antonio. Direções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativeiro dos Índios do Maranhão. In: *Obras Escolhidas* (prefácio e notas António Sérgio e Hernâni Cidade), Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 28-32.
- VIEIRA, Antonio. Proposta feita a El-Rei D. João IV em que se lhe representava o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa pelo Padre Antonio Vieira. In: A. Pécora (org.), *Escritos históricos e políticos*, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- VIEIRA, Antonio. *Cartas do Padre António Vieira*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, 3 vols., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928.
- VIEIRA, Antonio. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as cousas do Maranhão ao mesmo Conselho. In: *Obras Escolhidas* (prefácio e notas António Sérgio e Hernâni Cidade), Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 324-339.
- VIEIRA, Antonio. Resposta a uma consulta. Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões dos Índios. In: *Obras Escolhidas* (prefácio e notas António Sérgio e Hernâni Cidade), Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 316-323.
- VIEIRA, Antonio. Resposta ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão. In: *Obras Escolhidas* (prefácio e notas António Sérgio e Hernâni Cidade), Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 135-139.
- VIEIRA, Antonio. Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios. In: *Obras Escolhidas* (prefácio e notas António Sérgio e Hernâni Cidade), Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 340-358.
- VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

Bibliografia

- ALDEN, D. Black Robes versus White Settlers: the struggle for Freedom of the Indians in Colonial Brazil. In: PECKAM, H. & GIBSON, C. (orgs.). *Attitudes of Colonial Powers toward the American Indian*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1969.
- ALDEN, D. El indio desechable en el Estado do Maranhão durante los siglos XVII y XVIII. *América Indígena*, vol. XLV, n. 2 (abril-junio), 1985.
- ALDEN, D. The significance of cacao production in the Amazon Region during the late colonial period: an essay in comparative economic history. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 120, n. 2, abril 1976, pp. 103-135.
- ALDEN, D. *The making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

- ALENCASTRO, L. F. de. O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, A. F. de. Samuel Fritz revisited: the maps of the Amazon and their circulation in Europe. In: CURTO, D. R.; CATTANEO, A.; ALMEIDA, A. F. De (orgs.), *La cartografia europea tra primo rinascimento e fine dell'illuminismo*, Atti Del Convegno Internazionale The Making of European Cartography. Firenze: Leo Olschki Editore, 2003.
- ALMEIDA, L. F. de. Aclimação de plantas do Oriente no Brasil durante os séculos XVII e XVIII. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, 1975, tomo XV, pp. 339-481.
- ALMEIDA, R. H. de. O Diretório dos Índios. Um projeto de 'civilização' no Brasil do século XVIII. Brasília: UnB, 1997.
- ASTRAIN, A. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid, 1905-1925, 7 vols.
- AZEVEDO, J. L. de. Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.
- AZEVEDO, J. L. O marquês de Pombal e sua época. São Paulo: Alameda, 2004.
- AZEVEDO, J. L. de. História de Antonio Vieira, Lisboa: Clássica, 1992, 3ª ed., 2 vols.
- BAENA, A. L. M. *Compêndio das eras da Província do Pará* [1838]. Belém, Universidade Federal do Pará, 1969.
- BARANDIARÁN, D. de. El Orinoco amazónico de las Misiones jesuíticas. In: DEL REY FAJARDO, J. (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*, II, San Cristóbal: Universidad Católica de la Táchora, 1992.
- BELLOTTTO, H. L. Política Indigenista no Brasil Colonial, 1570-1750. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 29, 1988, pp. 49-60.
- BELLOTTTO, H. L. Trabalho indígena, regalismo e colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2 (4), 1982, pp. 177-192.
- BEOZZO, J. O. Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.
- BLAY, M.; BRIAN, E. (dir.). *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*. *Revue de Synthèse*. N 2-3, abril-setembro, 1999.
- BOLTON, H. E. The missions as a frontier institution in the Spanish-American colonies. *The American Historical Review*, vol. 23, n. 1, outubro 1917.
- BOXER, C. R. O império marítimo português, 1415-1825. Lisboa, Edições 70, 1992.
- BOXER, C. R. A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial (tradução: Nair de Lacerda). São Paulo: CEN, 1963.
- BUTT-COLSON, A. Intertribal trade in the Guiana Highlands. In: *Antropologica*, 34, 1973, pp. 1-70.
- CARDOSO, A. C. As 'torres do Maranhão': conflitos entre as ordens missionárias na Amazônia. In: *Actas del Congreso internacional Jesuitas: 400 años en Córdoba*, Córdoba (Argentina): JPHC/UNC/UCC, 1999, vol. IV.
- CARDOSO, A. C. Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653). Campinas, UNICAMP, 2002 (dissertação de mestrado).

- CARDOSO, C. F. As concepções acerca do 'sistema econômico mundial' e do 'antigo sistema colonial': a preocupação obsessiva com a 'extração de excedente. In: A. Lapa, J. R. do (org.). Modos de produção e realidade brasileira. Petrópolis, Vozes, 1980.
- CARDOSO, C. F. Economia e Sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará. 1750-1817. Rio de Janeiro, 1984.
- CARDOSO, J. L. Pensar a Economia em Portugal: digressões históricas. Miraflores, Algés: DIFEL, c. 1997.
- CARRO, V. D. La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. Salamanca: Apartado, 1951.
- CASEVITZ, R. F. M.; SAIGNES, T. H.; TAYLOR, A-C. Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Quito: Abya-Yala, 1988.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. Les ouvriers d'une vigne sterile: le jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620. Lisboa/Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian/ CNCDP, 2000.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. Salvar-se salvando os outros: o padre Antônio Vieira, missionário do Maranhão, 1652-1661. Oceanos. Lisboa: CNCDP, 30-31, abril-setembro, 1997.
- CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da. Amazônia. Etnologia e história indígena. São Paulo, NHII-USP, 1993.
- CASTRO, A. B. de. As mãos e os pés do senhor de engenho: dinâmica do escravismo colonial. In: PINHEIRO, P. S. (coord.). Trabalho escravo, economia e sociedade. Rio de Janeiro: Forense, 1980.
- CHAMBOULEYRON, R. Os padres da Companhia de Jesus na Amazônia; uma leitura do padre Antonio Vieira. Anais do Congresso Internacional III centenário do Padre Antônio Vieira. Braga, Barbosa e Xavier, 1998, vol. II, 801-808.
- CHAMBOULEYRON, R. Une réflexion sur l'occupation de l'Amazonie au dix-septième siècle. Comunicação proferida no Colóquio Internacional Lisières du Brésil, realizada entre 23 e 24 de maio de 2005 na EHESS, sob a coordenação de Serge Gruzinski.
- CHAMBOULEYRON, R. Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706. University of Cambridge, PhD thesis, 2005.
- CHAUMEIL, J. P. Organisations indigenes de l'Amazonie péruvienne. Journal de la Société des Américanistes, LXX, Paris, 1990, pp. 189-193.
- COHEN, T. The Fire of Tongues: Antonio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- CONSIGLIO, V. Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará: formação e escrita da missão. Doutorado FFLCH-USP, 2003.
- CORTESÃO, J. Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid. Ministério das Relações Exteriores. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, 1952, 9 vols.
- COTRINA, C. O. A. Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: definiendo los elementos de la cultura misionera. In: MARZAL, M. M. (ed.), Un reino de la frontera. Las misiones jesuíticas en la América colonial. Lima: Abya-Ayala/ Pontificia Católica del Perú, 1999, pp. 77-96.
- COURTINE, J.-F. Direito natural e direito das gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez. In: NOVAES, A. (org.). A descoberta do homem e do mundo. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

- CUNHA, M. C. da & CASTRO, E. V. de. Venganza y temporalidad: Los Tupinamba. In: R. P. CAMACHO & B. A. ANGEL (coord.). Los meandros de la Historia en Amazonía, Col. 500 Años, n. 25, Abya-Yala, Mala, 1990.
- CUNHA, M. C. da (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: SMC / Fapesp / Companhia das Letras, 1992.
- DE BOER, W. The machete and the cross: Conibo Trade in the Late Seventeenth century. In: Networks of the pasta: regional interaction in archeology. Proceedings of the 12th annual conference of the archeological association of the University of Calgary. P. D. Francis, F.J. Kense and P.G. Duke (eds.), p.31-48, 1981.
- DEAN, W. A ferro e a fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira (trad. Cid Knipel Moreira). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DEL REY FAJARDO, J. Aportes para el estudio de cambios y permanencias en las misiones jesuíticas de la Orinoquía. In: José Jesús Hernández Palomo & Rodrigo Moreno Jeria (coords.), La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias. Sevilla: CSIC-EEHA, 2005, pp. 117-150.
- DIAS, C. L. A luta pelo gentio: a atuação política do padre Antonio Vieira no Maranhão (1653-1661). Iniciação Científica, São Paulo: FAPESP/FFLCH/USP, 2002.
- DIAS, C. L. De l'alliance à la concurrence: les rapports entre la Compagnie de Jesus et le Portugal au sujet de l'occupation de l'Amazonie (1680-1693). Master, Paris: ENS/EHESS, 2005.
- DOMINGUES, A. Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: CNCDP, 2000.
- DOWNES, P. Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito. In: José Jesús Hernández Palomo & Rodrigo Moreno Jeria (coords.), La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias. Sevilla: CSIC-EEHA, 2005, p.151-186.
- DREYFUS, S. Historical and political anthropological interconnections: the multilingual indigenous polity of the 'Carib' Islands and Main-land Coast from the 16th to 18th century. Antropologica 59; 62: 39-55, 1983-84.
- DREYFUS, S. Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVIIe et XVIIIe siècles. L'Homme, 122-124, abril-dezembro 1992, XXXII (2-3-4), pp. 75-98.
- EDMUNDSON, G. Early relations of the Manaos with the Dutch: 1606-1732. In: English Historical Review 21: 229-53, 1906.
- EDMUNDSON, G. The Dutch in the Amazon and Negro in the Seventeenth century. The English Historical Review, XIX (73): 1-25, 1904.
- EDMUNDSON, G. The Dutch in the Western Guiana. The English historical review, XVI (64): 640-675, 1901.
- EDMUNDSON, G. The Dutch on the Amazon and Negro in the seventeenth century. Part I: Dutch trade on the Amazon. English Historical Review, XVIII, 1903, 642-663.
- EGIDO, T. et alii. Los jesuitas en España y en el mundo hispánico. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- EISENBERG, J. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

- ESTEVA-FRABEGAT, C. Elementos para una teoría del trabajo en la América. In: ESTEVA-FRABEGAT, C. (org.). *Sistemas de trabajo en la América Indígena*. Quito: Abya-Yala, 1994.
- ESTÈVE, L. Montesquieu, Rousseau, Diderot: du genre humain au bois d'ébène. *Les silences du droit naturel*, Paris: Unesco, 2002.
- FALCON, F. C. Pombal e o Brasil. In: TENGARRINHA, J. (org.). *História de Portugal*. Bauru/São Paulo: Edusc/Unesp, 2000 [1ª ed.].
- FARAGE, N. *As muralhas do Sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, 1991.
- FERLINI, V. L. do A. *Terra, trabalho e poder: o mundo dos engenhos no nordeste colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- FERNANDES, F. O Tupi e a reação tribal à conquista. In: *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes, 1975.
- FERNANDES, F. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: *A investigação sociológica no Brasil e outros ensaios*, 1975.
- FERNANDES, F. A economia tupinambá. Ensaio de interpretação sociológica do sistema econômico de uma sociedade tribal. *Revista do Arquivo*, n. CXXII, São Paulo, 1949.
- FERRÃO, J. E. M. *L'aventure des plantes et les découvertes portugaises*. Lisboa/Paris, Instituto de Investigação científica tropical/Instituto Camões.
- FLORENTINO, M. O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790-1840. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- FONSECA, L. da. Frei Cristóvão de Lisboa, O. F. M, Missionary and Natural Historian of Brazil. *The Americas*, vol. 8, n. 2, janeiro 1952, pp. 289-303.
- FRANCO, J. E. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, 2007
- GODELIER, M. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard, 1984.
- GODINA, M. E. La Crónica del P. Bettendorf: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués. In: MARZAL, M. M. (ed.). *Un reino de la frontera. Las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/ Pontificia Católica del Perú, 1999.
- GODINHO, V. M. Portugal, as frotas do açúcar e do ouro (1670-1770). Transcrição de uma conferência proferida na École des hautes études en sciences sociales em 1949, publicada na *Revista Vértice*, Coimbra, vol. XI, 1951.
- GOMEZ, T. *Droit de conquête et droit des Indiens*. Paris : Armand Colin/Masson, 1996.
- GROHS, W. Los indios del Alto Amazonas del Siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas. Bonn: Estudios americanistas, 2, 1974.
- GUZMAN, D. A. *Rencontres circulaires': guerre et commerce dans le Rio Negro (Grão-Pará) au XVIIe siècle*. Comunicação proferida no colóquio internacional Lisières du Brésil, realizada entre 23 e 24 de maio de 2005 na EHESS de Paris, sob a coordenação de Serge Gruzinski.
- GUZMAN, D. A. Réseaux indiens et européens dans le commerce amazonien (XVIe-XVIIIe siècles). In : B. De PRINS, E. STOLS, J. VERBERCKMOES, *Brasil. Cultures and economies of four continents/ Cultures et économies de quatre continents*. 2001.
- HANSEN, J. A. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: ADAO NOVAES (org.), *A descoberta do Homem e do Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HANSON, C. *Economia e sociedade no Portugal barroco*. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

- HEMMING, J. Amazon frontier: the defeat of the Brazilian Indians. London: Macmillan, 1987.
- HEMMING, J. O ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros (tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo: Edusp, 2007.
- HENRIQUES, I. de C.; SALA-MOLINS, L. Dérason, esclavage et droit: les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage, Paris: Unesco, 2002.
- HERRERA, J. Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Maraón español. Madrid, 1901.
- HOONAERT, E. O significado histórico do ciclo missionário carmelitano na Amazônia (1693-1705). Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, 40, 158, 1980.
- HOORNAERT, E. História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JANOTTI, M. de L. João Francisco Lisboa: jornalista e historiador, São Paulo, Ática, 1977.
- JORNA, P. M. L. OOSTRA, M. (cords.) Etnohistoria del Amazonas, 46º Congreso de Americanistas. Amsterdam 1988, Quito: Abya-Yala, 1991.
- KIEMEN, M. C. The Indian Policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693. Washington: Catholic University of America Press, 1954.
- LAPA, J. R. A. O problema das drogas orientais. In: Economia colonial. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- LARA, S. H. Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LAPA, J. R. do A. (org.). Modos de produção e realidade brasileira. Petrópolis: Vozes, 1980.
- LARCHER, M. M. Coesão e revolta no Maranhão seiscentista: os conflitos entre poderes civis e eclesiásticos. In: THOMAS, Werner, Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo XVII. Leuven: Leuven University Press, 1992.
- LATHRAP, D. The upper Amazon. Ancient people and places. Thames and Hudson, Londres, Praeger, Nova York, 1970.
- LATHRAP, D. The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian South America. In: World Archaeology, vol. 5, n.2, out 1973, pp. 170-186. (La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a la larga distancia en los trópicos húmedos de la Sudamérica precolombina. Amazonia peruana, 4, 7, 1981, pp. 83-97).
- LEITE, S., S.J. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa/ Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1941, 10 vols.
- LEITE, S. Luiz Figueira: a sua vida heroica e a sua obra literária, 1940.
- LESTRINGANT, F. Les stratégies coloniales de la France au Brésil au XVIe siècle et leur échec. In: BALARD, M. Etat et colonisation au Moyen Âge et à la Renaissance, 1989.
- LEVI-STRAUSS, C. Un autre regard. L'Homme, Paris, n. 126-128, pp. 7-10, abril-dezembro, 1993.
- LIBERMAN, M. O levante do Maranhão, judeu cabeça do motim: Manuel Beckman, São Paulo. FFLCH/USP, 1983.
- LISBOA, J. F. Crônica do Brasil Colonial: apontamentos para a história do Maranhão [1853 e 1858]. Petrópolis/ Brasília, Vozes/INL, 1976, 2 vol.
- LISBOA, J. F. Obras Completas. Lisboa: Mattos Moreira e Pinheiro, 1901.
- LISBOA, J. F. Vida do Padre Vieira [1853 et 1865]. São Paulo, W. M. Jackson, 1948.

- LOSADA, M. U. El proceso colonial en el alto Orinoco-Río Negro: siglos XVI a XVIII, Bogotá: Fundación de Investigaciones arqueológicas nacionales, 1987
- MACLACHLAN, C. M. The Indian labor structure in the portuguese Amazon, 1700-1800. In: ALDEN, D. (ed.), *Colonial Roots of Modern Brazil*, Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press, 1973.
- MACMILLAN, L. The mission as a frontier institution in the Spanish-American colonies. In: *The American Historical Review*, vol. XXIII, oct 1917-jul 1918, pp. 42-61.
- MACNICOLL, M. G. Seventeenth-century Maranhão: Beckman's revolt. In: *Estudos Ibero-Americanos*, IV, n. 1, 1978, pp. 129-140.
- MARQUES, J. F. Frei Cristóvão de Lisboa, missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a defesa dos índios brasileiros. In: AZEVEDO, F. N. de; MONTEIRO, J. M. (orgs.), *Confronto de Culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1997.
- MARQUESE, R. de B. *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- MARTINS, M. C. B. Descobrir e redescobrir o Grande rio das Amazonas. As relaciones de Carvajal (1542), Alonso de Rojas SJ (1639) e Chistóbal de Acuña SJ (1641). *Revista de História*, n. 56, 1º semestre de 2007, pp. 31-58.
- MAURO, F. L'économie européenne et l'Atlantique Sud aux XVIIe et XVIIIe siècles (Brésil et Portugal). V Colóquio internacional de estudos luso-brasileiros, Coimbra, 1965.
- MAXWELL, K. *Pombal: paradox of the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MCEVWAN, C.; BARRETO, C.; NEVES, E. (orgs.). *Unknown Amazon: nature in culture in ancient Brazil*. London: British Museum Press, 2001.
- MENGET, P. Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759). In: Claude Blankaert (ed.), *Naissance de l'ethnologie?*. Paris: Les Editions du Cerf, 1985, pp. 175-192.
- MÉTRAUX, A. Tribes of the middle and upper Amazon river. In: STEWARD, J. *Handbook of South American Indians*, vol. 3 (1963, pp. 687-712), Washington, 1946-1950.
- MÉTRAUX, A. *Les Indiens de l'Amérique du Sud*. Paris: Métailié, 1982.
- MONTEIRO, J. M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTERO, P. (coord.), *Brasil 50 mil anos: uma viagem ao passado pré-colonial [Catálogo da exposição]*. São Paulo: MAE-USP, 2001.
- MORAES, A. C. R de. *Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no "longo" século XVI*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- MORAES, A. C. R. de. *Território e história no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- MORAES, J. & REGO, J. *Conversas com historiadores brasileiros*. São Paulo, Editora 34, 2002.
- MOREIRA NETO, C. A. *Índios da Amazônia: de maioria à minoria (1750-1850)*, Petrópolis: Vozes, 1988.
- MYERS, T. Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica. *Amazonia peruana* IV, 8, 61-75, 1983.

- NEVES, E. G. A 'velha hileia'. Paisagens e passado dos povos amazônicos. In: Brasil 50 mil anos. Uma viagem ao passado pré-colonial. Catálogo da exposição (MAE-USP). São Paulo, Edusp, 2001.
- NEVES, E. G. Duas interpretações para explicar a ocupação pré-histórica da Amazônia. In: Pré-história da Terra Brasilis, 1999, pp. 359-367.
- NEVES, E. G. Arqueologia da Amazônia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- NIMUENDAJU, C. Mapa etno-histórico do Brasil. Rio de Janeiro, 1981.
- NOVAIS, F. Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808). São Paulo, Hucitec, 1995.
- NUNES DIAS, M. A companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. São Paulo, FFLCH-USP, 1971.
- NUNES DIAS, M. O cacau luso-brasileiro na economia mundial – subsídios para a sua história. Studia, Lisboa, Centro de Estudos histórico ultramarinos, julho 1961, 8: pp. 7-93.
- NUNES DIAS, M. As frotas do cacau da Amazônia (1756-1777): subsídios para o estudo do fomento ultramarino português no século XVIII. Revista de História de São Paulo, 24, pp. 363-377.
- PAIVA, J. P. (coord.). Padre Antonio Vieira (1608-1697): bibliografia. Lisboa: Biblioteca Nacional/Ministério da Cultura, 1999.
- PALACÍN, L. Vieira e a visão trágica do barroco: quatro estudos sobre a consciência possível. São Paulo: Hucitec, 1986.
- PARRON, T. A Nova e Curiosa Relação (1764): escravidão e Ilustração em Portugal durante as reformas pombalinas. Almanack Brasiliense, novembro 2008, pp. 92-107.
- PAVONE, S. I gesuiti. Dalle origini alla soppressione. Roma/Bari: Laterza & Figli Spa, 2004.
- PÉCORA, A. Cartas à Segunda Escolástica. In: Adauto Novaes, A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PÉCORA, A. (org.). Prefácio. Tópicos políticos dos escritos de Antonio Vieira. In: Padre Antonio Vieira: Escritos históricos e políticos. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- PÉCORA, A. O processo inquisitorial de Antonio Vieira. In: IANNONE, C. A. et alii, Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História. São Paulo: UNESP, 1998.
- PÉCORA, A. Vieira, o índio e o corpo místico. In: Adauto Novaes (org.). Tempo e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), História dos Índios no Brasil, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PINEDA CAMACHO, R. Legitimidad de la violencia y tráfico de esclavos en el Bajo Caquetá (río Yaourá Colombiano). Libro de resúmenes: 45º congreso internacional de americanistas, Bogotá, 1985.
- PINHEIRO, P. S. (coord.). Trabalho escravo, economia e sociedade. Rio de Janeiro: Forense, 1980.
- PORRO, A. O povo das Águas. Ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro / São Paulo: Vozes/ Edusp, 1995.
- PRADO Jr., C. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1999.

- PRAT, A. Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil, séculos XVII-XVIII. Recife, 1941 (apêndice em 1942).
- PRATS, J. B. La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989.
- PUNTONI, P. A guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002.
- PURPURA, C. Formas de existência em áreas de fronteira. A política portuguesa do espaço e os espaços de poder no oeste amazônico (séculos XVII e XVIII). Dissertação de mestrado, São Paulo, FFLCH/USP, 2006.
- REEVE, M.-E, Regional Interaction in the Western Amazon: the early colonial encounter and the Jesuit years: 1583-1767. In: Ethnohistory, vol. 41, n.1, 1993, pp. 106-138.
- REIS, A. C. F. A expansão portuguesa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Spvea, 1959.
- REIS, A. C. F. The Franciscans and the Opening of the Amazon Region. The Americas, vol. 11, n.2, outubro 1954, pp. 173-193.
- REY DE CASTRO, F. B. Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la historiografía andino-amazónica. In: Revista de Indias, 2001, vol. LXI, n. 223, pp. 487-511 (La Amazonía Andina, coord. Pilar García Jordan).
- RUIZ, R. Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- RUIZ, R. São Paulo na Monarquia Hispânica. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2004.
- SAFIER, N. Measuring the New World: enlightenment Science and South America. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- SALOMON, F.; SCHWARTZ, S. (coord.), The Cambridge history of the native peoples of the Americas, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SAMPAIO, P. M. M. Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755-c.1823. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense (Tese de Doutorado), 2001.
- SANTOS, B. C. C. O pináculo do templo: o sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII. Brasília: UnB, 1997.
- SANTOS-GRANERO, F. Etnohistoria de la alta Amazonia. Siglos XV-XVIII. Quito, Abya-Yala/CEDIME, Col. 500 años, 1993.
- SARAGOÇA, L. Da "Feliz Lusitânia" aos confins da Amazônia (1615-1662). Lisboa: Cosmos, 2000.
- SILVA, M. B. N. da. Vieira e a questão indígena: estratégias e conflitos. Braga: Terceiro Centenário da Morte do padre Antônio Vieira, Congresso Internacional, 1999.
- SOMMER, B. Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian Slave trade. The Americas, 61:3, Janeiro 2005, pp. 401-428.
- SOMMER, B. Negotiated Settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Para, Brazil, 1758-1798. PhD thesis, Albuquerque, University of New Mexico, 2000.
- STEWART, J. Handbook of South American Indians, 6 vols., Washington, 1946-1950.
- SWEET, D. A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750. PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1974.

- TAYLOR, A.-C. Génesis de un arcaísmo: la Amazonía y su antropología. In: BERNAND, Carmen (comp.) Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 91-126.
- TAYLOR, A.-C. & DESCOLA, P. Introduction, *L'Homme*, Paris, n. 126-128, abril-dezembro, 1993.
- THOMAS, G. Política indigenista dos portugueses no Brasil (trad. Pe. Jesus Hortal). São Paulo: Loyola, 1982.
- TORRES-LONDOÑO, F. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: Negro, Sandra & Marzal, Manuel M. Un reino de la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial. Pontificia Universidad Católica del Perú, Abya-Yala, 1999.
- USECHE LOSADA, M. El proceso colonial en el alto Orinoco-Río Negro (siglos XVI a XVIII). Fundación de Investigaciones arqueológicas nacionales, Bogotá, 1987.
- VARNHAGEN, F. A. de. História Geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal. 10^a edição, Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/ Edusp, 1981.
- VIEGAS, J. Le père António Vieira et le droit de Indiens. In: VIEIRA, Antonio, La Mission d'Ibiapaba. Le père António Vieira et le droit des Indiens. Paris, Chandeigne/Unesco, 1998.
- WERMERS, M. M. O estabelecimento das missões carmelitanas no rio Negro e Solimões (1695-1711). Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Coimbra, 2, 1965.
- WERMERS, M. M. O. Carm. A ordem Carmelitana e o Carmo em Portugal. Lisboa/Fátima: União Gráfica/Casa Beato Nuno, 1963, pp. 231-249.
- WHITEHEAD, N. L. The ancient Amerindian polities of the lower Orinoco, Amazon and Guyana coast. Symposium n. 109, Wenner-Gren Foundation for Anthropological research, Nova Friburgo, 1989.
- WRIGHT, R. História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro. Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- ZERON, C. A. de M. R. Pombeiros e tangomauas, intermediários do tráfico de escravos na África. In: R. M. LOUREIRO & S. GRUZINSKI (coord.), Passar as fronteiras, Lagos, 1999, 15-38.
- ZERON, C. A. de M. R. La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe – XVIIe siècles). Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1998.