



ATLANTICA

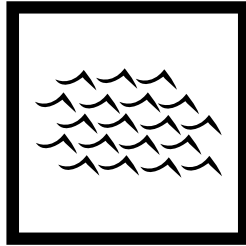
**LISBON
HISTORICAL
STUDIES**

ÂNGELA DOMINGUES, MARIA LEÓNIA CHAVES DE RESENDE & PEDRO CARDIM
(ORGS.)

**OS INDÍGENAS E AS JUSTIÇAS
NO MUNDO IBERO-AMERICANO
(SÉCS. XVI-XIX)**

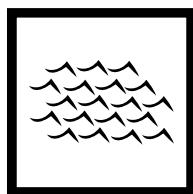


CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



ATLANTICA

LISBON
HISTORICAL
STUDIES



ATLANTICA
**LISBON
HISTORICAL
STUDIES**

Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)

Ângela Domingues, Maria Leônia Chaves de Resende & Pedro Cardim
(Orgs.)

CH
CENTRO DE HISTÓRIA



Lisboa

Centro de História da Universidade de Lisboa
CHAM - Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAç)
PPGH/UFSJ - Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João del-Rei

2019



Direção da coleção | Series editors

José Damião Rodrigues & Isabel Corrêa da Silva

Conselho científico da coleção | Series scientific board

Nuno Gonçalves Monteiro (ICS-ULisboa); Francisco José Aranda Pérez (Univ. Castilla-La Mancha); Juan Marchena Fernández (Univ. Pablo de Olavide); Júnia Furtado (Univ. Federal de Minas Gerais); Gabriel Paquette (Univ. Oregon); Bethany Aram (Univ. Pablo de Olavide); Mariana Cândido (Univ. Notre Dame); Ana Ribeiro (Univ. Católica do Uruguai).

Título | Title

Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)

Organização e coordenação científica | Organisation and scientific coordination

Ângela Domingues, Maria Leônia Chaves de Resende & Pedro Cardim

Revisão | Copy-editing

André Morgado

Edição | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa, CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAe) e PPGH/UFSJ – Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João del-Rei | 2019

Conceção gráfica | Graphic design

Bruno Fernandes

Impressão Gráfica | Printing shop

Sersilfio – Empresa Gráfica, Lda.

ISBN: 978-989-8068-25-5

Depósito Legal: 464690/19

Tiragem: 250 exemplares

Centro de História da Universidade de Lisboa | *Centre for History of the University of Lisbon*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | *School of Arts and Humanities of the University of Lisbon*

Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL

Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63

URL: <http://www.centrodehistoria-flul.com>



LETRAS
LISBOA



Fundação para a Ciência e a Tecnologia



REPÚBLICA
PORTUGUESA



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UID/HIS/04311/2019 e UID/HIS/04666/2019. This work is funded by national funds through FCT – Foundation for Science and Technology under projects UID/HIS/04311/2019 and UID/HIS/04666/2019.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



ÍNDICE

- 11 **APRESENTAÇÃO**
Ângela Domingues, Maria Leônia Chaves de Resende, Pedro Cardim
- 19 **O INSUSTENTÁVEL ABRAÇO DO PROGRESSO OU ERA UMA VEZ UMA FLORESTA NO RIO DOCE**
Ailton Krenak
- 29 **OS POVOS INDÍGENAS, A DOMINAÇÃO COLONIAL E AS INSTÂNCIAS DE JUSTIÇA NA AMÉRICA PORTUGUESA E ESPANHOLA**
Pedro Cardim
- 87 **“DA IGNORÂNCIA E RUSTICIDADE”:
Os indígenas e a Inquisição na América portuguesa (séculos XVI-XIX)**
Maria Leônia Chaves de Resende
- 129 ***SEM MEDO DE DEUS OU DAS JUSTIÇAS:*
Os poderosos do sertão e o discurso colonial de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para os indígenas do Grão-Pará (segunda metade do século XVIII)**
Ângela Domingues
- 157 **ÍNDIOS, TERRITORIALIZAÇÃO E JUSTIÇA IMPROVISADA NAS FLORESTAS DO SUDESTE DO BRASIL**
Hal Langfur
- 191 ***UBI SOCIETAS IBI IUS.*
Os indígenas nos auditórios eclesiais do espaço luso-americano**
Jaime Ricardo Gouveia
- 219 **CULTURA POLÍTICA INDÍGENA E POLÍTICA INDIGENISTA NO RIO DE JANEIRO COLONIAL:
Disputas jurídicas sobre terras e identidades étnicas dos índios aldeados (de meados do século XVIII ao XIX)**
Maria Regina Celestino de Almeida

- 241 PROCESOS DE GUERRA JUSTA EN LA AMAZONÍA PORTUGUESA (SIGLO XVII):
La influencia indígena en la construcción de las fronteras coloniales
Pablo Ibáñez-Bonillo.
- 273 UNAS REFLEXIONES SOBRE LAS JUSTICIAS INDÍGENAS ANDINAS.
Su relación con el aprendizaje de la cultura escrita.
El Papelmanda
Juan Marchena Fernández e Nayibe Gutiérrez Montoya.
- 309 APONTAMENTOS SOBRE A PROPRIEDADE MODERNA E A ALTERIDADE INDÍGENA (BRASIL, 1755-1862)
Camilla de Freitas Macedo

341 RESUMOS

ABSTRACTS

351 NOTAS BIOGRÁFICAS

359 CRÉDITOS DAS IMAGENS

APRESENTAÇÃO

O presente volume reúne, na sua maior parte, os trabalhos apresentados durante o colóquio internacional “Os Indígenas e as Justiças nas Américas”. Promovido por Maria Leônia Chaves de Resende, no âmbito do seu projeto de pós-doutoramento patrocinado pelas Marie Skłodowska Curie Actions, e coorganizado por Ângela Domingues e Pedro Cardim, o colóquio contou com o apoio de vários centros de investigação (CHAM/NOVA FCSH/UAc; PGHIS/UFSJ; CHUL; CFUL) e foi celebrado na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa em Junho de 2016.

Este encontro científico teve por propósito analisar, de um modo aprofundado, as múltiplas e criativas interações que os naturais das Américas mantiveram com as instâncias do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, do Juízo Eclesiástico Diocesano e dos tribunais seculares. O ponto de vista destes trabalhos é declaradamente comparativo, de forma a compor uma imagem panorâmica desta questão nas Américas espanhola e portuguesa.

Como demonstram alguns destes estudos, a realidade do Novo Mundo e os contactos com as populações indígenas provocaram muitas discussões. Tais discussões foram, em geral, suscitadas por dúvidas a respeito dos povos indígenas, do seu estatuto e da sua identidade, e foram tão persistentes que levaram à transformação, à adaptação e à adequação de um corpo de conceitos – de natureza ideológica, teológica, jurídica, política, entre outras – à realidade americana e sua

população autóctone. A incorporação dos indígenas nos ordenamentos jurídicos português e espanhol produziu, portanto, uma importante dinâmica de adaptação, de assimilação e de migração de conceitos. E, nos documentos resultantes da atuação das instâncias de justiça na sociedade colonial, é bem visível não só essa dinâmica, mas também a complexidade, a diversidade e a criatividade das respostas que foram dadas pelos indígenas. Essas respostas foram individuais e/ou coletivas, e foram dadas quer por homens, quer por mulheres.

Assim, os capítulos que integram este volume discutem um largo espectro de tópicos, a saber: o tratamento dado aos indígenas na cultura jurídica das três principais jurisdições presentes na sociedade colonial (eclesiástica, inquisitorial e ordinária); as suas distintas formas de controlo ou de proibição de costumes, práticas e rituais; e, ainda, a pluralidade de respostas por parte dos indígenas e das suas “justiças”. De uma maneira ou de outra, boa parte destes estudos mostram que os indígenas, para além de se apropriarem do código da cultura jurídica do “outro”, acionando esses recursos legais em sua defesa, também puseram em prática o seu próprio ordenamento, ao resgatarem as suas tradições, expressas em condutas milenares preexistentes à conquista europeia. Como se assinalou atrás, essas experiências de interação – que por vezes se estenderam ao longo de séculos – deram origem a uma situação de “pluralismo jurídico” ou de “multinormatividade”, com a hibridização de tradições indígenas nos dispositivos normativos aplicados pelas autoridades ibéricas na América colonial.

Abre este volume a fundamental reflexão de Ailton Krenak, líder indígena, ambientalista e escritor brasileiro. Num escrito pujante, que retoma a intervenção oral que pronunciou por ocasião do colóquio – Ailton Krenak deslocou-se expressamente até Portugal para participar nesse evento científico promovido pela Universidade Nova de Lisboa –, enumera as violências reais e simbólicas de que têm sido alvo os Krenak nos tempos mais recentes, mas evoca, também, a persistente e tenaz resistência dos povos indígenas, ao longo da história, contra a agressão de que foram e continuam a ser alvo, a violação dos seus direitos e a ocupação das suas terras.

Pedro Cardim, com o primeiro capítulo, “Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola”, apresenta um

alentado panorama historiográfico dos estudos das duas últimas décadas dedicados aos povos indígenas e à pluralidade de respostas que estes deram à dominação colonial, com especial incidência no campo da justiça. Começando por explicitar o estatuto que os espanhóis e os portugueses impuseram aos povos indígenas que viveram nas áreas sob regime colonial, este capítulo destaca os estudos sobre a resposta que foi dada por esses indígenas, a qual passou pela resistência armada, pela “resistência adaptativa” e, ainda, pelo recurso às instituições – jurídicas, e não só – dos colonizadores para lutar contra os abusos de que eram alvo. O conjunto de textos apresentados neste capítulo mostra cabalmente que os índios, depois de 1492 e até ao final do período colonial, continuaram a ser sujeitos – por vezes muito ativos – do processo de formação da sociedade da América espanhola e da portuguesa, e que foram, pelo menos em parte, produtores da sua própria história.

Maria Leônia Chaves de Resende aborda o tema da atuação do tribunal da Inquisição e dos povos indígenas na América portuguesa, procurando, acima de tudo, compreender alguns dos pressupostos que informavam a ação inquisitorial frente aos espinhosos desafios apresentados no Novo Mundo. No capítulo “‘Da ignorância e rusticidade’: os indígenas e a Inquisição na América portuguesa (séculos XVI-XIX)”, apresenta uma ampla e pioneira “cartografia gentílica”, traçando o panorama geral das denúncias e dos processos no Santo Ofício que implicaram indígenas e seus descendentes desde o século XVI ao XIX. Além disso, analisa o modo como a mesa inquisitorial se pronunciou e mostra que, nessas respostas, o tribunal recorria frequentemente a uma cultura jurídica civil e canónica que propunha uma interpretação mais benevolente para populações desprotegidas, fundamentada no uso adaptado dos conceitos de “*persona miserabilis*” e de “ignorância invencível”.

A seguir, em “Sem medo de Deus ou das justiças: os poderosos do sertão e o discurso colonial de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para os indígenas do Grão-Pará (segunda metade do século XVIII)”, Ângela Domingues começa por sintetizar as principais medidas reformistas que, em meados de Setecentos, se implementaram no norte do Brasil. Em seguida, avalia as repercussões e o grau de sucesso que tais medidas alcançaram. Este é o pano de fundo para um estudo detalhado da atuação dos *poderosos do sertão* na Amazônia. A análise de Ângela Domingues permite compreender o papel que estes indivíduos tiveram no

desenvolvimento de estratégias, de alianças e de negociações interétnicas com o objetivo de manter o fornecimento, à sociedade colonial paraense, de drogas do sertão e, sobretudo, de indígenas escravizados. Na concretização deste objetivo, Domingues avalia o impacto, sobre estes *cunhamenas*, das medidas de centralização de poder e da atividade de vigilância e de punição associadas à governação de Mendonça Furtado.

Já Hal Langfur, em “Índios, territorialização e justiça improvisada nas florestas do sudeste do Brasil”, demonstra cabalmente o fundamental papel que foi desempenhado pelas populações indígenas, quer como resistentes contra portugueses e espanhóis, quer como informadores da política de dominação colonial no Brasil da segunda metade de Setecentos. Através de uma minuciosa reconstituição dos processos de aquisição e de certificação da informação por parte dos militares portugueses, Langfur mostra que muitas das medidas tomadas pelas autoridades coloniais se basearam em informações fornecidas por mulheres e por homens oriundos de comunidades indígenas. Desse modo, confere a esse segmento da população da América colonial uma plena condição de sujeito do devir histórico e do processo de construção da sociedade colonial.

Em “*Ubi societas ibi ius*. Os indígenas nos auditórios eclesiásticos do espaço luso-americano”, Jaime Gouveia trata da jurisprudência dos auditórios eclesiásticos no Portugal dos séculos XVI a XVIII e nas “conquistas ultramarinas”. O seu estudo sobre esses territórios permite concluir que não houve, no caso português, um “direito canônico indiano” produzido no (ou para o) estado do Brasil. A Gouveia interessa perceber quais as soluções que o direito português, enquanto normativa eminentemente casuística, encontrou para as especificidades dos territórios americanos sob dominação lusa. E procura ainda explicar que tipo de relação se estabeleceu entre esses tribunais eclesiásticos e as populações indígenas.

Balizado cronologicamente entre o período das reformas pombalinas e o século XX, o capítulo de Regina Celestino de Almeida – intitulado “Cultura política indígena e política indigenista no Rio de Janeiro colonial: disputas jurídicas sobre terras e identidades étnicas dos índios aldeados (de meados do século XVIII ao XIX)” – convida-nos a refletir sobre a cultura política dos “índios aldeados” do Rio de Janeiro. Esta problemática é entendida num contexto multidisciplinar

que incorpora contribuições da história, da antropologia e da sociologia, aqui encaradas como campos de saber imprescindíveis para entender as agendas, as dinâmicas e as negociações que pautaram as interações entre indígenas e outros atores sociais. As propostas assimilacionistas das políticas indigenistas, durante os períodos colonial e independente, assim como a problemática das etnicidades, são aqui consideradas como fatores decisivos nas disputas políticas entre índios e autoridades durante a longa sequência de conflitos gerados pela posse das terras comunitárias, um processo que conduziria ao desaparecimento gradual e à extinção das aldeias coletivas, bem como à eliminação dos direitos e das comunidades indígenas da região do Rio de Janeiro. De qualquer modo, o dado fundamental que sobressai deste texto é a constatação da *agency* dos “índios aldeados” e, também, o facto de que estes grupos, a despeito da sua condição, continuaram a desempenhar um papel ativo na sociedade colonial e a desenvolver a sua subjetividade.

No capítulo “Procesos de guerra justa en la Amazonía portuguesa (siglo XVII): La influencia indígena en la construcción de las fronteras coloniales”, Pablo Ibáñez-Bonillo mostra que a guerra foi um recurso jurídico de grande influência na conquista e colonização portuguesas da Amazônia no século XVII. Tradicionalmente, a guerra foi interpretada como um mecanismo unilateral de dominação que permitiu, à Coroa e aos colonos, acumular prisioneiros de guerra e controlar o território. Este capítulo propõe uma nova perspectiva da ação militar, ao enfatizar o papel das populações indígenas na declaração, execução e resolução das “guerras justas”, entendidas como parte de um processo mais amplo de resistência e de negociação, que é característico das fronteiras coloniais.

Quanto ao capítulo “Unas reflexiones sobre las justicias indígenas andinas. Su relación con el aprendizaje de la cultura escrita. El papel manda”, Juan Marchena Fernández e Nayibe Gutiérrez Montoya analisam, com minúcia, o modo como indivíduos e grupos indígenas do mundo andino se apropriaram da escrita e dos meios de comunicação político-administrativa dos colonizadores, tendo em vista a defesa dos seus direitos, a denúncia de abusos e, ainda, a resistência contra a injustiça e a violência. Também neste capítulo se torna plenamente visível a subjetividade dos indígenas, a sua capacidade para utilizar, em seu proveito, os recursos trazidos pelo colonizador e, ainda, o papel ativo que desempenharam na dinâmica histórica colonial.

Encerra este volume o capítulo de Camilla de Freitas Macedo, “Apontamentos sobre a propriedade moderna e a alteridade indígena (Brasil, 1755-1862)”, que incide sobre o período tardo-colonial no Brasil, mais concretamente sobre o processo de implementação do “Diretório dos Índios” e as novidades que esta nova normativa trouxe em relação ao estatuto dos povos indígenas. Camilla Macedo identifica as mudanças, mas também as diversas permanências no estatuto dos indígenas quando estes transitaram da jurisdição eclesiástica para a secular. Além disso, sublinha a relação entre o “Diretório” e a questão do trabalho indígena, bem como as implicações dessa normativa para um outro tema fulcral: a posse e a propriedade da terra. Identifica, ainda, uma outra questão muito candente e de grande atualidade historiográfica: os processos de racialização e a sua presença no modo como os índios foram sendo tratados a partir do “Diretório”. Nesse sentido, mostra claramente que muitas das formas de subalternização dos indígenas típicas do período colonial permaneceram presentes na sociedade brasileira posterior a 1823.

Com este volume coletivo, os coordenadores pretendem contribuir para o debate atual que repensa a participação decisiva dos indígenas como sujeitos e protagonistas da história das Américas. Em alguns momentos, esta obra procura também incorporar um pouco do pensamento indígena que se debruça sobre os temas aqui abordados. Nesta visão dialógica entre saberes ocidentais e nativos, pretende-se destacar o contributo perspicaz e crítico de uma liderança indígena produtora de uma reflexão sobre os nossos olhares, fazendo-nos repensar os limites da nossa interpretação histórica sobre os povos autóctones das Américas nas suas relações com as instâncias de justiça trazidas da Europa.

A partir da releitura das fontes de arquivo através de um outro prisma e, também, da aplicação de diferentes matrizes e abordagens metodológicas, em interseção com as interpretações da história do direito na América colonial, esta obra tem como eixo central a dinâmica criada pelo cruzamento entre os diferentes tribunais e a *agency* indígena em prol do reconhecimento dos seus direitos jurídicos no mundo ibero-americano. Evocando o panorama da “resistência adaptativa” dos ameríndios, abre-se aqui um campo de debates transversais que tocam a história do direito, a sociologia jurídica, a história da Igreja e das religiões, a antropologia

cultural, todas elas áreas de saber importantes para a reconstrução das múltiplas histórias dos povos indígenas das Américas.

Os organizadores,

Ângela Domingues

Maria Leônia Chaves de Resende

Pedro Cardim

O INSUSTENTÁVEL ABRAÇO DO PROGRESSO OU ERA UMA VEZ UMA FLORESTA NO RIO DOCE

Allton Krenak

Uma grande extensão de serras e vales, cobertos por florestas e ricas campinas. Com caça abundante e fartura de peixes nas águas de córregos e rios caudalosos: assim foi a paisagem avistada pelo naturalista e príncipe Wied-Neuwied, aquando de sua viagem científica no Brasil. Ele descreve a exuberância e beleza do lugar onde hoje vive o povo Krenak, uma descrição que ficou registrada na imagem que mostra uma embarcação vencendo as cachoeiras, em trecho do rio Doce cercado por um verdadeiro jardim tropical (Fig. 1). Paraíso dos antigos Botocudos. Nação de índios guerreiros que, durante séculos, teve estas serras e vales como seu território, mesmo depois da ocupação do litoral pelos colonos portugueses.



Fig. 1. Gravura de *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 – bis 1817*, de Maximilien Wied-Neuwied, 1820-21 (ed. H. L. Brönnner). Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

Ainda assim, durante todo o ciclo do ouro e dos diamantes das Gerais, os Krenak seguiram ocupando a vasta região entre os rios São Mateus e Doce, só mais tarde aberta à colonização portuguesa. A corte, conivente, usava as muralhas do sertão como defesa contra a prática de roubo e o desvio de riquezas da Coroa portuguesa. Estas, por sua vez, eram retiradas pelo caminho do ouro, ou estrada real, que cortava a crista das serras na região central, deixando a parte leste das florestas do rio Doce sem rotas para penetração. Para maior segurança, ainda difundiram, por todos os meios, que esta região era ocupada pelos bravos e arredios Botocudos, descritos como temíveis canibais. Assim foi justificada a guerra que moveu a Coroa portuguesa contra os povos que formavam a nação dos Botocudos, guerra justa decretada por D. João VI quando chegou com a corte para se estabelecer no Rio de Janeiro em 1808.

A vida destes povos nunca mais foi a mesma com a implantação de quartéis nos afluentes dos rios Doce, São Mateus e Jequitinhonha, formando aldeamentos e postos de controle da movimentação dos índios, que mesmo nas matas eram perseguidos e arregimentados para o trabalho forçado nas novas

colônias que avançavam sobre a região. Na segunda metade do século XIX, a maioria desta população nativa já estava encurrala, sofrendo perseguição dos militares e colonos, que a todo pretexto faziam *caçadas de índios*, com a paciente aceitação dos inspetores nomeados pelo governo central, que ficava nas províncias em Minas Gerais, apoiando as frentes de colonização do rio Doce. Como no grande empreendimento feito pelos irmãos Ottoni, com a Companhia de Colonização do Rio Doce, moderno e ativo sistema de trazer colonos da Europa, em especial da Alemanha, para ocupar as terras indígenas, agora abertas à colonização. Apesar de frustrado, este projeto deu impulso à abertura de quase todas as atuais vilas e cidades, que prosperaram na consolidação do que são hoje centros comerciais urbanos na região.

Já na segunda década do século XX, a última expedição científica europeia, no começo da nossa vida republicana, sobe o rio Doce a partir do litoral do Espírito Santo, conduzida pelo russo H. H. Manizer, entre 1911 e 1914, chegando onde está a Terra Indígena Krenak (Fig. 2). Encontrou os índios cercados por colonos em disputa de terras, ante a total conivência das autoridades, com a prática de assassinatos e roubos, feitos pelos brancos, e decidiu tomar a defesa dos indígenas.



Fig. 2. Índios Botocudos do rio Doce. Local: barra do rio Pancas, entre Colatina e Barbados, em 1909. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo.

O médio rio Doce foi o último refúgio destas famílias indígenas, escoraçadas de suas aldeias de origem, perseguidas e massacradas por seus vizinhos, onde o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, precursor da atual FUNAI – estabeleceu o aldeamento definitivo para os indígenas que restaram nas regiões vizinhas de Minas e Espírito Santo, antigos territórios indígenas no rio Doce.

Em 1920, o governo da província de Minas Gerais decidiu criar uma colônia tomando toda esta região do médio rio Doce e aceitou então retirar 3983,07 hectares para os Krenak, nos quais o SPI instalou o Posto Indígena Guido Marlière, Terra Indígena Krenak ocupada hoje por uma população de aproximadamente 130 famílias. Parte destas 130 famílias tiveram de passar por despejos e deslocamentos forçados, com graves sequelas para os sobreviventes. Tal ocorreu desde a primeira transferência feita na década de 1950 para liberar terras aos colonos da região, com a tentativa de fixação destas famílias krenak em outra terra indígena no vale do rio Mucuri, entre os Maxakali, povo indígena aldeado na mesma época que os Krenak, que também era hostilizado por seus vizinhos fazendeiros de gado. As famílias não conseguiram permanecer, devido à grande carência e desestruturação deste Posto Indígena Maxakali, administrado pelo Serviço de Proteção Indígena-SPI.

Eu lutei para entrar nessa Terra Krenak, andando pra lá e pra cá. Doente, não pude voltar lá do Vanuire, em São Paulo, depois de quatro anos fora da nossa terra. Os fazendeiros estavam dentro, nós tínhamos sido levados para outro lugar, para morar no Maxakali, mas não deu pra gente ficar lá, morreram crianças. Eu vim do Maxakali a pé, era menina e meus pés soltaram a sola, tudo machucado.¹

Os Krenak não puderam ficar nas Terras Maxakali, por isso tentaram voltar para sua terra de origem, ocupada por posseiros com a conivência do órgão indigenista, que mantinha arrendamentos com os colonos. Foram estes arrendamentos que deram base à reivindicação dos colonos arrendatários para tomar definitivamente a terra indígena, em ação na justiça que durou 19 anos, impedindo a volta das famílias indígenas, que mesmo assim nunca desistiram de sua terra.

Por mais de 15 anos, as famílias despejadas da Terra Indígena Krenak preambularam por diversas regiões do Brasil. Muitos se perderam de seus familiares,

1 Dona Laurita Krenak, 82 anos.

adoeceram e sofreram muita privação, sendo mesmo considerados extintos pela administração do governo.

A barganha da Terra Indígena Krenak, na margem esquerda do rio Doce, que foi demarcada em 1920 por uma propriedade da corregedoria da Polícia Militar de Minas Gerais, foi pretexto para a extinção da Aldeia Krenak na barra do córrego do EME, e para a condução das famílias que estavam dispersas por muitas regiões de Minas e de outros estados, como Goiás, Mato Grosso, Espírito Santo ou São Paulo, para a fazenda Guarani, onde foi implantado o Reformatório Krenak. Somente na última década esta triste página da história de abusos e violência institucional do Estado brasileiro contra os índios Krenak foi trazida a público pela Comissão da Verdade.

Os chefes do posto, funcionários do governo, tiravam os índios, despachavam pra longe... Fomos pra São Paulo, pois eu ‘tava doente, e diziam que em São Paulo tinha mais recurso. Me deixaram lá em Tupã, para tratamento de saúde. O chefe do posto, do SPI, me deixou lá e disse: ‘Se essa menina morrer, sarar, não me avisa.’ Não deixou endereço, nada. Fiquei quatro anos lá no sanatório.²

Esses crimes foram acobertados primeiramente, por visar a tomada das terras ocupadas tradicionalmente pelos antigos Botocudos, estendida a indígenas de dezenas de outras etnias, que foram jogados nesta área do Reformatório Krenak, com a criação de uma Guarda Rural Indígena – GRIN.

Uma absurda experiência de reeducação de indígenas, que, por qualquer desentendimento com as autoridades administrativas do Serviço de Proteção aos Índios-SPI, eram conduzidos a esta unidade, mantida pela Polícia Militar de Minas Gerais, com a forte presença dos órgãos federais, notadamente das autoridades militares. O estado de exceção, implantado com o Golpe Militar, deu aos antigos inimigos dos povos indígenas em Minas Gerais a oportunidade e a ocasião de acabar com os direitos indígenas, justificando o esbulho das terras indígenas por seus vizinhos, agora associados à ditadura, e transformando os sobreviventes em pacientes de centros reformatórios, na condição de indigentes.

Não só os Krenak conheceram a “cadeia”, como eles se referem ao reformatório. Pelo menos 94 indígenas de 15 etnias, levados de 11 estados, passaram

2 Dona Laurita Krenak, 82 anos.

por lá, segundo dois inquéritos do Ministério Público Federal (MPF) em Minas, que investigam essa passagem dos anos de chumbo. “Botaram nós na cadeia. Sofremos demais aqui. Batiam, machucavam os índios.”³

Enquanto isso, a terra indígena era ocupada mesmo pelos colonos, com os indígenas tendo de se refugiar junto a outras aldeias ou buscar trabalho nas fazendas da região. Sem direitos e jogados pelas estradas, os Krenak foram acolhidos por parentes em outros estados, como São Paulo, Goiás ou Mato Grosso, sempre lutando para retomar sua terra na margem esquerda do Watu, o mesmo rio Doce que dá nome à Companhia Vale do Rio Doce, operadora de três desastres na vida deste povo indígena, sendo o primeiro a estrada de ferro Vitória-Minas, que cortou a terra indígena durante mais de 70 anos, sem nunca ter feito nenhuma compensação ao povo indígena, até que, em 2005, teve a sua passagem interrompida pelos Krenak, que fecharam a ferrovia obrigando a Vale e a CEMIG – Companhia de Energia de Minas Gerais a negociar uma compensação por impactos da UHE-Aymorés, com barramento do rio, cerca de 30 quilômetros a jusante da terra indígena.

Meu pai e mãe andavam com os filhos, sem rumo, jogados de um lado pro outro, com nossa terra ocupada pelo fazendeiro. Os índios foram levados para a fazenda Guarani, onde ninguém aguentou tanto sofrimento, e os primeiros que foram de volta para Terra Krenak foi eu com meus filhos, minha mãe e outras duas famílias de lá, só esses é que entraram para ficar na terra, até os outros da fazenda Guarani juntarem todo mundo espalhado, e vim também juntando mais gente. Eu entrei... Eu aqui andei muito. Todos os chefes de posto tiravam a gente, nós fomos mandados para São Paulo. Eu sei tudo, o princípio e fim, estou falando.⁴

A desestruturação da vida socioeconômica e cultural deste povo, a degradação ambiental e o abandono pelas agências de assistência estatal levaram a uma situação de constante conflito com a Vale e seus parceiros nos empreendimentos que impactam a vida do povo Krenak. Com isso o Ministério Público Federal, em Minas Gerais, deu entrada a ações contra os empreendedores Vale/CEMIG e governo do Estado de Minas Gerais, identificando os diversos impactos desta forma: 1) impactos sobre o rio Doce; 2) impactos sobre o território indígena; 3) impactos de

3 Manoel Vieira das Graças-Pankararú-PE.

4 Dona Laurita Krenak, 82 anos.

ordem periférica; 4) impactos sobre a saúde indígena; 5) impactos sobre a fauna; 6) impactos sobre o patrimônio arqueológico.

Nesta ação do Ministério Público Federal, que concluiu pela responsabilização do consórcio da UHE-Aymorés, ficou estabelecida a obrigação da Vale/CEMIG e do governo de Minas Gerais pela recuperação ambiental da Terra (ou Território) Indígena Krenak; estruturação e manutenção de serviços de saúde dentro da terra indígena; monitoramento da qualidade da água do rio Doce; desenvolvimento de projetos e atividades voltados para a sustentabilidade econômica das famílias krenak. Sendo também definida uma indenização paga a cada família pelas perdas causadas por esta lista de impactos identificados.

Em 2006, algumas das condicionantes para a operação da UHE-Aymorés começaram a ser contratadas pelo consórcio Vale/CEMIG e aplicadas dentro da Terra Indígena Krenak. Mesmo com descontinuidade, vinham avançando, até que se deu o desastre da Barragem de Mariana, como foi conhecido o grave crime ambiental que colocou o rio Doce em coma no dia 5 de novembro de 2015. Um dia antes de a lama chegar no médio rio Doce passando pela Aldeia Krenak, na barra do córrego do EME Dona Laurita Krenak lembra:

... antes de esta água acontecer eu sonhei, naquelas águas sujas. Eu pensei, agora acabou tudo. Não tem peixe, não tem nada. Antes de a lama descer o rio, passando na minha aldeia, senti o barulho que vinha na frente, fazendo uma arrepio das águas, como se o rio estivesse correndo ao contrário, subindo contra a corrente.

Mais uma vez, a vida desta pequena comunidade é assaltada pelo insuportável abraço do progresso. Agora entregue pela mão de ferro da mineração, atividade econômica que move a economia mineira desde a colônia, quando o caminho do ouro e a estrada real justificaram uma verdadeira guerra de extermínio contra os nativos destes vales e serras mineiras. Samarco e Vale do Rio Doce aparecem ao lado da BHP (australiana) como as responsáveis pela barragem de contenção de detritos da lavagem de minérios que, no dia 5 de novembro 2015, invade a vida de milhões de brasileiros, desde a pequena Bento Rodrigues, coberta pela lama tóxica da Samarco, até às tartarugas marinhas no litoral capixaba. A Aldeia Krenak e toda a bacia do rio Doce, agora, são reféns

da lama da mineração, o bezerro de ouro da economia mineira. Uma pá de lama desce o rio, matando toda a ictiofauna.

Minha roupa eu lavava na beira do rio, nas lajes onde ficava sentada batendo roupa, banhando e vendo a vida do Watu, nosso avô, que é o rio Doce para os brancos. Antes de a lama descer o rio, passando na minha aldeia, senti o barulho que vinha na frente, fazendo uma arrepio das águas, como se o rio estivesse correndo ao contrário, subindo contra a corrente. Antes de esta água acontecer eu sonhei, naquelas águas sujas. Eu pensei, agora acabou tudo. Não tem peixe, não tem nada. Dizendo ‘corre gente, a água está chegando’, falei. Esse aí que fizeram connosco, eu e os mais velhos que ainda estão lá, tem Maria Sônia, Eva e Euclides...

Lamenta 'Vó Laurita, como é chamada a velha senhora que, há mais de 70 anos, luta para viver na sua Terra Krenak, na margem esquerda deste rio.

Para as novas gerações de krenak, resta lutar contra a histórica guerra de ocupação deste lugar, que vem desaparecendo de sob seus pés, resistindo teimosamente contra o insustentável abraço do progresso.

OS POVOS INDÍGENAS, A DOMINAÇÃO COLONIAL E AS INSTÂNCIAS DE JUSTIÇA NA AMÉRICA PORTUGUESA E ESPANHOLA¹

Pedro Cardim

CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

Protagonismo indígena

Nas últimas três décadas, assistiu-se à afirmação dos povos indígenas em toda a América, num movimento de grande envergadura em defesa dos seus direitos, das suas terras, dos seus saberes e das suas formas de vida. Tal movimento resultou, fundamentalmente, da iniciativa – e da luta – de mulheres e de homens oriundos do universo ameríndio, e acabou por ser graças ao seu esforço que a voz dessas populações se fez finalmente ouvir.

Essa afirmação dos povos indígenas teve um considerável eco nos estudos desenvolvidos nas universidades. Colocando os temas ameríndios no centro das suas agendas de trabalho, um número crescente de investigações – entre as quais cabe destacar, para o Brasil, as de Manuela Carneiro da Cunha e de John Manuel Monteiro – contribuiu para incrementar o conhecimento sobre a história dos povos

¹ Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do projeto *Rebellion and Resistance in the Iberian Empires, 16th-19th Centuries*, coordenado por Mafalda Soares da Cunha (CIDEHUS-UÉ) e financiado pelas Marie Skłodowska Curie Actions no âmbito do programa RISE (Marie Skłodowska – Curie Grant Agreement No. 778076).

indígenas, acabando por confirmar um dado que é hoje adquirido: a sua plena condição de sujeitos da vida social, do presente e do passado.²

Outro dos resultados mais salientes desta renovação é a constatação de que os estudos sobre a América colonial, nas suas versões mais tradicionais, negaram ou quase apagaram a participação dos indígenas. Ou então, na melhor das hipóteses, reduziram essa participação a uma simples, linear e inevitável “crónica da sua extinção”, expressão de John Manuel Monteiro. Essa narrativa contribuiu (ainda que, por vezes, de uma forma não intencional) para a desclassificação dos saberes indígenas e das suas epistemologias, acabando por vincar a irrelevância dessas populações, justificar o seu desaparecimento da história e, como corolário, o apagamento definitivo das suas memórias.³ Ao tornar quase invisíveis os indígenas, essa maneira de ver o passado colonial prolongou a dominação que foi exercida sobre os indígenas, não só durante o período colonial, mas também no tempo pós-colonial. Justifica-se, pois, a afirmação de Manuela Carneiro da Cunha de que os indígenas foram duplamente violentados, pois primeiro sofreram com a colonização e, mais recentemente, foram penalizados pelo modo como a história os tratou.⁴

Os anos 80 do século XX foram marcados por uma forte inflexão na maneira de ver as populações indígenas e o papel por elas desempenhado ao longo da história. De facto, foi nesse período que, como começámos por dizer, mulheres e homens oriundos do universo ameríndio contestaram de um modo cada vez mais categórico esta visão do passado ameríndio, chamando a atenção para a diversidade e para a complexidade da subjetividade dos povos indígenas ao longo do período em que viveram sob dominação colonial.

Pela mesma altura, desenvolveu-se uma criativa e vigorosa investigação antropológica, etno-histórica e arqueológica em torno de novos temas ligados ao universo ameríndio, investigação essa baseada em abordagens e em metodologias inovadoras.⁵ Os estudos antropológicos foram determinantes para o empoderamento das vozes indígenas.⁶

2 Ramos 1998; Pacheco de Oliveira 2006; Almeida 2012; Resende 2017a; Cohen 2008.

3 Bouza 2006, 111.

4 Carneiro da Cunha 1992a e 1992b; Wright et Carneiro da Cunha 1999.

5 Langfur 2014; Resende 2017a.

6 Vieira, Amoroso et Viegas 2015.

Cumprir em todo o caso reconhecer que estas mudanças tardaram a chegar ao campo historiográfico. De facto, até ao final da década de 1990, as investigações sobre os povos indígenas foram desenvolvidas, sobretudo, por antropólogos e por etno-historiadores, sem que a generalidade dos historiadores demonstrasse muito interesse por esse tipo de estudos ou temas. Contudo, e também por influência dos *subaltern studies* e dos estudos pós-coloniais, aos poucos foi-se construindo uma integração mais forte entre aqueles que se dedicavam à história da sociedade colonial e os investigadores que, desde há anos, trabalhavam sobre os indígenas.⁷ Em paralelo, recorreu-se cada vez mais às fontes produzidas pelos próprios povos ameríndios, tirando partido dos ensinamentos da *new philology*, no que respeita à história da Nova Espanha, e dos contributos da etno-história, no que toca ao mundo andino. Para além disso, desenvolveu-se um modo completamente diferente de trabalhar com o arquivo colonial, tendo em vista superar os seus silêncios nada inocentes e nele encontrar a voz e o rosto dos indígenas.⁸ Ao mesmo tempo, foram desenvolvidas ferramentas interpretativas mais adequadas para lidar com as lógicas e cosmovisões ameríndias, dando-se assim um passo fundamental no sentido do respeito pelas suas epistemologias,⁹ inclusive quando estudadas a partir dos países europeus com um passado colonial na América, como Portugal ou Espanha.¹⁰

A integração da América Latina nos processos de globalização também teve um forte impacto nestes desenvolvimentos. Por um lado, porque tornou possível a comunicação entre as escalas local e global, permitindo, através dessa comunicação, o estabelecimento de movimentos transnacionais de solidariedade entre “povos originários”. Contudo, e ao mesmo tempo, a dinâmica comercial global que se desenvolveu a partir do final do século XX acentuou igualmente as ameaças à condição de vida dos povos indígenas. Ao assentar num intensivo extrativismo dos recursos naturais, colocou sob enorme pressão as terras e o modo de organização dos povos ameríndios em todo o continente americano. As nefastas consequências – sociais e ambientais – desse extrativismo estão hoje bem à vista.

7 Schaub 2016, 173 et seq.

8 Fisher 2009.

9 Viveiros de Castro 2002, sobretudo pp. 181 et seq.; Marchena 2015.

10 Schaub 2014; Nuzzo 2018.

O cenário que acabou de ser descrito convida a uma profunda reflexão e torna imperativo questionar o passado colonial americano e o lugar que os ameríndios nele ocuparam. É essa, precisamente, a finalidade do presente capítulo.

Assim, nas páginas que se seguem, iremos apresentar os principais resultados da renovada atenção dedicada ao mundo ameríndio no campo historiográfico. Cobrindo fundamentalmente o período compreendido entre a chegada dos primeiros europeus e o fim da dominação colonial no continente americano, este ensaio privilegiará uma dimensão bastante específica, mas sem dúvida crucial, da experiência indígena no período que se seguiu à invasão das suas terras por portugueses e por espanhóis: a relação entre os nativos e as instâncias de justiça colonial.

Embora este ensaio incida sobre as duas Américas ibéricas; nas páginas que se seguem, será dedicada mais atenção à parcela da América do Sul colonizada pelos portugueses. Assim, numa primeira parte, explica-se o modo como os espanhóis e os portugueses situaram os indígenas no seu ordenamento jurídico-político. Em seguida, assinala-se a resposta que os povos ameríndios deram a essa classificação que lhes foi imposta. Ao tratar dessa resposta, tem-se em conta não só a resistência armada, mas também outras formas de atuação e, ainda, o uso que muitos indígenas fizeram dos recursos jurídicos trazidos pelos colonizadores. Na terceira parte deste ensaio, discute-se a influência dos indígenas na conformação dos direitos castelhano e português em terras americanas. Na quarta e derradeira parte deste capítulo, mostra-se que, no período tardo-colonial, os indígenas continuaram a ser uma presença muito ativa, tanto na América espanhola quanto na portuguesa, influenciando os seus respetivos ordenamentos jurídicos.

Neste texto, optou-se por utilizar os termos “indígena”, “nativo” e “ameríndio” para denominar a miríade de povos originários da América com os quais os portugueses e os espanhóis entraram em contato. Essa opção foi tomada tendo presente os problemas inerentes a cada um desses vocábulos, decorrentes, sobretudo, da sua origem colonial e, no caso das palavras “índio” e “indígena”, da sua conotação desclassificadora. Como sabemos, a palavra “índio” é problemática em muitos âmbitos da América atual; o termo “indígena” levanta igualmente muitas reservas, sobretudo para quem estuda o colonialismo na África e na Ásia dos

séculos XIX e XX; quanto a “nativo”, trata-se de um vocábulo que também tem uma história complexa e uma semântica bastante ambivalente.¹¹ Na falta de uma palavra que evite a ideia simplificadora de “índio genérico” e que melhor traduza a enorme variedade dos povos originários do continente americano, optou-se por usar termos como “indígena”, “nativo” ou “ameríndio” com a plena noção de que as outras alternativas também levantam tantos ou mais problemas. Recorre-se a essas palavras com a consciência, também, do enorme esforço que os intelectuais indígenas têm desenvolvido no sentido de se reapropriarem do vocabulário colonial e de revalorizarem as suas identidades.¹²

As origens coloniais da subalternidade

Para o leitor familiarizado com a historiografia mais atenta à presença dos indígenas na América espanhola e portuguesa, é hoje bastante evidente que o estatuto de irrelevância que foi atribuído aos ameríndios remonta aos primórdios do período colonial. Com efeito, foi no decurso da conquista e da ocupação das terras americanas que, com toda a intencionalidade, as autoridades coloniais portuguesas e espanholas impuseram – frequentemente com violência – um estatuto subalterno aos povos autóctones das zonas por eles conquistadas.

Na América hispânica, foi após a devastação das primeiras décadas da conquista que as autoridades espanholas começaram a situar a população indígena no seio do ordenamento jurídico-político castelhano. Empenhadas em intervir fortemente nas sociedades ameríndias¹³ e, ao mesmo tempo, preocupadas por reduzir a sua capacidade de resistência, impuseram a conversão ao catolicismo aos que foram obrigados a viver entre os espanhóis. Contudo, e ao mesmo tempo que atribuíram a condição de “vassalos do rei de Castela” às populações indígenas cristianizadas, remeteram-nas para uma situação de menoridade cívica, jurídica e política. Para tanto, foi determinante o recurso à categoria *miserabile persona*, presente tanto no direito de Castela quanto no português.

11 Herzog 2003.

12 Thomson 2011, 89-90; Herzog 2014.

13 Mills 2007.

O tema da condição “miserável” dos indígenas tem sido estudado por uma série de historiadores.¹⁴ Como explicaram Bartolomé Clavero ou António Manuel Hespanha, entre outros, nos dois ordenamentos ibéricos transpostos para a América, a categoria *miserabile* aplicava-se a uma pessoa que não estava enquadrada em termos domésticos. O *miserabile* era, por exemplo, um órfão ou uma viúva, porque tais pessoas não tinham um enquadramento familiar cristão, eram pessoas incapazes de se autogovernar e necessitavam, por isso mesmo, de ser protegidas e amparadas pelo direito, careciam de uma tutela especial, política ou eclesiástica.¹⁵ É isso mesmo o que está plasmado nas *Ordenações Filipinas* (Livro IV, Título 102), a compilação de leis portuguesas impressa em 1603, que associam a tutela não só aos órfãos, mas também à menoridade etária.

A doutrina produzida pelos teólogos e juristas que pensaram o ordenamento colonial da América espanhola acolheu esta ideia, o mesmo se podendo dizer da legislação que, direta ou indiretamente, foi equiparando os indígenas a *personae miserabiles*.¹⁶ A categoria *miserabile* foi mobilizada por espanhóis e por portugueses não só porque estavam convencidos de que os indígenas eram desvalidos, mas também por causa da circunstância de essas populações se terem convertido muito recentemente à fé cristã, eram uma espécie de neófitos.¹⁷ Assim, ao serem classificados como *miserabile*, os nativos, a despeito de declarados “livres”, eram reduzidos a uma espécie de crianças desprovidas da capacidade não só de se autogovernarem, mas também de serem titulares de direitos.¹⁸ Tal situação exigia, portanto, uma proteção especial. Os indígenas que passaram a viver no interior ou nas imediações das zonas controladas pelos espanhóis ficaram, desse modo, sob a tutela dos colonizadores. E porque a tutela dos *miserabile* e dos menores era uma forma de dominação muito mais ligada à ordem doméstica do que à jurídica, coube à Igreja – enquanto instância mais competente sobre matérias familiares – exercer essa tarefa “protetora”.

Foi assim que, como notou Bartolomé Clavero, o poder doméstico, a domesticidade, se foi tornando no principal elemento articulador da dominação

14 Castañeda Delgado 1971; Clavero, 1994; 2002; Nuzzo 2004, 473 et seq.; Cebreiros-Álvarez 2004; Castro 2007; Cunill 2011; Duve 2004; 2008.

15 Clavero 1998; Hespanha 2010.

16 Cebreiros-Álvarez 2004, 11 et seq.

17 Cebreiros-Álvarez 2004, 8 et seq.

18 Ramos 1998, 14 et seq.; 24 et seq.

colonial sobre os indígenas.¹⁹ Tratados como miseráveis ou como menores, os indígenas eram vistos como incapazes de conhecerem a lei e as suas subtilezas. Para além de declararem que o direito não servia para governar os indígenas cristianizados, as autoridades coloniais decidiram que estes teriam de viver sob a tecnologia disciplinadora da família, de matriz paternal e fundamentalmente pré-jurídica. Para as autoridades espanholas e portuguesas, a disciplina familiar, que oscilava entre a proteção e a punição, era a mais adequada para esse processo de inserção dos indígenas na *Res Publica Christiana*. Instituiu-se assim uma tutela de duração indefinida e que só terminaria quando as autoridades coloniais considerassem que os indígenas assim classificados já eram capazes de ser titulares de direitos, de se autogovernarem.²⁰

Deste modo de classificar os indígenas decorre a criação, em meados da década de 1520, da figura do “*protector de indios*”, uma instituição que, nos anos que se seguiram, viu as suas faculdades serem delimitadas de um modo mais preciso. Mais tarde, foram criados os “corregedores de índios” ou “juízes de naturais”, incumbidos de administrar o tributo pago pelos indígenas e, também, de conhecer causas em que estes fossem pelo menos uma das partes.²¹ Em 1549, estabeleceram-se os primeiros “*cabildos de indios*” na Nova Espanha.

Como assinalaram, entre muitos outros, Juan Carlos Garavaglia e Juan Marchena, as autoridades coloniais não se limitaram a impor o modelo europeu de vida social. Em muitos pontos da América, obrigaram também as populações a abandonar o seu tradicional habitat, o qual estava diretamente relacionado com os sistemas autóctones de organização do poder, de aproveitamento dos recursos e de organização do trabalho.²² O impacto destruidor destas concentrações forçadas de indígenas foi, evidentemente, avassalador. Controladas por religiosos, estas novas “*republicas de indios*” implicaram a deslocação (frequentemente violenta e com efeitos por vezes devastadores) de diversas comunidades indígenas, as quais foram concentradas, de uma forma compulsória, em determinados lugares, aí passando

19 Clavero 2017a.

20 Nuzzo 2004, 472 et seq.; Lyrio Santos 2017, 143.

21 Bonett Vélez 1992; Santos Pérez 2016; Novoa 2016.

22 Garavaglia et Marchena 2003, 237 et seq.

a viver sob a vigilância de eclesiásticos.²³ Desapossados das suas terras originais, os índios envolvidos neste processo de “*repartimiento*” recebiam novas terras, cujo usufruto (e não propriedade) lhes era concedido pela Coroa no quadro da sua ação supostamente “protetora”.²⁴

O quadro que acabou de ser traçado sobre a América espanhola aplica-se, sobretudo, a algumas zonas da Nova Espanha, embora com muitas variantes locais.²⁵ No Peru e nas Caraíbas, a implementação destas medidas foi muito mais lenta e heterogénea. Além disso, mesmo depois de terem sido declarados juridicamente livres (em especial após a gradual supressão da “*encomienda*”), os indígenas cristianizados ficavam muitas vezes numa situação de forte dependência porque sobre eles pesavam obrigações de trabalho e de pagamento de tributos aos senhores das terras, às quais estavam agregados.

Uma coisa é certa: apesar de se ter concedido a condição de “vassalo” aos nativos cristianizados, estes permaneceram numa situação de marcada subalternidade no seio da ordem social e jurídica da América espanhola.²⁶

No que toca à América portuguesa, foi igualmente a partir da década de 1550 que, depois de muitos debates doutrinários²⁷ e bastante hesitação a respeito do que fazer com os ameríndios, se definiu o modo como a colonização iria contar com os nativos e com o seu contributo. Para tanto, aqueles que caíram sob a dominação portuguesa foram classificados como juridicamente livres (excetuando os “cativos de resgate” e os “cativos de guerra”) e declarados membros do “corpo político” português.²⁸ Foi nesse contexto que as autoridades criaram as primeiras “aldeias”.

O processo de formação dessas “aldeias” tem sido muito estudado e é hoje bastante conhecido. Convictas da insuficiência civil e política dos povos indígenas, as autoridades portuguesas decidiram deslocar várias comunidades (um processo habitualmente designado por “descimento”) e concentrá-las em determinados lugares para aí serem catequizadas e viverem sob a guarda e vigilância de religiosos, os quais também aí residiam. Tais aldeias foram muito desestabilizadoras, pois também

23 Cañeque 2009.

24 Herzog 2013, 320.

25 Duve 2017.

26 Yannakakis 2008; Ramos 2014.

27 Alencastro 2000; Marcocci 2011; Toste 2018; Birr 2018; Nuzzo 2019.

28 Pécora 1998.

elas implicaram deslocções forçadas, assim como a imposição da sedentarização e da vida em conjunto com outros povos ameríndios. Aliás, é hoje bem-sabido que os “descimentos” fizeram parte de uma estratégia disruptiva totalmente intencional e que envolveu, frequentemente, o colocar de certos povos indígenas contra outros.²⁹

Esses assentamentos começaram por ser de iniciativa exclusivamente jesuítica. Contudo, com o passar do tempo, as outras ordens religiosas também criaram “aldeias”, e algumas delas foram igualmente resultantes da iniciativa das populações laicas de origem europeia,³⁰ sendo posteriormente enquadradas pelo clero secular e submetidas à autoridade episcopal.³¹ Tais assentamentos tinham subjacente, uma vez mais, a ideia de que os indígenas, uma vez admitidos no “corpo político” dos colonizadores, eram *miserabiles personae*, carecendo por isso mesmo de tutela e de proteção, a qual, sintomaticamente, foi desempenhada não só por eclesiásticos, mas também, em alguns lugares do Brasil, por juizes dos órfãos e mamosteiros (os oficiais da Coroa que, no Portugal europeu, estavam incumbidos da tutela dos órfãos menores, das viúvas e dos idosos sem família).³²

Para além da apropriação das terras ameríndias, os “descimentos” converteram-se num instrumento fundamental de inserção de trabalhadores indígenas livres na sociedade colonial.³³ Como se sabe, as aldeias localizavam-se, em regra, nas imediações das áreas colonizadas, já que serviam de reserva de mão de obra e, igualmente, de barreira defensiva contra os muitos ameríndios que continuaram a resistir contra a dominação portuguesa.³⁴

Importa, no entanto, frisar que, no Brasil, e ao contrário do que se passava na América espanhola, as aldeias não tinham qualquer autoridade municipal, encontrando-se sujeitas, sobretudo, à jurisdição eclesiástica.³⁵ As aldeias eram entendidas como unidades autossuficientes do ponto de vista jurisdicional, cabendo ao missionário, com a sua autoridade paternal – por vezes coadjuvado por um “capitão”, em regra escolhido pelos missionários entre os “índios aldeados” –, julgar

29 Valenzuela 2015; Marques 2014.

30 Lyrio Santos 2017, 144.

31 Feitler 2013b.

32 Hespanha 2012, 291 et seq.; Metcalf 2014.

33 Chambouleyron, Melo et Bombardi 2009.

34 Paraíso 1993.

35 Pécora 1998; Lyrio Santos 2014; Ferraz 2015.

os delitos e aplicar as penas correspondentes. A opção foi, portanto, a do exercício do “poder indireto” dos missionários sobre os nativos, os quais passaram, assim, a viver sob o regime de tutela da Igreja.

Aldeias, vida cívica e ordem

A par da assimilação mediante a tutela, as medidas que acabaram de ser descritas baseavam-se igualmente no conceito de vida urbana vigente na Europa católica. A este respeito, vale a pena lembrar que, para além de terem atribuído o estatuto de *miserabile* e de menor aos indígenas, as autoridades portuguesas e espanholas recorreram a uma outra categoria jurídica europeia para caracterizar a população ameríndia: o estatuto de “rústico”.³⁶

Na Península Ibérica daquele tempo, o “rústico” era o indivíduo que deambulava por uma zona algo despovoada e exterior à cidade, sendo desconhecedor, por isso mesmo, do direito.³⁷ Como se sabe, esta era uma noção que se filiava ao pensamento da Grécia Antiga. A tradição doutrinal de matriz aristotélica encarava o espaço urbano como o único contexto que tinha verdadeiramente condições para favorecer a ordem e o pleno desenvolvimento do potencial racional dos seres humanos. A *polis* era vista como o espaço da comunicação ordeira entre humanos, o *locus* da correta conversação com os seus semelhantes, a conversação que permitia o desenvolvimento das faculdades racionais e a única que verdadeiramente contribuía para o “bem comum”.³⁸ Nos séculos que se seguiram, a tradição cristã, sobretudo a de matriz tomista, deu um significativo contributo para reforçar esta ligação entre conversação “civil” e ordem social.

Os colonizadores espanhóis e portugueses reviam-se na noção aristotélica e tomista de que o ser humano estava naturalmente inclinado para a vida em conjunto, para a entreaajuda e para a colaboração, e que tal comportamento tinha na vida urbana e sedentária a sua melhor concretização. É precisamente este modelo de

36 Nuzzo 2004, 474 et seq.

37 Hespanha 1983.

38 Gil Pujol 2014.

vida urbana que está na base da ação que as ordens missionárias desenvolveram sobre vários dos povos indígenas com os quais entraram em contacto. Para além de funcionarem como reservatórios de mão de obra forçada ou escravizada para os colonos e para a Igreja, essas aldeias serviram para a *communicatio civitatis*, para a “comunicação da cidadania” aos indígenas que foram forçados a nelas viver sob a tutela dos missionários.

As autoridades coloniais ibéricas olhavam para essas aldeias como um meio de sedentarizar os índios e de contrariar a sua propensão para uma existência “volante”, isto é, alegadamente nómada.³⁹ É isso o que está plasmado nas famosas *Ordenanzas de Descubrimientos, Nueva Población y Pacificación de las Indias*, de 1573, assim como nos regulamentos das aldeias missionárias do Brasil.⁴⁰

O espaço urbano foi igualmente fundamental para indicar, aos indígenas, como se podiam tornar membros dessa nascente sociedade colonial. Como mostrou Tamar Herzog, a condição de membro da comunidade era matéria muito discutida desde o período tardo-medieval, e foi a partir desse período que os vários ordenamentos jurídicos ibéricos procuraram estabelecer uma série de critérios para identificar os membros de uma determinada comunidade e para os distinguir dos que dela não faziam parte.⁴¹ Para a concretização dessa tarefa classificatória, a normativa dos núcleos urbanos revelou-se fundamental. Com efeito, a experiência de vida urbana serviu para individualizar uma série de critérios de pertença: a residência durante um período considerável de tempo num determinado povoado; o continuado pagamento de tributos a instituições locais; a ajuda, durante um longo período de tempo, para resolver problemas locais e, desse modo, contribuir para o “bem comum”; ou, ainda, a participação nas milícias locais. Por vezes, associava-se a estes critérios o nascimento nesse local. Seja como for, e como mostrou Herzog, o nascimento esteve longe de ser um fator determinante para distinguir os que eram membros dos que não faziam parte da sociedade local.⁴²

Às pessoas que preenchiam estes e outros requisitos costumava-se atribuir categorias como “povoador”, “natural”, “vizinho” ou “morador”, as quais

39 Gil Pujol 2014; Almeida 2013; Xavier 2016.

40 Castelnaud-L'Estoile 2000.

41 Herzog 2003.

42 Herzog 2003.

denotavam, de um modo geral, a condição de membro da comunidade. Já os que não preenchiam esses requisitos eram vistos como exteriores à comunidade local e classificados como “estrangeiros”. Uma vez qualificados como forasteiros, ficavam impedidos de aceder a cargos e benefícios eclesiásticos ligados a um determinado local, e eram privados de uma série de outros direitos também inerentes à condição de membro da comunidade. Seja como for, e como mostrou Tamar Herzog nos importantes trabalhos que dedicou a este tema, a aplicação destes e de outros critérios à dinâmica concreta das sociedades ibéricas foi muito complexa, dando azo a muitas disputas.

A “naturalidade”, a condição de membro da comunidade, era, portanto, matéria controversa e estava longe de se encontrar resolvida quando teve início a conquista da América. Apesar disso, na construção da sociedade colonial em terras americanas, as autoridades espanholas e portuguesas aplicaram a forma de entender a “naturalidade” que acabou de ser descrita. Assim, do seu ponto de vista, o facto de os indígenas serem autóctones da América acabou por ser pouco relevante para a definição de quem era membro dessa nova sociedade que estava a ser criada em terras americanas pelos conquistadores ibéricos. Para definir a pertença à sociedade colonial, as autoridades portuguesas e espanholas não tiveram em conta a condição de aborígene como critério, mas sim os demais fatores que foram apontados.⁴³ Aquilo que valorizaram foi a disposição de algumas populações indígenas de se converterem não só à vida cristã, mas também à vida cívica. Essa dupla conversão sinalizava, como vimos, o (longo) caminho para que, um dia, os indígenas se tornassem capazes de desempenhar os deveres inerentes à pertença à nova sociedade colonial, bem como de beneficiar de alguns dos seus direitos.

Os portugueses e espanhóis atribuíram a condição de “estrangeiro” aos povos autóctones da América. Decidiram que as populações autóctones poderiam tornar-se, no plano jurídico e em termos formais, “vassalos” dos monarcas castelhano ou português, mas apenas na condição de abdicarem das suas formas culturais e de aceitarem a conversão que lhes foi imposta. Se enveredassem por esse caminho – e o principal sinal disso mesmo seria aceitar viver nos moldes impostos

43 Herzog 2014.

pelos portugueses e espanhóis –, os indígenas convertidos passavam desse modo a poder aceder, pelo menos em termos potenciais (mas em condições muito difíceis e desigualitárias), aos cargos e mercês que estavam reservados aos vassallos dos reis de Portugal ou de Castela.

Ao mesmo tempo, as populações de origem europeia foram, aos poucos, pondo de lado o seu estatuto de “conquistadores” – e, portanto, a sua condição de forasteiros – e avançaram num processo de “autonaturalização”, mediante o qual se apresentaram como os verdadeiros “indígenas” e naturais das terras americanas (“*settler indigenisation*”).⁴⁴

Em suma, e recorrendo à formulação de Bartolomé Clavero, o ordenamento que os espanhóis e os portugueses desenvolveram para a América foi imposto aos indígenas como se estes carecessem de uma cultura e da capacidade para se regerem a si mesmos. Tal ordenamento estabeleceu as regras de receção e de localização dos povos ameríndios nas novas sociedades coloniais e, para além disso, foi a forma de teólogos e juristas ibéricos conectarem o ordenamento europeu com o universo ameríndio.⁴⁵

O vocabulário da conquista

Esta maneira de entender a inclusão e a exclusão da nova sociedade colonial está plasmada em algumas das palavras que os portugueses e os espanhóis mais usaram para caracterizar os povos ameríndios.

Na América espanhola, o uso do termo “índio” generalizou-se logo nos primeiros anos da colonização. Já no espaço que corresponde ao atual Brasil, Manuela Carneiro da Cunha assinalou que a palavra “índio” começou a ser usada, pelos portugueses, em meados do século XVI, em geral para designar os ameríndios submetidos (aldeados ou escravizados). A expressão “negro da terra” tornou-se igualmente corrente, desta feita como sinónimo de indígena escravizado.⁴⁶ Em fases

44 Herzog 2006 e 2014.

45 Clavero 2004, 543.

46 Carneiro da Cunha 2012; Monteiro 2000.

ulteriores da conquista e colonização, também foram utilizadas expressões como “natural da terra”, ou simplesmente “natural”, para denominar os indivíduos de ascendência ameríndia, mas sem que tal comportasse uma equiparação à população de origem europeia. Recorreu-se ainda a termos como “gerações”, “nações” e “linhagens” para designar as diversas etnias.

A palavra “índio”, em geral, estabelecia o contraste com “gentio”, termo que designava os indígenas que não eram batizados porque não estavam submetidos aos portugueses. A categoria “gentio” era por vezes associada a lugares de origem (“gentio da Índia”, “gentio do Brasil”, “gentio de Angola”), à condição (“gentio de corso”, ou seja, nativos ainda não-sedentarizados), podendo até surgir associado ao próprio vocábulo “índio” (“índio gentio”) ou, ainda, a adjetivos (como “bárbaro” ou “bravo”). E podia igualmente denotar o período anterior à conquista e à chegada do cristianismo (“tempo da gentilidade”).⁴⁷ Com o aprofundar da colonização, o termo “gentilidade” acabou mesmo por ser usado pelos próprios indígenas em algumas das suas interações com as autoridades coloniais, para se referirem ao período anterior à invasão europeia e à sua conversão ao cristianismo.

É oportuno lembrar que, no quadro da doutrina católica, “gentio” era uma categoria desde há muito utilizada. Como mostrou Giuseppe Marcocci, as bulas quatrocentistas referentes às viagens empreendidas pelos portugueses falavam em “gentios” sempre que se referiam às populações extraeuropeias não-cristianizadas com as quais os lusos contactaram.⁴⁸ Para além de sinalizar uma população suscetível de ser convertida ao cristianismo, a categoria “gentio” tinha implicações jurisdicionais. Na Península Ibérica, a Inquisição não tinha jurisdição sobre a população assim denominada e estava sobretudo orientada para os cristãos (e, em particular, os cristãos-novos).⁴⁹ Na América colonial, contudo, a situação era diversa. Nas Índias de Castela, os indígenas que viviam nas áreas controladas pelos espanhóis – e que eram, portanto, cristianizados – começaram por ficar fora da alçada inquisitorial logo a partir do segundo quartel do século XVI (1569), em boa medida por causa do estatuto especial conferido pela sua condição “miserável”, atrás caracterizada. Não

47 Herzog 2013, 309.

48 Marcocci 2012; Horta 2004.

49 Marcocci 2016; Bodian 2018.

obstante, são hoje conhecidos muitos casos de indígenas denunciados à Inquisição, sobretudo através das faculdades inquisitoriais dos prelados.⁵⁰ Algo de semelhante aconteceu na América portuguesa: embora não tivessem sido os principais alvos da Inquisição, um número considerável de indígenas batizados, e que em geral viviam fora das aldeias, acabou por ser denunciado e alguns chegaram mesmo a ser processados.⁵¹

Seja como for, e como demonstraram Ana de Zaballa Beascochea e Maria Leônia Chaves de Resende nos vários estudos que dedicaram a esta temática, sendo certo que a Inquisição atingiu um número apreciável de indígenas, não restam dúvidas de que o Santo Ofício acabou por ser “brando” no tratamento dispensado a estes processados. Partindo do princípio do carácter “neófito” – na fé cristã – destas populações e da sua “ignorância” dos preceitos cristãos, raramente aplicou penas mais severas a estes indígenas.⁵² Como refere Maria Leônia Chaves de Resende no capítulo do presente volume dedicado a este tema, a “ignorância” e a “rusticidade” seriam atenuantes do delito, pois apontavam para a não-consciência da falta cometida. Importa sublinhar que os próprios indígenas rapidamente se deram conta do potencial “protetor” desse argumento. No fundo, e como refere Ana de Zaballa Beascochea, foi uma entre as muitas formas de a população indígena se apropriar e tirar partido da cultura, do direito e dos privilégios proporcionados pela nova ordem colonial que lhes tinha sido imposta.⁵³

Os povos indígenas que habitavam as zonas não controladas pelas autoridades coloniais também foram frequentemente apelidados de “bárbaros”. Assinalámos atrás que, desde a Antiguidade, o espaço exterior aos núcleos urbanos foi associado a uma humanidade itinerante e menos desenvolvida ou, até, à ausência de seres verdadeiramente humanos, isto é, à barbárie, quase sempre entendida na sua aceção negativa (e não com a conotação edénica que, por vezes, aparece nas fontes da época, sobretudo as que falavam de um selvagem nobre, inocente e em harmonia com a natureza).⁵⁴

50 Zaballa Beascochea 2010; Zaballa Beascochea 2011; Lara Cisneros 2014.

51 Feitler 2013a, 231-232. A esse respeito, ver, de Maria Leônia Chaves de Resende, o estudo “Da ignorância e rusticidade”: os indígenas e a Inquisição na América Portuguesa (séculos XVI-XIX)”, incluído neste volume.

52 Zaballa Beascochea 2010; Resende 2013.

53 Zaballa Beascochea 2011, 45 et seq.

54 Schaub 2009, 824 et seq.; Kwiatkowski 2013.

No Portugal peninsular, o termo “sertão” foi por vezes utilizado para descrever – e para (des)qualificar – o espaço mais ou menos despovoado que era exterior às zonas controladas pelas autoridades, marcado por uma certa ausência de ordem e habitado por seres que, precisamente por causa disso, eram apelidados de “rústicos” ou “sertanejos” e desfrutavam da reputação de barbárie. Como se sabe, a expressão “sertão”, com esta mesma conotação, também foi muito usada no Brasil e na África subsaariana a partir do século XVI.⁵⁵ Confrontados com o modo de vida dos indígenas, tanto as autoridades coloniais como os colonos viram frequentemente, nessas populações, muitos traços em comum com os rústicos da Europa. Assim se explica que, a par da “barbárie”, a rusticidade dos ameríndios tenha sido tantas vezes proclamada, nas mais diversas situações, ao longo dos tempos que se seguiram a 1492. Portugueses e espanhóis procuraram inserir no seu ordenamento os povos que eram qualificados desse modo e fizeram-no, sobretudo, através da guerra, embora, por vezes, também tenham lidado com eles como “nações estrangeiras”, no sentido explicado por Tamar Herzog, estabelecendo até tratados com as suas lideranças.

Para além destas palavras, ao longo de todo o período colonial, os “índios aldeados” foram inúmeras vezes qualificados de “miseráveis”. Quanto à sua forma de vida, foi frequentemente apelidada de “miséria”. Os termos usados na conhecida lei de 26 de julho de 1596, para o estado do Brasil, são esclarecedores do potencial performativo das categorias “miserável”, “rústico” e “gentio” como forma de classificação dos povos indígenas, bem como da estrutura de domesticidade e sua mobilização pelo projeto colonial. Ao mesmo tempo que afirma a liberdade dos indígenas, essa norma emitida pelo rei de Portugal atribui aos jesuítas a incumbência

“de fazer deçer este *gentio* do sertão, e o enstruir nas cousas da religião christã, e *domesticar*, emsinar, e encaminhar no que convem ao mesmo gentio, assi nas cousas de sua salvação, como na *vivenda comum*, e tratamento com os *povoadores*, e *moradores* daquellas partes”.⁵⁶

55 Sampaio 2011, 35 et seq.; Ferraz 2015.

56 Leite, 2000, II, 623-624. (Itálico nosso.)

Como se vê, a autoridade dos missionários, foi caracterizada como fundamentalmente paternal e a sua ação como “tutela”.

No olhar dos missionários, está muitíssimo presente a separação entre o espaço da aldeia e o que se encontrava “fora” desse perímetro. Como vimos, o facto de os indígenas aceitarem integrar uma aldeia era um passo decisivo no sentido de se tornarem “naturais” ou “moradores”, ou seja, de abandonarem a sua condição de estrangeiros, de serem incluídos na sociedade colonial, desfrutando do estatuto especial inerente à pertença à aldeia missionária. Caso decidissem abandonar essa aldeia ou fossem mandados para fora do seu perímetro jurisdicional, acabavam inevitavelmente por se “des-naturalizar”, para usar as palavras do provincial jesuíta Manuel de Siqueira, num relatório produzido na Bahia em 1745.⁵⁷ Ou seja, perdiam o estatuto especial a que tinham direito pelo facto de serem “índios aldeados”. Eram excluídos da sociedade colonial e regressavam à condição de barbárie.

“Domesticar”, “instruir”, “doutrinar” e, ainda, “civilizar”, “fazer [os indígenas] civis” e “civildade”, são palavras utilizadas em muitos documentos para caracterizar as aldeias missionárias ao longo de todo o período colonial, o mesmo se podendo dizer da expressão “curador dos miseráveis índios”, usada para descrever os missionários ou os capitães que os coadjuvavam no governo das aldeias. Quanto aos “índios civis”, eram os que haviam enveredado pelo caminho apontado pelos missionários e adotado a aldeia como lugar de residência, por oposição dos “rústicos”, em regra itinerantes pelos sertões e matas.

A aposta das autoridades religiosas foi no sentido de instaurar uma segregação entre as zonas coloniais e os aldeamentos. E tal sucedeu por duas principais razões: para proteger os indígenas dos abusos dos colonos; e, em segundo lugar, porque, do ponto de vista das autoridades europeias, a “barbárie” podia ser “transmissível”, era preciso separá-la das zonas organizadas. A demasiada exposição a essa “barbárie” era vista como ameaçadora para os membros do grupo agora dominante e para a sua noção de civildade.⁵⁸

57 AHU, Proposta de regimento das missões elaborada pelo provincial Manoel de Siqueira e encaminhada ao rei D. João V no ano de 1745. Caixa 83, doc. 6808, fols. 35-36.

58 Schaub 2014a, 491.

Como dissemos, o termo “bárbaro” foi usado desde o início da conquista europeia e o seu uso chegou mesmo a intensificar-se no Brasil da segunda metade do século XVII. Como mostrou Guida Marques; ao longo desses anos, as referências à guerra contra o “gentio bárbaro” tornaram-se cada vez mais frequentes na comunicação política da Câmara de Salvador com a Coroa.⁵⁹ Nesses tempos de territorialização da presença colonial portuguesa, o “gentio bárbaro” foi, a partir de então, retratado como a principal ameaça à “prosperidade da república”, devido aos ataques dos povos indígenas não-submetidos contra arraiais e plantações.

Convém não esquecer que muitos indígenas, diante da profunda reorganização demográfica e territorial operada pela colonização, responderam através do recrudescer da violência contra as zonas coloniais. Saques e razias das zonas ocupadas pelas populações de origem europeia passaram a fazer parte do dia-a-dia de muitas regiões da América colonial. Ao mesmo tempo, as famílias poderosas de regiões do Brasil como a Bahia aproveitavam essas missivas dirigidas ao rei para enaltecer a sua luta contra um inimigo tão devastador. Nessas missivas, mas também na generalidade da documentação que dá conta das relações com os povos ameríndios que resistiam contra a conquista, é bem visível como as categorias “gentio” e “bárbaro” foram usadas, a nível local, de uma forma quotidiana, o mesmo se podendo dizer da noção de “guerra justa” como forma de legitimar ataques – e massacres – de povos indígenas que resistiam contra a invasão portuguesa ou espanhola.⁶⁰ O corolário desta escalada de violência seria, no último quartel do século XVII, a chamada “guerra dos bárbaros”, magistralmente estudada por Pedro Puntoni.⁶¹ O termo “bárbaro” seria usado até às etapas mais tardias do período colonial, tanto na América portuguesa, quanto na espanhola.⁶²

Apesar de toda a diversidade de povos indígenas e de condições locais, esta foi a linha que norteou a ação sobre os indígenas na América portuguesa. Em todo o caso, estas medidas geraram bastante controvérsia. Antes de mais, entre os eclesiásticos, pois muitos discordaram do forte envolvimento dos missionários

59 Marques 2014.

60 Marques 2014.

61 Puntoni 2002.

62 Weber 2006.

na administração temporal das aldeias.⁶³ Quanto aos colonos, lutaram tenazmente contra a “administração temporal” dos missionários sobre os nativos, protestando contra o “fechamento” das aldeias – especialmente as jesuíticas –, contra o facto de estas não poderem ser frequentadas por pessoas de origem portuguesa e, ainda, contra a circunstância de eles próprios não poderem gerir as “entradas no sertão” sem a interferência dos missionários.

Cumprir ter presente que, para além da mão de obra, todas estas medidas de intervenção nas sociedades ameríndias são igualmente inseparáveis do interesse em aproveitar as terras dos indígenas. A conversão ao cristianismo fazia com que as terras ameríndias passassem a estar mais próximas da alçada das autoridades coloniais e, sobretudo, da população de origem portuguesa e espanhola.⁶⁴ Os colonizadores tomaram outras medidas que fizeram com que as terras ameríndias passassem a estar potencialmente mais vulneráveis aos interesses dos colonos. Foi esse o caso, por exemplo, da circunstância de muitos índios, na Amazónia do final do século XVII em diante, serem obrigados a combater ao lado dos portugueses, sob pena de as suas mulheres e filhos serem escravizados como punição.⁶⁵

Como facilmente se percebe, os missionários que estavam a atuar no terreno desempenharam um papel classificatório fundamental, não só religioso, mas também político, porquanto muitas vezes foram eles a estabelecer a distinção entre nativos “gentios” e “cristãos”, ou entre nativos “mansos” e “bárbaros”, diferenciação que produzia importantes efeitos jurisdicionais, pois não só definia quem estava sob o ordenamento europeu, mas também quem tinha títulos legítimos (do ponto de vista dos colonos) sobre a terra.⁶⁶ Importa não esquecer que as alianças com os indígenas eram necessárias e fundamentais para a sobrevivência da sociedade colonial, pois sem “índios amigos” não era possível manter a guerra contra os “índios do corso”, e sem essa guerra era impossível satisfazer as necessidades de mão de obra das populações de origem europeia.⁶⁷

63 Zeron 2008.

64 Souza 2019.

65 Chambouleyron 2011.

66 Herzog 2015b, 72 et seq.; Alveal 2002.

67 Chambouleyron, Melo et Bombardi 2009, 122 et seq.

Os missionários tiveram muito com que se ocupar por causa dos recorrentes abusos dos colonos sobre os indígenas e sobre as suas terras, mas também porque a fronteira entre “índios amigos” e “índios inimigos” era extremamente instável.⁶⁸ O facto de a Coroa ter promulgado sucessivas normas restringindo a escravização dos nativos (com destaque, no caso da América portuguesa, para as leis de 1570, 1609, 1680 e 1755)⁶⁹ ou a apropriação violenta das suas terras, mostra que os abusos foram persistentes.⁷⁰ No Brasil, em especial no estado do Maranhão e do Pará, a escravização indígena perdurou ao longo de todo o período colonial, o que obriga a pôr de lado, de uma vez por todas, a tradicional ideia de que o colonialismo português na América foi benigno, bem como a tese de que os ameríndios foram “substituídos” pelos africanos escravizados.⁷¹ A persistente escravização de indígenas levou a que os missionários tivessem recorrido frequentemente às instâncias judiciais para denunciar essa situação.⁷²

Resistências indígenas

Graças às investigações sobre os povos indígenas, é hoje perfeitamente evidente que, até ao final do período colonial, estes resistiram tenazmente contra as populações de origem espanhola e portuguesa que procuravam ocupar as suas terras.⁷³ Sabemos, também, que antes da hecatombe da conquista e colonização europeias, outras conquistas e outras colonizações já haviam tido lugar, protagonizadas exclusivamente por sociedades e culturas autóctones daquele continente.⁷⁴

Investigações recentes mostraram, também, que a par de uma resistência tenaz contra a invasão europeia das suas terras, os indígenas protagonizaram numerosas revoltas contra as autoridades coloniais.⁷⁵ Estes e outros estudos revelaram que,

68 Chambouleyron, Melo et Bombardi 2009.

69 Cavalcanti 2009.

70 Santos 2011; Pinheiro 2018.

71 Monteiro 1982; Perrone-Moisés 1992; Chambouleyron 2016; Goetz 2016.

72 Monteiro 1989; Herzog 2013.

73 Schwartz 1978; Souza 2016; Langer 2012; Resende 2017b; Monteiro 2000; 2012; Garavaglia et Marchena 2003, 219-246; Resende 2008.

74 Schaub 2014b, 199 et seq.

75 Stern 1987; Katz 1988; O'Phelan Godoy 1995; Viqueira 1999; Thomson 2002; Serulnikov 2013; Walker 2016; Ibáñez-Bonillo 2015.

ao contrário do que era reiteradamente afirmado pela historiografia tradicional, a resistência armada dos nativos foi, em geral, muito mais relevante do que se pensava. E sabemos ainda que, para derrotar essa tenaz resistência indígena, portugueses e espanhóis tiveram de usar meios extremamente violentos.⁷⁶ Aliás, e no caso da América portuguesa, é conhecido que as autoridades coloniais procuraram manter uma série de guerras de baixa intensidade, algumas orientadas para a escravização, outras para a extinção e “limpeza” de certas parcelas do espaço americano, tendo em vista a sua abertura à colonização.

Uma coisa é certa, a violência marcou o cotidiano de todo o período colonial e deixou uma memória perene, a qual, em alguns contextos, sobreviveu até aos nossos dias, como demonstra o texto de Ailton Krenak na abertura deste volume. O massacre dirigido por Mem de Sá, conhecido como Batalha dos Nadadores ou como Guerra dos Ilhéus, ocorrido em 1558-1559 na região de Olivença, no atual estado da Bahia, é um exemplo, entre muitos, de como a marca da violência em tempos coloniais pode perdurar até aos nossos dias.⁷⁷

Importa frisar, no entanto, que a noção de “resistência indígena” foi ampliada e estendida a outros modos de atuação, não necessariamente violentos. Investigações das últimas décadas têm identificado sinais de resistência indígena nos campos mais diversos e, até, inesperados, como por exemplo a esfera da intimidade, palco da contestação e, por vezes, da subversão do discurso de género e de sexualidade trazido pelos colonizadores e violentamente imposto aos povos indígenas.⁷⁸ Conceitos como “resistência adaptativa”⁷⁹ e “*negotiation within domination*”⁸⁰ foram, a esse respeito, especialmente profícuos.⁸¹

No que toca à formação de aldeias, os estudos de Maria Regina Celestino de Almeida mostraram que esses novos aglomerados indígenas não devem ser vistos como um simples espaço cristão, espanhol ou português, no qual os nativos vencidos e indefesos viviam sob permanente exploração e perdas culturais. Graças a este tipo de investigações, demonstrou-se que as aldeias foram igualmente construídas

76 Puntoni 2002; Santos 2011.

77 Paraíso 1989; Viegas et Paula 2009.

78 Stoler 2001.

79 Stern 1987.

80 Ruiz Medrano et Kellog 2010.

81 Harris 2015.

a partir dos interesses dos indígenas, os quais encontraram, nesse contexto, novas oportunidades de vida (por vezes, inclusive, em melhores condições do que as que tinham) e deram origem a diversas estratégias individuais e coletivas.⁸²

Assim, sabe-se hoje que, com o avançar da colonização do Brasil e do Maranhão-Pará, os indígenas impuseram cada vez mais condições para se aldear, para além de terem resistido mais tenazmente à escravização.⁸³ O mesmo se poderia dizer para a América espanhola. Em alguns pontos dos vice-reinos de Nova Espanha e do Peru foram os próprios indígenas a ter a iniciativa de adotar o modelo de organização política trazido pelos espanhóis – o *cabildo* – como forma de se independentizarem dos *cacicazgos* e para se constituírem como comunidades plenamente reconhecidas pelas autoridades coloniais.⁸⁴

Os próprios indígenas participaram de uma forma ativa no processo que acabou de ser descrito. Para alguns indivíduos ou grupos indígenas, tornou-se rapidamente claro que só poderiam fazer parte da sociedade colonial e tirar algum partido dos seus recursos mediante a sua reinscrição na cultura que se estava então a tornar hegemónica como resultado da conquista e da colonização ibéricas.⁸⁵ Perceberam, sem dificuldade, que tal passava pelo assumir da condição de “índio”, pela assunção do estatuto ligado a essa condição e, ainda, pela aceitação de algumas das formas de atuar coloniais.

Foi isso o que sucedeu no conhecido caso da cidade de Tlaxcala, no acordo que estabeleceu com as autoridades espanholas logo no início da conquista do México. Graças ao apoio dado pelos tlaxcaltecas na guerra de Cortés com Tenochtitlán, as autoridades hispânicas reconheceram a essa urbe um estatuto especial. Nos tempos que se seguiram, os líderes tlaxcaltecas usaram esse estatuto como arma de negociação com o poder régio, insistindo nos mesmos *topoi* que os “*criollos*” mais frequentemente mobilizavam, como a lealdade, a união voluntária à Coroa ou a sua inquestionável fé católica. E fizeram-no de um modo tão sistemático que alguns dos membros das comunidades nativas submetidas aos colonizadores chegaram mesmo a reivindicar a sua condição “espanhola”.⁸⁶

82 Pacheco de Oliveira 1998; Almeida 2011; Arenz 2016.

83 Chambouleyron, Melo et Bombardi 2009, 125 et seq.

84 García 1987; Menegus Bornemann 2019.

85 Rappaport 2017, 35 et seq.

86 Garriga 2006, 42 et seq.; Herzog 2014.

Maria Regina Celestino de Almeida mostrou que algo semelhante aconteceu logo no início da colonização portuguesa da América do Sul. Os povos autóctones da baía de Guanabara rapidamente se deram conta de que, ao apoiarem os portugueses na sua luta contra os franceses, podiam depois declarar que também eles tinham contribuído para a conquista daquela área, apresentar-se como membros participantes do “corpo político” português e reivindicar contrapartidas da parte das autoridades portuguesas: “as suas histórias entrelaçavam-se com as dos colonizadores e em seus relatos incluíam-se nelas na posição de vencedores, aliados dos poderosos portugueses, com os quais dividiam as honras e as glórias das conquistas militares”.⁸⁷ Tal contribuiu para a inserção desses grupos indígenas, empoderando-os. Contudo, e como notou Lauren Benton há quase duas décadas, também concorreu para debilitar muitos elementos da sua cultura.⁸⁸

Uma outra área que tem sido alvo de pesquisas inovadoras é a que estuda o processo de conversão ao catolicismo. Nas investigações sobre este tema, constatou-se que o espaço da evangelização foi, muitas vezes, altamente conflituoso, e não propriamente apaziguador e gerador de ordem. Como demonstrou Cristina Pompa, o modo como os povos indígenas se apropriaram do cristianismo mostra que a religião, a par de cimentar a ordem colonial, foi também um dos principais palcos para a sua contestação, para a subversão dessa ordem e para a sublevação.⁸⁹ De resto, não há dúvida de que os povos indígenas rapidamente se aperceberam das disputas religiosas entre os vários colonizadores europeus que ocuparam a América, tirando partido dessas diferenças e fomentando até as dissensões entre eles.⁹⁰

É imprescindível não esquecer que tanto os espanhóis quanto os portugueses tiveram muitas dificuldades em compreender as culturas e os ordenamentos ameríndios, bem como o modo como as sociedades nativas se classificavam umas às outras. Estas, por seu turno, ora aceitaram as classificações forjadas pelos europeus, ora as recusaram. Uma coisa é certa: participaram ativamente nesse processo de categorização, tirando partido quer do carácter instável e negociado dessas classificações, quer das dificuldades sentidas pelos colonizadores.

87 Almeida 2001, 67-68.

88 Benton 1999.

89 Pompa 2003; Comaroff et Roberts 1986; Vainfas 1995; Daher 1998; Carvalho Júnior 2005; Tavarez 2011; Maldawski 2014.

90 Daher 2002; 2007; Pijning 2006.

O protagonismo das populações indígenas também foi potenciado pela forte porosidade da fronteira entre as zonas colonizadas e as vastas áreas que escapavam às autoridades coloniais. Tal facto abria muitas possibilidades de circulação e de fuga, para além de permitir muita interação com as populações autóctones não submetidas aos portugueses ou aos hispânicos.⁹¹

De qualquer modo, e a despeito do esforço de segregação, a interação entre a sociedade colonial e os indígenas cristianizados acabou por ser bastante intensa. Muitos índios aldeados saíam das aldeias e dirigiam-se para as zonas habitadas pela população originária da Europa. Outros nem sequer passavam pelas aldeias e iam diretamente para os povoados onde os colonos viviam. Apesar de ser difícil descortinar, na documentação da época, a presença de ameríndios em zonas sob a alçada de instâncias civis portuguesas, não há dúvida de que, nas áreas colonizadas, o seu número aumentou paulatinamente, incluindo no interior das principais cidades e vilas da América portuguesa.⁹²

A dinâmica da sociedade colonial complicou muitíssimo quer a aplicação da categoria de *miserabile*, quer a política de criação das aldeias. As uniões entre indivíduos de origem ameríndia e europeia tornaram-se, em muitos lugares da América colonial, extremamente frequentes, o mesmo se podendo dizer das uniões de indígenas com africanos e afrodescendentes. E tal aconteceu apesar de as autoridades, em geral, desencorajarem essas uniões. Além disso, o número crescente de homens e de mulheres indígenas que passaram a viver nos espaços urbanos fez com que, em alguns casos, as autoridades civis acabassem por situar, no perímetro da sua jurisdição, indivíduos de ascendência ameríndia.⁹³ Como se disse atrás, no Brasil, a Inquisição alcançou não só os mestiços, mas também os indígenas batizados, e alguns deles foram até denunciados pelos seus próprios confessores.

O facto de, com o passar do tempo, a sociedade colonial se ter tornado cada vez mais mestiça abriu ainda mais espaço para que os diversos atores sociais tirassem partido das classificações coloniais.⁹⁴ Por vezes, o assumir de categorias como “índio” ou “indígena” dependeu mais da situação e da oportunidade do que

91 Almeida 2012.

92 Schwartz 1969; Galindo 2011; Carvalho Júnior 2013.

93 Feitler 2017.

94 Schaub 2018.

da origem étnica.⁹⁵ No Brasil colonial, as mulheres e os homens mestiços sabiam que, em certas circunstâncias, serem classificados como “gentios” ou “miseráveis” podia ser vantajoso, pois situava-os numa condição especial que proporcionava alguma proteção, por exemplo face à Inquisição, aos tribunais ordinários ou, ainda, aos colonos. Como mostrou Maria Leônia Chaves de Resende, vários indígenas já incorporados e com experiência de vida nas vilas acionaram a justiça ordinária e alegaram a sua condição de “gentios da terra” a fim de escaparem à jurisdição inquisitorial ou para serem objeto de um tratamento menos severo.⁹⁶ Da mesma forma, os indígenas da América espanhola rapidamente se apropriaram do vocábulo “índio” e, por vezes, usaram-no em prol dos seus interesses, pois sabiam que era uma categoria que permitia o acesso a um estatuto especial e algo “protegido” dos abusos dos colonos. De tal forma que, em alguns pontos das Índias de Castela, há notícia de mestiços que pediram para serem classificados como “índios”, a fim de poderem beneficiar das condições estabelecidas pelas “*Leyes nuevas*”.⁹⁷

As investigações desenvolvidas nas áreas da história do direito, da antropologia jurídica e da história social da justiça mostraram que muitos indígenas resistiram, igualmente, no campo jurídico, aproveitando os recursos postos à disposição pelo próprio colonizador.⁹⁸ Hoje, sabemos que os indígenas inseriram nas suas relações sociais, com uma surpreendente facilidade, os europeus e as suas instituições. Na América espanhola, por exemplo, foram numerosos os indígenas que rapidamente aprenderam a escrever em castelhano⁹⁹ a fim de poderem recorrer às autoridades castelhanas para resistirem contra abusos, melhorarem a sua condição ou lutarem pela sua vida.¹⁰⁰

Como se assinalou, ao serem classificados como *miserabile*, os indígenas passaram a estar sob um regime de proteção que era mais afim do universo doméstico do que do ordenamento jurídico. Importa recordar, em todo o caso, que, no âmbito das relações familiares, ao filho era reconhecido o direito de recorrer à justiça sempre que o *pater familias* não cumpria a função que lhe estava naturalmente

95 Herzog 2015a.

96 Resende 2003.

97 Deusen 2015.

98 Comaroff 2001; Tomlins 2001; Benton 2002; Benton 2013.

99 García Martínez, 1987; Daher 2012; Neumann 2015.

100 Deusen 2015.

atribuída. Assim, e à semelhança do que, na Europa, os filhos menores costumavam fazer, também os indígenas se apresentaram diante das instâncias judiciais exteriores à aldeia denunciando situações de abuso dos missionários. Tais abusos eram em geral retratados como o incumprimento das obrigações naturais daqueles que exerciam a tutela.¹⁰¹

Em virtude desse crescente recurso à justiça por parte de alguns setores da população indígena, por volta de 1550 foi criado o ofício de “*procurador general de indios*”, cuja finalidade era enquadrar os nativos nas suas interações com as instituições judiciais hispânicas. Durante a segunda metade do século XVI, foram implementadas outras medidas que fortaleceram a conexão entre o ordenamento jurídico dos colonizadores e a “*republica de indios*”.¹⁰² Em 1592, foi mesmo criado o Juzgado General de Indios, instituição que continuou a fazer a ligação entre a legislação castelhana e essas comunidades.¹⁰³

Também na década de 1550 foi estabelecido, em alguns pontos do Brasil, o cargo de “Procurador dos índios”, talvez inspirado na figura do “Pai dos cristãos”, originária do Estado da Índia, ou porventura por influência da correspondente instituição castelhana. Entre outras funções, este oficial tratava das relações entre as populações indígenas e a justiça régia portuguesa.¹⁰⁴ Os juízes dos órfãos e os mamosteiros – oficiais que, na Europa, estavam ligados à proteção dos menores e dos incapazes – foram introduzidos no Brasil sensivelmente pela mesma altura, com o intuito de se ocuparem também das relações entre os indígenas e as instâncias de justiça coloniais.

Ainda no que respeita ao recurso a tribunais por parte de homens e de mulheres indígenas, importa frisar que tal situação foi muito mais frequente na Mesoamérica e no mundo andino do que no contexto brasileiro.¹⁰⁵ No espaço que corresponde ao atual Brasil, tudo leva a crer que foram sobretudo os missionários,

101 Hespanha 2010.

102 Kellogg 1995; Puente Luna 2018.

103 Borah 1985; Owensby 2008; Lenkersdorf 2010; Castro Gutiérrez 2010; Zaballa Beascochea 2011; Cunill 2012a; Velasco Murillo 2012; Lara Cisneros 2014.

104 Souza e Mello 2004. Como assinalou Márcia de Souza e Mello, esse cargo era em geral ocupado por um morador, o qual auxiliava os índios e defendia os seus interesses perante as autoridades coloniais. Souza e Mello sublinha que tal procurador não exercia nenhuma função jurisdicional, limitando-se a aconselhar e a encaminhar os seus protestos para as instâncias competentes, ou seja, o governador (Souza e Mello 2004).

105 Borah 1985; Deusen 2006.

e não os nativos, quem denunciou aos tribunais régios a violência e os abusos dos colonos.¹⁰⁶ Já nas instâncias de justiça episcopal e inquisitorial, os indígenas aparecem com maior frequência como partes de processos.¹⁰⁷

Seja como for, um número não despidendo de indígenas conseguiu interagir com as instituições seculares – judiciais e não só – portuguesas e delas tirar algum partido, como mostraram John Manuel Monteiro, Regina Celestino de Almeida, Ronald Raminelli ou Bruna Portela, entre outros.¹⁰⁸ Para o Brasil, estão documentados vários casos de indígenas que recorreram à justiça secular a fim de denunciarem os abusos dos missionários. Alguns chegaram mesmo a apoiar-se nas justiças régias ou donatárias para exigir a criação de novas aldeias, como forma de escaparem à opressão de missionários mais violentos.

Pode então dizer-se que a inserção de comunidades ameríndias, com as suas autoridades, no “corpo político” instaurado pelos europeus no Novo Mundo foi mais veloz no caso das Índias de Castela do que no contexto da América portuguesa, fenómeno que se relaciona, acima de tudo, com os diferentes padrões das diversas sociedades e culturas ameríndias submetidas pelos ibéricos, mas também com a maior institucionalização da América Espanhola.¹⁰⁹ De resto, no Brasil não foi criado qualquer município de indígenas antes da década de 1760, o que é, sem dúvida, sintomático.¹¹⁰ Significa isto que, face ao ordenamento da Coroa portuguesa, os ameríndios mantiveram uma condição liminar durante um período de tempo muito longo. Permaneceram, sobretudo, no perímetro da tutela e da justiça eclesiásticas, e tal perdurou até à década de 1750, altura em que tiveram início as reformas que praticamente acabaram com as “aldeias” e que converteram alguns desses assentamentos em vilas dotadas de “câmaras de índios”.

106 Monteiro 1989; Souza 2006.

107 Marcocci 2013; Resende 2004; Mattos 2013; Silverblatt 2004; Tavarez 2009. Ver igualmente o capítulo de Jaime Gouveia, “*Ubi societas ibi ius*. Os indígenas nos auditórios eclesiásticos do espaço luso-americano”, editado no presente volume.

108 Monteiro 2000; Almeida 2013; Raminelli 2014; Portela 2014.

109 Zaballa Beascochea 2011; Duve 2011.

110 Marcis 2016.

Coexistência de ordenamentos diversos

A persistência dos indígenas e de várias das suas formas de organização social obriga a repensar a maneira como as normativas jurídicas portuguesa e espanhola foram implantadas na América. Em particular, o modo como os indígenas que integravam a sociedade colonial influenciaram a conformação dessa normativa oriunda da Europa.

Como é bem sabido, os territórios americanos conquistados por Castela e por Portugal passaram a estar no perímetro, respetivamente, do direito castelhano e do direito português. No decurso da colonização, as autoridades hispânicas, logo seguidas pelas portuguesas, impuseram – frequentemente de um modo violento – a sua normativa e desenvolveram um dispositivo político-jurisdicional bastante complexo em solo americano. Tais instituições contribuíram para levar os ordenamentos jurídicos ibéricos aos diversos pontos do Novo Mundo.

No contexto da colonização hispânica da América, tanto os “*cabildos*” municipais quanto o Consejo de Indias foram produzindo muitas normas especificamente dirigidas às terras americanas.¹¹¹ O crescimento acelerado da malha judicial da América espanhola contribuiu igualmente para o avolumar da normativa que visava dar resposta à especificidade da realidade da América.

Assim, e face à profusão de cédulas e de estatutos referentes ao mundo americano, sob Filipe II foram tomadas algumas medidas no sentido da sistematização deste novo corpo normativo. Em 1573, surgiram, como se sabe, as *Ordenanzas de Descubrimientos, Nueva Población y Pacificación de las Indias*, e, em 1596, o Consejo de Indias decidiu publicar uma coleção de *Cedulas*. Nos anos que se seguiram registaram-se novas tentativas de sistematização desse heterogêneo corpo normativo.

Investigações recentes na área da história do direito demonstraram que, por vezes, essa nova legislação, apesar de imposta pelos colonizadores, levou em conta as leis e os costumes de algumas comunidades ameríndias, sobretudo daquelas que foram enveredando por uma submissão pactuada com os espanhóis.

111 Garriga 2006, 40 et seq.

Cumprer lembrar que, no decurso da colonização, as autoridades espanholas reconheceram – pontualmente e quase sempre de uma forma muito condicionada – certas lideranças indígenas. Reconheceram, também, muitas das suas faculdades judicativas¹¹² e, até, a posse de determinados bens (sobretudo terras) baseada em ordenamentos ameríndios.¹¹³ Em alguns lugares, as autoridades coloniais chegaram ao ponto de estabelecer acordos com lideranças indígenas, reconhecendo-lhes o domínio de certas áreas territoriais, por vezes misturando noções europeias e ameríndias de posse da terra.¹¹⁴

Tal reconhecimento serviu, muito claramente, o propósito do controlo dessas populações, fez parte intrínseca da dominação inerente ao processo de colonização. Como recordaram Juan Carlos Garavaglia e Juan Marchena a propósito da América espanhola, foram numerosas as situações em que os conquistadores só mantiveram as lideranças indígenas e concordaram em as preservar porque perceberam que podiam tirar partido da sua mediação. No fundo, os colonizadores tinham a necessidade de contar com interlocutores no interior do mundo indígena e tal fez com que, por vezes, as autoridades coloniais chegassem mesmo a confiar a um líder nativo (por exemplo o *kuraka*) ou a uma instituição (o *kuracazo*) a gestão de assuntos estratégicos para a monarquia, como a cobrança de tributos ou a organização do trabalho indígena.¹¹⁵ Esta situação de coexistência entre diferentes ordenamentos foi também fomentada pelo carácter “aberto” e casuístico dos ordenamentos jurídicos castelhano e português, e serviu-se, até, de precedentes da sociedade ibérica tardo-medieval, como as aljamas mouriscas.¹¹⁶

Tendo em conta a situação que acabou de ser descrita e, sobretudo, a presença de muitos indivíduos e grupos indígenas nas áreas sob dominação colonial, não estranha que, no território americano, os direitos castelhano e português tivessem sofrido muitas transformações. Ambos os ordenamentos se declinaram em normas que chegaram mesmo a incorporar certos elementos da normativa dos

112 Puente Luna et Honores 2016.

113 Townsend 2016.

114 Owensby 2011; Graubart 2017.

115 Garavaglia et Marchena 2003, 22 et seq.; Seijas 2018.

116 Deardorff 2018.

povos indígenas que lhes estavam subordinados.¹¹⁷ No caso de Portugal, a extrema dispersão das suas possessões, a carência de meios humanos e a maior diversidade de povos ameríndios com os quais os lusos interagiram foram fatores que ainda acentuaram mais essa transação com ordenamentos locais. Como resultado, em vez do desenvolvimento de uma legislação geral do mundo ultramarino português, surgiu uma miríade de normas, orientadas acima de tudo para âmbitos particulares e destinadas a resolver situações concretas da muito diversa realidade brasileira.¹¹⁸ O mesmo se poderia dizer da legislação vigente na América espanhola.¹¹⁹

Ao longo do século XVII, a produção normativa em terras americanas prosseguiu o seu caminho, e o mesmo se poderia dizer do esforço de sistematização dessas normas, com destaque para o labor de figuras como Antonio de León Pinelo ou Juan de Solórzano y Pereira. Em 1681, foi impressa, em Madrid, a *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*. A pragmática que acompanhava estas compilações de legislação dos vice-reinos do México e do Peru deixava claro que não se tratava nem de um “direito comum”, específico das Américas, nem de um direito próprio de cada um desses territórios. Como salientou Carlos Garriga, a *Recopilación* era, fundamentalmente, uma coleção de normas “municipais”,¹²⁰ normas essas que foram resultando da adaptação do ordenamento castelhano à realidade americana. Cumpre notar que várias normas nativas da cidade de Tlaxcala foram incorporadas nessa *Recopilación*. Referência, igualmente, para as *Ordenanzas de los Indios*, que ocupam todo o tomo II das *Ordenanzas del Perú*,¹²¹ uma coleção de legislação coordenada por Tomás de Ballesteros, magistrado na capital do vice-reino do Peru.

No espaço ultramarino português, o particularismo e a pluralidade normativa também persistiram ao longo do século XVII, continuando a registar-se diversas situações em que justiças régias tiveram em conta ordenamentos locais e os seus agentes de composição de conflitos. O mesmo se poderia dizer da interação entre os indígenas e os oficiais de justiça portugueses, a quem por vezes recorriam. O contacto

117 Díaz Rementería 1976; Manzano Manzano 2000.

118 Hespanha 2016, 23; Subtil 2013.

119 Hespanha 2016; Pihlajamäki 2015.

120 Garriga 2006, 41 et seq.; Nuzzo 2015, 167 et seq.

121 Ballesteros 1685.

entre diferentes normas e entre diversas matrizes de justiça, ameríndias e europeias, foi, por conseguinte, bastante prolongado.¹²²

Este modo de conceber o contacto entre diferentes ordenamentos obriga a pôr de parte todo e qualquer essencialismo de partida ou de chegada no que respeita às formas de regulação de todas as partes envolvidas na dinâmica colonial.¹²³ Quando chegaram à América, os ordenamentos português e espanhol estavam longe de ser produtos acabados. O mesmo acontecia com as normativas dos povos ameríndios. Ao se envolverem no mundo jurídico do colonizador, os indígenas acabaram por ir incorporando noções europeias de ordem social, de género ou de propriedade. Assim, e por exemplo, com o passar do tempo um número crescente de indígenas passou a exigir, junto das autoridades coloniais, certidões de posse de terras, antecipando eventuais conflitos ou processos judiciais que viessem a ocorrer. Além disso, também se valeram de alguns institutos do direito português ou castelhano para afirmarem os seus direitos.¹²⁴ Foi-se assim desenvolvendo um universo jurídico com vários traços de hibridismo.¹²⁵ Esse hibridismo resultou de uma situação de pluralidade jurisdicional¹²⁶ ou, como defendeu recentemente Thomas Duve para evitar as ressonâncias eurocêntricas desta última expressão, de multinormatividade.¹²⁷

Nos seus estudos sobre a Nova Espanha de Seiscentos, Magnus Lundberg mostrou que os indígenas usaram o nauatle para recriar os escritos judiciais castelhanos, num complexo processo de tradução e de mediação dos modos judiciais ibéricos. Apesar de escritas em nauatle, o tribunal eclesiástico apreciou estas petições e deu provimento a muitas delas.¹²⁸ Como seria de esperar, o facto de os indígenas recorrerem a tribunais coloniais também teve um forte impacto nas suas normativas. Para além da aprendizagem da língua do colonizador, os nativos tiveram de traduzir os seus conceitos e as suas categorias para a lógica dos colonizadores, processo repleto de consequências. A dinâmica transformadora também decorreu

122 Hespanha 2012, 284-287; 293 et seq.

123 Spalding 1972; Bauer 2017.

124 Zaballa Beascochea 2011, 30 et seq.

125 Whitehead 1993; Cañizares-Esguerra 2013; Schaub 2014b.

126 Benton 2013; Duve 2016.

127 Duve 2017, 11; Hoekema 2017.

128 Lundberg 2011; Herzog 2013.

a um nível local, entre as muitas instâncias de justiça indígena que continuaram a operar em diversos pontos da América colonial, as quais passaram a apreciar os casos à luz não só da normativa nativa, mas também de alguns elementos do direito castelhano ou português.

Pode assim dizer-se que, a despeito do carácter assimétrico da relação entre indígenas e colonizadores, teve lugar um processo de mútua constituição dos vários ordenamentos em presença. Nos importantes estudos que dedicou a este tema, Tamar Herzog sublinhou a transformação que os ordenamentos ameríndios sofreram em virtude do seu reconhecimento pelo ordenamento dos dominantes. As autoridades reconheceram alguns direitos indígenas, e estes passaram a fazer parte do ordenamento castelhano na América. No entanto, e sintomaticamente, só foram reconhecidas as normas indígenas que os colonizadores conseguiram compreender, as que estavam de acordo com o sentido de “justiça” trazido da Europa e, obviamente, as que não iam contra a moral cristã e as que não afetavam os interesses políticos das duas monarquias ibéricas.

Seja como for, é indispensável jamais perder de vista que os ordenamentos castelhano e português sempre se apresentaram como direitos impostos no quadro de uma conquista e de uma guerra que, para os europeus, era “justa”. Por essa razão, aos ordenamentos locais, dos indígenas, foi sempre atribuída uma posição fundamentalmente subordinada. Pode assim concluir-se que o reconhecimento de vários aspetos da normativa ameríndia por parte das autoridades coloniais fez parte do seu projeto de dominação, que passava por transformar os homens e as mulheres indígenas em pessoas mais parecidas com os europeus.¹²⁹

129 Herzog 2013, 312 et seq.

Persistências indígenas na América colonial (séculos XVII-XVIII)

Entre 1650 e 1800, as autoridades coloniais produziram uma grande quantidade de normas tendo em vista enquadrar as populações indígenas que viviam nas zonas dominadas pelos europeus. Foi isso o que sucedeu no seio da Junta Geral das Missões, um órgão estabelecido em Lisboa em meados da década de 1650. Anos mais tarde, a partir de 1681, e no contexto do recrudescer da violência sobre os indígenas (sobretudo no Nordeste do Brasil,¹³⁰ no Maranhão e no Pará), a Coroa decidiu estabelecer as chamadas Juntas das Missões Ultramarinas em diferentes pontos do Brasil, do Maranhão-Pará, em Goa, em Cabo Verde e em Angola.¹³¹ As Juntas das Missões reuniam representantes das ordens religiosas e das autoridades seculares de cada região, e lidavam com matérias como o trabalho missionário, a legitimidade dos cativeiros dos nativos e a distribuição da mão de obra indígena. Para além das faculdades que foram referidas, a estas juntas cabia igualmente apreciar, como instância final, as apelações dos nativos e, também, os acordos de paz entre as autoridades indígenas e as portuguesas.¹³² Como seria de prever, estas instituições tiveram de enfrentar a pressão dos colonos interessados em usar os indígenas como mão de obra escravizada e em se apropriar das suas terras.

As decisões destas juntas plasmaram-se numa série de normas dirigidas exclusivamente para o contexto brasileiro. E não obstante ser difícil descortinar, na documentação, a intervenção indígena nesse processo, tudo indica que estas juntas só foram criadas porque o empreendimento colonial continuava a contar com os indígenas e a deles depender, como sustentáculo ideológico (a evangelização da América), como mão de obra e, ainda, como barreira defensiva contra os muitos ameríndios que resistiam contra a invasão das suas terras.

Aliás, é oportuno lembrar que não foram só os indivíduos e grupos indígenas que marcaram presença nessa etapa da formação da sociedade colonial. No último quartel de Seiscentos, os africanos e afrodescendentes – escravizados, libertos e

130 Puntoni 2002.

131 Souza e Mello 2007.

132 Souza e Mello 2004; Ferreira 2017.

livres – também fizeram ouvir a sua voz de protesto contra a ordem social vigente. Como consequência desse protesto, e também das acusações proferidas por alguns missionários; na década de 1680, registou-se um significativo aumento da legislação régia sobre o modo como os afrodescendentes escravizados estavam a ser tratados no Brasil e no Maranhão-Pará. Na sequência de várias denúncias, a Coroa legislou no sentido de moderar as punições que os senhores aplicavam aos seus escravos. Além disso, permitiu que os escravizados recorressem à justiça régia para se defenderem dos abusos dos seus senhores. De acordo com Silvia Hunold Lara e Carlos Zeron, fez-se então sentir uma maior interferência da Coroa nas relações privadas, também elas de matriz doméstica, entre senhores e escravos.¹³³

Foi igualmente nessa conjuntura que regressou o debate acerca da “administração temporal dos índios”, questão que, desde o início da colonização, dividiu os jesuítas que estavam em missão no Brasil. Figuras como João António Andreoni (Antonil) ou Jorge Benci defenderam a “necessidade de ‘recentragem espiritual’ da Companhia de Jesus, no Brasil”, como refere Carlos Zeron num importante estudo que dedicou a este tema.¹³⁴ Andreoni e Benci lutaram pela entrega da administração dos indígenas aos particulares, bem como pelo circunscrever do trabalho dos missionários à cura das almas. Esta posição acabou por vingar e, nos anos que se seguiram, a administração de vários aldeamentos de indígenas foi sendo transferida para os moradores e para as autoridades civis.

A partir dos primeiros anos de Setecentos, a ação de tutela dos missionários ficou mais confinada ao foro das consciências, orientação que foi consagrada pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, surgidas em 1707.¹³⁵ Como defendeu Charlotte de Castelnau-L’Estoile, todas estas mudanças no modo de administrar os nativos (e os afrodescendentes escravizados) inscrevem-se numa conjuntura de denúncia da brutalidade das práticas escravistas nos territórios ultramarinos dos portugueses e dos espanhóis, denúncia essa levada a cabo tanto por religiosos (principalmente franciscanos e capuchinhos), quanto por indígenas, por africanos e por afrodescendentes libertos.¹³⁶

133 Lara 2005; Zeron 2011.

134 Zeron 2004.

135 Souza 2010.

136 Castelnau-L’Estoile 2011; Gray 1987.

De qualquer modo, com o intensificar da presença da administração régia e, também, com o incremento da migração de população de origem europeia para a América, registou-se uma gradual diminuição da autonomia de que muitas lideranças indígenas até aí haviam desfrutado. Márcia de Souza e Mello assinalou que, a partir do início de Setecentos, os indígenas foram aos poucos passando para o perímetro jurisdicional das autoridades seculares. Até aí, sempre que os indígenas queriam denunciar abusos dos missionários, recorriam às instâncias episcopais e, na segunda metade de Seiscentos, às Juntas das Missões (nas capitanias em que estas conseguiram funcionar).¹³⁷ Contudo, a partir de 1700, a Coroa tornou-se mais resoluta nas medidas que visavam retirar ao clero regular a tutela dos indígenas, mudança visível no facto de os ouvidores gerais das capitanias de Pernambuco e do Rio de Janeiro passarem formalmente a apreciar denúncias de indígenas contra missionários, bem como a atuar como “Juizes das causas de liberdade dos índios” (indígenas que alegavam a injustiça do seu aprisionamento para requererem a condição de “livre”). Nos anos que se seguiram, este sistema foi sendo estendido a outros lugares do Brasil e do estado do Maranhão e do Grão-Pará. Como defendeu Souza e Mello,

desta forma, ficava criado o ‘Juízo das Liberdades’, ligado às ouvidorias, funcionando como um foro de primeira instância por onde corriam as causas da liberdade dos indígenas, examinadas e julgadas pelo ouvidor das Capitanias, também denominado de ‘Juiz das Liberdades’.¹³⁸

Claro que estas instâncias também decidiam sobre questões que interessavam aos colonos, como as ações militares contra indígenas, a sua utilização como mão de obra e a apropriação das suas terras. Seja como for, vários foram os indígenas que continuaram a recorrer a esse juízo, alegando a injustiça do seu cativeiro para requererem a condição de livre.¹³⁹

Seja como for, a matriz doméstica das aldeias revelou-se extraordinariamente perene. Em 1745, num escrito acerca da administração temporal dos missionários

137 Ferreira 2017.

138 Souza e Mello 2006.

139 Resende 2003; 2013; Premo 2017.

nas aldeias, o provincial jesuíta Manoel de Siqueira continuava a argumentar que a autoridade dos missionários nas aldeias não era de carácter jurisdicional, “mas somente hum poder como de Curadores dos miseraveis Indios”. Quanto aos crimes cometidos pelos índios aldeados, Siqueira defendeu que deviam ser punidos

... com castigos ja certos e determinados a que elles [os índios] pello costume não repugnaõ e assim os vaõ sempre conservando com aquella formalidade de governo, que he possivel em Povos taõ rudes [sic] da mesma sorte que hum Pay castiga na sua Familia os crimes, que se cometem dentro della, contra o bom governo de sua caza.

Acrescentou Siqueira que

qualquer Aldea he como huma Familia a respeito de toda a Republica; e assi como seria erro palpavel querer que hum Pay governasse a sua Familia sem castigo, assim he absurdo querer que se governem sem castigo as Aldeas.¹⁴⁰

A partir de meados de Setecentos, e sob o signo da Ilustração, recrudesceram os debates sobre o lugar que os povos indígenas deveriam ocupar na sociedade colonial da América portuguesa e espanhola. Neste último caso, fizeram-se ouvir vozes que advogavam formas mais sistemáticas e mais “científicas” de assimilação dessas populações. A finalidade era acelerar a “civilização” dos indígenas e fazer com que estes dessem um contributo mais palpável para vida económica das colónias.¹⁴¹ Foi precisamente nesse contexto que muitos indígenas voltaram a ser retratados como não-merecedores das terras americanas – porque alegadamente preguiçosos, pusilânimes ou avessos ao trabalho – ou como detentores “imperfeitos” dessas terras, por não as aproveitarem como supostamente deviam.

Uma das principais mudanças decorrente desta nova situação foi o recrudescer do autoritarismo dos governantes coloniais face aos povos indígenas, com o correlativo aumento da violência sobre essas populações.¹⁴² Ao mesmo tempo que foram desativando o poder inicialmente atribuído aos caciques,¹⁴³ os

140 Apud Lyrio Santos 2017, 150. AHU, Proposta de regimento das missões elaborada pelo provincial Manoel de Siqueira e encaminhada ao rei D. João V no ano de 1745. Caixa 83, doc. 6808, fols. 35-36.

141 Weber 2006.

142 Wilde 2009.

143 Castro Gutiérrez 2019.

descendentes de espanhóis e de portugueses cada vez mais se apresentaram como os verdadeiros detentores das terras americanas. Em paralelo, desclassificaram os indígenas que continuaram a resistir contra a conquista, apelidando-os – com uma veemência redobrada – de “bárbaros” e retratando-os como obstáculos a uma ocupação produtiva das terras americanas.

No final da década de 1750, as autoridades portuguesas introduziram mudanças ainda mais substantivas no modo de lidar com os “índios aldeados”. Mais como consequência de conflitos sociais no espaço colonial do que por determinação do governo de Lisboa,¹⁴⁴ foram criados os primeiros municípios de indígenas, no quadro das reformas que praticamente acabaram com as missões e as converteram em “vilas”. Através da lei e alvará de 6 de julho de 1755, declarou-se a completa liberdade dos indígenas, independentemente das circunstâncias do seu cativeiro.¹⁴⁵ E a 7 de junho de 1755, foi promulgado um alvará que retirou aos missionários do Maranhão e do Pará a administração temporal dos indígenas, entregando-a aos governadores, aos ministros e aos “principais dos índios”. Este novo modelo de relacionamento entre a Coroa e as populações nativas cristianizadas seria regulamentado pelo famoso “Diretório que se Deve Observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão”, de 1757, norma que estabelecia a figura de um “diretor”, o qual ficava incumbido de administrar os indígenas caso se constatasse que estes ainda não eram capazes de se governar, por continuarem a ser “miseráveis, rústicos e ignorantes”. Nessas vilas, os indígenas ficavam obrigados a usar apenas a língua portuguesa, a morar em casas separadas, a abdicar da nudez e a adotar nomes lusos.

No ano seguinte, o alvará de 1755 e o “Diretório” foram estendidos ao estado do Brasil.¹⁴⁶ Pela mesma altura, passou a ser permitido o apelo das sentenças da Junta das Missões para um dos Tribunais da Relação. Além disso, as “apelações de liberdade” dos nativos escravizados passaram, a partir de então, a ser encaminhadas para os juízes dos feitos da Coroa. Pouco tempo depois, foi também criada a Junta da Liberdade, órgão que substituiu a Junta das Missões.¹⁴⁷ A Coroa suprimiu, igualmente, a categoria “índio aldeado”, e os indígenas passaram a estar plenamente

144 Coelho 2016.

145 Sampaio 2012a.

146 Lopes 2011.

147 Souza e Mello 2004.

inseridos na esfera do direito régio português. Decretou-se, ainda, que nessas vilas os nativos seriam preferidos para os cargos de juiz ordinário e de vereador, e que as aldeias independentes das vilas seriam governadas pelos seus “principais”.

Estudos dos últimos anos têm mostrado que a implementação do “Diretório” e a extinção das antigas aldeias coloniais foi um processo lento, pouco homogêneo e bastante conflituoso, muito por causa dos interesses de poderosos locais, mas não só.¹⁴⁸ De facto, temos notícia de episódios de resistência dos próprios nativos contra as disposições do “Diretório”, empenhados que estavam em preservar o seu estatuto especial.¹⁴⁹ Registraram-se igualmente casos de coletivos de indígenas que tiveram a iniciativa de criar algumas vilas e paróquias depois de terem tomado conhecimento da recém-promulgada legislação portuguesa.¹⁵⁰ Fizeram-no porque tinham plena consciência de que essa transformação proporcionava tanto oportunidades quanto ameaças.¹⁵¹ Perceberam que, através dela, se consumava a perda de uma condição jurídica específica e a sua entrada num estatuto que os colocava numa posição de muito maior vulnerabilidade face aos colonos, os quais, a partir desse momento, passaram a frequentar livremente os assentamentos de nativos.¹⁵² E a verdade é que se verificou um claro aumento da violência contra os indígenas no último quartel de Setecentos, ao mesmo tempo que se acelerou a erosão de muitos dos seus traços identitários e a sua diluição na sociedade colonial.¹⁵³ Pela mesma altura, a população de origem nativa marcou uma presença cada vez mais forte nas áreas coloniais e nas suas urbes.¹⁵⁴

De qualquer modo, e a despeito destas mudanças, as autoridades seculares continuaram a encarar grande parte dos indígenas como pessoas em estado de minoridade. A prova disso é própria figura do “diretor”, introduzida pelo “Diretório” precisamente porque, como se disse atrás, se considerava que muitos dos indígenas

148 Domingues 2000; Coelho 2013.

149 Marcis 2016.

150 Pompa 2011, 277 et seq.; Moreira 2014.

151 Maria Leônia Chaves de Resende mostrou que, em Minas Gerais, após a promulgação da lei de 1755, vários indígenas e descendentes entraram com ações de liberdade no Senado da Câmara, alegando a sua condição e o reconhecimento da condição de indígena (porque eram tratados como mestiços e escravizados) para obterem a liberdade (Resende 2003, capítulo 3).

152 Almeida 2012; Chaves Jr. 2016; Roller 2014.

153 Pompa 2011, 279 et seq.

154 Langfur 2005; Langfur 2006; Carvalho 2012; Resende 2014.

continuavam a não ser capazes de se autogovernar.¹⁵⁵ Recorde-se que, em muitos lugares do Brasil de finais do século XVIII, os indígenas, ao transitarem para a jurisdição secular, foram diretamente para a alçada dos “juizes dos órfãos”, o que também aponta para a persistência da domesticidade como elemento articulador da dominação colonial (e pós-colonial) sobre os indígenas.¹⁵⁶ Por último, convém ter em conta que, mesmo depois de ter sido revogado por carta régia de 12 de maio de 1798, o “Diretório” continuou a ser aplicado oficiosamente e, como assinalou Manuela Carneiro da Cunha, a sua influência foi muito significativa, fazendo-se sentir até meados do século XIX.¹⁵⁷

Os ameríndios como sujeitos da história da América colonial

Chegados a este ponto, e antes de concluir, importa sublinhar que os dados que acabaram de ser apresentados corroboram um facto fundamental que foi, durante demasiado tempo, negligenciado: as sociedades e as culturas ameríndias da América continuaram a ter uma dimensão social e histórica no período que se seguiu a 1492. No seu conjunto, os estudos que serviram de base a este ensaio demonstram que, quando os indígenas são tomados como sujeitos, a história colonial se transforma, mesmo, numa “outra” narrativa.

O que sobressai deste conjunto de investigações é, fundamentalmente, uma sociedade colonial muito mais plural. Ressalta, também, o corte com o tradicional olhar essencialista e a-histórico sobre os indígenas e a sua substituição por uma perspetiva atenta à interação entre múltiplas identidades, sempre muito híbridas e descontínuas. Sem prescindirem do estudo das dinâmicas de *assimilação*, de *integração* ou de *aculturação*, todas estas investigações centraram a sua atenção nos fenómenos de adaptação, de apropriação, de mestiçagem e, ainda, de criação de novas entidades e identidades sociais.¹⁵⁸

155 Cavalcanti 2009.

156 Bartolomé Clavero 2017b.

157 Carneiro da Cunha et Farage 1987; Carneiro da Cunha 1992a, 213 et seq.; Sampaio 2012a; 2012b; Ramos 1998, 15 et seq.; 24 et seq.

158 Schwartz 2003, 506.

Conforme se assinalou; na fase inicial da conquista, as autoridades espanholas e portuguesas ainda consideraram a hipótese de pouco contar com os indígenas, encarando-os como meros obstáculos à ocupação da América, os quais havia que exterminar ou simplesmente escravizar. Contudo, e como vimos, essa ideia acabou por ser posta de parte, dando origem a uma modalidade de dominação que se caracterizou, fundamentalmente, pela inclusão dos indígenas no empreendimento colonial. Tal opção impôs às autoridades a tarefa de posicionar, em termos jurídico-políticos, os povos ameríndios no seio dessa nova sociedade colonial.¹⁵⁹ Foi assim que os indígenas deixaram de ser elemento descartável e passaram a ocupar um lugar bastante central no projeto colonizador, sobretudo a partir do momento em que este passou a ser fundamentalmente associado à missão catequizadora.

Através do exercício do *ius predicandi*, portugueses e espanhóis apresentavam aos ameríndios os princípios e os valores que regiam a *Res Publica Christiana*, estimulando o seu ingresso nesse sistema de crença (e de relação de poder). A partir do momento em que tinham contacto com o cristianismo, os indígenas já não podiam invocar a condição de “ignorância invencível” e, caso recusassem a entrada dos europeus nos seus territórios, a guerra contra eles seria, pelos europeus, considerada “justa”.

Como assinalou Luigi Nuzzo, do indígena esperava-se uma resposta a esse incitamento para a conversão religiosa e cívica, resposta essa que poderia desencadear duas estratégias distintas por parte dos colonizadores: caso o indígena aceitasse entrar na *Res Publica Christiana*, a resposta seria caritativa, caracterizada pelo “amor” e pela inclusão na sociedade colonial numa posição de extrema subalternidade; caso recusasse, a resposta de espanhóis e portugueses seria devastadora e violenta, pois passaria pela exclusão, pela guerra e, até, pelo extermínio.¹⁶⁰ Por aqui se vê que o sistema da graça e do *beneficium* que primava na Europa católica também modelou as relações entre os conquistadores europeus e os povos indígenas.¹⁶¹ A estes últimos, como “recompensa” pela sua aceitação da fé cristã, era dispensada uma “educação” nas aldeias, assim como alguma “proteção”.

159 Clavero 2017b.

160 Nuzzo 2019, 212 et seq.; 2004.

161 Hespanha 1993.

Os estudos que apresentámos, incidindo em questões jurídicas, confirmam igualmente que, do ponto de vista dos portugueses e dos espanhóis, a condição dos indígenas não estava à disposição dos próprios, mas sim dos seus tutores. Por esse motivo, Carlos Garriga defendeu que o estatuto que lhes foi atribuído merece ser classificado de “colonial”, porquanto foi imposto de uma maneira realmente unilateral, decidido apenas pelos portugueses e pelos espanhóis.¹⁶² E apesar das muitas mudanças ocorridas no decurso dos 300 anos de dominação colonial da América, a condição que foi atribuída aos indígenas logo no início da conquista acabou por sofrer poucas alterações.

A decisão de classificar os nativos como *miserabiles* abriu-lhes as portas da sociedade colonial. Contudo, e ao mesmo tempo, remeteu-os para uma situação de menoridade, de liberdade muito condicionada e de extrema subalternidade. Os nativos que caíram nas malhas da colonização foram declarados “livres”, mas tratados como *miserabiles* ou como uma espécie de crianças, como pessoas desprovidas de autonomia e de autossuficiência e, portanto, carentes da proteção dos colonizadores. Incluiu-se, sem dúvida, o indígena cristianizado, mas suprimiu-se a sua autonomia jurídico-política através do regime de tutela. Como sustentou Carlos Garriga, a integração forçada na ordem católica foi um processo de inclusão excludente: o batismo incluiu, mas o sangue, a linhagem, marcou e excluiu, ou seja, subordinou e impôs a tutela, o tributo e várias formas de trabalho forçado.¹⁶³ Mais importante ainda, a peculiar modalidade de dominação consubstanciada no estatuto de “miserável”, por ser mais doméstica do que jurídica, permitiu que as autoridades coloniais submetessem essas populações a formas extraordinárias de governo e facilitou, sem dúvida, o seu uso como trabalhadores forçados, assim como vários outros abusos.

Seja como for, dos estudos apresentados ressalta igualmente a ideia de que os indígenas conseguiram ser, pelo menos em parte, produtores da sua própria história, e que tal sucedeu apesar da devastação provocada pela colonização europeia e do estatuto subalterno que lhes foi colonialmente imposto. É hoje um dado adquirido que os indígenas contestaram essa classificação, ora subvertendo-a,

162 Garriga 2019.

163 Garriga 2019, 21.

ora dela tirando partido para, individual ou coletivamente, perseguirem os seus interesses. O mesmo se poderia dizer do uso que fizeram dos recursos jurídicos trazidos pelos colonizadores.

Afirmar que os indígenas foram muito mais do que simples vítimas passivas não significa negar a violência da conquista, o arbitrário da colonização ou o carácter assimétrico das relações entre colonizadores e indígenas.¹⁶⁴ Da mesma forma, tomar cada vez mais em conta as fontes indígenas – quando elas existem – não equivale a considerá-las neutras, não condicionadas por um determinado ponto de vista, mais autênticas ou mais “verdadeiras” do que os documentos europeus.¹⁶⁵ Significa, acima de tudo, diversificar os pontos de observação sobre a dominação colonial e as suas múltiplas configurações no decurso dos 300 anos da sua duração.

Por último, é importante referir que, nas diversas investigações que fomos assinalando ao longo deste ensaio, ficou igualmente claro que, nesse ambiente de “política jurisdicionalista”, a colonização foi, também, uma “operação eminentemente jurídica”, na expressão de Carlos Garriga: o projeto colonial precisava do direito não só para legitimar a situação colonial, mas também para construir os sujeitos da relação colonial e o enquadramento organizacional no seio do qual as mulheres e os homens de ascendência ameríndia passaram a ter de se mover.¹⁶⁶ Em face do exposto, não restam dúvidas de que o sujeito indígena conseguiu atuar dentro desse sistema de dominação que sobre ele se abateu, tendo-o feito através da apropriação das formas europeias de representação, ou mediante a reinserção das suas formas socioculturais no seio da cultura hegemónica decorrente da colonização portuguesa e espanhola.¹⁶⁷ Para os indígenas – lembra Garriga – o seu empoderamento, no quadro da ordem colonial, passou pelo assumir da condição de “índio”, pela assunção do estatuto ligado a essa condição e, ainda, pela aceitação das formas de atuar coloniais, inclusive perante as instâncias jurídicas portuguesas e espanholas. Tal conferiu aos indígenas, sem dúvida, importantes meios de negociação, de afirmação e de resistência. Contudo, e ao mesmo tempo, também contribuiu para debilitar muitos elementos da sua cultura.¹⁶⁸

164 Schaub 2018.

165 Schwartz 2003, 501.

166 Garriga 2019, 4.

167 Rappaport 2017, 35 et seq.

168 Garriga 2019, 36; Benton 1999.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Conselho Ultramarino. Bahia

Proposta de regimento das missões elaborada pelo provincial Manoel de Siqueira e encaminhada ao rei D. João V no ano de 1745. Caixa 83, doc. 6808.

Fontes impressas

Ballesteros, Thomas de. 1685. *Ordenanzas del Perú*. Lima: Joseph de Contreras.

Bibliografia

- Alencastro, Luiz Felipe de. 2000. *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Almeida, Maria Regina Celestino de. 2001. “Os Índios Aldeados: Histórias e Identidades em Construção.” *Tempo* 12:51-71.
- . 2011. “Tierras y Recursos Económicos de las Aldeas Indígenas de Rio de Janeiro: Conflictos y Negociaciones (siglos XVII-XIX).” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. doi:10.4000/nuevomundo.60531.
- . 2012. “Os Índios na História do Brasil no Século XIX: Da Invisibilidade ao Protagonismo.” *História Hoje* 1 (2):21-39. doi:10.20949/rhhj.v1i2.39.
- . 2013. *Metamorfoses Indígenas. Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Alveal, Carmen. 2002. “História e Direito. Sesmarias e Conflito de Terras entre Índios em Freguesias Extramuros no Rio de Janeiro (século XVIII).” Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- Arenz, Karl Heinz. 2016. “Lacaios ou Líderes: Os Principais Indígenas nos Aldeamentos Jesuíticos da Amazônia Portuguesa (séculos XVII).” In *Novos Olhares sobre a Amazônia Colonial*, orgs. Rafael Chambouleyron, et José Alves de Souza Júnior, 175-198. Belém: Paka-Tatu.
- Bauer, Ralph, et Marcy Norton. 2017. “Introduction. Entangled Trajectories: Indigenous and European Histories.” *Colonial Latin American Review* 26 (1):1-17. doi:10.1080/10609164.2017.1287321.
- Benton, Lauren. 1999. “Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State.” *Comparative Studies in Society and History* 41 (3):563-588. doi:10.1017/S0010417599002303.
- . 2002. *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

- , et Richard J. Ross. 2013. “Empires and Legal Pluralism: Jurisdiction, Sovereignty, and Political Imagination in the Early Modern World.” In *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, eds. Lauren Benton, et Richard J. Ross, 1-20. New York: New York University Press.
- Birr, Christiane. 2018. “Dominium in the Indies. Juan López de Palacios Rubios’ Libellus de Insulis Oceanis quas Vulgus Indias Appelat (1512-1516).” *Rechtsgeschichte/Legal History* 26:264-283. doi:10.12946/rg26/264-283.
- Bodian, Miriam. 2018. “Baptized or Not? The Inquisitors’ Dilemma in Trials of Portuguese Jews from Dutch Brazil, 1645-1647.” In *Portuguese Jews, New Christians, and “New Jews”*. *A Tribute to Roberto Bachmann*, eds. Claude B. Stuczynski, et Bruno Feitler, 123-144. Leiden-Boston: Brill.
- Bonett Vélez, Diana. 1992. *Los Protectores de Naturales en la Audiencia de Quito: Siglos XVII y XVIII*. Quito: FLACSO.
- Borah, Woodrow. 1985. *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bouza, Fernando. 2006. “Memoria de Memorias. La Experiencia Imperial y las Formas de Comunicación.” In *Europa, América y el Mundo. Tiempos Históricos*, dirs. Roger Chartier, et Antonio Feros, 107-124. Madrid-Barcelona: Marcial Pons.
- Cañeque, Alejandro. 2009. “Palafox and the Virtuous Indian: An Introduction to ‘Virtues of the Indian.’” In *Virtues of the Indian/Virtudes del Indio*, Juan de Palafox y Mendoza. Ed. et trans. Nancy Fee, intro. Alejandro Cañeque, 77-101. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. 2013. “Hybrid Atlantics: Future Directions for the History of the Atlantic World.” *History Compass* 11/8:597-609. doi:10.1111/hic3.12051.
- Carneiro da Cunha, Manuela, et Nácia Farage. 1987. “Caráter da Tutela dos Índios: Origens e Metamorfoses.” In *Os Direitos dos Índios: Ensaíos e Documentos*, org. Manuela Carneiro da Cunha, 103-118. São Paulo: Brasiliense.
- , org. 1992a. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1992b. *Legislação Indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- . 2012. *Índios no Brasil. História, Direitos e Cidadania*. São Paulo: Editora Claro Enigma.
- Carvalho Júnior, Almir Diniz de. 2005. “Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769).” Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UEC). URL: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280085>.
- . 2013. “Índios Cristãos no Cotidiano das Colônias do Norte (Séculos XVII e XVIII).” *Revista de História* 168:69-99. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i168p69-99.
- Carvalho, Maria do Rosário de, et Ana Magda de Carvalho, orgs. 2012. *Índios e Caboclos. A História Recontada*. Salvador: EDUFBA.
- Castañeda Delgado, Paulino. 1971. “La Condición Miserable del Indio y Sus Privilegios.” *Anuario de Estudios Americanos* XXVIII (1):245-335.
- Castelnu-L’Estoile, Charlotte de. 2000. *Les Ouvriers d’Une Vigne Stérile. Les Jésuites et la Conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*. Paris-Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian-CNCDP.
- . 2011. “O Ideal de Uma Sociedade Escravista Cristã: Direito Canônico e Matrimônio dos Escravos no Brasil Colônia.” In *A Igreja no Brasil*, orgs. E. S. Souza, et Bruno Feitler, 384-386. São Paulo, Universidade.
- Castro Gutiérrez, Felipe, coord. 2010. *Los Indios y las Ciudades de Nueva España*. México: UNAM.

- . 2019. “Los Indios y el Imperio. Pactos, Conflictos y Rupturas en las Transiciones del Siglo XVIII.” In *Los Virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740): Un Balance Historiográfico*, ed. Bernard Lavallé, 7-22. Madrid, Collection de la Casa de Velázquez.
- Castro, Daniel. 2007. *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham: Duke University Press.
- Cavalcanti, Alessandra Figueiredo. 2009. “Aldeamentos e Política Indigenista no Bispado de Pernambuco – século XVIII.” Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
- Cebreiros-Álvarez, Eduardo. 2004. “La Condición Jurídica de los Indios y el Derecho Común: Un Ejemplo del ‘Favor Protectionis’.” In *“Panta rei”. Studi Dedicati a Manlio Bellomo*, ed. Orazio Condorelli, vol. 1, 469-489. Roma: Il Cigno Edizioni.
- Chambouleyron, Rafael, Vanice Siqueira de Melo, et Fernanda Aires Bombardi. 2009. “O ‘Estrondo das Armas’. Violência, Guerra e Trabalho Indígena na Amazônia.” *Projeto História* 39 (Jul./Dez.):115-137.
- , et Fernanda Aires Bombardi. 2011. “Descimentos Privados de Índios na Amazônia Colonial (Séculos XVII e XVIII).” *Vária História* 27 (46):601-623. doi:10.1590/S0104-87752011000200011.
- . 2016. “Indian Freedom and Indian Slavery in the Portuguese Amazon.” In *Building the Atlantic Empires. Unfree Labor and Imperial States in the Political Economy of Capitalism, ca. 1500-1914*, orgs. John Donoghue, et Evelyn P. Jennings, 54-71. Leiden: Brill.
- Chaves Jr., José Inaldo. 2016. “Histórias de Índios e Vidas na Fronteira: O Enfrentamento do Sertão na Capitania da Paraíba (1755-1799).” In *Colonialidades. Governos, Gentes e Territórios na América Ibérica (séculos XVII-XIX)*, orgs. José Inaldo Chaves Jr., Renan M. Birro, Valter Lenine, et Victor Hugo Abril, 319-334. Curitiba: Editora Prismas.
- Clavero, Bartolomé. 1988. “De los Dudosos Orígenes de los Derechos Humanos: A Propósito de Un Fallido Encuentro entre los Droits de l’Homme y los Natural Rights.” *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* 17 (1):499-505.
- . 1994. *Derecho Indígena y Cultura Constitucional en América*. México: Siglo XXI.
- . 1998. “La Edad Larga del Derecho entre Europa y Ultramar.” *Historia. Instituciones. Documentos* 25:135-150.
- . 2002. *Genocidio y Justicia. La Destrucción de las Indias, Ayer y Hoy*, Madrid, Marcial Pons.
- . 2004. “Europa Hoy entre la Historia y el Derecho o Bien entre Postcolonial y Preconstitucional.” *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* 33-34 (2004-2005):509-607.
- . 2005. *Tratados con Otros Pueblos y Derechos de Otras Gentes en la Constitución de Estados por América*. Madrid, Centro de Estudios Políticos Constitucionales.
- . 2017a. “Constitucionalismo y Colonialismo en las Américas: El Paradigma Perdido en la Historia Constitucional.” *Revista de Historia del Derecho* 53:23-39.
- . 2017b. *Europa y Su Diáspora. Debates sobre Colonialismo y Derecho*. Madrid: Ediciones Olejnik.
- Coelho, Mauro Cezar, et Rafael Rogério do Nascimento Santos. 2013. “‘Monstruoso Systema (...) Intrusa e Abusiva Jurisdição’: O Diretório dos Índios no Discurso dos Agentes Administrativos Coloniais (1777-1798).” *Revista de História* 168:100-130. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i168p100-130.

- . 2016. *Do Sertão para o Mar. Um Estudo sobre a Experiência Portuguesa na América. O Caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. São Paulo: Editora Livraria da Física.
- Cohen, Paul. 2008. "Was there an Amerindian Atlantic? Reflections on the Limits of a Historiographical Concept." *History of European Ideas* 34:388-410. doi:10.1016/j.histeuroideas.2008.08.002.
- Comaroff, John L., et Simon Roberts. 1986. *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago, University of Chicago Press.
- . 2001. "Colonialism, Culture, and the Law: A Foreword." *Law and Social Inquiry* 26:305-314. doi:10.1111/j.1747-4469.2001.tb00180.x.
- . 2011. "El Indio Miserable: Nacimiento de la Teoría Legal en la América Colonial del Siglo XVI." *Cuadernos Inter.c.a.mbio* 8 (9):229-248.
- Cunill, Caroline, 2012a. *Los Defensores de Indios de Yucatán y el Acceso de los Mayas a la Justicia Colonial, 1540-1600*. México: UNAM.
- . 2012b. "La Negociación Indígena en el Imperio Ibérico: Aportes a su Discusión Metodológica." *Colonial Latin American Review* 21 (3):391-412. doi:10.1080/10609164.2012.730664.
- Daher, Andrea. 1998. "Escrita e Conversão: a Gramática Tupi e os Catecismos Bilingues no Brasil do Século XVI." *Revista Brasileira de Educação* 8 (Mai./Jun./Jul./Ago.):31-43.
- . 2002. "Do Selvagem Convertível." *Topoi* 3 (5):71-107. doi:10.1590/2237-101X003005003.
- . 2007. *O Brasil Francês. As Singularidades da França Equinocial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- . 2012. *A Oralidade Perdida. Ensaios de História das Práticas Letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Deardorff, Max. 2018. "Republics, their Customs, and the Law of the King: Convivencia and Self-Determination in the Crown of Castile and its American Territories, 1400-1700." *Rechtsgeschichte/Legal History* 26:162-199. doi:10.12946/rg26/162-199.
- Deusen, Nancy van. 2006. "Recent Approaches to the Study of Gender Relations among Native Andeans under Colonial Rule." In *New World: First Nations: Native Peoples of Mesoamerica and the Andes under Colonial Rule*, eds. David Cahill, et Blanca Tovias de Plaisted, 144-166. Brighton: Sussex Academic Press.
- . 2015. *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Castile*. Durham: Duke University Press.
- Díaz Rementería, Carlos. 1976. "La Costumbre Indígena en el Perú Hispano." *Anuario de Estudios Americanos* 33:193-196.
- Díaz Serrano, Ana. 2012. "Repúblicas Perfectas para el Rey Católico. Los Franciscanos y el Modelo Político de la Monarquía Hispánica en la Nueva España durante el siglo XVI." In *Oficiales Reales. Los Ministros de la Monarquía Católica, Siglos XVI-XVII*, orgs. Juan Francisco Parto, et. al., 109-136. València, Universitat de València.
- Domingues, Ângela. 2000. *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil da Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Duve, Thomas. 2004. "La Condición Jurídica del Indio y Su Consideración como Persona Miserabilis en el Derecho Indiano." In *Un Giudice e Due Leggi. Pluralismo Normativo e Conflitti Agrari in Sud America*, ed. Mario G. Losano, 3-33. Milão: Giuffrè.

- . 2008. *Sonderrecht in der Frühen Neuzeit. Studien zum ius Singulare und den Privilegia Miserabilium Personarum, Senum und Indorum in Alter und Neuer Welt*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- . 2010. “Derecho Canónico y la Alteridad Indígena: Los Indios como Neófitos.” In *Esplendores y Miserias de la Evangelización de América. Antecedentes Europeos y Alteridad Indígena*, orgs. Wulf Oesterreicher, et Roland Schmidt-Riese, 73-94. Berlin: De Gruyter.
- . 2011. “La Jurisdicción Eclesiástica sobre los Indígenas y el Trasfondo del Derecho Canónico Universal.” In *Los Indios, el Derecho Canónico y la Justicia Eclesiástica en la América Virreinal*, ed. Ana de Zaballa Beascoechea, 29-44. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- . 2016. “Global Legal History – A Methodological Approach.” *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, No. 2016-04. doi:10.2139/ssrn.2781104.
- . 2017. “Indigenous Rights in Latin America: A Legal Historical Perspective.” *Max Planck Institute for European Legal History – Research Paper Series*, no. 2017-02.
- Feitler, Bruno. 2013a. “A Ação da Inquisição no Brasil: Uma Tentativa de Análise.” In *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos Cárceres do Santo Ofício. Diálogos e Trânsitos Religiosos no Império Luso-Brasileiro (Sécs. XVI-XVIII)*, orgs. Junia Furtado, et Maria Leônia Resende, 29-45. Belo Horizonte: Fino Traço.
- . 2013b. “Continuidades e Rupturas da Igreja na América Portuguesa no Tempo dos Áustrias. A Importância da Questão Indígena e do Exemplo Espanhol.” In *Portugal na Monarquia Hispânica: Dinâmicas de Integração e de Conflito*, orgs. Pedro Cardim, Leonor Freire Costa, et Mafalda Soares da Cunha, 203-230. Lisboa: Centro de História de Além-Mar.
- . 2017. “Brízida: Uma Índia Feiticeira perante a Inquisição (1639).” In *Um Historiador por Seus Pares: Trajetórias de Ronaldo Vainfas*, orgs. Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, Yllan de Mattos, 231-240. São Paulo: Alameda.
- Ferraz, Socorro, et Bartira Ferraz Barbosa. 2015. *Sertão. Fronteira do Medo*. Recife: Editora UFPE.
- Ferreira, André Luís Bezerra. 2017. “Nas Malhas das Liberdades. O Tribunal da Junta das Missões e o Governo dos Índios na Capitania do Maranhão (1720-1757).” Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará (UFPA).
- Fisher, Andrew B., et Matthew O’Hara. 2009. “Introduction. Racial Identities and their Interpreters in Colonial Latin America.” In *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, eds. Andrew B. Fisher, et Matthew O’Hara, 1-37. Durham: Duke University Press.
- Galindo, Marcos. 2011. “A Submergência Tapuia.” In *A Presença Indígena no Nordeste: Processos de Territorialização, Modos de Reconhecimento e Regimes de Memória*, org. João Pacheco de Oliveira, 167-215. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Garavaglia, Juan Carlos, et Juan Marchena. 2003. “Sometimiento y Resistencia. El Mundo Americano frente a la Conquista.” In *América Latina. De los Orígenes a la Independencia*. Vol. 1, 219-246. Barcelona: Crítica.
- García Martínez, Bernardo. 1987. *Los Pueblos de la Sierra. El Poder y el Espacio entre los Indios del Norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- . 2006. “Patrias Criollas, Plazas Militares: sobre la América de Carlos IV.” In *La América de Carlos IV*, org. Eduardo Martiré, 35-130. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- . 2019. “Cómo Escribir Una Historia Descolonizada del Derecho en América Latina?” In *Antidora. Homenaje a Bartolomé Clavero*, coords. Jesús Vallejo, et Sebastián Martín. Pamplona: Editorial Aranzadi.

- Gil Pujol, Xavier. 2014. "City, Communication and Concord in Renaissance Spain and Spanish-America." In *Athenian Legacies. European Debates on Citizenship*, ed. Paschalis M. Kitromilides, 195-221. Florença: Leo S. Olschki.
- Goetz, Rebecca Anne. 2016. "Indian Slavery: An Atlantic and Hemispheric Problem." *History Compass* 14 (2):59-70. doi:10.1111/hic3.12298.
- Graubart, Karen B. 2017. "Shifting Landscapes. Heterogeneous Conceptions of Land Use and Tenure in the Lima Valley." 26:62-84. doi:10.1080/10609164.2017.1287328
- Gray, Richard. 1987. "The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office." *Past and Present* 115:52-68. doi:10.1093/past/115.1.52.
- Greer, Allan, et Kenneth Mills. 2007. "A Catholic Atlantic." In *The Atlantic in Global History, 1500-2000*, eds. Jorge Cañizares-Esguerra, et Erik R. Seeman, 3-19. Upper Sadle River: Pearson Prentice Hall.
- Harris, Mark. 2015. "Sistemas Regionais, Relações Interétnicas e Movimentos Territoriais – Os Tapajó e além na História Ameríndia." *Revista de Antropologia* 58 (1):33-68. doi:10.11606/2179-0892.ra.2015.102099.
- Herzog, Tamar. 2003. *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven-London: Yale University Press.
- . 2006. "Indiani e Cowboys: Il Ruolo dell'Indigeno nel Diritto e nell'Immaginario Ispano-Coloniale." In *Oltremare. Diritto e Istituzione dal Colonialismo all'Età Postcoloniale*, ed. A. Mazzacane, 9-44. Nápoles: Cuen.
- . 2013. "Colonial Law and 'Native Customs': Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America." *The Americas* 69 (3):303-321. doi:10.1353/tam.2013.0016.
- . 2014. "The Appropriation of Native Status: Forming and Reforming Insiders and Outsiders in the Spanish Colonial World." *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 22:140-149. doi:10.12946/rg22/140-149.
- . 2015a. "Did European Law Turn American? Territory, Property and Rights in an Atlantic World." In *New Horizons in Spanish Colonial Law. Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, eds. Thomas Duve, et Heikki Pihlajamäki, 75-95. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- . 2015b. *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hespanha, António Manuel. 1983. "Savants et Rustiques. La Violence Douce de la Raison Juridique." *Ius Commune* 10:1-48.
- . 1993. *La Gracia del Derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- . 2010. *Imbecillitas. As Bem-Aventuranças da Inferioridade nas Sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume.
- . 2012. *A Cultura Jurídica Europeia. Síntese de Um Milénio*, Coimbra: Almedina.
- . 2015. *Como os Juristas Viam o Mundo. 1550-1750. Direitos, Estados, Coisas, Contratos, Ações e Crimes*. S.l.: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- . 2016. "El Derecho de Indias en el Contexto de la Historiografía de las Colonizaciones Ibéricas." Conferência proferida no XIX Congresso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Berlim, 28 de Agosto-2 de Setembro de 2016, Max-Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte.

- Hoekema, Andreas J. 2017. "The Conundrum of Cross-Cultural Understanding in the Practice of Law." *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 49 (1):67-84. doi:10.1080/07329113.2017.1310446.
- Horta, José da Silva. 2004. "A Categoria de Gentio em Diogo de Sá: Funções e Níveis de Significação." *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, Nova Série, 10:135-136.
- Ibáñez-Bonillo, Pablo. 2015. "Desmontando a Amaro: Una Re-lectura de la Rebelión Tupinambá (1617–1621)." *Topoi* 16 (31):465-490. doi:10.1590/2237-101X016031005.
- Katz, Frederick, ed. 1998. *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Kellogg, Susan. 1995. *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kwiatkowski, Nicolás. 2013. "“Y Ahora, ¿Qué Será de Nosotros sin los Bárbaros?”. Usos Europeos y Americanos de Un Concepto." In *Congreso Internacional de Lengua Española*, AA.VV. URL: http://congresosdelalengua.es/panama/ponencias/libro_atlantico_pacifico/kwiatkowski_nicolas.htm#nota2.
- Langer, Protasio Paulo, et Graceila Chamorro, orgs. 2012. *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.
- Langfur, Hal. 2005. "Moved by Terror: Frontier Violence as Cultural Exchange in Late-Colonial Brazil." *Ethnohistory* 52 (2):255-289. doi:10.1215/00141801-52-2-255.
- . 2006. *The Forbidden Lands. Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2014. "Introduction. Recovering Brazil's Indigenous Pasts." In *Native Brazil. Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, ed. Hal Langfur, 1-28. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 2017. "Canibalismo e a Legitimidade da Guerra Justa na Época da Independência." *Revista Brasileira de História* 37 (75):119-143. doi:10.1590/1806-93472017v37n75-05.
- Lara Cisneros, Gerardo. 2014. *¿Ignorancia Invencible? Superstición e Idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Obispado de México en el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lara, Silvia Hunold. 2000. "Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa." In *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, coord. José Andrés-Gallego. Madrid: Tavera.
- Leite, Serafim. 2000. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vol., edição fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Lenkersdorf, G. 2010. *Repúblicas de Indios. Pueblos Mayas en Chiapas, Siglo XVI*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Lopes, Fátima Martins. 2011. "Capitães-Mores e Camaristas Índios: Novos Interlocutores nas Vilas de Índios da Capitania do Rio Grande." In *Cenários Históricos e Educativos. Sertão, Questão Indígena e Espaços de Saber*, org. Juciene Ricarte Apolinário, 187-220. Campina Grande: EDUEPB.
- Lundberg, Magnus. 2011. "Justicia Eclesiástica en Un Escenario Local Novohispano: Peticiones Indígenas de Ixcateopán en el Siglo XVII." In *Los Indios, el Derecho Canónico y la Justicia Eclesiástica en la América Virreinal*, org. Ana de Zaballa Beascoechea, 223-240. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Lyrio Santos, Fabrício. 2014. *Da Catequese à Civilização. Colonização e Povos Indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: Editora da UFRB.

- . 2017. “Entre a Catequese e o Cativo: Notas sobre a Administração das Aldeias pelos Jesuítas no Século XVIII.” In *Interações entre América e África (Séculos XVI-XIX)*, orgs. Giuseppina Raggi, João Figueiróa-Rego, et Roberta Stumpf, 141-160. Salvador-Lisboa: EDUFBA-CHAM.
- Maldawski, Aliocha, Wietse de Boer, Giuseppe Marcocci, et Ilaria Pavan, orgs. 2014. *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden-Boston: Brill.
- Manzano Manzano, Juan. 2000. “Las Leyes y Costumbres Indígenas en el Orden de Prelación de Fuentes del Derecho Indiano.” In *I Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, AA.VV., vol. 1, 65-71.
- Marchena, Juan. 2015. *Oír la Voz de los Cerros. Los Pueblos Andinos en Su Lucha por la Educación*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Marcis, Teresinha. 2016. “A Integração por Decreto: A Lei de Liberdade e o Diretório dos Índios na Bahia.” In *Os Índios na História da Bahia*, org. Fabrício Lyrio Santos, 71-84. Cruz das Almas: UFRB/Belo Horizonte: Fino Traço.
- Marcocci, Giuseppe. 2011. “Escravos Ameríndios e Negros Africanos: Uma História Conectada. Teorias e Modelos de Discriminação no Império Português (ca. 1450-1650).” *Tempo* 15 (30):41-70. doi:10.1590/S1413-77042011000100003.
- . 2012. *A Consciência de Um império. Portugal e o Seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- , et José Pedro Paiva. 2012. *História da Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- . 2016. “Blackness and Heathenism. Color, Theology, and Race in the Portuguese World, c. 1450-1600.” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43 (2):33-57.
- Marques, Guida. 2014. “O Índio Gentio ao Gentio Bárbaro: Usos e Deslizes da Guerra Justa na Bahia Seiscentista.” *Revista de História* 171:15-48. doi:10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89006.
- Marquese, Rafael de Bivar. 2004. *Feitores do Corpo, Missionários da Mente. Senhores, Letrados e o Controle dos Escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mattos, Yllan, et Pollyanna Gouveia Mendonça, orgs. 2013. *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. São Paulo: Paco Editorial.
- Menegus Bornemann, Margarita. 2019. “El Mundo Indígena en México y el Perú: Un Estado de la Cuestión.” In *Los Virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740): Un Balance Historiográfico*, org. Bernard Lavallé, 23-31. Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.
- Metcalf, Alida. 2014. “The Society of Jesus and the First ‘Aldeias’ of Brazil.” In *Native Brazil. Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, org. Hal Langfur, 29-61. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Monteiro, John Manuel. 1982. “Escravidão Indígena e Despovoamento na América portuguesa; São Paulo e Maranhão.” In *Nas Vésperas do Mundo Moderno. Brasil*, org. Jill R. Dias. Lisboa: Comissão Nacional de Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- . 1989. “Alforria, Litúgios e a Desagregação da Escravidão Indígena em São Paulo.” *Revista de História* 120:45-57.
- . 2000a. “The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians.” *Hispanic American Historical Review* 80 (4):697-718.

- . 2000b. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, 2.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 2012. “Rethinking Amerindian Resistance and Persistence in Colonial Portuguese America.” In *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, eds. John Gledhill, et Patience A. Schell, 25-43. Durham: Duke University Press.
- Moreira, Vania Losada. 2014. “Índios Vassallos versus Portugueses Descansados – Liberdade, Terra e Trabalho na Vila Indígena de Benavente (Capitania do Espírito Santo, 1795).” *Revista Mundos do Trabalho* 6 (12):317-325. doi:10.5007/1984-9222.2014v6n12p317.
- Neumann, Eduardo. 2015. *Letra de Índios. Cultura Escrita, Comunicação e Memória Indígena nas Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- Novoa, Mauricio. 2016. *The Protectors of Indians in the Royal Audience of Lima History, Careers and Legal Culture, 1575-1775*. Leiden: Brill.
- Nuzzo, Luigi. 2004. “Dal Colonialismo al Postcolonialismo: Tempi e Avventure del Soggetto Indigeno.” *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* XXXIII/XXXIV:463-509.
- . 2015. “Between America and Europe. The Strange case of Derecho Indiano.” In *New Horizons in Colonial Spanish Law. Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, orgs. Thomas Duve, et Heikki Pihlajamäki, 161-192. Frankfurt am Main: Max-Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte.
- . 2018. “Rethinking Eurocentrism. European Legal Legacy and Western Colonialism.” In *Diritto: Storia e Comparazione. Nuovi Propositi per Un Binomio Antico*, orgs. Alessandro Somma, et Massimo Brutti, 359-378. Frankfurt am Main: Max-Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte.
- . 2019. “Law, Religion and Power: Texts and Discourse of Conquest.” In *International Law and Islam. Historical Explorations*, orgs. Ignacio de la Rasilla, et Ayesha Shahid, 199-227. Leiden-Boston: Brill.
- O’Phelan Godoy, Scarlett. 1995. *La Gran Rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Owensby, Brian. 2005. “How Juan and Leonor Won Their Freedom: Litigation and Liberty in Seventeenth-Century Mexico.” *Hispanic American Historical Review* 85(1): 39-79. doi:10.1215/00182168-85-1-39.
- . 2008. *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2011. “Pacto entre Rey Lejano y Súbditos Indígenas. Justicia, Legalidad y Política en Nueva España, Siglo XVII.” *Historia Mexicana* 61 (1): 59-106.
- , et Richard J. Ross, eds. 2018. *Justice in a New World Negotiating Legal Intelligibility in British, Iberian, and Indigenous America*. New York: New York University Press.
- Pacheco de Oliveira, João. 1998. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais.” *Mana* 4 (1):47-77. doi:10.1590/S0104-93131998000100003.
- . 2006. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: SECAD/MEC e UNESCO.
- Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. 1989. “Os Índios de Olivença e a Zona de Veraneio dos Coronéis de Cacau da Bahia.” *Revista de Antropologia* 30/32:79-109.
- . 1993. “De como se Obter Mão-de-obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII.” *Revista de História* 129-131:179-208. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i129-131p179-208.

- Pécora, Alcír. 1998. "Le Sauvage Américain entre Calvinistes Français et Catholiques Ibériques." In *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe Siècles). Actes du XXXVe Colloque International d'Études Humanistes*, org. Frank Lestringant, 315-327. Paris, Honoré Champion Éditeur.
- Perrone-Moisés, Beatriz. 1992. "Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Século XVI a XVIII)." In *História dos Índios no Brasil*, orgs. Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras.
- Pihlajamäki, Heikki. 2015. "The Westernization of Police Regulation: Spanish and British Colonial Laws Compared." In *New Horizons in Spanish Colonial Law*, org. Thomas Duve, Richard Ross, et Heikki Pihlajamäki, 97-124. Frankfurt am Main: Max Planck Institut for European Legal Law.
- Pijning, Ernst. 2006. "Idealism and Power: the Dutch West India Company in the Brazil Trade (1630-1654)." In *Shaping the Stuart World, 1603-1714*, orgs. Allan I. Macinnes, et Arthur H. Williamson, 207-232. Leiden-Boston: Brill.
- Pinheiro, Fernanda Domingos. 2018. "Leis Gerais de Libertação dos Índios e Manutenção de Bandeiras na Fronteira Oeste da América Portuguesa." In *Do Tráfico ao Pós-Abolição: Trabalho Compulsório e Livre e a Luta por Direitos Sociais no Brasil*, orgs. Regina Célia Lima Xavier, et Helen Osório, 92-125. São Leopoldo: Oikos.
- Pompa, Cristina. 2003. *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC.
- . 2011. "História de Um Desaparecimento Anunciado: As Aldeias Missionárias do São Francisco, Séculos XVIII-XIX." In *A Presença Indígena no Nordeste: Processos de Territorialização, Modos de Reconhecimento e Regimes de Memória*, org. João Pacheco de Oliveira, 267-292. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Portela, Bruna Marina. 2014. "Gentio da Terra, Gentio da Guiné. A Transição da Mão de Obra Escrava e Administrada Indígena para a Escravidão Africana (Capitania de São Paulo, 1697-1780)." Tese de doutoramento, Universidade Federal do Pará (UFP). URL: <http://hdl.handle.net/1884/36778>
- Premo, Bianca. 2017. *The Enlightenment on Trial. Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- , et Yanna Yannakakis. 2019. "A Court of Sticks and Branches: Indian Jurisdiction in Colonial Mexico and Beyond." *The American Historical Review* 124 (1):28-55. doi:10.1093/ahr/rhy574.
- Puente Luna, José Carlos de la, et Renzo Honores. 2016. "Guardianes de la Real Justicia: Alcaldes de Indios, Costumbre y Justicia Local en Huarochirí Colonial." *Histórica* 40 (2): 11-47. doi:10.18800/historica.201602.001.
- . 2018. *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.
- Puntoni, Pedro. 2002. *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec.
- Raminelli, Ronald. 2014. "Da Controversa Nobilitação de Índios e Pretos, 1630-1730." In *O Brasil Colonial*, orgs. João Fragoso, et Maria de Fátima Gouvêa. Vol. 2, 501-542. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Ramos, Gabriela, et Yanna Yannakakis, orgs. 2014. *Indigenous Intellectuals, Knowledges, Power and Colonial Culture in México and the Andes*. Durham: Duke University Press.

- Rappaport, Joanne e Tom Cummins. 2017. *Más allá de la Ciudad Letrada: Letramientos Indígenas en los Andes*. Rosario: Editorial Universidad del Rosario.
- Resende, Maria Leônia Chaves de. 2003. “Gentios Brasilicos. Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentista.” Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). URL: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280439>
- . 2004. “Minas Mestiça: Índios Coloniais em busca da Liberdade no Século do Ouro.” *Cahiers des Amériques Latines* 44:61-76.
- , et Hal Langfur. 2008. “Minas Gerais Indígena: A Resistência dos Índios nos Sertões e nas Vilas de El-Rei.” *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF* 23:1-20. doi:10.1590/S1413-77042007000200002.
- . 2013. “Cartografia Gentílica: Os Índios e a Inquisição na América Portuguesa (Século XVIII).” In *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos Cárceres do Santo Ofício: Diálogos e Trânsitos Religiosos no Império Luso-Brasileiro (Sécs. XVI-XVIII)*, orgs. Junia Ferreira Furtado, et Maria Leônia Chaves de Resende, 347-373. Belo Horizonte: Editora Fino Traço.
- . 2014. “Indian Autonomy and Slavery in the Forests and Towns of Colonial Minas Gerais.” In *Native Brazil. Beyond the Convert and Cannibal, 1500-1900*, org. Hal Langfur, 132-165. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- , coord. 2017a. “Apresentação. Dossiê: O Protagonismo Indígena na História.” *Revista Brasileira de História* 37 (75):13-16. doi:10.1590/1806-93472017v37n75-01.
- , 2017b. “Curas de Almas Nativas: O Clero Indígena na América Portuguesa (Século XVIII).” In *Salvador da Bahia: Interações entre América e África. Séculos XVI-XIX*, orgs. Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, et Roberta Stumpf, 161-194. Salvador: EDUFBA/Lisboa: CHAM. URL: <http://hdl.handle.net/10362/31389>
- Roller, Heather Flynn. 2014. *Amazonian Routes: Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil*. Stanford: Stanford University Press.
- Ruiz Medrano, Ethelia, et Susan Kellogg. 2010. *Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Boulder: University Press of Colorado.
- Sampaio, Patrícia Melo. 2011. *Espelbos Partidos. Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- . 2012a. “Fronteras de la Libertad. Tutela Indígena en el Directorio Pombalino y en la Carta Regia de 1798.” *Boletín Americanista* 64:13-23.
- . 2012b. *Espelbos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.
- Santos Pérez, José Manuel. 2016. “Duas Instituições de Governo Local em Dois Sistemas Coloniais: O Corregedor de Índios e o Comissário para os Assuntos Indígenas. Uma Perspetiva Comparada.” In *Histórias Conectadas. Ensaios sobre História Global, Comparada e Colonial na Idade Moderna (Brasil, Ásia e América Hispânica)*, José Manuel Santos Pérez, org. e trans. Kalina Vanderlei Silva, 189-206. Rio de Janeiro: Editora Autografia.
- Santos, Solon Araújo dos. 2011. “Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, Colonos e Missionários (1651-1706).” Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia (UFBA).

- Schaub, Jean-Frédéric. 2009. “Nous, les Barbares’: Expansion Européenne et Découverte de la Fragilité Intérieure.” In *Histoire du Monde au XVIe Siècle*, ed. Patrick Boucheron, 813-829. Paris, Fayard.
- . 2014a. “De la Barbarie Domestique au Nègre Juif: Parcours de l’altérité (XXe-XVIe siècle).” In *Au Miroir de l’Anthropologie Historique*, orgs. Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard, et Gilles Rivière, 483-500. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- . 2014b. “L’Histoire Européenne est-elle Condamnée à l’Eurocentrisme?” *Incidence: Philosophie, Littérature, Sciences Humaines* 10:177-203.
- . 2016. “Survivre aux Asymétries.” In *L’Expérience Historiographique. Autour de Jacques Revel*, eds. Antoine Lilti, Sabina Loriga, Jean-Frédéric Schaub, et Silvia Sebastiani, 165-179. Paris: FMSH.
- . 2018. “Temps et Race.” *Archives de Philosophie* 81 (3):455-475.
- Schwartz, Stuart B. 1969. “Cities of Empire: Mexico and Bahia in the Sixteenth Century.” *Journal of Inter-American Studies* 11 (4):616-637. doi:10.2307/165339.
- . 1978. “Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil.” *The American Historical Review* 83 (1):43-79. doi:10.1086/ahr/83.1.43.
- , et Frank Solomon, orgs. 1999. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. III: *South America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , et Frank Salomon. 2003. “Un Américain (Imaginaire) à Paris’. Réponse à Carmen Bernard.” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 58 (2):497-502.
- Seijas, Tatiana. 2018. “Social Order and Mobility in 16th- and 17th-Century Central Mexico.” *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. doi:10.1093/acrefore/9780199366439.013.359.
- Serulnikov, Sergio. 2013. *Revolution in the Andes. The age of Túpac Amaru*. Durham: Duke University Press.
- Silverblatt, Irene. 2004. *Modern Inquisitions. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham, NC: Duke University Press.
- Souza e Mello, Márcia Eliane Alves de. 2004. “Sobre as Apelações de Liberdade dos Índios na Amazônia Portuguesa no Século XVIII.” In *II Jornada Nacional de História do Trabalho, 2004, Florianópolis. Caderno de Programação e Resumos*, AA.VV., vol. 1, 355-358. Florianópolis: UFSC.
- . 2006. “As Apelações de Liberdade dos Índios na América Portuguesa (1735-1757).” In *Rastros da Memória. História e Trajetórias das Populações Indígenas na Amazônia*, orgs. Patrícia Maria Melo Sampaio, et Regina de Carvalho Erthal. Vol. 1, 48-72. Manaus: EDUA/Cnpq.
- . 2007. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA.
- Souza, Evergton Sales, et Bruno Feitler, eds. 2010. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Universidade.
- , Hugo Ribeiro da Silva, et Guida Marques, orgs. 2016. *Salvador da Bahia: Retratos de Uma Cidade Atlântica*. Salvador-Lisboa: EDUFBA-CHAM. URL: <http://hdl.handle.net/10362/17105>
- . 2019. “Missionários, Índios e Sociedade Colonial no Nordeste da Bahia: Natuba, séculos XVII e XVIII.” *Revista de Índias* 79 (276):339-367. doi:10.3989/revindias.2019.010.
- Souza, Fábio Feltrin de, et Luisa Tombini Wittmann, orgs. 2016. *Protagonismo Indígena na História*. Tubarão: UFFS.
- Spalding, Karen. 1972. “The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives.” *Latin American Research Review* 7 (1): 47-76.

- Stern, Steven, org. 1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stoler, Anne Laura. 2001. "Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies." *The Journal of American History* 88 (3):829-865. doi:10.2307/2700385.
- Subtil, José. 2013. "O Direito de Polícia nas Vésperas do Estado Liberal em Portugal." In *As Formas do Direito. Ordem, Razão e Decisão*, org. Ricardo M. Fonseca, 275-332. Curitiba, Juruá Editora.
- Tavarez, David. 2009. "Inquisitorial Readings of Indigenous Identity in New Spain." In *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, orgs. Andrew B. Fisher, et Matthew D. O'Hara, 81-100. Durham, Duke University Press.
- . 2011. *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Palo Alto, Stanford: Stanford University Press.
- Thomson, Sinclair. 2002. *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.
- . 2011. "Was there Race in Colonial Latin America? Identifying Selves and Others in the Insurgent Andes." In *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, org. Laura Gotkowitz, 89-90. Durham, Duke University Press.
- Tomlins, Christopher L., et Bruce H. Mann. 2001. "The Many Legalities of Colonization. A Manifesto of Destiny for Early American Legal History." In *The Many Legalities of Early America*, eds. Christopher L. Tomlins, et Bruce H. Mann, 1-20. Chapel Hill-London: University of North Carolina Press.
- Toste, Marco. 2018. "Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salamancan Theologians Made Use of a Medieval Notion." *Rechtsgeschichte/Legal History* 26:284-297. doi:10.12946/rg26/284-297.
- Townsend, Camilla. 2016. *Annals of Native America. How the Nahuas of Colonial Mexico Kept Their History Alive*. Oxford: Oxford University Press.
- Traslosheros, Jorge E., et Ana de Zaballa Beascochea, coords. 2010. *Los Indios ante los Foros de Justicia Religiosa en la Hispanoamérica Virreinal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vainfas, Ronaldo. 1995. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebelião no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Valenzuela, Jaime. 2015. "'Diaspora' des Indiens des Andes et 'Dénaturalisation' des Indiens de l'Araucanie. Deux cas d'Immigration et de Catégorisation Indiennes dans la Formation du Chili Colonial." *Diasporas* 25:105-119.
- Velasco Murillo, Dana, Mark Lentz, et Margarita R. Ochoa. 2012. *City Indians in Spain's American Empire. Urban Indigenous Society in Colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530-1810*. Portland: Sussex Academia Press.
- Viegas, Susana de Matos, et Jorge Luís e Paula. 2009. "Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença." Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ministério da Justiça Brasília (Processo FUNAI n.º 2170/09).
- Vieira, José Glebson, Marta Amoroso, et Susana de Matos Viegas. 2015. "Dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)." *Revista de Antropologia* 58 (1):9-29. doi:10.11606/2179-0892.ra.2015.102098.

- Viqueira, Juan Pedro. 1999. *Une Rébellion Indienne au Chiapas 1712*. Paris: L'Harmattan.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Walker, Charles F. 2016. *Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, David J. 2006. *Bárbaros. Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press.
- Whitehead, Neil. 1993. "Native American Cultures along the Atlantic Littoral of South America, 1499-1650." *Proceedings of the British Academy* 81:197-231.
- Wilde, Guillermo. 2009. *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: SB.
- Wright, Robin, et Manuela Carneiro da Cunha. 1999. "Destruction, Resistance, and Transformation – Southern, Coastal, and Northern Brazil (1580-1890)." In *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 3 (2), *South America*, ed. Frank Salomon, et Stuart B. Schwartz, 287-381. Cambridge: Cambridge University Press.
- Xavier, Ângela Barreto, et Cristina Nogueira da Silva, orgs. 2016. *O Governo dos Outros. Poder e Diferença no Império Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Yannakakis, Yannis. 2008. *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham: Duke University Press.
- Zaballa Beascochea, Ana de. 2010. "Del Viejo al Nuevo Mundo: Novedades Jurisdiccionales en los Tribunales Eclesiásticos Ordinarios en Nueva España." In *Los Indios ante los Foros de Justicia Religiosa en la Hispanoamérica Virreinal*, coords. Jorge E. Traslosheros, et Ana de Zaballa Beascochea, 17-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2011. "Reflexiones en torno a la Recepción del Derecho Eclesiástico por los Indígenas de la Nueva España." In *Los Indios, el Derecho Canónico y la Justicia Eclesiástica en la América Virreinal*, coord. Ana de Zaballa Beascochea, 45-68. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- , org. 2011. *Los Indios, el Derecho Canónico y la Justicia en la América Virreinal*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Zeron, Carlos. 2008. *Ligne de Foi. La Compagnie de Jésus et l'Esclavage dans le Processus de Formation de la Société Coloniale en Amérique Portugaise (XVIe-XVIIe Siècles)*. Paris: Honoré Champion.
- Zeron, Carlos. 2011. "O Governo dos Escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: Separação e Complementaridade entre Pecado e Delito." In *A Igreja no Brasil*, orgs. Evergton Sales Souza, et Bruno Feitler, 323-353. São Paulo, Editora Unifesp.

“DA IGNORÂNCIA E RUSTICIDADE”: OS INDÍGENAS E A INQUISIÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULOS XVI-XIX)¹

Maria Leônia Chaves de Resende

Universidade Federal de São João del-Rei,
CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

A produção historiográfica sobre a Inquisição nas Américas expressou, em certa medida, uma luta ideológica entre diversas facções religiosas da Europa na Idade Moderna, imputando à atuação do Tribunal da Inquisição ora uma visão detratadora por sua crueldade, expressa na pecha da “lenda negra”, ora até um certo grau de misericórdia diante dos ataques frontais à doutrina, aos dogmas e à moral católicos.² Seja para que lado pese o pêndulo, ambas as visões obedeceram a razões apriorísticas que nem sempre esclarecem as práticas, as formas e as diferentes condutas dos tribunais da fé, pois trata-se de uma história institucional que se deu no plural a depender da conjuntura, das formas do enraizamento em diferentes locais e de uma sua atuação em um largo período de tempo. A própria instituição era um espaço também de conflitos, disputas e estratégias diferentes a seguir, com dinâmica e capacidade de adaptação às

1 Esta investigação foi apoiada pelo “Marie Curie International Incoming Fellowship within the 7th European Community Framework Programme”.

2 Ballesteros Gaibrois 2000, 41; Prosperí 2010, 878-79; 2013, 189.

diferentes conjunturas sociais e culturais. Por isso, não restam dúvidas de que as Inquisições foram muitas.³

No caso da América portuguesa, embora a atuação do Tribunal já se constitua em uma área importante nos estudos, ainda requer uma reconstrução de suas múltiplas e diversas faces e, muito particularmente, uma melhor compreensão dos pressupostos que informavam a ação da *intelligentzia* inquisitorial frente aos desafios espinhosos apresentados no Novo Mundo, em particular sobre o tratamento dado aos naturais da terra brasílica. Neste texto, centro as investigações propriamente na atuação do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa junto às populações indígenas na América portuguesa. Apresento, inicialmente, uma cartografia gentílica, com um panorama geral das denúncias e dos processos, desde os séculos XVI ao XIX, tratando, a seguir, da apreciação feita pela mesa inquisitorial, procurando compreender como essa instituição respondeu às expressões das práticas religiosas, costumes e culturas indígenas em contato com o mundo colonial. À luz das sentenças proferidas nos processos, ao longo do Setecentos, busco analisar mais detidamente de que forma a mesa inquisitorial se pronunciou naquelas circunstâncias, recorrendo a uma cultura jurídico-canônica que propunha uma interpretação mais benevolente para populações desprotegidas, fundamentada no uso adaptado do conceito de “*persona miserabilis*” e da “ignorância (in)vencível”.

3 Bethencourt 1994, 9; 11.

Cartografia gentílica: dos índios denunciados e processados na América portuguesa

Apesar de o Tribunal da Inquisição não ter sido instalado na América portuguesa, sua presença se fez sentir por meio de três visitas do Santo Ofício,⁴ pela colaboração das visitas episcopais e pela atuação de uma ampla rede de agentes da Fé, como os familiares e comissários, que acabou por resultar em denúncias contra os indígenas, acusados de ferirem os preceitos da doutrina católica. No entanto, a despeito de trabalhos pioneiros e primorosos que enveredaram sobre o tema da ação inquisitorial e os indígenas do Brasil,⁵ ainda não contamos sequer com um panorama geral dos implicados e uma análise mais detida da apreciação dos casos na mesa inquisitorial.

Por meio dos relatos, é possível ilustrar a complexidade de formas de inserção das populações indígenas em contextos históricos e regiões diversas. Em alguns casos, tratava-se de denúncias isoladas e esparsas; em outros, promovia-se a instrução de processos inquisitoriais. Seja como for, essas delações envolveram indígenas e seus descendentes, em graus e situações distintas de contato, como resultado de um longo processo de conquista e colonização, que implicou desde índios recém-contatados pelos “descimentos” (que nem sequer falavam o português), índios neófitos aldeados nas missões pelas ordens religiosas ou ainda aqueles já destribilizados que foram incorporados ao cotidiano colonial.

4 Apesar de várias tentativas, sem êxito, de instalação do tribunal no Brasil (Feitler 2013), a atuação inquisitorial se deu com as visitas. Temos informações seguras apenas para essas três visitas, nomeadamente na capitania da Bahia (XVI), na capitania de Pernambuco (XVII) e no estado do Maranhão e Grão-Pará (XVIII). No entanto, há fortes indicativos de outras no século XVII: em 1605, no Rio de Janeiro, e em 1627, em Pernambuco. Isso sem mencionar a “Grande Inquirição”, na Bahia, em 1646, levada a cabo pelo então governador Teles da Silva (Pereira 2006). A documentação relativa às três visitas está publicada em Abreu 1923; 1925; Mello Neto 1970; 1984; Garcia 1936; França et Siqueira 1963; Vainfas 1997; Lapa 1979.

5 Sousa 1986; Vainfas 1995; Resende 2003; Carvalho Júnior 2005; Mattos 2009; Oliveira 2010; Cruz 2014; Souza e Mello 2014; Santos 2016; Correa 2017.

Quadro 1
Condição dos denunciados (séculos XVI-XIX)

Condição	XVI	XVII	XVIII	XIX	S/I
Bastardo	-	-	6	-	-
Caboclo	-	1	8	-	-
Cafuzo	-	1	6	-	-
Índio	16	29	370	3	1
Mameluco	48	4	30	-	-
Mestiço	-	1	6	-	-
Branco	-	-	1	-	-
Total por século	64	36	427	3	1
Total geral	531				

Fonte: ANTT, TSO, IL, Processos, Documentação Dispersa, Cadernos do Promotor, Livros da 1.ª, 2.ª e 3.ª Visitações.

As fontes identificam indígenas de diferentes procedências como: jês, ocupantes de uma vasta área do planalto central; tupis-guaranis, habitantes da costa atlântica e bacia amazônica; ou ainda aruaques, às margens do rio Negro, ao longo do médio Amazonas e nas cabeceiras do rio Madeira. É importante registrar que raramente a procedência étnica foi propriamente explicitada, constando apenas poucas referências a etnônimos ou raras menções a alguns grupos, nomeadamente citados como tabajaras, gueguês, barés, paiacus, caipós, curumariás, pataxós, xumanos, omaguas e tikunas, entre outros. Há ainda outros denunciados identificados por designações genéricas como “caboclo”, “mameluco” e “cafuzo”, cristalizados em categorizações de mestiçagens, que prenunciam a classificação ontológica do “outro” em etapas de incorporação à sociedade cristã-ocidental: de isolado a aldeado, passando pelo contato intermitente, seguido do permanente até sua integração final. Todos esses termos evocam ao final a pluralidade de adscrição identitária indígena, marcada por uma profusão de situações e dinâmicas, tecidas no convívio do mundo colonial, que redimensionam e ampliam significativamente o mosaico cultural dos denunciados, trazendo também implicações importantes para se compreender a atuação da mesa inquisitorial.

Isso é perceptível quando analisamos a tipologia das denúncias. Embora os delitos fossem enquadrados nos moldes circunscritos dos regimentos inquisitoriais, uma análise mais detida da natureza dos delitos sugere um espectro de significados muito mais complexo, expressando desde ritos culturais “gentílicos” a trocas e apropriações culturais partilhadas, reproduzidas e recriadas no dinâmico processo de interação entre as populações no mundo colonial.

Quadro 2

Motivo das denúncias (séculos XVI-XIX)

Crime	Quantidade
Título XIV – Dos feiticeiros, sortilegos, adivinhadores	371
Título XV – Dos bigamos	75
Título X – Dos que comunicam com hereges e levam armas ou mantimentos ou comem carne em dias proibidos	6
Título XIII – Dos desacatos ou irreverência ao Santíssimo Sacramento ou às imagens sagradas	8
Título XVII – Dos que dizem missa ou ouvem confissão não sendo sacerdotes	3
Título XII – Dos blasfemos e dos que proferem proposições heréticas, temerárias ou escandalosas	15
Título XXI – Dos que impedem e perturbam os ministros do Santo Ofício	1
Título XXV – Dos que cometem o nefando crime da sodomia	19
Outros	33
Sem informação	2
Total	531

Fonte: ANTT, TSO, II, Processos, Documentação Dispersa, Cadernos do Promotor, Livro da 1.ª, 2.ª e 3.ª Visitações.

Todo esse amplo cenário de denúncias só foi possível graças aos mecanismos utilizados pelo Santo Ofício, que recorreu à estratégia de compartilhar a competência na vigilância religiosa no ultramar. Já em 1579, o inquisidor-geral, D. Jorge de Almeida, reservou ao bispo da Bahia, o cisterciense D. Frei Antônio Barreiros, e aos jesuítas, em particular Luís da Grã, a incumbência na inspeção dos casos de heresias dos indígenas convertidos.⁶ D. Barreiros (1575-1600), terceiro bispo da Bahia, agiu, ainda que de forma pontual, nas acusações que envolveram Iria

6 Marcocci et Paiva 2013, 115.

Álvares por volta de 1580.⁷ Denunciada durante a primeira visitação inquisitorial ao Brasil no século XVI, a delatada deixou entrever no seu depoimento o estigma da bigamia que recairia sobre muitos dos indígenas, tanto pela prática corriqueira no mundo colonial quanto pela pecha da poligamia nativa. Inquerida em Olinda, em 1595, lembrava que, logo após ser trazida dos sertões e batizada adulta, passara a viver na casa de seu senhor, Sebastião Alves. Casou-se, então, com Pero Dias, que se ausentara sem mais dar satisfação. Passados dois anos, por ordem do mesmo senhor, casou-se segunda vez com Simão Dias, francês de nação, que esbravejava impropérios em alto e bom som como a de “antes fazer mesura a um cepo que a cruz de cristo”. Ano e meio depois, recebeu a notícia de que seu primeiro marido estava em Lisboa, doente e hospitalizado. Foi então que se apartou do cônjuge, por ordem do bispo D. Antônio Barreiros, e se mudou para Recife.

No entanto, foi a presença do primeiro visitador ao Brasil, o licenciado Heitor Furtado de Mendonça, em 1591, quem revelou um cenário espantoso de envolvimento dos indígenas em outros delitos. Apesar de o relato de Iria tratar abertamente da bigamia e da proposição herética, Furtado de Mendonça passou ao largo dessa parte do depoimento, provavelmente porque estaria obcecado em saber mais detalhes do envolvimento de indígenas, mestiços e brancos, como o renomado potentado Fernão Cabral, acusados de participarem da idolatria da Santidade do Jaguaripe – todos eles enredados em tantas “abusões” das exortações do profetismo tupi!⁸ Talvez por isso, as filigranas, as minúcias expressas nas outras denúncias contra os indígenas e seus descendentes, de natureza diversa ainda que de igual gravidade, segundo o que dispunha o Regimento, parecem ter subsumido ao assombro do visitador, tomado pelas descrições da demonolatria e canibalização no mundo colonial.⁹

No século XVII, as gentilidades voltariam à tona com outras 36 denúncias. A primeira foi a apresentação de Brízida ao sétimo bispo do Brasil, D. Pedro da Silva Sampaio, em Salvador.¹⁰ Sabatinada em maio e, em segunda sessão, em junho

7 ANTT, Processo de Iria Álvares.

8 Vainfas 1995.

9 Dos 223 processados no Brasil do século XVI, 18 foram por práticas gentílicas (Marcocci et Paiva 2013, 118). Entre os 105 incriminados na Santidade, 16 indígenas e 48 mamelucos (Vainfas 1995, 231).

10 ANTT, 27.º Caderno do Promotor. Recentemente Feitler (2017) estudou detidamente este caso.

de 1639, informou que era cristã batizada e fora ainda menina para Recife, onde “crescera à igreja e sabia as orações”. Sempre assistida pelo seu curador, Dr. Diogo Coelho, relatou que, depois de ser açoitada, se envolvera com o demônio “para que seu senhor a quisesse bem”. Contou com a ajuda de umas tais Simoa e Agueda, que, em seus conventículos, a iniciaram em um verdadeiro “sabá” durante seis noites, quando foi possuída em noites orgiásticas. Apareceram os diabos, transmutados na figura de sapos, gado, cachorro e outros de homens negros, muito feios, de pés compridos. Ela não só o adorou e reverenciou, mas também prometera, dizendo em nhêngatu, “ser dele de coração”. Não só de coração, porque cortejara o diabo, “beijando-o no traseiro”, quando sentiu que “lhe metia pelo seu vaso coisa como de homem, mas muito frio”. Ao cantar do galo, as figuras horrendas se espalharam pelos matos em forma de baratas ou sapos. E, apesar de se ter confessado, por duas vezes, voltaram a lhe aparecer mais três diabos, que lhe concitaram a pecar, tornando “a porrar com ela”. Todavia, arrependera-se na Bahia, onde fora absolvida na Quaresma pelo padre de São Bento, tendo assim, finalmente, “deixado de crer no diabo” e “voltado para o Deus dos cristãos”. Diante do bispo, prostrou-se de joelhos, benzendo-se. Apesar de andar ocupadíssimo em agenciar uma guerra contra os holandeses protestantes que invadiram Salvador do ano anterior, a confissão de Brízida soou com gravidade aos ouvidos de D. Pedro da Silva, pastor vigilante, seja pelo seu múnus episcopal, seja por seus antecedentes como promotor e deputado na Inquisição de Évora e inquisidor de Lisboa – que ali pareciam estar em total consonância com sua índole vocacionada para a redenção espiritual da urbe. Deu prosseguimento ao inquérito e, ao que tudo indica, sentenciou neste caso,¹¹ reforçando mais uma vez o importante papel episcopal na agência da vigilância no Novo Mundo.

Envolvidos em outras delações foram também os mamelucos, tramados em relações de parentesco ou rede de cunhadagem.¹² Em dezembro de 1644, em Cametá, o meirinho Manoel Carvalho procurou o licenciado Mateus de Souza Coelho, vigário-geral do Pará, para denunciar Pascoal Coresma (Quaresma?) por

11 O bispo recebeu licença em 02.12.1649 para sentenciar casos pertencentes ao Santo Ofício. Ver ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 348. [fl. 10v] quad. 1.º das Ordens do Conselho, f. 369. Agradeço a Miguel Lourenço esta indicação.

12 ANTT, 33.º Caderno do Promotor, fols. 1-80.

andar amancebado com três ou quatro índias “de portas adentro” e por “tomar mulheres dos índios”, mesmo sendo casadas na Igreja, ou com irmãs como as índias Antonia e Domingas. Segundo o depoimento, agia assim em várias aldeias, “deflorando e dormindo também com índias pagãs e mulheres de Principais, como Feliciano, mulher do Principal Tacuruba, da aldeia do Cumaru”. Para tanto, o governador Francisco Coelho de Carvalho mandou prendê-lo para ser enforcado pelas culpas cometidas “contra o serviço de Deus e de sua Majestade”, sentenciando-o a que não mais servisse de “língua” do gentio nem entrasse ou tivesse contato com os índios nas aldeias. Algumas cartas dão conta de que o dito Pascoal Coresma descumpriu tais determinações, razão que levou o vigário de Belém a publicar a excomunhão de Pascoal Coresma, determinação cumprida em 11 de agosto de 1649, declarando que o sujeito andava pelo mato sem prestar conta alguma à Igreja, sem se desobrigar das quaresmas e nem tratar da confissão.

Contudo, seria mesmo no século seguinte que o alcance do Santo Ofício se estenderia sobre todo o território, desde o extremo sul à Amazônia, ilustrando a complexidade de formas de inserção das populações indígenas em diversas regiões, ao circunscrever praticamente toda a extensão da América portuguesa. Com a expansão capilar das paróquias, que então se difundiram pelo espaço ultramarino sob o controle episcopal, em estreita colaboração com a malha missionária e a enraizada rede de agentes da fé, a vigilância sobre os fiéis teceu muitas cumplicidades. Com esse tripé, era difícil escapar de ser enredado na rede de controle do Santo Ofício, que recebeu 427 denúncias ao longo do século XVIII.

No caso dos indígenas, as visitas diocesanas tiveram um papel importante,¹³ já que a potestade episcopal foi ampliada significativamente para o Novo Mundo no desafio da evangelização. Sob o encargo do bispo ou de um visitador por ele nomeado, cumpriram a visita pastoral anual com o fim de observar a conduta dos fiéis, ouvir as denúncias e punir os desvios, abusos e desregramentos, sobretudo nos usos e costumes da população;¹⁴ no caso dos indígenas, com o claro objetivo de “extirpação dos antigos costumes e o combate à resistência indígena à recepção

13 Veja-se, sobre as visitas episcopais que implicaram indígenas em Minas Gerais, Resende (2004) e, no Rio Grande do Norte, Lopes (2016).

14 Boschi 1989.

dos novos dogmas religiosos e as imposições morais”.¹⁵ Essas correições, por vezes, ofereceram impactantes descrições etnográficas quando alcançaram as antigas missões – então convertidas em vilas pela política pombalina.¹⁶ É exatamente o que se depreende de raros e excepcionais registros como o fragmento do traslado da visita à vila de Olivença, em 1759, por D. José Monteiro de Noronha, visitador-geral da capitania de São José do Rio Negro.¹⁷

Por consulta ao livro dessa visita, Manoel Ferreira Leonardo, cônego da Santa Sé e secretário de D. Frei Miguel de Bulhões, bispo do Grão-Pará, dois anos depois, em agosto de 1761, transcreveu ao Santo Ofício o que ficara registrado. Foi o próprio José Monteiro Noronha quem relatou, ao chegar ao Lugar de Nogueira (Aldeia de Manarúa), casos de bigamia. Essa documentação foi apreciada pela mesa inquisitorial, constituída por “notáveis” que se debruçaram sobre as denúncias. Para eles, a “grande facilidade” com que os índios passavam às segundas núpcias era responsabilidade de muitos missionários que “esquecidos da obrigação de católicos facilitavam os segundos casamentos”, “faltando a observância das Leis da Santa Madre Igreja e disposição dos Sagrados Cânones”. Diante disso, a mesa, procurando “conservar a Santa Fé Católica na sua pureza” e “arrancar o joio e má semente”, que esses “pseudo-apóstolos espalham na seara de Jesus Cristo”, determinou que fosse publicado um edital nas aldeias para declarar que era

proibido por direito divino a contração do segundo matrimônio durante a vida do primeiro marido ou mulher. Exigiam a denúncia ao comissário do Santo Ofício daquele que afirmasse, defendesse ou por qualquer modo favorecesse e patrocinasse opinião contrária sob pena de excomunhão *Lato Sententiae*.¹⁸

Em outro registro de visita de Noronha à vila de Olivença (Aldeia de São Paulo), segundo os apontamentos do secretário, frei Francisco de Sales Santiago, vários depoentes indígenas testemunharam sobre os rituais que os

15 Lopes 2016, 234.

16 Veja-se a descrição sobre o estado das aldeias em: AHU, Ofício do bispo do Pará... Caixa. 44, doc. 4033.

17 Resultado de suas incursões, Noronha publicou o célebre e complexo *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província* (Noronha 1862), em que registrou o contato com grupos indígenas, apesar de nesta obra ter se “escusado em falar do processo colonizador” (Porro 2006).

18 ANTT, Maço 70. N. 35, docs. 1-2.

Tikuna praticavam.¹⁹ Costumavam “circuncisar a seus filhos de um e outro sexo”: nas meninas, “rasgavam a membrana que causa a virgindade” e, nos meninos, “cortavam a ligadura que por baixo prende o prepúcio”, cobrindo com uma “faixa o membro viril”. Por ocasião da primeira menstruação, as meninas eram recolhidas por alguns dias e depois levadas a público, rodeadas com danças e beberrias, enquanto continuamente uma anciã deitava-lhes água com um chapéu (?) feito de folhas. Relatavam que, antes ou mesmo depois de as crianças serem batizadas sacramentalmente na igreja, costumavam “rebatizá-las”, quando, após a circuncisão, as “tosquiavam”; ou seja, raspavam seus cabelos para a imposição de um novo nome – rito essencial na liturgia das pajelanças características das idolatrias ameríndias insurgentes desde o século XVI, quando, em um hibridismo cultural, recorriam à aspersão da água benta combinada com a defumação ou ingestão do tabaco, na ressignificação e ressemantização do sacramento do batismo. Entre os Tikuna, fazia-se uma figura chamada do “Demônio”, cuja cabeça era feita de “cabaço com pontas e grande deformidade”, festejada em público entre danças e bailes.²⁰ Apesar das repreensões e castigos do missionário da aldeia, frei João São Jerônimo, os Tikuna tornavam a “praticar com relaxidão” tanto “infieis como cristãos”, como fizera o índio Domingos de Sousa, denunciado entre os praticantes “sem embargo de ser ladino e inteligente da língua portuguesa”. Ele próprio chamado a testemunhar, confirmou a versão dos fatos. E perguntado se eles “conheciam das maldades dessas práticas”, respondeu que o pároco tinha feito inumeráveis admoestações, por serem esses ritos opostos à cristandade, mas que, sem embargo, sempre o praticavam “por seguirem o costume antiquíssimo de seus primeiros ascendentes”.

Nessa mesma visita, há ainda os relatos sobre os Omágua (também conhecidos como Cambeba), que dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente os viajantes e cronistas coloniais pelo seu volume demográfico e potencial militar. Os depoentes contavam que os Cambeba, mesmo

19 ANTI, Maço 70. N. 35, docs. 4-4v.

20 Os Tikuna (ou Magüta em sua autodenominação), o maior grupo indígena no Brasil atual (cerca de 46 000 falantes), foram referenciados desde meados do século XVII no livro *Novo Descobrimto do Rio Amazonas*, de Cristobal de Acuña. Contatados pelo padre Samuel Fritz, foram aldeados às margens do rio Solimões, entre os Miranha, Xumana, Passe, Júri, Omágua e os Tikuna (Oliveira 2002; Garcés 2014, 14; 57). Na esfera ritual, ainda hoje, são as máscaras cerimoniais, com feições de entidade sobrenatural, o suporte reconhecido como traço identitário que singulariza etnicamente o grupo, além da representativa arte gráfica de objetos e adereços, como escudos, bastões e inscrição corporal.

sendo “cristãos antigos”, costumavam fazer “beberronias”, nas quais “elegiam algumas índias para suas santas ou deusas”, respeitadas como “oráculos”. Segundo os relatos, deitavam nas chamadas santas um “assistir[?] com a ajuda de casca de árvore paricá” e, desacordadas, em estado de letargia, “subiam aos céus onde praticavam com os Deuses”. Persuadiam-se que “os corpos que se lhe viam eram meras sombras que conservavam neste mundo para se comunicar com os índios seus parentes e os acautelarem de algumas ruínas”. Eram consultadas e prognosticavam os “vaticínios futuros, das suas roças, de suas vidas ou de outros quaisquer sucessos que pretendiam saber” – razões por que eram veneradas em sua língua como “Jaracó”, ou seja, “Senhora”. Entre as tais ditas “santas”, nomearam as índias Ana, casada com o índio Feliciano da Costa, Felipa, casada com o índio Clemente de Carvalho, e Luiza, casada com o índio Lourenço Coelho. De todas essas visitas de Noronha, apenas alguns índios foram denunciados formalmente à Inquisição de Lisboa;²¹ todos por bigamia. Isso sugere que o visitador deve ter assumido a competência de julgar outros casos graves como os relatados, exercendo a justiça *in loco* em nome da potestade episcopal, talvez como resultado de uma certa “práxis” americana de anistiar os índios que manifestassem voluntariamente suas idolatrias, muito em função da finalidade de conhecer a situação do cristianismo dos índios do bispado.²²

Em outras áreas, o panorama não se mostrava menos complexo. A vigilância pastoral dos missionários atentou para as práticas gentílicas e foi manifesta nas acusações procedentes dos sertões da Paraíba. No Piancó, em 1743, o capuchinho José Calvãto informou o Santo Ofício sobre os rituais de beberagem da Jurema,²³ rituais que se espalharam como rastilho.²⁴ Dez anos depois, outro capuchinho, João Francisco de Palermo, ouviu de Teodósio de Oliveira, um índio tapuia de 12 anos, as mesmas “diabruras” entre os corema na ribeira do Piancó. Pediu licença ao confitente e listou nominalmente 232 aldeados, encaminhando o rol pelos

21 José Monteiro Noronha apresentou várias denúncias à Inquisição por bigamia. Vejam-se os seguintes casos: a) ANTT, Processo de Custódio; b) ANTT, Processo de Cafuz Florêncio; c) ANTT, Processo de Manuel; d) ANTT, Auto sumário contra o índio Tomé Joaquim; e) ANTT, Processo de Alexandre.

22 Zaballa Beascochea 2010, 27.

23 ANTT, Carta do envio de denúncias apresentadas e arroladas por...

24 Wadsworth 2006; Cruz 2018.

“erros contra a Santa Fé” ao comissário Antônio Guerra.²⁵ Tratava-se de uma comensalidade, ou seja, uma comunhão coletiva com o divino regada às beberagens da Jurema, interpretada como “descimentos de demônios”, em que os índios eram acusados de participarem em “congressos” sabáticos, enquanto o mestre, tocando o maracá, entoava a dança embalada pela cantoria indígena. Os que provavam da bebida caíam ao chão e tinham visões dos mortos – num cenário descrito como uma possessão coletiva.²⁶ Destes, quatro foram reincidentes e novamente denunciados, mas nada mais ficou registrado, salvo notícias do frei Francisco nas atas da Ordem dos Frades Menores, rememorado como “religioso verdadeiramente dotado de doutrina, virtude, zelo e prudência”.²⁷

Uma década depois, em 1753, Antônio Barroso, índio de nação Tapuia, natural e assistente na mesma aldeia do Corema, dos padres capuchinhos italianos, de 30 anos, denunciou-se, a si mesmo, “espontânea e voluntariamente dos erros que cometera contra a Santa Fé Católica”.²⁸ Provavelmente, atendendo aos apelos do seu confessor e atemorizado pelas ameaças do fogo eterno, lavou sua alma: disse que desde menino tinha feito pacto com o demônio, a quem “visivelmente trazia consigo abraçado pelo lado esquerdo em figura de uma negra” e que “em presença do mesmo demônio tinha feito doação de seu corpo e alma”, isso sem falar que “tinha arrenegado a Deus de toda a Santíssima Trindade, de Jesus Cristo e de Maria Santíssima, de todos os anjos e santos do céu”. Tudo confirmado por um “papel escrito com o sangue que o demônio lhe tirara de seu corpo, fazendo-lhe uma cesura” – corte que selara o pacto satânico. Por isso, adorava ao demônio por seu Senhor e Deus, do que em sinal de sua escravidão ficara uma cicatriz. E, ainda, por muitas e repetidas vezes, tinha tido “atos torpes com o demônio” – às vezes “ele denunciante agente, outras vezes paciente”. O mesmo fez Manoel de Souza, índio de nação Tapuia, capitão-mor da mesma aldeia de Corema, de 50 anos, que procurou o comissário do Santo Ofício, Antônio Álvares Guerra. Sintomas do pacto demoníaco, além de arrenegar a fé católica, ter “ódio e aborrecimento das orações”,

25 ANTI, 107.º Caderno do Promotor, fols. 775-777.

26 ANTI, 107.º Caderno do Promotor, fols. 381-382.

27 AHPI, America Meridionale... Vol. 3 [1745-1766], fols. 164-164v. Carlo Giuseppe dalla Spezia, prefeito dos capuchinhos de Pernambuco, faz um resumo sucinto daquelas missões e missionários em 08.01.1749.

28 ANTI, 114.º Caderno do Promotor, fol. 95.

trazia o “demônio abraçado consigo há muitos anos e que com ele falava e que muitas e repetidas vezes tinha tido com ele atos torpes, nefandos e sodomíticos”.²⁹ Não era para menos. Vários outros da aldeia de Corema eram acusados de beber “jurema”, enquanto o mestre, tocando o maracá, entoava cantigas. Os que provavam da bebida caíam ao chão e tinham visões dos mortos – num cenário macabro de possessão coletiva.³⁰

De fato, esses rituais gentílicos persistiram em detrimento do trabalho árduo da conversão e – mais grave – ultrapassavam os limites dos aldeamentos. As cerimônias envolviam os índios principais e sua parentela, mas também outros colonos e mestiços, que participavam dos mesmos rituais. Todas essas práticas ancestrais circulavam e acabavam sendo tomadas em novos sentidos num processo dinâmico de ressemantização de tradições culturais diversas no caldeirão cultural no século XVIII. Expressão disso era também o roubo, venda e negócios de partículas consagradas para a produção de amuletos, as populares bolsas de mandinga, que, atadas ao pescoço, “fechava[m] o corpo”, práticas de origem africana e presentes em Portugal e no Brasil. Esse tipo de relato traz, por excelência, a convergência de heranças ameríndias e africanas, partilhadas também com outros colonos no convívio colonial, para alcançar maior poder e eficácia.³¹ O emprego de plantas, objetos e orações, mediado por adivinhações, sortilégios e conjuros que, enfim, circulavam entre indígenas, africanos e seus descendentes, numa escola de ofício de magias que atravessaram todo o território, numa amálgama de práticas religiosas, que se constituíam em disputa e/ou partilha do domínio sobre o sagrado na profusão de matrizes culturais na colônia.³²

Poderíamos ilustrar, ainda, com muitos outros casos que implicaram indígenas, em uma diversidade de situações que nos obriga a repensar os diversos significados dos delitos, sem reduzi-los à ideia da latência de uma gramática cultural nativa, que evoca sempre a sobrevivência de tradições “puramente” indígenas. É preciso colocar todas essas práticas e ritos na dinâmica do contexto colonial, nessa complexa rede de contatos e interação entre índios recém-contatados, índios aldeados, índios coloniais,

29 ANTT, 114.º Caderno do Promotor, fol. 96.

30 ANTT, 107.º Caderno do Promotor, fols. 381-382.

31 Calainho 2008.

32 Sousa 1986; Carvalho Júnior 2005; Cruz 2012.

populações africanas, homens pobres e colonos, que promoveu mesclas e adaptações culturais, como já chamam a atenção alguns estudos.³³

Em uma roda de infortúnios, a ação do Tribunal registra, no princípio do século XIX, o último processo contra um indígena do Brasil. Tratava-se de Miguel Lopes Dias, preso por bigamia em nome do Santo Ofício.³⁴ Seu caso foi apreciado pelo Régio Tribunal, em Lisboa, que despachou sumariamente para o comissário Bernardo Portugal, para se incumbir das diligências. Vistos os autos, em 1805, constatou-se que se procedera com “violência e ilegalidade”, porque toda a peça processual estava cheia de falhas, a começar pela única prova contra o réu, que era uma carta do pai da ex-mulher, nem reconhecida, nem ratificada. As testemunhas nada disseram contra ele e tampouco havia a certidão do primeiro casamento ou de vida da tal primeira mulher. Miguel – que nem fora de fato comprovado como bígamo – nem sequer havia deposto sobre suas culpas e, mesmo assim, amargou o flagelo de três anos no aljube do Recife.

Responder a esse cenário tão diverso de delitos, que envolvia indígenas em tantas formas distintas de inserção no Novo Mundo, implicou respostas diferentes. É preciso dimensionar os diferentes atores envolvidos (clero secular e regular, poder episcopal e inquisitorial, e agentes da fé) e seu universo intelectual-jurídico (as doutrinas que regiam ou influenciavam os agentes do Tribunal e suas interpretações), os dispositivos do direito (inquisitorial-canônico) considerados aplicáveis em cada época e as próprias condições de trabalho no ultramar.³⁵ Enfim, é imperativo pensar todo o *modus operandi*.

33 Boccara 2002; Geler et Sanchez 2005; Almeida et Ortelli 2011.

34 ANTT, Processo de Miguel Dias Lopes.

35 Duve 2011, 31.

Apontamentos em torno da jurisprudência ibero-americana sobre a ignorância e a rusticidade

O lema da Inquisição, ladeado pela espada e pelo ramo de oliveira, representava o imperativo entre a justiça e a misericórdia! Com esse emblema, a Inquisição deixava cristalina sua disposição em defesa da verdade católica contra os erros heréticos, sem, no entanto, perder a compaixão na justa correção. Como repetiam os manuais, o inquisidor deveria ser clemente para evitar a crueldade, já que a violência era a negação do próprio Evangelho. Tema candente entre historiadores, motivou um polêmico debate historiográfico sobre a candura das palavras e a brutalidade das práticas do Santo Ofício.³⁶

No que diz respeito ao Novo Mundo, é preciso ainda aprofundar a ação dos inquisidores para compreendermos a historicidade dos procedimentos inquisitoriais. Como já demonstraram vários estudos, o contato com as populações indígenas suscitou uma série de reflexões de natureza jurídico-teológica, que provocaram a transformação, adaptação ou adequação de um corpo de conceitos, revestidos em matizes e expressões locais para atender às premências americanas.³⁷

À luz das premissas de São Tomás de Aquino, os autores da Segunda Escolástica releeram e comentaram o patrimônio clássico, levando em conta a experiência do contato intercultural. Abordaram temas voltados para a condução do projeto de conquista e conversão dos gentios nas missões, instigando discussões sobre a racionalidade, liberdade e salvação. A controvertida origem dos indígenas no Novo Mundo tocou o pensamento católico em questões cruciais como a unidade do gênero humano, a redenção e a justiça de Deus – afinal, os gentios haviam vivido em total ignorância da fé cristã?³⁸ Nesse ponto, são notórias as reflexões de clássicos hispânicos, como José de Acosta (1590) e Frei Juan de Torquemada (1615), levando, inclusive, a uma categorização dos níveis evolutivos dos povos indígenas.³⁹ Produziram uma tratadística sobre as relações entre infieis e cristãos,

36 Kamen 1999; Proserpi 2015, 190-191; 416.

37 Saranyana 1999; Díez 2000; Zaballa Beascochea 2010; Lara Cisneros 2014; Hespanha 2008; Schwartz 2009; Duve 2011.

38 Díez 2000, 11.

39 García 2005, 19.

sociedade e pessoa humana, fundamentação democrática do poder civil, relações entre os poderes do Estado e da Igreja, nação e comunidade internacional, direito de resistência ativa dos povos indígenas, objeção de consciência, princípio de autodeterminação dos povos, limitação do poder do imperador romano-germânico e crítica à tradição decretalista da teocracia.⁴⁰ Todo esse desafio de natureza teológica, colocado pela experiência no convívio com os ameríndios, provocou dúvidas aliciantes sobre como bem conduzir o controle sobre milhões de nativos neófitos.

A falta de um ordenamento específico para os naturais acabou por promover a assimilação de um corpo de conceitos que foram adaptados à conjuntura do Novo Mundo. Entre tantos outros, uma solução jurídico-teológica foi assimilar os princípios de “*persona miserabilis*” e da “ignorância” às populações indígenas, para sustentar uma posição evangelizadora mais benevolente. Por esses princípios, os índios foram compreendidos na condição de pessoas rústicas, gente tosca, de fraco entendimento, colocando os naturais como prisioneiros de sua “ignorância” e “rusticidade”, ou seja, reféns de sua incapacidade para se darem conta dos seus erros, já que nem sempre tinham plena consciência do pecado.

Essa vertente ligava estreitamente os índios à condição de “miseráveis”, tema tratado em ampla literatura, sobre aqueles que inspiravam compaixão e necessitavam de especial proteção, como os peregrinos, desvalidos, viúvas, órfãos e menores de idade, entre outros, todos dignos de complacência, já que, desfavorecidos, mereciam o obséquio do amparo e da proteção, tanto propriamente judicial como espiritual.⁴¹

Na perspectiva teológica, o tema candente foi o da “ignorância invencível”. Tese tratada na *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, particularmente na *Prima secundae* (I. II.^a; Primeira parte da segunda parte), na questão 76, *De ignorantia* (Sobre a ignorância), e evocada pela Segunda Escolástica, inquiria se “a ignorância por vezes desculpa o pecado”. Em linhas gerais, no julgamento de qualquer fiel, devia-se aferir se ele estava ciente de seus atos ou se cometera o delito por erro involuntário e se, nesse caso, seria passível de escusar-se de culpa. Como consequência, a

40 Calafate 2015.

41 Castañeda Delgado 1971; Hespanha 1993; 2008; Duve 2011. Como bem chama atenção Duve, houve um debate entre canonistas e juristas, no século XVI, acerca da competência exclusiva ao foro eclesiástico sobre os “miseráveis”, aplicados aos índios, independente se era questão espiritual ou não. No entanto, esse dispositivo canônico foi tratado dentro dos paradigmas culturais de cada época, produzindo “uma grande variedade e amplitude e práticas” (Duve 2011, 29).

“ignorância” poderia, em certos casos, absolver a falta, uma vez que, de fato, o presumido erro teria ocorrido de modo totalmente involuntário. Resultava daí que, sob certas circunstâncias, os delitos poderiam ser tomados como impolutos, livres de má-fé e, por isso, perdoáveis. Os pecados cometidos pelo desconhecimento da verdade poderiam ser desculpados desde que seguissem a partir daí as condutas exigidas pela Igreja Católica.⁴²

Essa questão foi notoriamente tratada nos debates salmantinos em termos de matéria do foro espiritual. O ponto nevrálgico era aferir a inocência, presumida ou não, dos índios com base neste princípio da “ignorância invencível”. Apesar da gravidade dos pecados, em certos casos, não se podia considerar como ofensa intencional a Deus e, por isso, não cabia castigo eterno. Muito ao contrário, a ignorância de que padeciam os índios só poderia ser superada com a atuação paternal e benevolente da Igreja, dentro do preceito evangélico de “correção fraterna” nos termos propostos por Vitória, Soto, De Paz, já que aquele que ignora invencivelmente sua condição de pecador deveria de antemão ser perdoado. Por isso, Vitória havia recomendado, em resposta à consulta do próprio imperador, em 1541, que os infieis somente recebessem o batismo depois de terem sido doutrinados suficientemente, assegurando que “entendiam” e “perseveravam” na fé e religião cristãs.⁴³ As ideias de Francisco de Vitória foram acolhidas nas universidades em Portugal, notadamente em Coimbra e Évora,⁴⁴ conectadas sobremaneira pela causa indígena, particularmente nos debates de questões jurídico-teológicas na Escola Ibérica da Paz.⁴⁵

No entanto, sabemos ainda pouco como esses conceitos de “miserabilidade” e “ignorância” se repercutiram na pragmática do Tribunal do Santo Ofício de Portugal. Um raro e elucidativo exemplo foi expresso no parecer⁴⁶ elaborado por frei

42 Hespánha 2008.

43 Martini 1993, 30; Egío 2015, 22.

44 Essas ideias também foram disseminadas pela mobilidade de milhares de estudantes portugueses que fizeram sua formação acadêmica universitária em Salamanca, em especial aqueles que se dedicaram à Faculdade de Cânones, na qual imperavam essas temáticas. De 1573 até 1640, um terço dos universitários portugueses se inscreveram na Universidade de Salamanca. Da Restauração até às Reformas Pombalinas de 1771, foram mais cerca de 3000 portugueses, que compunham 43 % dos inscritos em toda a Faculdade de Cânones (De Dios 2001, 10; 29-36). Veja-se ainda Serrão 1962; Marques 1980.

45 Calafate 2015.

46 ANTT, Maço 66. Doc. 26, fols. 1-8. A versão paleográfica do manuscrito foi realizada pela doutora Filipa Roldão, e a tradução do latim para português é de autoria do Prof. Doutor Antonio Guimarães Pinto, da Universidade Federal do Amazonas, colegas a quem muito agradeço pelo trabalho impecável. Todas as citações referem-se a essa tradução.

Egídio da Apresentação,⁴⁷ professor na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, duas vezes reitor na Universidade de Coimbra e deputado da Inquisição de Coimbra, e seus congêneres frei Francisco Carreira,⁴⁸ Gabriel da Costa,⁴⁹ frei Antão Galvão⁵⁰ e Pero da Costa.⁵¹ Esses juriconsultos foram convidados a emitir uma apreciação para a mesa inquisitorial, na qual resolvem três questões fulcrais a eles dirigidas sobre heresia. Para responder às questões propostas, o manuscrito, escrito em latim e contendo oito fólhos, detém-se detalhadamente numa interpretação sobre o tema da “ignorância” e da “rusticidade” como atenuantes ao delito. Sobre essas condições particulares, debruça-se o parecer.

Segundo as considerações de frei Egídio da Apresentação, “quanto à gente rude e simples, que não tem entendimento . . . sem dúvida não devem ser tidos por hereges, pois neles se há de admitir ignorância invencível, como o confessam os doutores”, já que “entre os católicos se admite, em alguns rudes, ignorância invencível dos artigos da fé” como ensinam os doutos teólogos e juristas. Sustenta, com isso, seus argumentos a partir de ampla literatura de juriconsultos que trataram o tema *De ignorantia*, como Alberto Magno,⁵² 3, distinção 25, art.º 4; Escoto,⁵³

47 Frei Egídio da Apresentação nasceu em Castelo Branco. Era irmão de Bartolomeu da Fonseca, inquisidor das inquisições de Goa, Lisboa e Coimbra e deputado do Conselho Geral. Recolheu-se como eremita de Santo Agostinho, no Convento de Nossa Senhora das Graças de Lisboa. Doutorou-se na Faculdade de Teologia na Academia Combricense, em 1572, Lente de Gabriel (1582), Escoto (1586) e Véspera (1597), quando se jubilou em 1607. Foi deputado da Inquisição de Coimbra com posse em 1597, vice-reitor da Universidade de Coimbra e reitor por seis meses. Autor de vasta obra e tratados teológicos, que se conservaram na livraria do Colégio de Coimbra, morreu em Coimbra aos 87 anos, em 1626 (Barbosa 1741, tomo I, 747-749; Dias [s.d.], 50-58).

48 Frei Francisco Carreira, de Lamego, província da Beira, recebeu a cogula monacal de São Bernardo no Convento de Santa Maria de Salzedas, onde se aplicou no estudo da Sagrada Teologia. Recebeu de Coimbra as insígnias doutorais. Foi duas vezes reitor do Colégio de Coimbra, em 1584 e 1594 (Barbosa 1741, tomo I, 130).

49 Gabriel da Costa, natural de Torres Vedras, se aplicou nos estudos da Sagrada Teologia em Coimbra. Renomado por seu “agudo talento na investigação dos profundos mistérios e graves dificuldades da Sagrada Escritura”. Foi chantre da Catedral de Coimbra e cônego magistral, passando a Lisboa em 1614. Foi qualificador do Santo Ofício, de Coimbra, a partir de 1607 (Barbosa 1741, tomo II, 310).

50 Frei Antão Galvão era procedente da Vila de Torrão, professou o hábito de eremita de Santo Agostinho no Convento de Évora em 1583. Recebeu o grau de doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, em 1596, onde foi lente de Escritura. Morreu em 1609 (Barbosa 1741, tomo I, 180).

51 Pero da Costa era natural do Porto, com formação em Sagrada Teologia, na Universidade de Coimbra, foi chantre da catedral de onde passou a cônego magistral da Sé de Évora em 1612. Foi inquisidor da Inquisição de Lisboa, tomando posse em 1621. Subiu à cadeira episcopal na cidade de Angra (Barbosa 1741, tomo III, 571).

52 Conhecido como Alberto, *o Grande*. Da Ordem dos Predicadores e Arcebispo, mestre em Arte e Sagradas Escrituras. Não cita uma obra relacionada com o tema indicado. Talvez se tratasse da obra “Tratado de las virtudes intitulado Paraiso del Alma”, traduzido e publicado em “Las Obras”, do padre Pedro de Ribadeneyra, Madri, Pedro de Madrigal, [1594]. Palau y Dulcet 1948, tomo I, 149; tomo XIX, 16.

53 J. Duns Escoto. Obra não identificada.

questão 1.^a, § *sedposito*; Durando,⁵⁴ questão 1.^a, n. 9; Medina,⁵⁵ *Prima Secundae*, questão 66, art.º 2, depois da quarta conclusão; Valencia,⁵⁶ *Secunda Secundae*, disp. 1.^a, questão 2.^a, no ponto 4; Báñez,⁵⁷ *Secunda Secundae*, questão 2, art.º 8, depois da 3.^a conclusão; Aragón,⁵⁸ *ibi*, art.º 7, § *seddubitabitaliquis*; Vasques,⁵⁹ *Prima Secundae*, disp. 121, 1. 2, no final; Herrera,⁶⁰ na citada controvérsia 35, questão 9, *De ignorância*; Navarro,⁶¹ no *Manual*, no *praeludio* 1, n.º 15 e 16, e c. 11, n.º 22. Para abordar o tema da heresia, baseou-se em Castro⁶² e, ainda, em Symanchas⁶³ e Rojas.⁶⁴

Ora, para os signatários, era matéria irrefutável que a ignorância isentava tanto de culpa quanto de heresia, uma vez suprimidas por inteiro a vontade e a obstinação. No que diz respeito à heresia, entendia-se que a consciência do erro e a pertinácia eram condições essenciais para se avaliar a gravidade do delito. A seu ver,

54 Não identificado.

55 Trata-se de Bartolomé de Medina. A obra é “Expositio in Prima secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis”. Salmanticae, M. Gasti. MDLXXXVIII, [1578]. Palau y Dulcet 1948, tomo VIII, 396.

56 Refere-se a Pedro de Valencia. A obra é “Academica, sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus, opera Petri Valentiae, Zafrensis in extrema Baethica”. Antuerpiae, Ex Officina Plantiniana, apud Vam. et fl. Moretum. [1596]. Palau y Dulcet 1973, tomo XXV, 48.

57 Parece ser frei Domingo Báñez. A obra poderia ser “Comentariae in Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae, quibus, quae ad. Fidem, Spem & Charitatem Spectant. Clarissime explicantur”. Venetiis. Apud. Bernardum Iuntam. MDLXXXVI [1596] ou “Scholastica commentaria in secundam Secundae Angelici doctoris D. Thomae”. Duoci Ex Typographia Petri Borremans, sub signo SS. Apostolorum Petri et Paulo. M.DC.XV [1615]. Palau y Dulcet 1950, tomo II, 51.

58 Pedro de Aragón. “In Secundam secundae D. Thomae Doct. Angelici Comentariorum. De Iustitia et livre”. Cum triplici indice. Venetiis. MDXCV. Apud Minimam Societatem [1595] ou ainda “Comentaria in Secundam Secundae D. Thomae de fide, speet charitate studio.” Salmanticae, per Ioannem Fernandez. [1584]. Palau y Dulcet 1948, tomo I, 415.

59 Creio ser Gabriel Vázquez, da Companhia de Jesus. Nasceu em Belmonte de Tajo [1549?] e morreu em Alcalá de Henares, em 1604. É autor de uma *opera theologica*, composta de nove volumes, publicados entre 1598 e 1615, intitulada “Commentariorum, ac disputationum in S. Thomae Summam Theologicam”. Parece ser no segundo tomo que o autor aborda o tema indicado por frei Egidio Vázquez (Gabriel). “In Prima Secundae S. Thomae. Tomus Primus. Complectens a quaestione prima vsque ad octogesimam nonam, Aucto e Patre Gabriele Vazquez Bellomontano... cum Privilegio.” Compluti, ex Officina Joannis Gratiani, apud Viduam, MDXCIX [1599]. Palau y Dulcet 1973, tomo XXV, 345.

60 Refere-se a Hernando Alonso de Herrera (Talavera de la Reina, Toledo, c. 1460 – Salamanca, c. 1527), humanista espanhol. Professor de Retórica e Gramática em Alcalá (entre 1509 e 1512) e Salamanca (em 1518). É conhecido por ser o autor da “Disputatio Adversus Aristotelem Aristotelicosque sequaces” (*Disputa de ocho leuadas contra Aristoteli e sus sequazes*), em latim e castelhano, publicada em Salamanca, Juan de Porras [1517], em latim e castelhano. Encabeçou o grupo de antiaristotélicos do século XVI, junto a Juan Núñez de Valencia, Pedro Núñez Vela y Francisco Sánchez. Palau y Dulcet 1953, tomo XXX, 573.

61 Não identificado.

62 Trata-se de frei Alfonso de Castro Zamorense. Trata-se da obra “De iuxta Haereticorum punitione, libri 3”, Salmanticae, ex officina Joannis Giuntae, [1547], 226 fólhos. Palau y Dulcet 1950, tomo III, 308). A obra “Fratris Alfonsi a Castro, zamorensis ordinis Minorum Regularis Observantiae Provinciae Sancti Jacob. De Iusta haereticorum punitione librites opus nunc recens & nunquam antea impressum”. Salmanticae, excudebat Joannes Giunta [1547].

63 Não identificado.

64 Parece tratar-se de Juan de Rojas, bispo de Agrigento, que publicou várias obras sobre heresia. Rojas (Joannis). “Opus Tripartitum, De successione de Haereticis, eorumque impia intentione, et singularia in Fidei favorem.” Salmanticae, Ex officina Ildefonsi a Terranova & Neyla. [1581]. Palau y Dulcet 1965, tomo XVII, 347.

caberia ao juiz, mediante conjecturas e atendendo às circunstâncias, a competência de julgar se havia presunção de ignorância, pois “o exame deste artigo se deixa ao seu arbítrio pela argumentação dos textos clássicos”.⁶⁵

Nesse aspecto, os juristas apresentam possíveis atenuantes. Quando os delatados “chegam ao uso da razão, tinham livre alvedrio para bem e mal”. Consideravam que “se poderia (e deveria) admitir ignorância invencível e provável nos erros”, sobretudo, se fosse resultado do “aprendizado com os pais e mestres”. Nessa perspectiva, isentava os cativos ou criados por infelizes, “ou por serem de sua natureza rudes e pouco capazes de ensino, ou por serem criados rusticamente ou por negligência dos mesmos pais”, resultando que “não sabem mais que serem cristãos nem tenham outra particular notícia das coisas da religião”. E, nesses termos, haveria de “se admitir neles ignorância invencível”, considerando que, nessas circunstâncias, “nada tinham ouvido acerca da Igreja Romana nem acerca dos seus ensinamentos”. E, da mesma maneira, não poderia haver pertinácia, pois “com singeleza aderiram àqueles erros”, demonstrando que não possuíam “vigorosa capacidade de compreender” e de “destrinçar entre a fé da Igreja romana e aquela que receberam de seus pais”. Portanto, podia acontecer que não tinham como “formar juízo de qual é a verdadeira igreja”, posto que isso requeria grande conhecimento das coisas da religião, o qual não se alcançaria senão “por mais tempo e maior instrução”.⁶⁶ O documento citado tem uma importância particular, pois pode ser tomado como um dos paradigmas para ajudar a compreender as premissas arquetípicas que informaram a mesa inquisitorial. Nesse sentido, sugere um entendimento das razões que ancoraram algumas sentenças, dado que acenaram para uma visão complacente e misericordiosa, tomando em conta algumas circunstâncias atenuantes por julgarem que nem sempre alguns delitos tratavam propriamente de assunto de fé. Ao apresentar essas condições particulares, esse parecer nos permite uma imersão de níveis arqueológicos de como esses conceitos informaram a construção de uma cultura de jurisprudência inquisitorial, permitindo uma tripla avaliação: a migração e adaptação para a doutrina jurídico-inquisitorial, o espectro de

65 O documento cita “Texto, no c. *decausis*, perto do fim, *Sobre o dever do delegado*, no seguimento de Ioannes de Andrea e Philinus, na rubrica *De haere.*, observa Carreirus, no livro *Practica, c. debaeresi*, n.º 4, juntamente com muitos outros autores”.

66 ANTT, Maço 66. Doc. 26, fols. 1-8.

interpretações desses fundamentos pelos jurisconsultos e os pareceres institucionais como reconfiguração jurídico-normativa no Tribunal da Inquisição de Lisboa.

Além dos mais, os temas da ignorância e rusticidade foram transversais à época. No final do século XVII, a questão da “ignorância invencível” foi retomada pelo padre António Vieira, ao propor uma releitura dessa premissa, expressa na obra *Clavis Prophetarum*.⁶⁷ Vieira referia-se abertamente aos povos indígenas, tratando de saber se o argumento da “indesculpabilidade” do mundo pagão poderia ser aplicado aos indígenas do Brasil. Com sua agudeza e arte de engenho, argumentava que os indígenas eram dotados da “ignorância invencível” de Deus, ou seja, não conseguiam nem conseguiriam, por si sós, agir em conformidade com os preceitos éticos da lei natural, mesmo os mais universais, e que, como tal, não poderiam ser condenados às penas eternas do Inferno, dado tratar-se de “ignorância inculpável”. Afirmava que, sob essas condições, para os índios haveria salvação, mesmo “fora da Igreja” (!) – postulando toda sua radicalidade. A este propósito, em 1690, poucos anos antes de Vieira falecer, o papa Alexandre VIII condenou como escandalosa e ofensiva a tese do “pecado filosófico”, nos termos em que Vieira a defendera.⁶⁸ No entanto, se Vieira fora derrotado, a tópica da “ignorância” dos índios seguiu como assunto decisivo à época.

A obra de Francisco Suárez, como em *De Religione* e, em *Opera Omnia*, foi fundamental para a definição dos procedimentos da igreja americana na condução da perseguição dos desvios e heterodoxias no caso das populações indígenas. Tema sensível para as Américas, suas ideias tiveram notável influência no *Itinerário para Párocos de Índios*, do bispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, e no *Manual de Direito Canônico*, do jesuíta Murillo Vellarde, de 1743, só para dar dois exemplos de autores que trataram detidamente dessas matérias recorrendo explicitamente a Suárez como fonte.⁶⁹ Da mesma maneira, foram também abordadas em obras capitais para o mundo nativo, como as do jurista espanhol Solórzano y Pereira, notadamente *De Indiarum Iure e Política Indiana* (mais precisamente nos seus capítulos

67 Pedro Calafate, *A Chave dos Profetas*, tras. António Guimarães Pinto, 2 Vols. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Veja-se, em especial, o tópico “A questão do pecado filosófico nos povos americanos: fora da igreja pode haver salvação”. No tocante à salvação, a teologia católica não era unânime. Veja-se também Schwartz 2009, 65-66.

68 Calafate 2015.

69 Lara Cisneros 2010.

XVIII e XIX).⁷⁰ Importa destacar, em sua obra, que bastaria a circunstância da recente conversão dos indígenas para que os “neófitos” fossem considerados na categoria de miseráveis. Compêndios amplamente consultados gestaram jurisprudência nas Américas, convertendo-se em referências obrigatórias para os funcionários e eclesiásticos nos séculos XVII e XVIII, fazendo inclusive parte da livreria do próprio inquisidor de Portugal, Paulo Carvalho e Mendonça.⁷¹ Portanto, toda essa literatura sugere que havia uma orientação no tratamento dos índios, agindo de forma piedosa e pastoral, que obrigava os cristãos, em consciência, a defendê-los e ampará-los na lei da caridade, sob o peso de pecarem mortalmente.⁷²

O tema da “ignorância e rusticidade” seguia sendo tratado como justificativa atenuante em processos no Conselho Geral no século XVIII.⁷³ Um caso ilustrativo foi a solicitação do frei Carlos de Santa Teresa, carmelita descalço, que interveio em favor de três jovens naturais de Cantão, na China. Ainda crianças, foram “comprados, raptados ou furtados” na sua terra e “escravizados” por Tempest Müller, inglês protestante. Como nunca se tinham “determinado por nenhuma religião” nem “nunca caíram em alguma heresia formal interior ou exterior”, ficaram “livres das censuras por causa da sua invencível ignorância”. Assinaram o documento na mesa os inquisidores Simão José Silveira Lobo e Manuel Varejão Távora, em 1746, os mesmos que apreciaram, na mesma época, os processos relativos aos indígenas do Brasil.⁷⁴

70 Solórzano y Pereira, Juan de. *De Indiarum Iure*, 5 v. edición de Carlos Baciero et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-1999 (Corpus Hispanorum de Pace. Serie II), v. 2, Libro II cap. IX, p. 327. Idem. *Política Indiana*, Tomo CCLII, v. 1, Madrid, Atlas, 1972 – Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días (estudio preliminar por Miguel Angel Ochoa Brun). Na *Política Indiana*, ver capítulo XVIII, intitulado “Que los indios son y deben ser contados entre las personas que el derecho llama miserables y de que privilegios temporales gocen por esta causa y de sus protectores” (Tomo I, pp. 417-429) e também no seguinte, capítulo XIX, sobre “De los privilegios y gracias que a los indios por miserables y recién convertidos les están concedidas en las causas y materias espirituales” (Tomo I, pp. 431-439). Ver ainda Añoveros, Jesus Maria García, “La idea, *status* e función del indio em Juan de Solórzano y Pereira.” In Baciero, C. et al. *De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid: 1994, pp. 111-175).

71 A dimensão da influência de Solórzano y Pereira na América portuguesa foi estudada em consonância com o projeto pombalino, tendo a Coroa acatado as sugestões de Francisco Xavier de Mendonça e Furtado, como mostra a carta do marquês de Pombal ao irmão, de março de 1755, informando que a “Sua Majestade resolvera reduzir as aldeias e tomara a mesma Resolução a respeito da Liberdade dos índios na conformidade de certa doutrina de Solórzano”. (Para o Governador, n. 16, fl. 2; carta familiar, fol. 31v. Apud Flexor 2002, 6).

72 Castañeda Delgado 1971.

73 ANTT, Caderno 7.º de Ordens do Conselho Geral, m. 445-446.

74 ANTT, Caderno 7.º de Ordens do Conselho Geral, m. 445-446. Esses inquisidores julgaram os seguintes casos: ANTT, Processo de Custódio da Silva; ANTT, Processo de Miguel Ferreira Pestana; ANTT, Processo de Pedro de Braga.

Importa dizer para o nosso estudo que, a partir dessas premissas da ignorância e da miserabilidade, difundiu-se uma cultura jurídica mais ponderada em relação aos indígenas, compreendidos na sua condição de “miseráveis”, “rudes”, de “menor idade” e “de entendimento tardio” – resultando também na consideração canônica de que eram presas fáceis por sua “falta de consciência do pecado”. Considerava-se que os naturais não tinham capacidade de se salvarem sozinhos, pois eram reféns de sua “falta de razão e entendimento”. Por esse motivo, era causa justa e legítima conduzi-los ao cristianismo, cabendo à Igreja protegê-los com uma atuação mais pastoral do que propriamente punitiva. Segundo essa visão, a condição miserável e ignorante dos índios se constituía em uma situação de privilégio jurisdicional do direito canônico, já que, nessa situação, o delinquente deveria ser tratado com comiseração.⁷⁵ Contudo, a aplicação dessa prerrogativa não seria indiscriminada, ou seja, não seria operada de forma automática e mecânica, e implicava determinadas circunstâncias que não pusessem em xeque outras evidências em contrário. Nessa matéria, o privilégio outorgado aos índios “miseráveis” e “ignorantes” não os eximia incondicionalmente de seu delito, mas deveria ser sempre considerado à luz do contexto como um atenuante ao castigo. Isso significava, na prática, que o “grau” de ignorância impunha uma proporcionalidade na severidade do castigo.

O canonista Francero Abbe do Próspero ab Aquila, professor de Teologia na Régia Universidade de Nápoles (e traduzido para o português pelo frei José do Espírito Santo Monte), em 1741, esquadrinhou a condição voluntária ou involuntária da ignorância.⁷⁶ Explicava que a voluntária se dividia em ignorância afetada e em ignorância crassa ou grosseira.⁷⁷ A ignorância voluntária afetada é aquela que “facilmente podíamos vencer, mas não o queremos, só para que nos fique mais liberdade para pecarmos”. Já a ignorância voluntária crassa é quando “o rústico ignora os mistérios da Fé, os preceitos da lei de Deus e da Igreja por não querer assistir as doutrinas que o seu pároco faz”. A ignorância crassa consiste na “negligência de se instruir nas coisas que se devem saber; não conhecer que é pecado aquilo que obra sem escrúpulo e, sinceramente, sempre pecar mais ou

75 Castañeda Delgado 1971; Zaballa Beascochea 2010; Duve 2011; Lara Cisneros 2015.

76 ANTT, Dicionário teológico...

77 ANTT, Dicionário teológico..., tomo II, fols. 123v-124.

menos segundo as circunstâncias” e “serem mais ou menos obrigadas a conhecer certos deveres que estão pendentes da sua diligência”. Portanto, esse nível de ignorância crassa tem menos malícia do que a afetada. Já quanto à ignorância involuntária, é aquela em que “não achou ainda um meio de se instruir naquilo que tem obrigação de saber”. A ignorância involuntária invencível é quando “um tal homem tem vontade de saber as suas obrigações, mas falta-lhe os meios para isso”. Essa ignorância livra do pecado, porque é invencível. Enfim, a premissa canônica geral era a seguinte: os índios não podiam ser culpados de pecado quando não possuíam “consciência reta” sobre suas ações. Logo, ainda que cometessem faltas, não eram de todo responsáveis pelos seus pecados, desde que não fosse comprovada uma clara intencionalidade. Por consequência, as medidas corretivas não poderiam ser aplicadas com o mesmo rigor que se empregariam em outros casos, adotando-se como pressuposto a clemência nos castigos. É precisamente esse sentido da ignorância (como atenuante do pecado), que parece coincidir com a lógica, no julgamento em matéria de fé, que se aplicou nos pareceres da mesa inquisitorial no século XVIII.

Da “lamentável ignorância e total rusticidade que são propriamente ordinárias dos índios”

No século XVIII, o controle se intensificou no império ultramarino e muitas denúncias chegaram à mesa inquisitorial para serem apreciadas. Atento às infrações dessa nova cristandade, a vara de nêmesis pendeu sobre os indígenas com a atuação do visitador Geraldo Abranches, durante a terceira e extemporânea visita ao Grão-Pará e Maranhão, entre os anos de 1763 e 1769, ao envolver 55 índios, 17 mamelucos e seis cafuzos denunciados, totalizando 78 implicados de procedência indígena (16 % do total de acusados), do que resultaram 28 sumários de culpas e outros 14 processos completos contendo a sentença final, sendo referentes a 10 indígenas e quatro mestiços.⁷⁸ Desses processos, resultou

78 Oliveira 2010.

que a maioria dos indígenas foi compreendida em uma posição benevolente e de comiseração, justificada pela incapacidade de os nativos se darem conta dos erros. A inimputabilidade dos indígenas e seus descendentes, pronunciada nos acórdãos, foi expressa pela “absolvição extraordinária”, sob a alegação de que alguns dos indígenas eram prisioneiros de sua ignorância e rusticidade.⁷⁹

No entanto, é importante ressaltar a diferença entre os pareceres da mesa e a condução do visitador do Grão-Pará, Geraldo Abranches, em franca dissonância, por insistir em aplicar todo o rigor nos casos dos indígenas – demonstrando posições distintas dentro da própria instituição inquisitorial, que pendia entre a austeridade do visitador e o caminho pastoral da mesa inquisitorial. Essa situação expressa bem os “subtextos”, ou seja, certos “conhecimentos que não estão plasmados nos expedientes, mas estão presentes nas mentes dos autores”, em particular no entendimento da responsabilidade jurídica da Igreja, diante daqueles que eram considerados débeis e miseráveis e sua aplicação aos indígenas.⁸⁰ Em parte, esse dissenso foi justificado por Abranches se ter ancorado na legislação civil do Antigo Regime, que tratava de forma discriminatória os indígenas, negros e mestiços, exercendo “uma vigilância e uma punição pedagógica especial”.⁸¹ Contudo, para além dessa razão, dos ditames regimentais que definiam os procedimentos processuais, uma prosopografia dos inquisidores auxiliaria a esclarecer as divergências. Inundam nas sentenças expressões aludindo à condição miserável e rude dos índios, à curta inteligência e razão limitada, ao baixo entendimento, atribuídos à sua ignorância, reforçada pela falta da devida predicação, que comprometia o devido conhecimento da Palavra. Esse rol de qualificações cumpria um sentido bem particular, pois expressava, explicitamente, a percepção de um certo grau de incapacidade latente dos índios ao mesmo tempo que se reconhecia que não “podiam ser tão firmes na fé como os cristãos velhos”;⁸² tudo a justificar uma condução benevolente por parte da mesa inquisitorial na apreciação dos delatados.

79 De todos os processados, quatro foram condenados na primeira metade do século XVIII. Veja-se: ANTT, Processo de Custódio da Silva; ANTT, Processo de Miguel Ferreira Pestana; ANTT, Processo Adrião Ferreira de Passos; ANTT, Processo de Pedro de Braga. Veja-se, sobre Pedro Braga, Sommer (2006) e, sobre Miguel Pestana, Mott (2006b) e Correia (2017).

80 Duve 2011, 31.

81 Mello et Oliveira 2012.

82 Marcocci et Paiva 2013, 126.

Esse foi o caso de Joaquim Pedro,⁸³ denunciado pelo diretor dos índios por furtar um pedaço da pedra de ara e algumas partículas de hóstia. O delito ficou comprovado pela própria confissão do réu. No interrogatório, o visitador Abranches procurou, de todas as formas, desvendar a intenção sub-reptícia do indígena em produzir malefício, prova cabal de que se havia afastado da fé católica. Entretanto, a absolvição extraordinária dos inquisidores em Lisboa se deu por várias atenuantes. Apesar de reconhecer que não era correto furtar os referidos objetos, o réu alegou que “não tinha conhecimento do mal” em seu procedimento. Era muito mais pela “falta de instrução em relação às coisas sagradas e a sua total rusticidade, devendo ele ser instruído nos mistérios da fé”.

O mesmo ocorreu no caso do delito de bigamia do índio Manoel.⁸⁴ Os inquisidores alegaram que as razões para uma condenação rigorosa não eram bastantes, já que não haviam sido apresentado os devidos registros dos casamentos, pois apenas foram confirmados por uma testemunha ocular. A mesa julgou que, pela “espécie do delato”, “faltava-lhe instrução para compreender o significado do sacramento do matrimônio”. Portanto, deveria ser instruído nas coisas da fé.

Em muitos outros, resvalavam ainda, nas entrelinhas, aspetos relevantes que concorreram para uma ação que favorecia o abrandamento da austeridade na aplicação do Regimento Inquisitorial: uma instituição limitada por conflitos de competência, a crítica à eficiência da ação evangelizadora, a incapacidade de controle de imensos territórios e suas gentes, a “tropicalização da consciência” do clero, a reticência das autoridades coloniais, a influência de uma visão racionalista e ilustrada do pensamento católico português – enfim, motivos que concorreram, nos despachos finais dos processos inquisitoriais, para vergar a etiologia atribuída aos desvios dos indígenas, destituindo o demônio de sua primazia.

Ilustro com alguns processos que tipificam bem essa lógica dos juriconsultos. O primeiro é o caso de Anselmo da Costa, um jovem índio de 14 anos.⁸⁵ Depois de receber cinco dúzias de palmatórias de seu diretor, Rodrigo Pereira Gastão, confessou ter roubado corporais e um sanguinho, troços da pedra de ara, uns

83 ANTT, Visitação do Santo Ofício da Inquisição..., fols. 122-128. ANTT, Processo de Joaquim Pedro; ANTT, Correspondência de Geraldo José de Abranches.

84 ANTT, Processo de Manuel.

85 ANTT, Processo de Anselmo da Costa.

pedaços de fita do berço do Menino Jesus, para confeccionar uma bolsa de mandinga e se livrar dos perigos de mordidas de cobras e onças. Após amargar quatro anos nos cárceres, os autos foram finalmente vistos na Mesa do Santo Ofício em Lisboa, em 5 de outubro de 1768. Então, pareceu a todos que as culpas não eram bastantes para dar prosseguimento ao processo, porque “tanto a qualidade das mesmas culpas como a do réu não podiam merecer pena maior”. O que era relevante no julgamento era discernir o grau da malícia e, sobretudo, se estava expresso ou implícito o pacto demoníaco. Por isso, explicavam ponderadamente no caso apreciado:

Não pede maior castigo a qualidade da culpa despida de pacto ou suspeita dele, com invocações e outros atos indubitavelmente protestativos de apartamento da religião . . . o que nada se encontra nos termos presentes, antes se vê buscar o réu as mesmas coisas sagradas com a licença e o respeito que cabia na sua capacidade. . .

E, insistem, ainda que fosse “impróprio”, tudo se devia atribuir à “ignorância do réu”, claramente demonstrada por Anselmo, que nem sequer fora capaz de dizer os mandamentos da Lei de Deus, desconhecendo “inteiramente o espírito e as causas que induzem superstição”. Na visão dos inquisidores, tudo concorria para considerar a falta de ânimo para o delito, porque “não o conhecendo, não podia ter malícia para o perpetrar e sem ela [a malícia] não pode haver malefício ao uso e destino que o mesmo réu fez das referidas coisas sagradas”. Ou seja, invertendo a situação, julgaram que a disposição de Anselmo não era para “abusar dos objetos sagrados”, mas sim confirmar o “poder profícuo de seus efeitos”. Assim, nesses termos, recomendavam a suspensão do processo. Pesou ainda em seu favor sua tenra idade e a dilatada prisão de quatro anos. Para reparar a situação, o réu foi repreendido na mesa, solto e instruído nos mistérios da fé para a salvação de sua alma.

Outro processo ilustrativo foi o de Felícia, da aldeia dos tupaius dos sertões do Rio Negro, implicada por bigamia.⁸⁶ Segundo seu testemunho, somente consentira um novo casamento “por determinação do seu senhor”, que facilitou os meios, inclusive com licença do ordinário. Os detalhes desse processo, de mais de 200 fólios, retratam muitos meandros do cotidiano colonial, mas quero frisar aqui a

86 ANTT, Processo de Felícia Ana; ANTT, Denúncia contra Felícia.

situação caótica que Felícia relatava sobre o processo de evangelização dos naturais – ou bem se “utilizou” desta queixa para encontrar uma justificativa plausível. Difícil não reconhecer que denunciava a negligência dos colonos e dos sacerdotes, “instrumentalizando” esses argumentos em sua defesa. Nos exames, disse que não conhecia “o mal que obrou . . . e não sabia se era ofensa a Deus porque ninguém lhe tinha ensinado”. Entre outras coisas, informou que “confessava e comungava por obrigação da quaresma, mas que não sabe o fim para que o fazia”. Sobre o sacramento do casamento, “não sabia que era vínculo indissolúvel” e nem “por que razão uma mulher não pode ser ao mesmo tempo com dois homens”. Disse, ainda, que ninguém tampouco lhe ensinou a doutrina cristã. E o mais alarmante: segundo as informações da ré, o pouco que aprendeu foram umas orações com sua madrinha, Maria, gentia, índia, que vivia na mesma casa. Acusações gravíssimas que tocavam em feridas abertas: o grau de responsabilidade do seu senhor ao conduzir mal a sua administração, impondo seu casamento e deixando a cargo de uma índia a instrução da doutrina cristã (!) e, por extensão, a parcela de responsabilidade do padre, que foi, inclusive, implicado no imbróglio ao ser acusado formalmente em libelo de justiça de não cumprir bem seu ofício sacerdotal. Após a confissão, a situação pareceu bem clara aos olhos dos inquisidores. Pela apreciação da mesa, “a ré nada tinha de católica a não ser a água de seu batismo”. Era refém da inobservância da devida predicação. E assim se pronunciaram: “Ignora inteira e formalmente todos os princípios e os mais importantes da religião”, pois “não sabe quem é Cristo Senhor Nosso” e desconhece que “há Céu e Inferno, prêmio e castigo”. Concluía, assim, que Felícia não estava “nos termos de ser punida pelo dito crime de bigamia”. Por essa razão, deveria ser instruída nos mistérios da Santa Fé e ser posta em liberdade. Felícia tinha àquela altura amargado quase um ano nos cárceres do Santo Ofício, em Lisboa, para onde foi mandada em setembro de 1760. Ao reafirmar sua “ignorância”, diante dos inquisidores, viu-se livre dos rigores das penas, gozando da prerrogativa de sua condição de neófito nas coisas de fé. Vale ainda acentuar que o depoimento dos índios sugere que, em certa medida, eles se apropriaram dessas mesmas ideias, instrumentalizando os termos da condição de “ignorantes” e “rústicos”, reforçadas pela sua falta de

instrução doutrinária, para atuarem em seu favor diante do tribunal inquisitorial.⁸⁷ Mais do que isso, esses testemunhos parecem romper com esquemas analíticos essencialistas. É possível aqui identificar construções e percepções culturais muito mais dinâmicas da perspectiva indígena frente à evangelização, exposta aqui em suas contradições permanentes.

O último caso, da mameluca Domingas Gomes da Ressurreição, é bem particular nesse sentido.⁸⁸ Confessou “voluntariamente”, ao inquisidor e visitador Geraldo José Abranches, que era curandeira há mais de 30 anos. Segundo ela, aprendera o ofício com a então sua senhora Maria de Barros, a quem os confessores proibiram de “fazer suas curas” ao entrar para a irmandade de São Francisco. Por isso, sua senhora chamara a confitente e ensinara “o modo e as palavras” para seguir com a prática das curas de “quebranto”, “erisipela” e “dor de olhos”. Disse mais: que, ao visitar um frade leigo de São Bento, este a ensinara a fazer a cura de “mal olhado”, o que prontamente aprendeu e praticou por muitas vezes. Arrependida, alegava não entender que “obra mal” e “somente há pouco tempo considerou a possibilidade de ser coisa de superstição”. O relato de Domingas não deixou dúvidas ao inquisidor Geraldo Abranches. Durante três décadas, Domingas praticara tais atos e admitira na sua confissão saber “que eram proibidas pelos confessores” e, logo, era de seu conhecimento “que somente lhe podiam proibir por serem ilícitas”. Por isso, entenderam que havia indícios de que ela “sentia-se mal da santa fé católica”. O inquisidor não a absolveu inteiramente de sua culpa, por entender que ela tinha conhecimento da interdição dos confessores, mas, mesmo assim, imputou-lhe uma pena proporcional, dada as circunstâncias de a ré estar arrependida e apresentar-se voluntariamente à mesa, pedindo misericórdia. Determinou que Domingas abjurasse de leve suspeita na fé, cumprisse as penitências espirituais e fosse instruída nas coisas da fé necessárias à salvação de sua alma. Como se vê, a mesa levou em conta a plena consciência do delito. Nesse sentido, os pareceres inquisitoriais compunham uma consonância orquestrada entre a qualidade das culpas e a qualidade dos réus (índios e mestiços), tomando em conta a situação em que se encontravam.

87 Zaballa Beascochea 2011, 45.

88 ANTT, Visitação do Santo Ofício da Inquisição..., fols. 88-92; ANTT, Processo de Domingas Gomes da Ressurreição.

Em outras ocorrências, dado o “curto entendimento” dos nativos e seus descendentes, que não eram capazes de alcançar o verdadeiro sentido da malícia, a casuística tratava-os, por isso, com maior moderação e benevolência. Em outras palavras, o grau de culpabilidade e das penas dependeu da capacidade e da vontade para decidir consciente e livremente em cometer o delito. Esse foi o princípio que se aplicou, nos pareceres inquisitoriais, para outorgar aos índios o privilégio da clemência, ao serem sentenciados na aplicação de suas penas, pois guardavam acepções consagradas pelas Escrituras e baseadas nas fontes da cultura teológica-canônica, o que explica seu emprego nos acórdãos.

Considerações finais

Seria o Tribunal da Inquisição sensível à causa da especificidade indígena? Tudo parece indicar que, em certo sentido, sim. Ao final, sabemos que os preceitos da rusticidade e ignorância foram usados em outras circunstâncias, ainda que também tenham estabelecido um *corpus* de amparo aos indígenas pois é incontestável a presença dessas ideias expressas nos pareceres. Os despachos retrataram indiscutivelmente uma interpretação benigna – como expressou a mesa inquisitorial – por ser o índio “pobre e miserável, que nascera e se criara nas trevas da gentildade e do paganismo, não tendo a devida instrução da doutrina e dos mistérios da fé necessárias para a salvação”, e pela “lamentável ignorância e total rusticidade que são propriamente ordinárias dos índios!”.⁸⁹ Talvez, por isso mesmo, no estertor de sua atuação, o Santo Ofício recomendava, ao analisar os últimos processos do século XVIII, a absolvição de todos os penitentes indígenas, “atendendo à ignorância com que eram obrados, impondo-lhes as penitências espirituais para sua emenda”.⁹⁰

Todavia, não é por demais frisar o desfecho assombroso de enfrentar o Santo Ofício quando os indígenas e seus descendentes vivenciaram o drama de serem denunciados e processados. Difícil não nos condoermos só de imaginar os seus destinos: o duro rompimento do convívio com os seus próximos e a distância dos

89 ANTI, Processo de Inácio Joaquim e de Escolástica Benta.

90 ANTI, Maço 28. Doc. 19. Carta da mesa em resposta à consulta de Marcos Pinto Soares.

seus parentes, deixando para trás a exuberância da natureza tropical no exílio de suas terras, e a longa travessia atlântica que mareou a muitos, quando não arrastou à morte pestilenta ou vitimou os que definharam nas naus. Aos que aportaram na ribeira, restou a solidão de meses ou até anos no calabouço do Palácio dos Estaus – quando não sucumbiram às enfermidades. Esse foi o fado do índio Antônio da Silva, da missão dos capuchinhos e morador na aldeia do Siri, condenado por bigamia.⁹¹ Em sua confissão, alegara que cometera a culpa por “fragilidade e por ignorar o grande mal que fazia”, atribuindo, assim, à ineficiência da doutrinação católica a razão de seu delito. Seu apelo não foi atendido e, em abril de 1759, foi enviado aos cárceres do Santo Ofício em Lisboa, onde faleceu vítima de hidropisia. Outros, no entanto, nem sequer sobreviveram à viagem, como Nazário Gonçalves, da aldeia de São José, da Companhia de Jesus, em São Paulo, que se casara segunda vez, na aldeia de Barueri, depois de mudar de nome, para José Pacheco.⁹² A ordem de prisão foi expedida, e ele embarcado aos cuidados do mestre da fragata *N. Sra. da Conceição*, na qual faleceu de uma obstrução no ventre, agravada por febre ardente, durante a travessia atlântica.

Aos condenados pela mesa inquisitorial, restou o drama de serem sentenciados em autos-de-fé, açoitados publicamente pelas ruas de Lisboa, como Miguel Pestana⁹³ ou Custódio da Silva,⁹⁴ e, depois, condenados a trabalhar duramente anos a fio nas galés. Finalmente, mesmo aqueles absolvidos extraordinariamente, por “ignorância e rusticidade”, como Rosaura⁹⁵ ou Florência,⁹⁶ embora livres, parecem não mais terem regressado à *Terra Brasilis* – ao menos seus nomes não constam no registro das embarcações da época. Não é improvável que os sobreviventes tenham sido abandonados à sua própria sorte, como o mameluco Pedro Braga, que, após cumprir o auto-de-fé e a pena de três anos nas galés de Sua Majestade, amargara, padecendo de achaques, ainda mais outros oito anos e quatro meses de reclusão.⁹⁷

Na perspectiva dos indígenas do Brasil – que vivenciaram o drama de serem denunciados, presos, exilados, encarcerados e processados –, o Santo Ofício, sem margem de dúvida, foi uma experiência assombrosa e dilacerante!

91 ANTT, Processo de Antônio da Silva.

92 ANTT, 122.º Caderno do Promotor, fols. 212-225. ANTT, 124.º Caderno do Promotor, fols. 227-253; 445-474.

93 ANTT, Processo de Miguel Ferreira Pestana.

94 ANTT, Processo de Custódio da Silva.

95 ANTT, Processo de Rosaura.

96 ANTT, Processo de Florência Martins.

97 ANTT, Maço 33. Doc. 73.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

1. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

1.1. Tribunal do Santo Ofício

Maço 33. 1626-1820. Código de referência: PT/TT/TSO/0033. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4613431>.

Maço 66. 1597-1813. Código de referência: PT/TT/TSO/0066. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4643111>.

Maço 70. 1601-1819. Código de referência: PT/TT/TSO/0070. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4646380>.

1.2. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa.

Caderno 7.º de Ordens do Conselho Geral. Cadernos de Ordens do Conselho Geral 1617/1816. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/027/0156. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299858>.

Maço 28. 1568-1818. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/0028. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4529794>.

Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no estado do Grão Pará, Brasil. 1763-1769. Registo de Visitações 1560/1775. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/038/0785. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3992072>.

1.3. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Conselho Geral do Santo Ofício. Censura 1708/1820

Dicionário teológico: obra utilíssima e muito necessária para todos os que desejam ter uma ideia perfeita de tudo quanto há de mais importante na sagrada teologia. Livro 143. Código de referência: PT/TT/TSO-CG/008/0143. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=7697874>.

Dicionário teológico: obra utilíssima e muito necessária para todos os que desejam ter uma ideia perfeita de tudo quanto há de mais importante na sagrada teologia. Livro 144. Código de referência: PT/TT/TSO-CG/008/0144. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=7697875>.

Dicionário teológico: obra utilíssima e muito necessária para todos os que desejam ter uma ideia perfeita de tudo quanto há de mais importante na sagrada teologia. Livro 145. Código de referência: PT/TT/TSO-CG/008/0145. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=7697888>.

1.4. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor 1541/1802

27.º Caderno do Promotor. 1638-1645. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/030/0226. URL:

<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4436882>.

33.º Caderno do Promotor. 1639-1653. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/030/0232. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318056>.

107.º Caderno do Promotor. 1733-1749. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/030/0299. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3992071>.

114.º Caderno do Promotor. 1742-1756. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/030/0306. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318117>.

122.º Caderno do Promotor. 1746-1760. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/030/0314. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3928642>.

124.º Caderno do Promotor. 1740-1761. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/030/0818. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3309891>.

1.5. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Processos 1536/1821

Auto sumário contra o índio Tomé Joaquim. 1762-1764. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/13210. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2313424>.

Carta do envio de denúncias apresentadas e arroladas por Quitéria Soares, Joana Neri, Josefa Ribeiro, Victoriano da Costa, António Barroso, Nicasio Ferreira e Teodósio de Oliveira. [1753?]. Documentação dispersa 1627-04-24/1817-06-02. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/CX1595/14849. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2314998>.

Correspondência de Geraldo José de Abranches. [1768?]. Documentação dispersa 1649-08-27/1806-11-10. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/CX1629/16736. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2316772>.

Denúncia contra Felícia. [1751?]. Documentação dispersa 1721-01-28/1819-02-24. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/CX1588/14396. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2314547>.

Processo de Adrião Ferreira de Passos. 1754-1766. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/01894. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301796>.

Processo de Alexandre. 1763-1763. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/12891. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2313099>.

Processo de Anselmo da Costa. 1764-1468. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/00213. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300084>.

Processo de António da Silva. 1759-1760. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/06275. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2306322>.

Processo de Cafuz Florêncio. 1787-1788. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/06694. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2306754>.

Processo de Custódio da Silva. 1741-1745. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/11178. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311362>.

Processo de Custódio. 1785-1788. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/06689. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2306749>.

Processo de Domingas Gomes da Ressurreição. 1763-1764. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/02705. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302636>.

Processo de Felícia Ana. 1756-1761. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/02911. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302843>.

Processo de Florência Martins. 1766-1768. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/00225. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300096>.

Processo de Inácio Joaquim e de Escolástica Benta. 1771-1773. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/02703. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302634>.

Processo de Iria Álvares. 1595-1595. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/01335. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301224>.

Processo de Joaquim Pedro. [1764?-1668?]. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/00218. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300089>.

Processo de Manuel. [1767?-1769?]. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/17776. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2317764>.

Processo de Miguel Dias Lopes. 1802-1805. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/04337. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2304318>.

Processo de Miguel Ferreira Pestana. 1743-1746. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/06982. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2307050>.

Processo de Pedro de Braga. 1752-1759. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/05169. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2305182>.

Processo de Rosaura. Inquisição de Lisboa. 1760-1768. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/00222. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300093>.

2. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Conselho Ultramarino. Pará

Ofício do bispo do Pará, [D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a nomeação do padre José Monteiro de Noronha, para efectuar as visitas às povoações de índios estabelecidos nos rios Amazonas, Tapajós e Xingu, e os abusos que se verificaram nos referidos locais. Código de referência: PT/AHU/CU/013/0044/04033.

3. Archivo Histórico “De Propaganda Fide” (AHPF), Vaticano

America Meridionale dall’Istmo di Panama allo Stretto di Magelano. Fondo Scritture Riferite nei Congressi.

Bibliografia

- Abreu, Capristano de. 1922. “Prefácio.” In *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Confissões da Bahia (1591-92)*, Heitor Furtado de Mendonça. São Paulo: Série Paulo Prado.
- . 1925. “Prefácio.” In *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Denúncias da Bahia (1591-93)*, Heitor Furtado de Mendonça. São Paulo: Série Eduardo Prado.
- Almeida, Maria Regina Celestino de, et Sara Ortelli. 2011. “Atravesando Fronteras. Circulación de Población en los Márgenes Iberoamericanos. Siglos XVI-XIX.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates*. URL:<https://nuevomundo.revues.org/60702>. [Acesso: 11.09.2017.]
- Añoveros, Jesus Maria García. 1994. “La Idea, Status e Funcion del Indio em Juan de Solórzano y Pereira.” In *De Indiarum Iure. Liber III: De Retentione Indiarum*. Juan de Solórzano y Pereira, eds. Carlos Baciero, et. al., 111-175. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel. 2000. “La Historiografía de la Inquisición en Indias.” In *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol 1, *El Conocimiento Científico y el Proceso Histórico de la Institución (1478-1834)*, dirs. Bartolomé Escandell Bone, et Joaquín Pérez Villanueva, 40-57. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Centro de Estudios Inquisitoriales.
- Barbosa, Diogo Machado. 1741. *Biblioteca Lusitana Histórica. Crítica, e Cronológica na qual se Compreende a Notícia dos Autores Portugueses e das Obras que Compuseram desde o Tempo da Promulgação da Lei da Graça até o Tempo Presente Oferecido à Augusta Majestade de D. João V, Nosso Senhor, por Diogo Barbosa Machado*, tomos I, II, III. Lisboa Occidental: Oficina de António Isidoro da Fonseca.
- Belda Plan, Juan. 2000. *La Escuela de Salamanca*. Madrid: BAC.
- Bethencourt, Francisco. 1994. *História das Inquições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Boccaro, Guillaume, org. 2002. *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Americas (Siglos XVI-XX)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Boschi, Caio C. 1989. “As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia.” In *Comunicações ao 10.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, org. Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, coord. Maria Helena Carvalho dos Santos. Vol. 1. Lisboa: Universidade Editora.
- Calafate, Pedro, ed. 2012. *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência. Doutrinas Políticas no Século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos.
- . 2014. *Escola Ibérica da Paz. A Consciência Crítica da Conquista e Colonização da América/La Escuela Ibérica de la Paz: La Conciencia Crítica de la Conquista y Colonización de América*, intro. e estudo de Cançado Trindade. Santander: Ed. Universidad de Cantabria.
- . 2015. Pedro de Molina, et al. *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII)*. Vol. 2, *Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravatura*. Coimbra: Almedina.
- , et José Eduardo Franco, ed. 2015. Padre António Vieira. *A Chave dos Profetas*. Lisboa: Temas e Debates.
- Calainho, Daniela Buono. 2008. *Metrópole das Mandingas. Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond.

- Carvalho Júnior, Almir Diniz de. 2005. “Índios Cristãos. A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769).” Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). URL: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280085>
- Castañeda Delgado, Paulino. 1971. “La Condición Miserable del Indio y Sus Privilegios.” *Anuario de Estudios Americanos* XXVIII, Jan. 1, 245-335.
- Correia, Luís Rafael A. 2017. “Feitiço Caboclo: Um Índio Mandigueiro Condenado pela Inquisição.” Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- Cruz, Carlos Henrique. 2012. “Inquéritos Nativos: Os Pajés Frente à Inquisição.” Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- . 2018. “Tapuias e mestiços nas Aldeias e Sertões do Norte: Conflitos, Contactos e Práticas Religiosas nas Fronteiras Coloniais.” Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- Dias, José Lopes. [S.d.] *Os Retratos de Frei Roque do Espírito Santo e de Frei Egidio da Apresentação do Museu de Francisco Tavares Proença Júnior*. Castelo Branco: Ministério da Comunicação Social/Secretaria de Estado de Cultura.
- Dias, José Sebastião da Silva. 1960. *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- . 1969. *A Política Cultural da Época de D. João III*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Diéz, Francisco Javier G. 2000. *El Impacto de las Religiones Indígenas Americanas en la Teología Misionera del s. XVI*. Madrid: Universidade Pontificia Comillas/Desclée.
- Dios, Angel Marcos de. 2001. *Os Portugueses na Universidade de Salamanca desde a Restauração até às Reformas Iluministas do Marquês de Pombal*. Salamanca: Luso-Espanhola Ediciones.
- Domingues, Ângela. 2000. *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil da Segunda Metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Duve, Thomas. 2011. “La Jurisdicción Eclesiástica sobre los Indígenas y Trasfondo del Derecho Canónico Universal.” In *Los Indios, el Derecho Canónico y La Justicia Eclesiástica en La America Virriental*, coord. Ana de Zaballa Beascochea, 29-44. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- . 2018. “La Escuela de Salamanca: ¿Un Caso de Producción Global de Conocimiento? Consideraciones Introductorias desde Una Perspectiva Historico-Jurídica y de la Historia del Conocimiento.” Working Paper Series No. 2018-02. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History. URN:urn:nbn:de:hebis:30:3-376152.
- Egío, José Luis. 2015. “La Consolidación del Estatuto Teológico-político del Pagano Amerindio en los Maestros ‘Salmantinos’ y Sus Discípulos Novohispanos (1512-1593)” The School of Salamanca Working Paper Series 2015-01. urn:nbn:de:hebis:30:3-324042. Disponível em: <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/32404>.
- Feitler, Bruno. 2007. *Nas Malhas da Consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste, 1640-1750*. São Paulo: Alameda.
- . 2013. “Continuidades e Rupturas da Igreja na América Portuguesa no Tempo dos Austrias. A Importância da Questão Indígena e do Exemplo Espanhol.” In *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de Integração e Conflitos*, orgs. Pedro Cardim, Leonor Freire Costa, et Mafalda Soares da Cunha, 203-230. Lisboa: CHAM.

- . 2017. “Brizida: Uma Feiticeira perante a Inquisição (1639).” In *Um Historiador por Seus Pares: Trajetórias de Ronaldo Vainfas*, orgs. Ângelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, et Yllan de Mattos, 231-240. São Paulo: Alameda.
- Ferreira, Francisco Leitão. 1937. *Alphabete dos Lentes da Insigne Universidade de Coimbra desde 1537 em diante*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Flexor, Maria Helena Ochi. 2002. “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e o Direito Indiano.” *Politeia* 2 (1):167-183.
- França, Eduardo de Oliveira, et Siqueira, Sônia, intro. e notas. 1963. “Segunda Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia.” *Anais do Museu Paulista* XVII:121-547.
- Garcia, Rodolfo. 1936. “Livro das Denúncias que se Fizeram na Visitação do Santo Ofício à Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no ano de 1618 – Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira.” *Anais da Biblioteca Nacional* XLIX:75-198.
- García-Gallo, Alfonso. 1987. *Los Orígenes Españoles de las Instituciones Americanas. (Estudio de Derecho Indiano)*. Madrid: Real Academia de Jurisprudência y Legislacion.
- Geler, Lea, et Evelyne Sanchez. 2005. “América: Identidades Movidas.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates*. doi:10.4000/nuevomundo.444
- Gouveia, Jaime Ricardo. 2015. “A Inquisição na Apuração do Crédito e Depuração do Descrédito: Autóctones, Caboclos e Reinóis em Microscopia no Espaço Luso-Americano (1640-1750).” *Revista Ultramarés* 1 (7):91-121.
- Hespanha, Antonio Manuel. 1993. “Sabios y Rústicos. La Dulce Violência de la Razon Jurídica.” In *La Gracia del Derecho Economía de la Cultura en la Edad Moderna*, ed. Antonio Manuel Hespanha, 17-60. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- . 2008. *Imbecilítas. As Bem-Aventuranças da Inferioridade nas Sociedades de Antigo Regime*. Belo Horizonte: UFMG.
- Kamen, Henry. 1999. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven: Yale University Press.
- Lapa, Amaral. 1979. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes.
- Lara Cisneros, Gerardo. 2014. *Ignorancia Invencible? Superstición e Idolatria ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de Mexico en el Siglo XVIII*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marcocci, Giuseppe. 2009. “O Arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1552-1582). Um Caso de Inquisição Pastoral?” *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 9:119-146.
- , et José Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Marques, Armando de Jesus. 1980. *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação dos Escolares Lusos no Governo do Estudo (1503-1512)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Mattos, Yllan de. 2009. “A Última Inquisição: Os Meios de Ação e Funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1763-1769).” Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- Mello Neto, José Antônio Gonsalves de. 1970. *Confissões de Pernambuco, 1594-1595: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- . 1984. *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Denúncias e Confissões de Pernambuco, 1593-1595*. Recife: Fundarpe. Diretoria de Assuntos Culturais.

- Mello, Márcia Alves, et Maria Olinda Andrade de Oliveira. 2012. “Reflexões acerca da Ação Inquisitorial no Grão-Pará.” In *Culturas e Sociabilidades no Mundo Atlântico*, 69-84. Recife: Editora Universitária UFPE.
- Mott, Luiz. 2006a. “Um Congresso de Diabos e Feiticeiras no Piauí Colonial.” In *Formas de Crer: Ensaios de História Religiosa do Mundo Luso-Afro-Brasileiro, Séculos XIV-XXI*, orgs. Ligia Bellini, Evergton Sales Souza, et Gabriela dos Reis Sampaio, 129-160. Salvador: Editora Corrupio/UFBA.
- . 2006b. “Um Tupinambá Feiticeiro do Espírito Santo na Garra da Inquisição (1737-1744).” *Revista Dimensões* 18:13-27.
- Noronha, José Monteiro de. 1862. *Roteiro da Viagem da Cidade do Para, até as Últimas Colônias do Sertão da Província. Escrito na Vila de Barcelos pelo Vigário Geral do Rio Negro pelo Padre José Monteiro de Noronha, no Ano de 1768*. Pará: Typographia de Santos & Irmãos.
- Oliveira, Maria Olindina A. 2010. “Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa. O Tribunal do Santo Ofício e o Disciplinamento dos Costumes (XVII-XIX).” Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas (UFAM).
- Paiva, José Pedro. 1997. *Bruxaria e Superstição num País sem “Caça às Bruxas” (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial.
- . 2011. *Baluartes da Fé e da Disciplina. O Enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Palau y Dulcet, Antonio. 1948. *Manual del Librero Hispano-Americano. Bibliografía General Española e Hispano-Americana desde la Invención de la Imprenta hasta Nuestros Tiempos con el Valor Comercial de los Impresos Descritos por Antonio Palau y Dulcet*. Tomos I-XIX. Barcelona: Librería Palau.
- Peña Espinosa, Jesus Joel. 2012. “Autores Portugueses del Siglo XVII para Un Obispo de Nueva España.” *Lusitana Sacra* 25 (Jan./Jun.):33-51.
- Peña, Juan de la. 1982. *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en America. Escuela Española de la Paz. Segunda Generación (1560-1585). Testigos y Fuentes*. Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Peneña, Luciano. 1992. “El Proceso a la Conquista de America.” In *Filosofía Iberoamericana en la Epoca del Encuentro*, ed. Laureano Robles, 193-222. Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pereira, Ana Margarida Santos. 2006. “A Inquisição no Brasil: Aspectos da Sua Actuação nas Capitánias do Sul, de meados do século XVI ao início do século XVIII.” Tese de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC).
- Pereira, Juliana Torres R. 2015. “Hereges e Infiéis: O Problema da Ignorância nos Escritos Teológicos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires.” IV Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna, realizado de 4 a 6 de junho. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Pinho, Sebastião Tavares de. 1997. “A Mobilidade dos Universitários.” In *História da Universidade de Portugal*. Vol. I, tomo II (1537-1771), 991-1014. Lisboa/Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian/Universidade de Coimbra.
- Porro, Antônio. 2006. *José Monteiro de Noronha. Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província. Estudo Introdutório de Antônio Porro*. São Paulo: Edusp.
- Prosperi, Adriano, dir. 2010. *Dizionario dell’Inquisizione*. 3 vols. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa.
- Resende, Maria Leônia Chaves de. 2003. “Gentios Brasileiros: Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentista.” Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). URL: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280439>

- . 2004. “Devassa da Vida Privada dos Índios Coloniais nas Vilas de El Rei.” *Estudos Ibero-Americanos* 30 (2):49-66. doi:10.15448/1980-864X.2004.2.1316.
- . 2011. “Cartografia Gentílica. Os Índios e a Inquisição na América Portuguesa.” In: *Traessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos Cárceres do Santo Ofício: Diálogos e Trânsitos Religiosos no Império Luso-Brasileiro (Sécs. XVI-XVIII)*, Júnia Ferreira Furtado, et Maria Leônia Chaves de Resende, 347-373. Belo Horizonte: Fino Traço.
- . 2011. “Enterrem Meu Coração na Curva do Rio...Tejo.” In *Um Historiador por Seus Pares: Trajetórias de Ronaldo Vainfas*, orgs. Ângelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, et Yllan de Mattos, 263-272. São Paulo: Alameda.
- Rolo, Raúl de Almeida, coord. 1991. *Frei Bartolomeu (1514-1590): Catálogo Biblio-Iconográfico*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- San Segundo, Miguel Angel González de. 1995. *Um Mestiçage Jurídico. El Derecho Indiano de los Indígenas (Estudios de la Historia del Derecho)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Santos, Lidiane Vicentina dos, 2016. “‘Terra Inficionada’: As Práticas Mágico-Religiosas Indígenas e a Inquisição na Amazônia Portuguesa Setecentista.” Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).
- Saranyana, Josep Inasi, dir. 1999. *Teología en América Latina. Desde los Origenes a la Guerra de Sucesión (1493-175)*. Vol. I. Madrid: Iberoamericana.
- Schwartz, Stuart. 2009. *Cada Um na Sua Lei: Tolerância Religiosa e Salvação no Mundo Atlântico Ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Serrão, Joaquim Veríssimo. 1962. *Portugueses no Estudo de Salamanca (1250-1550)*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- Siqueira, Sônia. 1978. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática.
- Solórzano y Pereira, Juan de. 1972. *Política Indiana*. Tomo I e Tomo CCLII, vol. 1. Madrid: Atlas.
- . 1994-1999. *De Indiarum Iure*, eds. Carlos Baciero et al., vol. 2, libro II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sommer, Barbara. 2006. “Craking down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform.” *Journal of Latin American Studies* 38 (4):767-791. doi:10.1017/S0022216X0600160X.
- Souza e Mello, Marcia Eliane. 2014. “Inquisição na Amazônia Colonial: Reflexões Metodológicas.” *História Unisinos* 18 (2):260-269.
- Souza, Laura de Mello e. 1996. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stegmüller, Friedrich. 1959. *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e de Évora no Século XVI*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos.
- Torrado, Jesus Lima. 1989. “El Fundamento del Principio ‘la Ignorancia de la Lei no Excusa su Cumplimento’ en la Obra de Francisco Suarez Tractatus de Legibusac Deo Legislatore.” *Boletim da Faculdade de Direito* LXV:207-220.
- Vainfas, Ronaldo. 1995. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebelião no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1997. *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras.

- . 2010. *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- . 2014. “A Tessitura dos Sincretismos: Mediadores e Mesclas Culturais.” In *O Brasil Colonial*, orgs. João Fragoso, et Maria de Fátima Gouveia. Vol. 1 (1443-1580), 357-388. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Wadsworth, James E. 2006. “Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil.” *History of Religions* 46 (2):140-161. doi:10.1086/511448.
- Zaballa Beascochea, Ana de, coord. 2005. *Nuevas Perspectivas sobre el Castigo a la Ortodoxia Indígena en la Nueva España (Siglos XVI-XVIII)*. Bilbao: Universidad País Vasco.
- . 2010. “Del Viejo al Nuevo Mundo: Novedades Jurisdiccionales en los Tribunales Eclesiásticos Ordinarios en Nueva España.” In *Los Índios ante los Foros de Justicia Religiosa en la Hispanoamérica Virreinal*, coords. Jorge Traslosheros, et Ana de Zaballa Beascochea, 17-46. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 2011. “Reflexiones em torno a la Recepción del Derecho Eclesiático por los Indígenas de la Nueva España.” In *Los Indios, el Derecho Canonico y la Justicia Eclesiastica en la America Virreinal*, coord. Ana de Zaballa Beascochea, 45-68. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

SEM MEDO DE DEUS OU DAS JUSTIÇAS:
OS PODEROSOS DO SERTÃO E O DISCURSO COLONIAL
DE FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA FURTADO
PARA OS INDÍGENAS DO GRÃO-PARÁ
(SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII)¹

Ângela Domingues

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História

A história da Europa e dos impérios ultramarinos europeus considera comumente os meados do século XVIII como uma referência cronológica para grandes transformações, que, no caso ibérico, estão associadas às reformas pombalinas, às reformas borbónicas e ao despotismo ilustrado. Estas medidas reformistas visavam uma concentração de poderes, destinavam-se à elevação de um Estado-nação unificado ao serviço da monarquia e entenderam a modernização e a prosperidade como dinâmicas conducentes ao crescimento económico e à restauração do poder e do prestígio nacionais.²

No caso de Portugal e do seu império atlântico, que, neste período, estava centrado na América portuguesa, concordo plenamente com Nuno Gonçalo

1 Uma versão deste artigo será publicada em Claudia Rosas e Bernard Lavallée (Orgs.), *El Perú en la Encrucijada de Dos Épocas (1680-1750)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva-Agüero de la PUCP y Casa de Velázquez.

2 Lucena Giraldo 2011; Paquette 2013.

Monteiro quando afirma que as medidas reformistas se iniciaram ainda durante o período de governação de D. João V, com a criação do Conselho de Estado, e se acentuaram durante a administração de Sebastião José de Carvalho e Melo, secretário de Estado do Reino, conde de Oeiras e marquês de Pombal, adquirindo, com esta personalidade, uma expressão significativa no campo político e simbólico, notando-se uma afirmação sem precedentes da supremacia da realeza sobre os demais poderes e instituições.³

Um dos objetivos deste texto é mostrar, de forma sucinta, quais foram as principais medidas reformistas que, em meados de Setecentos, se implantaram no norte do Brasil, que repercussões e que grau de sucesso tiveram num território que, a nível ideológico, institucional e administrativo, se caracterizou por estar alinhado com as medidas reformistas pombalinas, um alinhamento que em muito se explica pela presença e atuação de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo.

De entre estas alterações, quero enfatizar um aspeto que me parece ser de particular interesse no caso específico deste complexo, embora periférico, espaço geográfico. Este consiste na presença de *cunhamenas*, poderosos do sertão que tiveram um papel fundamental no desenvolvimento das dinâmicas de poder que se constituíram na Amazónia em meados de Setecentos. Este é um outro objetivo deste artigo: caracterizá-los sumariamente e perceber a sua atuação e o papel predominante que detinham no desenvolvimento de estratégias, alianças e negociações interétnicas no exercício da função imprescindível de fornecer a sociedade colonial paraense com indígenas ilegalmente escravizados. Estes intermediários foram alvo de uma “atenção especial” no discurso político da administração pombalina para esta região, tendo o seu papel e a sua importância sido alterados substancialmente, a partir do momento em que passaram a ser considerados infratores das leis reais e responsáveis por comportamentos “absolutos e despóticos” que importava vigiar e punir.⁴ Ou seja, quando o enorme poder que detinham já não se enquadrava nos projetos do Estado para a Amazónia e desafiava abertamente a vontade de Mendonça Furtado enquanto governador e capitão-general do estado do Grão-Pará.

3 Monteiro 2006; 2013; Azevedo 2004; Maxwell 2001.

4 Domingues 2012, 43-65; Mello 2015, 154-174.

Reformas pombalinas na Amazónia: um enquadramento

O Brasil era, neste período, o foco da atenção das elites políticas da corte portuguesa, particularmente depois do descobrimento das regiões auríferas, ocorrido nos territórios de Minas Gerais em finais do século XVII e depois em Mato Grosso.⁵

À centralidade da América portuguesa não é também estranha a aproximação política ocorrida entre as duas cortes peninsulares em meados de Setecentos, um clima de boas relações políticas que foi fortalecido pelos casamentos dos herdeiros de cada reino ibérico com as infantas do outro país: Fernando, príncipe das Astúrias (futuro Fernando VI), casou com D. Maria Bárbara de Bragança, e D. José, príncipe do Brasil (futuro D. José I), desposou D. Mariana Vitória. Este processo é designado por “troca das infantas”.

Foi neste clima de *entente cordiale* entre os dois países peninsulares que se celebrou o Tratado de Madrid (1750), que viria a substituir o Tratado de Tordesilhas (1494) e o acordo de paz e amizade assinado pelas duas coroas em Utrecht (1715) na fixação dos limites territoriais peninsulares na América do Sul. Este acordo diplomático, celebrado em 13 de Janeiro de 1750, dominaria a agenda política dos primeiros anos do reinado de D. José I, tal como dominaria a do futuro marquês de Pombal na Secretaria de Estado do Reino de Portugal, e teve particular impacto nas regiões onde as fronteiras coloniais eram mais indefinidas. Foi também nestes espaços que as reformas pombalinas se fizeram sentir com grande intensidade, como é o caso da Amazónia e de Mato Grosso.⁶ Nestas regiões, o processo de demarcação da fronteira, após 1750, acontece exatamente quando em Portugal, e igualmente nos vários espaços imperiais lusitanos, aconteceu uma reorientação política que visou a aplicação de um programa de reformas destinado a alterar a ordem política e social e a fortalecer a autoridade da coroa portuguesa.

Se, como afirma Nuno Gonçalo Monteiro, até cerca de 1755, Sebastião José de Carvalho e Melo não teve controlo político em relação às iniciativas reformistas tomadas para o Brasil, a partir desta data, e sobretudo depois da nomeação de seu

5 Lucídio 2013.

6 Domingues 1999; Canavarros 2004; Bastos 2013.

irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, como governador e capitão-general do estado do Grão-Pará em 1751, esta situação seria alterada de forma clara.

Mendonça Furtado estabeleceu, no estado do Grão-Pará, um processo de revitalização e de reordenamento administrativo destinado a viabilizar o controlo físico de espaços que, até então, eram considerados como “franjas” do Império Português e tinham uma importância marginal no contexto da presença portuguesa na América do Sul. A presença física e a ação colonizadora *luso-brasileiras* eram, com efeito, ténues nestas paragens do norte brasileiro, que, no período em análise, eram também regiões alvo da concorrência entre as monarquias ibéricas.⁷ Ora a atuação de Mendonça Furtado visava alterar esta situação, assentando um domínio soberano sobre a natureza, vista como exótica, grandiosa e de potencialidades económicas incomensuráveis; e sobre a humanidade, que se considerava selvagem, bárbara e civilizacionalmente inferior. Era sobre este espaço que as reformas desencadeadas a partir de meados do século XVIII tencionaram implantar uma identidade nacional, católica e *ocidental*.

Sob o signo de Pombal e de Mendonça Furtado, o estado do Grão-Pará, independente do vice-reinado do Brasil desde 1621 e em comunicação direta com Lisboa, tornou-se num dos territórios mais afetados pela intervenção da política reformista pombalina na América do Sul. Tenha-se em consideração que sobre este território se aplica, conforme já mencionei, o Tratado de Madrid (1750), negociado por Alexandre de Gusmão e D. José de Carvajal y Lancaster.⁸ O acordo foi implementado no terreno por Mendonça Furtado, nomeado “ministro plenipotenciário” das expedições que, a norte, deviam proceder às demarcações de limites entre a América espanhola e a América portuguesa, destinadas a validar o acordo celebrado nos gabinetes da política e da diplomacia ibéricas.

De igual modo, a vontade de Mendonça Furtado em centralizar e reestruturar a governação do território expressa-se administrativamente, em 1755, com a criação da capitania de São José do Rio Negro, subalterna à capitania do Pará. Esta divisão significava que a vasta região-tampão do noroeste amazónico, alvo de investidas de espanhóis, passava a ter, a partir desta data, um representante direto

7 Moscoso 2008; Rodrigues 2015.

8 Cortesão 1984; Goes 1999.

e efetivo do poder real: o governador da capitania, também ele afeto ao discurso político reformista e à Casa de Pombal. E ainda um centro administrativo e militar, Mariuá/Barcelos, onde também se centralizou o comando das demarcações de limites decorrentes do Tratado de Madrid. Embora subordinados à autoridade do governador do estado do Grão-Pará, os governadores da nova circunscrição deviam implementar a autoridade régia em zonas até aqui ocupadas de forma dispersa e irregular por missionários e particulares, cujos comportamentos eram considerados como exorbitantes e desrespeitadores das leis reais.

No exercício da administração, o governador e capitão-general da capitania do Rio Negro era coadjuvado por um aparelho institucional e administrativo – fiscal, jurídico e militar – que passava a ser, a partir da data da fundação da capitania, coordenado no âmbito das competências do governador da capitania subalterna.⁹

Pondere-se que é igualmente com Mendonça Furtado que se procede à promulgação e à aplicação de medidas legislativas que tiveram como finalidade promover os ameríndios em vassallos do Rei Fidelíssimo, equiparando-os juridicamente a qualquer outro súbdito do monarca português, fosse ele reinol ou *luso-brasileiro*. Deste corpo legislativo, quero sublinhar, devido à importância e pelas consequências que esta legislação viria a ter na sociedade colonial, a lei da liberdade dos índios, das suas pessoas e bens (6 de Junho de 1755); o fim do governo temporal dos missionários, que deviam ser substituídos, nesta função de administrar os povoados e os índios que neles habitavam, por organismos e indivíduos laicos, ou seja, câmaras e diretores, mas mantinham, contudo, as suas funções de missão e assistência religiosa (7 de Junho de 1755); a proteção social, profissional e financeira dada aos *lusos-brasileiros* casados com mulheres índias, que deviam ter prioridade nas nomeações para o exercício de ocupações civis e postos militares, de igual modo, os filhos mestiços deviam ser preferidos no exercício de funções e cargos administrativos (4 de Abril de 1755); e a proibição de chamar “negros da terra” aos indígenas.¹⁰

Na sequência da reação da sociedade colonial a estas medidas, que, aliás, só foram promulgadas pelo governador e capitão-general do estado do Grão-Pará

9 Vilaça 2008; Santos 2013, 14; 89.

10 Domingues 2000; Sampaio 2012; Fonseca 2016.

em 1757, ocorre a dissolução da Companhia de Jesus, que tanto sucesso tinha tido na criação de missões em regiões de fronteira, como era o caso da Amazônia, bem como no controlo dos indígenas através de uma ação evangelizadora e ressocializadora que era amplamente reconhecida além-Império. Na medida em que os jesuítas desenvolveram uma oposição explícita ao projeto pombalino de reformas e se denegaram a renunciar ao poder temporal e espiritual sobre os índios, bem como a abdicar do controlo pleno sobre as suas pessoas, almas e do seu valor enquanto mão de obra compulsória, tornaram-se num dos principais alvos da política de Mendonça Furtado e foram expulsos do território amazónico. A estas juntavam-se outras considerações, entre as quais pesavam as acusações de enriquecimento excessivo da Companhia, relacionado com as extensas propriedades rurais detidas pela ordem e o seu envolvimento em práticas comerciais ilícitas ou em lucrativas atividades económicas que estavam isentas do pagamento de impostos.¹¹

Importa agora clarificar que as medidas reformistas relacionadas com os índios e com a defesa da sua liberdade eram de importância crucial na política definida pela geoestratégia do governador, irmão de Pombal, para o norte brasileiro e no período pós-Tratado de Madrid. Uma das razões deste empenho institucional tinha que ver com a constatação lúcida de que o número de colonos *lusobrasileiros* dispostos a ocupar efetivamente este vastíssimo espaço geográfico era reduzido e insuficiente. O governador dependia dos naturais da terra como elementos-chave na ocupação táctica do território. Este era, nalgumas regiões, disputado simultaneamente por *hispano-americanos* e *lusobrasileiros*, que, no processo de reconhecimento das fronteiras coloniais ibéricas, ignoravam a existência das territorialidades indígenas.

Para além disso, os *lusobrasileiros* eram acusados de ocuparem terras que extrapolavam qualquer interpretação razoável do acordo político-diplomático que, por um período de aproximadamente 300 anos, regulou a presença ibérica nestas partes do mundo: o Tratado de Tordesilhas, celebrado em 1494. Consequentemente, a validade das pretensões portuguesas sobre esses territórios dependia da ocupação efetiva que sobre eles tivessem estabelecido. E isso só podia acontecer através da promoção – e também da desejada transformação – dos índios em verdadeiros vassallos, fiéis e úteis

11 Roller 2010.

perante a evocação do princípio jurídico de *uti possidetis, ita possideatis*, tal como estava previsto no texto do Tratado de Madrid de 1750, dando-se assim legitimidade e consistência à soberania portuguesa.

Mas se o corpo legislativo acima mencionado era um passo significativo dado neste sentido, por si só era insuficiente: havia que transformar os índios em vassallos de pleno direito e fomentar junto dos indígenas sentimentos de autorreconhecimento enquanto súbditos do rei, enquanto parte integrante e constituinte do império português. O *Directório que se Deve Observar nas Povoações de Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não Determinar o Contrário*, publicado em 1758, é atribuído a Mendonça Furtado e caracteriza-se por pretender a ocidentalização e a ressocialização dos índios amazónicos através de um programa complexo de medidas reformistas, tutelado por autoridades seculares: os diretores. Estas medidas visavam incentivar a realização de matrimónios mistos entre *luso-brasileiros* e índias; ensinar a língua portuguesa e erradicar a “língua geral” falada comumente pelas populações na Amazônia;¹² impor novas formas de organização governativa nas vilas e aldeias estabelecidas ao longo dos rios amazónicos; estabelecer um sistema governativo que combinasse uma colaboração efetiva entre diretores seculares na administração temporal e párocos ou missionários no subministro da religião, com os índios a poderem ocupar postos camarários e integrar os corpos militares (sobretudo as ordenanças);¹³ transformar as missões com as suas denominações indígenas em aldeamentos laicos, que posteriormente viriam a ser rebatizados com os nomes de povoações reinóis pertencentes à Casa do Rei, da Rainha, ao Infantado ou à Ordem de Cristo, para, assim, recriarem e reproduzirem um espaço reconhecidamente português fora de Portugal-reino. Óbidos, Santarém, Tomar, Vila Viçosa, Porto de Mós, Melgaço, Sousel, Alter do Chão são meros exemplos de muitos dos nomes que seriam facilmente reconhecíveis e surpreendentemente familiares tanto aos habitantes do reino como aos negociadores de processos diplomáticos internacionais. A partir desta altura, podiam ser reencontrados na toponímia dos povoados recém-fundados ou na renomeação das missões da bacia hidrográfica amazónica. Com esta legislação, a pretendida laicização dos aldeamentos abria

12 Barros 2015.

13 Rocha 2009.

ainda os núcleos urbanos indígenas, antes reservados aos missionários, à presença de colonos.

Uma outra medida que se pretendia que fosse coadjuvadora no cumprimento da lei da liberdade dos índios foi o estabelecimento da Companhia Geral de Comércio de Grão-Pará e Maranhão. A Companhia foi fundada com o objetivo de remover os obstáculos criados pela quebra sentida no fornecimento de indígenas após a promulgação da lei de 1755 e destinava-se a promover o desenvolvimento económico regional amazónico pelo envio de mão de obra escrava africana, canalizada através de ligações transatlânticas regulares entre África e a América. A chegada desta força de trabalho terá produzido significativas alterações, embora nesta apreciação se deva levar em conta que dos 25 365 escravos africanos que se estimam terem sido introduzidos pela Companhia no Pará, 8455 foram redirecionados para Mato Grosso.¹⁴

A inflexão do discurso governativo em relação aos intermediários: de leis súbditos da Coroa a régulos, despóticos e absolutos

Apesar do impacto sem precedentes que o conjunto destas medidas reformistas, aqui sumariamente elencadas, teve no território, deve referir-se que ele não foi o único que espelhava a importância estratégica e a proteção dada aos índios no discurso colonial e nos jogos de poder levados a cabo pelo governador e capitão-general do estado do Grão-Pará.

Uma outra frente protecionista constituiu-se na guerra que Mendonça Furtado abriu em relação aos intermediários, os indivíduos que no período anterior a 1750 – isto é, num período em que ainda não existiam as leis de proteção dos índios acima mencionadas e quando não era respeitada a legislação que sobre estas matérias anteriormente se tinha publicado (por exemplo, a lei de 1 de Outubro de 1680)¹⁵ – faziam a ligação entre a sociedade colonial paraense e as sociedades

14 Roller 2010, 438; Mello 2015, 160.

15 Chambouleyron et Bombardi 2011.

ameríndias dos sertões amazónicos. Ou seja, as mesmas pessoas que estavam profundamente envolvidas no comércio das drogas do sertão e, sobretudo, no tráfico de mão de obra escrava, e que alimentavam uma dinâmica social e económica que ligava o interior (e os seus sertões) ao litoral (e aos núcleos urbanos constituídos pelas cidades e povoações em seu redor). Estes intermediários eram, então, os responsáveis por uma parte significativa dos “descimentos de índios”, expressão que designava os mecanismos de obtenção de pessoas com vista à sua conversão ao cristianismo e à sua inserção no mercado de trabalho indígena, necessário a missionários, a colonos e à Coroa.¹⁶

Convirá, a esta altura, esclarecer que a primeira metade do século XVIII coincidiu com um período em que a atuação de tropas de resgates e os descimentos privados redobram nos sertões amazónicos. Estas tropas de resgate eram geralmente constituídas por um capitão e pelo seu assistente, por um ou dois missionários (por norma jesuítas), um escrivão, soldados, comerciantes de escravos e índios recrutados nos aldeamentos missionários. O processo era iniciado com a negociação de um acordo entre o capitão de resgate e as lideranças indígenas locais, cimentado com dádivas de aguardente, missangas e ferramentas. Dava-se seguidamente início à captura dos indígenas pelos sertões. Noutros casos, as tropas praticavam diretamente assaltos às aldeias indígenas, aprisionando os seus habitantes. Os resgatados eram reunidos em “currais”, localizados nas aldeias, e ali ficavam durante o tempo de atuação das tropas. Posto isto, os índios deviam ser objeto de um inquérito conduzido pelo missionário, destinado a apurar a legitimidade do cativo e a registar as características físicas dos resgatados. No período de intensificação dos resgates (1740 e 1750), estes registos viriam a revelar-se cada vez mais sumários. Por isso, mas também devido à natureza eminentemente ilícita do tráfico, estas práticas de captura não podem ser quantificáveis. Embora se possa afirmar que tiveram, sem dúvida alguma, um impacto significativo no despovoamento do território amazónico.¹⁷ Márcio Meira mostra, de forma clara, como muitas das capturas realizadas ao longo desta época foram particularmente violentas e ilegais e como escapavam aos critérios de guerra justa e à validação eclesiástica, compondo

16 Chambouleyron 2013.

17 Dias 2009, 89-92.

os casos considerados “duvidosos” devido à inexistência de “línguas” e à ausência de missionários que legitimassem a captura.¹⁸

Pode relacionar-se estas buscas incessantes de índios para escravizar com, por exemplo, as quebras demográficas provocadas por epidemias de “bexigas”, que, com frequência, grassavam no Maranhão e no Pará. As pestes eram interpretadas, pela sociedade colonial deste período, como “rigorosos golpes da espada da Divina Justiça” desferidos sobre os “bárbaros e selvagens” índios.¹⁹ Mas a intensificação da captura de indígenas deve igualmente associar-se ao aumento de mão de obra requerida pela sociedade colonial com vista à extração de cacau e de outras drogas do sertão, como o anil, o pau-cravo, o óleo de copaíba, a salsaparrilha e a baunilha, entre outros produtos exóticos, que foram cada vez mais usados nos reinos europeus ao longo do século XVIII.

Entre as regiões-alvo da ação predatória dos grupos de captura humana mencionem-se os rios Negro, Japurá, Orenoco e Branco, considerados, nas descrições de missionários do período, como locais quase inesgotáveis de “índios gentílicos”. Quanto aos grupos étnicos, as capturas recaíam sobre, entre outros, Uaupé, Uariquena, Baré, Baiana, Mabano.²⁰ O objetivo das expedições era capturar indígenas, descê-los para os núcleos urbanos e reparti-los pela sociedade colonial. Desta forma, alimentava-se a necessidade voraz de mão de obra compulsiva em Belém, nos aldeamentos missionários e nos povoados coloniais. Era aqui que os índios eram ressocializados em intensos processos de metamorfose, que caracterizavam um quotidiano repleto de tensões, negociações e conflitos.²¹

Importará ainda sublinhar que, até meados de Setecentos, o mundo de trabalho na Amazónia colonial era dominado, *grasso modo*, pelas ordens religiosas, particularmente a Companhia de Jesus e a Província Franciscana de Santo António. Desde a promulgação do Regimento das Missões, datado de 21 de Dezembro de 1686, e a divisão do território amazónico entre as ordens religiosas, ocorrida em 1693, que os missionários detinham a quase exclusividade da administração

18 Meira 1994, 10-12.

19 Chambouleyron et al. 2011.

20 Andrello 2004, 60.

21 Resende 2017.

temporal e espiritual dos índios aldeados.²² Por estes regulamentos, apenas os padres podiam entrar nas aldeias indígenas, onde exerciam uma autoridade tutelar e coerciva sobre os índios. Esta circunstância dava-lhes condições privilegiadas no acesso à mão de obra indígena, uma questão que foi notada pela sociedade colonial laica e que bastas vezes se tornou num fator de tensão entre moradores e missionários.²³

As ordens religiosas assumiram, ao longo da primeira metade de Setecentos, um papel fundamental no assentamento de núcleos urbanos pela bacia hidrográfica amazónica, constituindo redes de povoados que foram indispensáveis à ocupação do território e à sua exploração económica. Estas missões eram igualmente pontos de partida e de apoio às atividades que os missionários realizavam, no sentido de persuadir as populações indígenas aos “descimentos”, e foram uma das causas do imenso poder económico detido pelas ordens religiosas no norte do Brasil.

Mas se as ordens, e muito especificamente os jesuítas, detinham um controlo quase absoluto sobre as populações indígenas aldeadas, houve situações pontuais em que a Coroa vislumbrou alternativas para obter um acesso privilegiado à força de trabalho indígena. De igual modo, também os moradores souberam tirar partido de conjunturas específicas para aumentarem a mão de obra disponível e intensificarem os descimentos privados.²⁴ Era o que, por exemplo, ocorria por altura das já referidas epidemias de sarampo e varíola, que tão devastadoras consequências tiveram entre os índios das capitânicas do Pará e Maranhão.

Barbara Sommer afirma que, no período imediatamente anterior às reformas empreendidas por Mendonça Furtado, as tropas oficiais perderam gradativamente importância na captura legal e ilegal de indígenas em detrimento das expedições privadas. Ou seja, ao longo da primeira metade do século XVIII, assiste-se ao aumento de tropas de resgate capitaneadas por “*loyal servants to the crown*”, organizadas e financiadas por particulares, que intensificaram a sua atuação no rio Negro. E cita os nomes de Lourenço de Belfort, Estácio Rodrigues, João da Cunha Correia, Cristóvão Aires Botelho, Francisco Portilho de Melo, Pedro Martins de Braga e Francisco Xavier de Andrade como indivíduos envolvidos nessas ações.

22 Souza e Mello 2009, 85-94.

23 Dias 2009, 23-25.

24 Chambouleyron et Bombardi 2011, 601-623.

A autora calcula que terão descido mais de 10 250 escravizados, que viriam a ser distribuídos pela sociedade colonial paraense.²⁵

Devido ao poder que, quer através de alianças e tratados, quer pelo uso da força, tinham sobre os índios, estes intermediários detinham prestígio sobre vários grupos indígenas. Tal como influenciavam quase todos os estratos da sociedade colonial paraense, que dependia deles no que dizia respeito ao provimento de mão de obra indígena. Ou seja, eram poderosos simultaneamente nos sertões amazônicos e na sociedade colonial. Financiados e apoiados por colonos abastados, enriqueciam com os descimentos consensuais ou forçados de índios, com as capturas ilegais e com a recoleção das drogas do sertão amazônicas.²⁶

O reconhecimento desta atividade é visível nas recompensas que recebiam de governadores e capitães-generais, que os nomeavam para vários postos militares. A atuação de tropas de guerra e resgates era então, e ao longo da primeira metade do século XVIII, considerada como um serviço à Coroa digno de louvor.²⁷

Um outro elemento-chave que é enfatizado por Barbara Sommer, para a caracterização destes indivíduos, consiste nas ligações matrimoniais que estabeleciam com índias que eram filhas ou parentes de lideranças. A reconhecida abertura das comunidades indígenas às relações de alteridade permitia uma fácil inserção destes indivíduos, considerados amigos e aliados, a quem eram concedidos presentes e mulheres. Devido a estas uniões, aparecem designados, nas fontes da época, com o vocábulo *cunbamenas*. Ser *cunbamana* era uma norma utilizada para formalizar as alianças políticas, comerciais e militares celebradas com os principais indígenas e era um fator decisivo para reforçar um poder que também se media pelo número de aliados e de homens de armas que controlavam. Para além deste vocábulo, aparece ainda um outro termo que lhes está associado: o de “poderosos” ou “régulos do sertão”, que expressa não apenas o poder que detinham, mas que reflete igualmente o autoritarismo, a incontrolabilidade, a prepotência dos seus comportamentos e atos.

Os meados do século XVIII trouxeram, porém, uma mudança significativa a este panorama. As alterações já se prenunciavam com a promulgação da lei de 21

25 Sommer 2005.

26 Sommer 2005, 413, 419.

27 Russell-Wood 2005, 369.

de Março de 1747, que ordenava que as tropas de resgate que andavam dispersas pelos sertões se recolhessem e que se condenassem os culpados no crime “de fazer peças contra a lei”. Tal foi o caso de António e João de Braga, Francisco Portilho de Melo, António Carlos e António Ribeiro da Silva.²⁸

Na opinião de Márcio Meira, ocorreu igualmente uma alteração na forma como o registo dos índios resgatados passou a ser feito. Até esse período, o apresamento de indígenas dos rios Negro e Japurá era marcado pela violência, pela crueldade e pela morte. Mas, a partir desta altura, os assentamentos tornaram-se mais resumidos, destinados a registar as peças e a mostrar como estas seriam catequizadas e destinadas a um trabalho livre e assalariado.²⁹

O aparecimento em cena de Mendonça Furtado acentuou os conflitos motivados pelo confronto entre os objetivos de centralização política e administrativa propostos pelo governador – que tinha como uma das suas prioridades a integração dos indígenas na sociedade colonial – e os interesses dos *cunbamenas*, que lucravam substancialmente com os descimentos e com a escravização indígena: “*Mendonça Furtado would end a way of life that for generations had brought the cunbamenas power and wealth as the unrulky vanguard of territorial expansion.*”³⁰

Chegado a Belém em Setembro de 1751, o governador e capitão-general proclamou, a 4 de Dezembro de 1752, um decreto régio proibindo os homens brancos que viviam dispersos pelos sertões de aceitarem, “a título de mulheres”, as filhas e parentes dos principais ameríndios. Extraditava os culpados destas práticas para Lisboa, condenando-os a serem chicoteados e enviados por um período de cinco anos para as galés. Repare-se como esta medida pode, numa interpretação mais superficial, ser considerada como um paradoxo em relação a uma das “pedras de toque” da política integracionista de Mendonça Furtado para a bacia hidrográfica amazónica: o incentivo dado aos casamentos mistos entre *lusso-brasileiros* e índias. No entanto, torna-se perfeitamente justificável se for enquadrada à luz das medidas de cerceamento de poder que o governador queria aplicar aos *cunbamenas* e aos “régulos do sertão”.

28 Domingues 2009, 124.

29 Meira 1994, 12.

30 Sommer 2006, 769.

As fontes consultadas em arquivos portugueses, brasileiros, ingleses e espanhóis mostram como estes homens eram muitos, para além de ricos, poderosos e incontroláveis; e como, à revelia da lei de 1752, persistiam nas práticas de *cunhamena* e no tráfico indígena.

Tal como já foi feito por Barbara Sommers para a primeira metade do século, noto que continuam a surgir nomes, como é o caso de Francisco Portilho de Melo, Pedro e Francisco de Braga, Manuel Dias Cardoso, Manuel Carlos, o cabo-de-esquadra José Moniz, Francisco Xavier de Moraes, Francisco Craveiro, José da Costa, Euquério de Brito.

Quem eram, durante este período, os indivíduos cujo negócio, fonte da sua riqueza e base do seu poder, consistia nos “descimentos” e no tráfico de índios escravizados? O que explica as mudanças ocorridas na forma como o poder governativo passou a encarar estes intermediários, agora considerados como uma ameaça ao controlo que o governador e os homens afetos a Pombal pretendiam implantar sobre a Amazônia? Estes evocavam uma autoridade que, em última instância, se destinava a centralizar, sem restrições ou limites, o poder político na pessoa do rei D. José I através do seu representante legítimo, o governador Mendonça Furtado.

À semelhança do que já foi observado para período anterior, considero que as categorias *índios* e *européus* ou *dominados* e *dominantes* são desajustadas para descrever a complexidade das relações de poder que se estabeleceram nos sertões amazônicos em meados de Setecentos.³¹ Um exemplo claro disso é o caso que aqui analisamos, o dos régulos e poderosos do sertão envolvidos no tráfico. Senão vejamos. Os intermediários que, por esta altura, atuavam na bacia hidrográfica amazônica tinham origens familiares, sociais e raciais muito diferentes, personificando a diversidade étnica, cultural e social existente nas relações humanas e simbolizando a sofisticação das dinâmicas e dos processos negociais que se constituíam nas zonas mais remotas destes espaços imperiais portugueses.

Os estudos de caso selecionados contribuem para fortalecer este argumento, na medida em que ressaltam a riqueza e a complexidade destes matizes: eram

31 Sommer 2005, 405; Schwartz 1996, 7-27.

brancos, índios, negros ou miscigenados; alguns tinham nascido no reino, outros no Brasil; eram filhos de pais brancos ou mestiços; as suas mães podiam ser indígenas ou negras, tal como podiam ser “princesas”, filhas e parentes de lideranças, ou escravas. Estes homens podiam deter um estatuto elevado na sociedade colonial e possuir um considerável património urbano e fundiário, que lhes permitia sustentar amplas e complexas redes, constituídas por homens armados e informantes. Eram predominantemente laicos, mas os religiosos também atuavam na captura de indígenas. Falavam português e, conjuntamente, várias línguas e dialetos indígenas. Eram indivíduos que tinham família no mundo colonial; mas também tinham mulheres, filhos e parentes nos mundos indígenas.

Aqui, nos sertões afastados, “sendo filhos da Igreja, admitiam todos os ritos dos gentios”: abandonavam os preceitos da religião católica e vestiam-se como índios; tal como os demais, tomavam nomes indígenas, tatuavam-se com urucu e jenipapo, participavam dos sacrifícios, “fumos” e rituais ligados aos cultos ancestrais: desenterravam os ossos dos antepassados e cultuavam-nos com bebidas alcoólicas, evocações demoníacas e açoimentos rituais. Como já foi mencionado, tomavam as filhas e as parentes dos principais por mulheres, sendo então a poligamia uma prática comumente seguida. Através de vínculos de consanguinidade e pactos de amizade, asseguravam estatuto, autoridade, riqueza e poder. Controlavam inúmeros aldeamentos indígenas e chefiavam exércitos particulares constituídos por largas centenas de homens armados.

Em suma, estes poderosos do sertão dominavam vários e complexos códigos de conduta e detinham capacidades linguísticas e culturais, diplomáticas e persuasórias que lhes tinham sido transmitidas por seus pais, tios e antecessores, que se tinham dedicado a estas práticas anteriormente; ou, então, que eles iam adquirindo ao longo dos muitos anos de residência entre índios e colonos. Estas competências pessoais eram usadas, sempre que possível, para persuadirem pacificamente os índios a realocizarem-se, a descerem.

De entre muitos, quero destacar dois indivíduos cujos trajetos de vida considero serem paradigmáticos de como os mundos indígena e colonial se interligavam de forma inextricável na Amazónia de meados de Setecentos. São eles Pedro de Braga e Francisco Portilho de Melo. Poderosos nos “sertões” e nas

“cidades”, estes homens eram fatores de instabilidade, sobretudo porque eram concorrentes entre si. Eram acusados de promoverem motins entre os índios e as tropas que capitaneavam para apurarem “sobre qual havia de ser mais poderoso e ter mais mulheres”.

O capitão-de-descimentos Pedro de Braga era sobrinho e afilhado do já mencionado Pedro Martins de Braga, que, na primeira metade de Setecentos, aparecia como um nome sonante associado ao tráfico indígena.³² Nascido na freguesia da Sé, em Belém do Pará, onde também foi batizado, Pedro de Braga era um homem poderoso e um régulo do sertão, que tinha aprendido com seu tio a prática dos descimentos privados. Tinha como mãe uma índia, que era escrava na sociedade paraense, enquanto seu pai era um nobre oriundo do reino que tinha ido para a Amazônia em busca de fortuna e terras. Até meados do século XVIII, Braga era um dos tentáculos mais poderosos de uma rede de tráfico que atuava no sertão, constituída pelos seus irmãos – António, Pedro, Sebastião, Francisco, que era também soldado na fortaleza de Mariuá (Barcelos) – e pelos seus cunhados e filhos. Mas este grupo contava ainda com a colaboração dos padres da Companhia de Jesus e de missionários carmelitas, como era o caso do padre José da Trindade. A participação dos religiosos neste tráfico demonstrava, de forma clara, como havia confluência de interesses entre civis e religiosos quando se tratava de descer índios do sertão. Afinal, quando o assunto era os “escravos ameríndios”, o nome de Pedro de Braga figurava entre os fornecedores regulares da Companhia de Jesus e dos Carmelitas.

O outro indivíduo que aqui merece especial destaque é Francisco Portilho de Melo, que durante 20 anos exerceu o posto de soldado na guarnição de Belém e que, pelo menos desde 1737, atuava como capitão-de-descimentos. Também formava uma rede atuante nos sertões do rio Negro, acompanhado por seu pai, Domingos, e por seus irmãos, Nicolau, Domingos e Baltazar; pelos jesuítas Miguel Ângelo e Aquiles Maria Avogadri, pelo alferes Tomás Luís Teixeira e por um cunhado do secretário do governo do estado do Maranhão e Grão-Pará e explorador da bacia hidrográfica dos rios Madeira, Mamoré e Guaporé, José Gonçalves da Fonseca.³³

32 Sommer 2005, 419-20.

33 Gomes et Guedes 1992, 163-194; Dias 2009, 107; Almeida 2009, 215-235.

“Este sujeito por cauza dos muitos annos que tem daquelle certão e boa intelligência com os gentios está com um tal número de índios sujeitos à sua ordem que me persuado paixão de seis aldeias e todas opulentas”.³⁴ Era assim que Joaquim Miguel Lopes da Gama se referia à tropa anónima que Portilho de Melo chefiava, construída por 600-700 homens de armas, mamelucos, brancos, índios, negros e mestiços. Com estes bandos, resistia aos exércitos coloniais e capturava índios. O poder que exercia sobre estas centenas de homens armados era reforçado pelas alianças matrimoniais que estabelecia com as filhas e parentas dos principais. Isso fazia dele um *cunbamaena*.

Os mecanismos de controlo da Coroa no sertão: punir os culpados de fazer peças contra a lei

Perante o reconhecido poder e a notória incontrolabilidade dos intermediários, o governador pôs em vigor alguns mecanismos que, entre outros propósitos, foram determinantes para vigiar e, nalguns casos, aniquilar a atuação destes “régulos” nos sertões amazónicos.

Antes de mais, através do funcionamento de redes de informação e vigilância constituídas por indivíduos integrados no aparelho militar, institucional e administrativo colonial. Durante o período da governação de Mendonça Furtado, esta rede foi-se gradualmente consolidando, nomeadamente através da atuação de comandantes e soldados da guarnição de fortalezas, como as que estavam localizadas nos rios Pauxis ou Tapajós; de diretores e missionários de povoações, de moradores e índios.

De entre outras muitas competências, os elementos que constituíam esta rede deviam controlar a circulação de canoas pelos rios e igarapés amazónicos e deviam avisar o governador sobre os movimentos dos indivíduos suspeitos de tráfico. Também deviam estar atentos ao número de indivíduos transportados em canoas, aos tipos de mercadorias que eram conduzidas pelos viajantes e moradores,

34 BL, Carta de Joaquim Miguel Lopes da Gama, 20 de Abril de 1751, fol. 54.

às áreas para onde estes se dirigiam e às etnias que tinham sido contactadas ou afetadas durante as viagens. Transportar grandes quantidades de aguardente, tecidos, ferramentas, quinquilharia, pólvora ou chumbo era um indício que podia significar um envolvimento dos viajantes no tráfico. De igual modo, dificultar a contagem dos indivíduos transportados a bordo das canoas, navegar de noite ou evitar a passagem pelas fortificações e pelos postos de controlo podiam ser sinais de que pelo menos uma parte dos transportados tinha sido capturada em situação abusiva e era destinada ao tráfico ilegal.

Muitas das tentativas desenvolvidas, através destas redes, para capturar e prender os reconhecidos transgressores eram infrutíferas: porque os sertões do rio Negro eram vastíssimos e o policiamento era limitado. Isto acontecia porque as tropas eram poucas e destituídas de treino e disciplina militar; ou então os comandantes das fortificações não cumpriam os seus regimentos e ordens; ou eram corruptos e estavam envolvidos nos negócios do tráfico e das “drogas do sertão”; ou, por vezes, não tinham homens armados em quantidade suficiente para defrontar os exércitos particulares dos “poderosos do sertão”.³⁵

Um outro mecanismo de vigilância e punição consistiu nas visitas episcopais do 3.º bispo do Pará, frei Miguel de Bulhões e Sousa, dominicano e homem de confiança do marquês de Pombal e de Mendonça Furtado. Durante a visita que fez ao bispado do Pará, frei Miguel de Bulhões direcionou a sua atividade especificamente contra os régulos do sertão.³⁶ Baseado no testemunho de padres e oficiais do Exército, o bispo menciona cinco indivíduos que eram notórios pelos seus exemplos como “homens de vida estragada, esquecidos de Deus e a viver entre feras”: os já bem conhecidos Francisco Portilho de Melo e Pedro de Braga; e ainda o irmão deste, Francisco de Braga, bem como Manuel Dias Cardoso e Francisco Craveiro.³⁷

É oportuno lembrar que, após 1701, data das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, as visitas diocesanas e as viagens eclesiásticas eram um

35 Domingues 2012, 54.

36 Fonseca, 1993, 491-529. Há menções a uma *Relação da Viagem e Entrada que Fez o Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor D. Fr. Miguel de Bulhões e Souza III Bispo do Grão Pará para Esta Sua Diocese*, editada em Lisboa por Manoel Soares, em 1749, com autoria atribuída ao secretário do bispo, Manuel Ferreira Leonardo (Machado 1752, 266).

37 Sommer 2006, 775.

mecanismo auxiliar da Inquisição. Assim sendo, a viagem de frei Miguel de Bulhões foi instrumentalizada no sentido de dar a conhecer e de corrigir os comportamentos excessivos dos fiéis da diocese.

De igual modo, cabe observar que a atividade deste bispo esteve menos direcionada para as expectáveis atividades de criptojudáismo, até porque a presença de judeus e cristãos-novos era, nesta altura, reconhecidamente diminuta no norte brasileiro. Durante a viagem, o pontífice virou a sua atenção para os habituais crimes de magia e feitiçaria, amplamente praticados num mundo marcado pelo hibridismo cultural, e para transgressões de natureza moral e sexual, especialmente quando praticados por quem tinha o hábito de traficar índios.³⁸

No que diz respeito a este tipo de transgressores, a devassa episcopal dava conta de que a principal e mais séria acusação que lhes era feita consistia no seguinte:

há neste rio algumas pessoas que costumão praticar o gentio do matto para effeito de descer, valendo se do titulo de cunhamenas, isto he, pedindo filhas ou primas aos Principais para suas mulheres, as quaes tratão e conservão na sua companhia como taes, de que resulta o lamentável prejuízo de que as taes filhas dos Principaes depois de baptizadas não explicam no sacramento da Penitência os actos que têm com os ditos homens que são seus maridos, ficando por este princípio mais costumazes no erro da gentilidade que he licito a qualquer homem ter muitas mulheres.³⁹

Na sequência da visita eclesiástica de frei Miguel de Bulhões, veio o Santo Ofício e os mecanismos de inquirição e punição, manifestos na atuação de uma rede de comissários e familiares, civis e eclesiásticos, que atuaram por todo o território amazónico com autoridade para prender. Francisco Portilho de Melo e Pedro de Braga foram dois alvos escolhidos pelos comissários.⁴⁰

Os processos inquisitoriais que foram constituídos tiveram por base a representação feita pelo bispo, prova única, mas merecedora de “toda a fé e crédito por ser de um prelado tão zeloso, exemplar e douto”. Eram compostos por um sumário judicial onde se transcreveram os depoimentos de várias testemunhas e as provas.⁴¹ Foram instituídos pelo bispo e pelo comissário do Santo Ofício em

38 Mattos 2009, 149.

39 ANTT, Processo de Pedro de Braga, fol., 19.

40 Mattos 2009, 143.

41 ANTT, Processo de Francisco Portilho de Melo.

Belém e registam os vários testemunhos que dão conta de que as admoestações feitas durante a viagem de correição em nada tinham alterado o comportamento dos régulos.

Não obstante a emissão de uma pastoral proibindo as práticas dos *cunhamenas* e determinando o fim da celebração de relações poligâmicas interétnicas, verificou-se que, logo que o bispo regressou a Belém, Braga e Portilho de Melo tinham voltado aos seus antigos costumes, com as “esposas” a tornarem rapidamente às suas casas. Também os homens tinham continuado a participar nas cerimónias rituais de açoitamentos, ingestão de bebidas alcoólicas e nos cultos dos defuntos ao modo indígena.⁴² A começar por Pedro de Braga, que, tendo casado oficialmente com uma das suas múltiplas mulheres, a índia Lizarda Maria, rapidamente voltou aos seus velhos hábitos de *cunhamena*. E também por Portilho de Melo, que mantinha consigo as suas mulheres mesmo depois de, a convite do governador, se ter fixado na aldeia de Santa Ana do Macapá.⁴³

Quero ainda destacar uma outra medida tomada por Mendonça Furtado com o objetivo de destruir a atuação destes régulos. Consistiu na tomada de providências destinadas a fazer cumprir as leis que defendiam e protegiam os índios e o seu novo estatuto enquanto vassalos de Sua Majestade Fidelíssima, conforme se determinava pelo corpo legislativo de 1755-1757.

Constatando que os régulos, como era o caso dos citados Portilho de Melo e Pedro de Braga, continuavam a infringir as suas ordens e a manter o costume de descer e traficar índios dos sertões e de ludibriar os funcionários reais que os deviam vigiar, Mendonça Furtado vai fazer o seu jogo, tentando obter dos *cunhamenas* uma colaboração que estivesse em sintonia com os seus planos para o estado do Grão-Pará.

Até porque os palcos onde estes homens atuavam eram também os espaços onde se deviam traçar os limites territoriais das duas coroas ibéricas, conforme estava acordado pelo Tratado de Madrid. Equipas *luso-espanholas*, constituídas por matemáticos-astrónomos, engenheiros-cartógrafos, oficiais militares, soldados, capelães, médicos, guias, intérpretes, remeiros e um sem número de gente, teriam

42 ANTT, Processo de Pedro de Braga.

43 Sommer 2006, 782.

de sobreviver nos sertões amazônicos enquanto as demarcações de limites decorressem. Ora os *cumbamenas* eram os indivíduos que melhor do que ninguém tinham conhecimentos práticos sobre estas zonas ultraperiféricas dos espaços imperiais e sobre os seus habitantes, para além de serem donos de terras onde se cultivava mandioca e outros géneros alimentares fundamentais para a subsistência das tropas demarcadoras.

E esse saber era fundamental para que centenas de homens pudessem progredir no terreno, em circunstâncias que bastas vezes eram adversas e hostis. Tal como era indispensável, para estas tropas demarcadoras, utilizarem as relações de amizade e as alianças destes régulos do sertão para obterem a boa vontade e a colaboração de indígenas na exploração geográfica do território, no apoio logístico, na obtenção de alimentos, de guias, homens de armas e remeiros e no auxílio aos doentes.⁴⁴

Personagem central num período complexo, o governador desenvolveu um hábil jogo político. Por exemplo, quando felicitou Portilho de Melo pela “resolução de se tirar de viver entre as feras adonde com facilidade se esquece a gente assim dos bens temporais, como dos outros mais importantes que são os espirituais”. Aclarou ainda que faria as diligências possíveis para que o soberano reconhecesse e recompensasse os serviços do régulo “com aquella piedade com que costuma olhar para os vassallos que o servem e que verdadeiramente se arrependem e abstêm de algumas verduras que cometem com menos consideração”.⁴⁵

Em continuidade, Mendonça Furtado nomeou Portilho de Melo e Pedro de Braga para posições com algum destaque e proeminência na sociedade colonial quando, por exemplo, concedeu aos régulos a governação de aldeamentos indígenas localizados ao redor da cidade e junto ao litoral: Vila Nova de Santa Ana, próximo do Macapá, ao primeiro, e a aldeia do Caia ao segundo. Esta localização era duplamente vantajosa: junto ao litoral, deviam ser úteis à *Res Publica* na defesa de eventuais ataques por mar; próximo da cidade, permitia uma maior eficácia das autoridades coloniais na vigilância dos régulos, afastados ainda dos aliados indígenas e das suas habituais fontes de poder e riqueza: os sertões e os índios.

44 Domingues 1991; Bastos 2013.

45 Mendonça 1963, 356.

Contudo, semelhantes preeminências deviam parecer coisa de pouca importância e reduzido lucro para estes *régulos*, habituados que estavam a comandar exércitos particulares e a ser protegidos por chefes índios, por poderosos senhores de engenhos e pelos superiores de congregações religiosas. Assim, continuaram envolvidos na venda de indígenas, que, contra as proibições reais e a vontade de Mendonça Furtado, retiravam dos aldeamentos administrados.⁴⁶

Verificando que a generosidade da nomeação – e a conseqüente integração destes indivíduos no aparelho institucional – não tinha resultado no êxito pretendido, o governador vai perseguir Portilho de Melo e Pedro de Braga e encarcerá-los.⁴⁷ Serão enviados de Belém para os cárceres do Santo Ofício, em Lisboa, não sob a acusação de traficarem índios ou infringirem acintosamente as leis reais, mas, conforme é revelado pelos processos inquisitoriais, condenados por viverem nos sertões à margem das leis de Deus e terem 10 e 20 mulheres por esposas; pela lassidão moral e por participarem em rituais indígenas relacionados com enterramentos, bebedeiras ou açoimentos rituais. Culpados de abandonarem voluntariamente comportamentos tidos por “superiores” e cristãos, e, ao invés, terem adotado hábitos e costumes que eram considerados “incivilizados”, “inferiores”, “selvagens” e “bárbaros”. Mesmo que estes fossem praticados por indivíduos que, depois de 1755, eram considerados tão vassalos de Sua Majestade Fidelíssima como quaisquer outros nascidos no reino ou nas conquistas ultramarinas.

Na segunda metade do século XVIII, a Inquisição atuava cada vez mais em consonância com os interesses da política pombalina. E isto não era específico ao território paraense, mas válido para todos os espaços imperiais: desde Goa a Salvador, de Angola a Macau, de Lisboa a Belém. Ou relembrando a expressão particularmente inspirada de Yllan de Matos, título da segunda parte da sua tese: “Inquisição pombalina, inquisição domesticada”.

Importará ainda lembrar que o ano de 1760 marca o início da rutura com a Cúria Romana, na sequência da internacionalização da questão jesuítica e da expulsão do núncio Acciaiuoli. Este ano é ainda o da nomeação de Paulo António

46 BL, Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao comandante da fortaleza de Macapá, 1 de Junho de 1753, fol. 105v.

47 Mendonça 1963.

de Carvalho Mendonça, irmão de Pombal e de Mendonça Furtado, para presidente do Conselho Geral do Santo Ofício, ou seja, para inquisidor-geral.⁴⁸ Com estas medidas, a Igreja posicionava-se contra os que punham em causa o poder do monarca, e a Inquisição tornava-se, reconhecidamente, num instrumento ao serviço da política centralizadora da Coroa portuguesa.

A Visitação do Santo Ofício chegaria ao Pará pouco depois da captura e do envio dos *dois régulos do sertão* para Lisboa.⁴⁹ E também da morte de um deles, Francisco Portilho de Melo, nos cárceres do Santo Ofício de Lisboa, a 8 de Fevereiro de 1757. Quanto a Pedro de Braga, viria a ser interrogado pelo inquisidor Luís Barata de Lima, entre Maio e Outubro de 1757, com a acusação formal de “suspeita de heresia”. Foi condenado em auto-de-fé no claustro do convento de S. Domingos.

48 Gatzhammer 1993.

49 Lapa 1978.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

British Library (BL). Archives and Manuscripts

Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao comandante da fortaleza de Macapá, 1 de Junho de 1753. Registers of dispatches and other letters of Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governor and Captain-General of Maranhão and Pará. Add. MS 20991

Carta de Joaquim Miguel Lopes da Gama, 20 de Abril de 1751. Dispatches addressed to Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governor and Captain-General of Maranhão and Pará, in Brazil; 9 Oct. 1750-9 Aug. 1753. Add MS 20988

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício. Inquirição de Lisboa. Processos 1536/1821

Processo de Francisco Portilho de Melo. 1756-1757. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/03776. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303744>. [Acesso: 10.11.2016.]

Processo de Pedro de Braga. 1752-1759. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/05169. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2305182> [Acesso: 10.11.2016.]

Fontes impressas

Machado, Diogo Barbosa. 1752. *Bibliotheca Lusitana*, vol. 3. Lisboa: Na Officina de Ignácio Rodrigues, 1752.

Bibliografia

Almeida, André Ferrand de. 2009. “A Viagem de José Gonçalves da Fonseca e a Cartografia do Rio Madeira (1749-1752).” *Anais do Museu Paulista* 17 (2):215-235. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-47142009000200011>.

Andrello, Geraldo. 2004. “Iauaretê: Transformações Sociais e Quotidiano no Rio Uaupés (Alto Rio Negro, Amazonas).” Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). URL: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279934>

Azevedo, João Lúcio de. 2004. *O Marquês de Pombal e a Sua Época*, pref. de Francisco José Calazans Falcon. São Paulo: Alameda.

Barros, Cândida. 2015. ““Em razão das Conquistas, Religião, Commercio.” Notas sobre o Conceito de Língua Geral na Colonização Portuguesa da Amazônia nos séculos XVII-XVIII.” *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45 (1):99-112. doi:10.1400/231941

- Bastos, Carlos Augusto de Castro. 2013. “No Limiar dos Impérios: Projetos, Circulações e Experiências na Fronteira entre a Capitania do Rio Negro e a Província de Maynas (c. 1780-c. 1820).” Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo (USP). doi:10.11606/T.8.2013.tde-13012014-104147.
- Canavarros, Otávio. 2004. *O Poder Metropolitano em Cuiabá (1727-1752)*. Cuiabá: EdUFMG.
- Carvalho, Marieta Pinheiro de, et Érica Sarmiento. 2015. “As Reformas Borbónicas e Josefinas e a Expulsão dos Jesuítas na Ibéria Setecentista.” In *A Companhia de Jesus na América por Seus Colégios e Fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina (Século XVIII)*, orgs. Márcia Amantino, Eliane Cristina Deckmann Fleck, et Carlos Engermann, 183-215. Rio de Janeiro: Garamond.
- Chambouleyron, Rafael, Benedito Costa Barbosa, Fernanda Aires Bombardi, et Cláudia Rocha de Sousa. 2011. “Formidável Contágio: Epidemias, Trabalho e Recrutamento na Amazônia Colonial (1660-1750).” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 18 (4):987-1004. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702011000400002>.
- , et Fernanda Aires Bombardi. 2011. “Descimentos Privados de Índios na Amazônia Colonial (Séculos XVII e XVIII).” *Vária História* 27 (46):601-623. doi:<http://dx.doi.org/10.18817/ot.v10i15.256>.
- . 2013. “A Prática dos Sertões na Amazônia Colonial (Século XVII).” *Outros Tempos* 10 (15): 79-99.
- Cortesão, Jaime. 1984. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. 4 vols. Lisboa: Livros Horizonte.
- Cruz, Miguel Dantas da. 2015. “Francisco Xavier de Mendonça Furtado.” In *e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português*. URL: <https://editip.net/2015/01/10/furtado-francisco-xavier-de-mendonca-1701-1769/>. [Acesso: 02.10.2016.]
- Dias, Camila Loureiro. 2009. “Civildade, Cultura e Comércio: Os Princípios Fundamentais da Política Indigenista na Amazônia (1614-1757).” Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). doi:10.11606/D.8.2009.tde-17112009-145638.
- Domingues, Ângela. 1991. *Viagens de Exploração Geográfica na Amazônia em finais do Século XVIII: Política, Ciência e Aventura*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico.
- . 1999. *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relação de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa: CNDP.
- . 2009. “Réculos e Absolutos: Episódios de Multiculturalismo e Intermediação no Norte do Brasil (Meados do Século XVIII).” In *Império de Várias Faces. Relações de Poder no Mundo Ibérico da Época Moderna*, orgs. Ronaldo Vainfas, et Rodrigo Bentes Monteiro, 119-138. São Paulo: Alameda.
- . 2012. *Monarcas, Ministros e Cientistas. Mecanismos de Poder, Governação e Informação no Brasil Colonial*. Lisboa: CHAM.
- Domingues, Beatriz Helena. 2005. “O Uruguai e o Amazonas: Diálogo entre a Ilustração Brasileira, a Portuguesa e a Europeia.” In *Anais do Congresso Internacional “O Espaço Atlântico do Antigo Regime: Poderes e Sociedades”*. Lisboa: CHAM. URL: http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/colquio/comunicacoes/beatriz_helena_domingues.pdf. [Acesso: 02.10.2016.]
- Fonseca, André Augusto da. 2016. “Reformismo Ilustrado e Política Colonial: Negociações e Resistência na Capitania do Rio Negro (1751-1798).” Tese de doutoramento, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- Fonseca, João Abel da. 1993. “D. Frei Miguel de Bulhões, Bispo do Pará e Governador do Estado de Grão-Pará e Maranhão 1752-1756.” In *Congresso Internacional de História Missionária Portuguesa e Encontro de*

- Culturas. Actas*. Vol. II, *África Oriental, Oriente e Brasil*, 491-529. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas.
- Gatzhammer, Stefan. 1993. "Antijesuítismo Europeu: Relações Político-Diplomáticas e Culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)." *Lusitania Sacra* (2.ª serie) 5:159-250.
- Goes, Arthur Synésio Sampaio. 1999. "Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid." *Oceanos. A Formação Territorial do Brasil* 40: 46-62.
- Gomes, Marly Jobim, et Max Justo Guedes. 1992. "Primórdios da Exploração do Rio Madeira. A 'Escolta' do Sargento-mor Luís Fagundes Machado e a Carta Hidrográfica de José Gonsalves da Fonseca." *Anais Hidrográficos XLIX* (Suplemento): 163-194.
- Lapa, José Roberto do Amaral. 1978. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Editorial Vozes.
- Lucídio, João António de Botelho. 2013. "A Ocidente do Imenso Brasil: As Conquistas dos Rios Paraguai e Guaporé (1680-1750)." Tese de doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL). URL: <http://hdl.handle.net/10362/10964>.
- Lucena Giraldo, Manuel. 2011. "La Nación Imperial Española, Crisis y Recomposición en el Mundo Atlántico." *Cuadernos Dieciochistas* 2:67-78
- Matos, Yllan de. 2009. "A Última Inquisição: Os Meios de Ação e Funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1763-1769)." Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- Maxwell, Kenneth. 2001. *O Marquês de Pombal*. Lisboa: Editorial Presença.
- Meira, Márcio, org. e intro. 1994. *Livro das Canoas. Documentos para a História Indígena da Amazônia*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, FAPESP.
- Mello, Louise de. 2015. "A Place Without Frontiers? Changes and Continuities in Interethnic and Power Relations in the Southwest Amazon in the 19th century." *CEJISS* 9 (3):58-77. URL: <http://www.cejiss.org/static/data/uploaded/144993750979833/Article%2004.pdf>.
- Mendonça, Marcos Carneiro de. 1963. *A Amazônia na Era Pombalina 1751-1759*. Vol 1. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- Monteiro, Nuno Gonçalo. 2006. *D. José. Na Sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Monteiro, Nuno Gonçalo Freitas. 2013. "Las Reformas en la Monarquía Portuguesa: De Pombal a Don Rodrigo de Sousa Coutinho." *20/10 História, El Mundo Atlántico y la Modernidad Iberoamericana, 1750-1850* 1 (2) URL: <http://www.20-10historia.com/emaylmi-v2-articulo6.phtml>. [Acesso: 29.09.2016.]
- Moscoso, Fernando Rosas 2008. *Del Rio de la Plata al Amazonas. El Peru y el Brasil en la Época de la Dominación Ibérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitária.
- Paquette, Gabriel. 2013. "Proyectos Ilustrados: La Herencia Historiográfica." *20/10 História, El Mundo Atlántico y la Modernidad Iberoamericana, 1750-1850* 1 (2). URL: <http://www.20-10historia.com/emaylmi-v2-articulo6.phtml>. [Acesso: 29.09.2016.]
- Resende, Maria Leônia Chaves de. 2017. "Apresentação. Dossiê: O Protagonismo Indígena na História." *Revista de Brasileira de História* 37 (75):13-16. doi:10.1590/1806-93472017v37n75-01.

- Rocha, Rafael Ale. 2009. "Os Índios Oficiais na Amazônia Pombalina (1750-1798)." In *Temas Setecentistas. Governos e Populações no Império Português*, orgs. Andréa Doré, et António César de Almeida Santos, 95-107. Curitiba: UFPR-SCHLA Fundação Araucária.
- Rodrigues, José Damião. 2015. "Ciência, Viagens e Controlo do Território: O Caso do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII." *Memórias. Revista Digital de História y Arqueología desde el Caribe Colombiano* 11 (25). doi:<http://dx.doi.org/10.14482/memor.25.1.6848>
- Roller, Heather Flynn. 2010. "Colonial Collecting Expeditions and the Pursuit of Opportunities in the Amazonian Sertão, c. 1750-1800." *The Americas* 66 (4):435-467. doi:10.1353/tam.0.0253
- Russell-Wood, AJR. 2005. "New Directions in *Bandeirismo* Studies in Colonial Brazil." *The Americas* 61 (3):353-371. doi:<https://doi.org/10.1353/tam.2005.0048>
- Sampaio, Patrícia Melo. 2012. *Espelhos Partidos. Etnia, Legislação, e Desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Santos, Fabiano Vilaça dos. 2008. "O Governo das Conquistas do Norte: Trajetórias Administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)." Tese de doutoramento. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). doi:10.11606/T.8.2008.tde-06072008-140850
- Santos, Francisco Jorge dos. 2015. "Manuel da Gama Lobo d'Almada e a Defesa Militar nos Confins da Amazônia Portuguesa." *Canoa do Tempo* 7/8 (1):89-106
- Schwartz, Stuart B. 1996. "Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos and Pardos." In *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux, L'Expérience Américaine*, dirs. Serge Gruzinsky, et Nathan Wachtel, 7-27. Paris: Éditions Recherche sur les Civilizations, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Sommer, Barbara. 2005. "Colony of the Sertão: Amazon Expeditions and the Indian Slave Trade." *The Americas*. 61 (3): 401-428. doi: <https://doi.org/10.1353/tam.2005.0053>
- . 2006. "Cracking Down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform." *Journal of Latin American Studies* 38 (04):767-791. doi:10.1017/S0022216X0600160X.
- Souza e Mello, Márcia Eliane Alves de. 2009. "O Regimento das Missões: Poder e Negociação na Amazônia Portuguesa." In *Temas Setecentistas. Governos e Populações no Império Português*, orgs. Andrea Doré, et António Cesar de Almeida Santos, 85-94. Curitiba: UFPR/SCHLA, Fundação Araucária.

ÍNDIOS, TERRITORIALIZAÇÃO E JUSTIÇA IMPROVISADA NAS FLORESTAS DO SUDESTE DO BRASIL¹

Hal Langfur

Universidade de Buffalo (SUNY), Departamento de História

Os estudos sobre as instituições políticas, judiciais, militares e eclesiásticas que foram introduzidas, no Brasil colonial, para aplicar a lei, há muito demonstraram que a justiça oficial foi sendo implementada em prejuízo dos povos indígenas. Por detrás de uma capa de magnanimidade, as políticas paternalistas da Coroa mascaravam uma realidade jurídica que retirou os índios das suas terras, legitimou a sua utilização como trabalhadores forçados e permitiu a apropriação de recursos essenciais para a sua sobrevivência. Os povos indígenas não aceitaram esta perseguição jurídica sem resistência. Para além de rejeitarem abertamente um sistema que foi concebido para os submeter, envolveram-se numa série de ações que os estudiosos descreveram como resistência adaptativa ou complacência desafiadora. Reconhecendo que a rebelião aberta poderia ser infrutífera e letal, muitos indígenas deram-se conta de que, em certas circunstâncias, a injustiça podia ser posta em causa e mitigada através do aproveitamento das próprias instituições que os oprimiam. Hoje, dispomos de uma crescente quantidade de documentos

1 Tradução de Ricardo dos Anjos e Pedro Cardim, revisão de Ângela Domingues.

oriundos de arquivos coloniais – incluindo petições, representações, testemunhos, demandas de terras, processos judiciais, etc. – através dos quais se pode ver que os índios pressionaram os oficiais de justiça a fim de que estes dispensassem um tratamento mais justo e respeitador da lei, ou respeitassem as garantias de proteção que a Coroa declarava que se encontravam no cerne do seu projeto colonial.

Este facto é bem visível no contexto do que os antropólogos descreveram como a “pacificação do Outro”. John Manuel Monteiro demonstrou como esta perspectiva mudou a nossa maneira de ver, por exemplo, os Tupinambás. De acordo com Monteiro, em vez de incidir sobre o extermínio dos Tupinambás por doença ou através da guerra, ou na sua rejeição de todas as coisas “que lhes eram exteriores” trazidas pelos portugueses que invadiram as suas terras, os estudiosos têm sublinhado a sua capacidade para mudar, através do seu esforço para capturar e domesticar os símbolos do Outro, os seus objetos materiais, a sua tecnologia, a sua religião e o seu discurso, a fim de *permanecerem* tupinambás.² O mesmo poderia ser dito de outros grupos indígenas e dos seus esforços para utilizar a justiça colonial em seu proveito. Através desta “reconceituação” estamos, aos poucos, a descobrir que a documentação produzida pelas várias estruturas administrativas do Brasil colonial representa um *corpus* especialmente rico para estudar a história indígena do Brasil. No seu conjunto, essa documentação constitui não só o registo de uma longa história de injustiça, mas também de uma extraordinária resiliência. Quando lida de uma forma atenta a estas questões, tal documentação proporciona um grande repositório de dados sobre o comportamento dos povos indígenas, a sua criatividade e a sua ação, aspectos até aqui obscurecidos pela persistente violência da conquista.

Este capítulo analisa um aspeto específico dessa problemática: o conhecimento nativo dos factos que ocorriam em áreas que se encontravam fora do território efetivamente vigiado e controlado pelas instituições incumbidas de impor a ordem colonial. A sua finalidade é demonstrar que o dispositivo jurisdicional assentava nas redes nativas de informação e de conhecimento. Tal torna-se especialmente visível no momento em que a Coroa e a Igreja procuraram implantar a soberania

2 Monteiro 2012, 29.

portuguesa numa área estratégica ainda não conquistada: as zonas montanhosas que separavam as capitanias do Rio de Janeiro e de Minas Gerais. Como veremos, nesse processo, as instâncias jurisdicionais recolheram muita informação junto dos habitantes indígenas dessa região, e fizeram-no por ordem de alguns dos mais destacados oficiais da administração portuguesa. Mostraremos também que, subsequentemente, estas figuras usaram tal informação para formular planos e estratégias de ação que, acreditavam, iriam aniquilar os obstáculos à dominação colonial. Veremos, ainda, que, ao longo deste processo, os seus esforços foram subvertidos e desestabilizados pelos seus informadores indígenas.

Na sequência da descoberta de ouro na região que viria a ser denominada Minas Gerais, os oficiais régios idealizaram uma função específica para as terras montanhosas e densamente florestadas localizadas entre essas duas capitanias, terras essas que eram, em grande medida, intransponíveis, por causa da imponente presença da Serra do Mar. As autoridades viram neste território proibido e nos seus temidos habitantes nativos uma útil barreira no acesso às regiões de mineração.³ Na década de 1780, no entanto, com o declínio da extração do ouro e com o intensificar da preocupação sobre o contrabando, a Coroa mudou de atitude e começou a encarar como inaceitável a sua falta de controlo sobre esse espaço. Como resultado, representantes do Estado imperial português foram levados a desenvolver uma crescente interação com os indígenas que habitavam nas florestas, em especial os Coroados. Este povo semissedentário tinha uma língua baseada na família gê e continuava a ocupar aquela região, apesar de há dois séculos estar em contacto, pouco intenso, mas ainda assim desestabilizador, com exploradores, missionários e povoadores.

As fontes de arquivo atestam a importância da informação – parte dela fiável, parte não – reunida, a partir dos informadores indígenas, pelos oficiais da Coroa que, em 1786, protagonizaram uma importante operação militar nesta área. As autoridades tinham como objetivo estancar o fluxo de contrabando de ouro e de diamantes que atravessava essas montanhas costeiras. A fim de alcançarem esse objetivo, conceberam uma operação – que acreditavam que iria ser rápida –

3 Langfur 2006.

para capturar Manoel Henriques, conhecido como o *Mão de Luva*, um conhecido contrabandista. Os estudos dedicados a este episódio retrataram-no como um facto pitoresco da história regional de Minas Gerais, que culminou com a captura do contrabandista por parte dos soldados vindos do norte, numa ação de surpresa coordenada pelo governador mineiro.⁴ Importa frisar que, mais a sul, teve lugar uma mobilização muito mais significativa e, no entanto, pouco estudada, sob o comando do tenente-coronel Manoel Soares Coimbra. A missão foi planeada pelo próprio Martinho de Melo e Castro, secretário da Marinha e Negócios Ultramarinos, enquanto o vice-rei Luís de Vasconcelos e Sousa dirigiu a operação a partir do Rio de Janeiro. Oficial do Exército com longa experiência, Manoel Soares Coimbra comandou 200 soldados e 150 escravos, encarregados do transporte de carga, num trajeto até às terras altas a norte do Rio de Janeiro. Tentando articular os seus movimentos com as tropas enviadas pela capitania de Minas Gerais, esta força militar procurou suprimir tanto a mineração ilegal quanto o contrabando, bem como estabelecer a autoridade soberana do rei de Portugal. De acordo com o secretário da Marinha e Negócios Ultramarinos, esse território – ainda não incorporado e repleto de riqueza mineral desviada dos cofres da Coroa – representava um sério risco para a sobrevivência do Império.⁵

Como ficará patente nas páginas que se seguem, este episódio demonstra que os indígenas que ocupavam esta zona intersticial – paralelamente a outros grupos

4 Carvalho 1951; Dias 1953; Vasconcellos 1974, 277-81; Castro 1987, 18-38; Sousa 1980, 21-86; Garcia 1995; Anastasia 2005, 96-104; Oliveira 2008, caps. 3-4; Gomes 2004, cap. 1; Lamas 2013, 66-85.

5 Langfur (no prelo). Acerca da expedição que partiu do Rio de Janeiro em 8 de Maio de 1786, ver Coimbra para o vice-rei, Vila de Santo Antonio de Sã [atualmente Cachoeiras de Macacu], 10 de Maio de 1786, Correspondências e documentos relativos às Novas Minas de Macacu, do Rio de Janeiro, de que era superintendente geral Manuel Pinto da Cunha e Sousa, 1786-[17]90, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil, Seção de Manuscritos [a partir daqui: BNR], Correspondências e Documentos..., cód. 9, 3, 17, doc. 5. A maioria das fontes que documentam a expedição encontra-se nesse códice, o primeiro de cinco, catalogados como códs. 9, 3, 17 – 21. Cada volume abrange um ano de atividade nas montanhas. O primeiro também inclui muito das correspondências preliminares e da legislação régia relevante dos anos anteriores, a partir de 1730, com foco especial para o período após 1760, quando os primeiros relatos da operação de contrabando captaram a atenção das autoridades reais. Após a conclusão da expedição de Coimbra, as atividades oficiais na região tornaram-se cada vez mais esparsas. Cópias dessas correspondências também se encontram no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro (BNRJ), Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Cód. 68, vol. 4, fols. 187-225v). Registos dos membros da expedição colocados a serviço de Coimbra e dos presentes na véspera da chegada no destino, ver Relação da tropa que se deve aprontar a ordem do Ilustrissimo e Excelentissimo Senhor Vice Rei, ca. Mar. 1786 (BNRJ), Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 151); Mapa das prsas de tropa paga e auxiliar e mais pesoas q. se achão debaixo do comando do Tenente Coronel Manoel Soares Coimbra, 22 de julho de 1786 (BNRJ), Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 52). Para os questionamentos do secretário colonial acerca da ameaça crescente à soberania régia na região, ver Secretário colonial para o vice-rei, Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 8 Jan. 1785 (BNRJ), Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 127, par. 15-16.

nas muitas áreas não incorporadas do Brasil do final do período colonial – tiveram uma capacidade muito mais significativa do que habitualmente se pensa para definir o potencial, mas também os limites, da área controlada por Portugal. De particular relevância foi o seu domínio do conhecimento local, incluindo informação sensível referente a operações clandestinas de mineração, trilhas para atravessar florestas e atividade contrabandista. O conhecimento que os nativos detinham sobre estas questões, bem como as percepções – e os equívocos – que as autoridades tinham sobre esse conhecimento, acabaram por ser determinantes para o avanço ou para o retrocesso de projetos imperiais absolutamente vitais. Já os indígenas conseguiram resistir, redirecionar ou pacificar, pelo menos temporariamente, as ambições territoriais portuguesas.

As redes de conhecimento nativas

As fontes jurídicas que proporcionam uma imagem destes acontecimentos nem sempre são do tipo mais convencional produzido pelas burocracias judiciais oficiais. Um bom exemplo disso é a documentação resultante de uma devassa geral levada a cabo pelo vice-rei Vasconcelos e Sousa, que tinha em vista averiguar se se confirmavam os rumores acerca das atividades de contrabando.⁶ Localizadas fora do alcance dos juizes, dos oficiais urbanos e rurais incumbidos de aplicar a lei e, ainda, dos burocratas da Coroa, as regiões remotas, pela sua própria natureza, tendiam a produzir esse tipo de fontes mais idiossincráticas. Além disso, e como nos lembrou recentemente Tamar Herzog, a lei escrita, a normativa formal, “não explica ou determina necessariamente a evolução dos acontecimentos no plano do real” em áreas em disputa ao longo da América portuguesa ou espanhola. O controlo efetivo sobre o território dependia da “interação humana” nos diversos contextos locais, muito mais do que de declarações oficiais ou ordens emitidas do outro lado do oceano. A jurisprudência colonial nunca se limitou à legislação – nem assim foi concebida – ou às instituições régias que a formulavam. Em vez disso, a justiça

6 Superintendente das Minas para a Secretaria Colonial, Rio de Janeiro, 16 de Julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 128).

constituía uma matéria muito mais fluida e dependia fortemente daquilo que era o entendimento específico, em determinadas circunstâncias locais, da normativa régia ou eclesiástica, sendo também muito dependente do que ditava a prática costumeira. No que diz respeito a assuntos territoriais, estes preceitos orientadores adquiriam uma forte dimensão concreta, ao se materializarem em múltiplas e conflitantes reivindicações de posse de terra, baseadas na descoberta primordial, na ocupação, no uso e no aproveitamento da terra.⁷ Por isso, uma inspeção regional, do tipo daquela que o vice-rei Vasconcelos e Sousa levou a cabo fornece muito mais informação sobre a práxis jurídica do que qualquer norma régia ou decisão judicial considerada de uma forma descontextualizada. Como veremos, os resultados desta investigação não só aprofundaram as preocupações das autoridades a respeito da dimensão do tráfico ilegal de ouro, mas também as suspeitas de que muitos índios estavam a participar nesse tráfico como intermediários.

Os oficiais locais informaram o vice-rei Vasconcelos e Sousa de que os garimpeiros se dirigiam para as montanhas, primeiro para estabelecerem contacto com os índios e, depois, para atingirem uma zona de mineração clandestina. Sobre esse lugar, criado pelo *Mão de Luva* e por outros contrabandistas que tinham atravessado a fronteira entre as capitânicas do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, dizia-se que tinha crescido significativamente, ao ponto de ter chegado a formar uma pequena vila. A única forma de chegar a esse lugar, a partir da costa, era seguindo as trilhas usadas pelos indígenas. As autoridades tentaram impedir o contrabando através da criação de um posto de vigilância situado perto de uma aldeia de “índios mansos”, bem acima do último assentamento colonial no Alto Paraíba, mas esse posto de vigilância foi colocado em risco quando um grupo de guerreiros descritos – por um sargento-mor – como “gentio bravo” soou uma corneta e, armado de arcos e flechas, desceu o rio em sete canoas. A violência só foi evitada pela intervenção dos líderes de “huma aldeia de gentio manso” que ficava nas proximidades, os quais conseguiram fazer fracassar o ataque-surpresa. O sargento-mor mostrou-se agastado pelo combate contra esses inimigos, que, quando perseguidos, fugiam para a floresta. Os índios

7 Herzog 2015, 262-267.

com quem conseguiu entabular alguma comunicação declararam que recebavam que essa insipiente presença militar colocasse em risco o seu controlo sobre as suas terras ancestrais.⁸

Entre outros testemunhos recolhidos, o sargento-mor conseguiu extrair uma confissão de um indivíduo de ascendência indígena que tinha sido capturado por alguns dos principais exploradores das terras altas. Apresentando-se com o nome cristão de Domingos, foi identificado como índio ou mestiço, como um guia e tradutor, e como um morador numa aldeia de índios classificados, pelos portugueses, como “mansos”, situada bastante a montante do rio Macacé. Domingos descreveu a sua aldeia como a porta de acesso a um caminho que a ligava, por trilhas e rios, a outras aldeias indígenas mais distantes. Outras trilhas ligavam-na a assentamentos indígenas na costa, antigas missões jesuítas. Domingos admitiu que tinha guiado quatro garimpeiros até à área de mineração ilegal. Servindo como intérprete pago, ajudou-os a atravessar – em segurança – as aldeias que ficavam a montante do rio. E quando atingiram as minas de aluvião, os garimpeiros viram-se perante “um homem alto . . . com uma mão de luva”, ou seja, era o próprio contrabandista, empunhando “uma pistola debaixo do braço e uma catana na mão”. Domingos calculou que aproximadamente 20 homens, brancos e negros, muitos deles armados, trabalhavam nesse campo de mineração. A carência de mantimentos naquela área tinha obrigado o grupo a descer até Cachoeiras de Macacu, a vila mais próxima dali, em busca de farinha de mandioca, o que demonstra que existia uma ampla rede comercial por detrás destas atividades clandestinas. Nesse ponto, e três semanas depois de ter iniciado a sua jornada, Domingos reclamou que não tinha ainda recebido nada pelos seus serviços. Regressou por isso para o litoral, onde acabaria por ser preso, interrogado e enviado para o Rio de Janeiro para aí ser questionado.⁹

8 Oliveira 2008, 109-23. Conselho Municipal para o vice-rei, Santo António de Sá, 26 de abril de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 132); Manoel Pereira da Silva para o vice-rei, São Salvador [dos Campos dos Goytacazes] com a confissão anexada, 28 de novembro de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 137). O superintendente das Minas, Manoel Pinto da Cunha e Souza, resumiu essas e outras obtidas dos distritos periféricos para o vice-rei. Ver Superintendente das Minas para o vice-rei, Rio de Janeiro, 24 de dezembro de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 137). Sobre as rotas indígenas que levavam ao local, ver Miguel Antunes Ferreira para o vice-rei, Rio de Janeiro, 22 de junho de 1773 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 135).

9 Superintendente das Minas para o vice-rei, Rio de Janeiro, 24 de dezembro 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 137); Manoel Pereira da Silva para o vice-rei, São Salvador [dos

A despeito da natureza evidentemente precária das atividades de mineração, os oficiais régios concluíram que o relato de Domingos corroborava a informação mais encorajadora recolhida anteriormente a partir de outros testemunhos indígenas. Pouco tempo depois de ter tomado posse, por exemplo, o vice-rei Vasconcelos e Sousa ouviu um testemunho do oficial-de-campo Miguel Antunes Ferreira, o qual, anos antes, tinha liderado um pequeno grupo que atravessou as montanhas a fim de inspecionar aquela mesma área. Contou Antunes Ferreira que, pouco depois de ter dado início à sua jornada, convenceu dois indígenas a guiá-lo para zonas mais no interior da cordilheira. Seguindo por uma “picada do gentio,” que seria a única forma de atravessar uma área cercada por “uma impenetrável serrania” e “perigosas cachoeiras,” o grupo avançou ao longo de mais de 12 dias até se aproximar do rio Grande, um afluente o sul do rio Paraíba. Ferreira reiterou que os índios lhe tinham dito que, para lá do rio, havia montanhas com as “maiores riquezas.” Durante os dias finais da sua expedição, Ferreira conseguiu recolher ainda mais informação promissora. Explorou a área a jusante do rio, usando uma trilha indígena pouco visível, e deparou-se com um “índio bárbaro” que o informou, presumivelmente através dos seus guias indígenas, que, ao norte, a três dias de distância, existiam várias aldeias ameríndias. O oficial régio ofereceu roupas quentes ao informador e deu presentes ao “cacique governador” e à sua mulher, e mandou depois um grupo de batedores à frente do seu próprio grupo. Os batedores regressaram com um “um copioso número de gentios bárbaros”, incluindo cinco principais. Apesar de parecerem “soberbos e formidáveis,” Ferreira considerou que eram “flexíveis e domáveis”.¹⁰

A sua descrição da região alimentou as fantasias dos oficiais régios e dos colonos portugueses. Não temos como saber se Ferreira exagerou no seu relato, embora saibamos que existia sempre o incentivo da Coroa, e do seu insaciável apetite por preciosidades metálicas e minerais, sempre pronta a recompensar aqueles que descobriam essas riquezas. Quanto aos índios – e pelo menos um deles falava português –, informaram que a região, em ambos os lados da capitania, era

Campos dos Goytacazes] com a confissão em anexo, 28 de Novembro de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 137).

10 Miguel Antunes Ferreira para o vice-rei, Rio de Janeiro, 10 de Agosto de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 135).

“abundantíssima de ouro, em qualquer parte se procura”. Asseguraram que não era sequer necessário escavar à procura do metal, pois os cursos de água da região apresentavam “folhetas infinitas” que eram facilmente recolhidas. Além disso, os índios falaram a Ferreira de um grande lago, onde se “descobrem infinitas pedras preciosas”, garantindo que as pedras eram “tão resplandecentes que perturbam a vista quando lhes dá o sol”. O potencial para a lavoura e para a criação de gado era igualmente promissor. O único impedimento à exploração da região, de acordo com Ferreira, era o facto de o território ser “habitado e possuído por inumerável gentio bárbaro de diversas nações todos lastimosamente na mesma desgraça, ignorância, e miséria”. Apesar de nunca ter chegado a confirmar ou a produzir algum relatório onde dissesse que os habitantes indígenas estavam envolvidos no contrabando, Ferreira acabaria por ser chamado para reproduzir o que tinha ouvido, transmitindo essa informação a uma série de autoridades, todas elas desejosas de perceber melhor a configuração das terras altas que se situavam além das zonas costeiras, tendo em vista impor o controlo régio sobre essa região.¹¹

Outra fonte de informação jurídica que levou à mobilização militar do tenente-coronel Coimbra veio de um testemunho secreto, obtido de maneira coerciva, do sertanejo José Gomes, um dos garimpeiros que tinham sido guiados até às minas pelo índio Domingos.¹² Durante seis meses, Gomes foi mantido prisioneiro no Rio de Janeiro, até que foi mandado para Lisboa, para ser julgado pela Inquisição. Acabaria por ser condenado por sacrilégio e por conspirar com os mineiros das terras altas. Procurando proteção contra os perigos das suas viagens no sertão, pouco depois de receber a comunhão, fugiu apressadamente com a hóstia. Regressou à floresta, convencido de que a hóstia consagrada o iria proteger enquanto trabalhava com o *Mão de Láva*. Quando os soldados prenderam Gomes, encontraram a hóstia que tinha sido roubada, juntamente com pedaços de ouro e

11 Miguel Antunes Ferreira para o vice-rei, Rio de Janeiro, 10 de Agosto de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 135). Ferreira relatou suas descobertas não só para o vice-rei Cunha, que ordenara a missão, como também para o marquês de Lavradio, entre 1769 e 1778, e, posteriormente, ao vice-rei Vasconcelos de Souza, em 1779. Não fica claro se ele também compartilhou a informação com o vice-rei António Rolim de Moura Tavares, conde de Azambuja (1767-1769).

12 Vice-rei para o secretário colonial, Rio de Janeiro, 25 de Agosto de 1781 (BNRJ, Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Cód. 68, vol. 4, fol. 183v). Acerca da ligação entre Domingos e José Gomes, ver Manoel Pereira da Silva para o vice-rei, São Salvador [dos Campos dos Goytacazes] com a confissão em anexo, 28 de Novembro de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... cód. 9, 3, 17, doc. 137).

um grande diamante. Gomes alegou que o *Mão de Luva* o tinha incitado a cometer esse crime. Na sua confissão, forneceu detalhes fundamentais acerca do *modus operandi* do contrabandista, e o seu testemunho foi considerado tão relevante que o superintendente do vice-rei para a mineração fez questão de ele próprio o copiar – em vez de recorrer a um escrivão – no relatório que enviou para Lisboa.¹³

Os oficiais eclesiásticos que dirigiram o interrogatório identificaram o sertanejo José Gomes como alguém que não era índio, mas que ainda assim seria útil para obterem informações sensíveis em posse dos indígenas. A partir dos muitos detalhes do seu testemunho, assim como da confissão extraída de Domingos, o guia indígena, foi possível estabelecer que ele comunicava regularmente com os nativos e que se movia entre eles com bastante facilidade. Viúvo, de poucos meios e quase analfabeto, Domingos foi descrito ora como um lavrador de subsistência, ora como um lenhador, ora como um mineiro ou como um rústico itinerante sem residência fixa ou posses. O seu delito ocorreu na Capela de São João da Barra, que enquadrava a população rural que residia no sopé das montanhas a nordeste do Rio de Janeiro. Entre os paroquianos, estavam os residentes na aldeia de Sacra Família de Ipuca, cujos habitantes indígenas eram suspeitos de manter laços com a atividade mineradora. No dia em que ele roubou a hóstia, colocando-a numa bolsa pendurada no pescoço, Gomes descreveu o seu novo tesouro como a “melhor coisa no mundo”.¹⁴ Ignorando os avisos dos seus amigos, cometeu o crime “de se livrar de perigos, que receava lhe acontecem no sertão”.¹⁵

O seu cúmplice nesse crime, segundo José Gomes, era, nada mais, nada menos, o *Mão de Luva*, o qual usava uma bolsa semelhante e prometeu bolsas similares a outras pessoas. Gomes disse que fora “obrigado” a trabalhar nas minas

13 Vicente Ferreira de Noronha para o vice-rei, antes de julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 141); Bernardo de Vasconcelos para o vice-rei, n.p., antes de julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 142). Ver também Superintendente das Minas para o secretário colonial, Rio de Janeiro, 16 de julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... cód. 9, 3, 17, doc. 128); Secretário colonial para o vice-rei, Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 8 de janeiro de 1785 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 127, parag. 14). Três conjuntos de documentos formavam o caso contra José Gomes após a sua chegada em Lisboa, ver ANTT, Processo de José Gomes; ANTT, Correspondência de José Gomes; ANTT, Traslado incompleto de uns autos da justiça contra José Gomes.

14 Freire e Malheiros 1997, 61. ANTT, Traslado incompleto de uns autos da justiça contra José Gomes, fol. 1. Sobre as ligações que suspeitava existirem entre os indígenas da aldeia de Ipuca e a zona de mineração nas terras altas, ver Miguel Antunes Ferreira para o vice-rei, Rio de Janeiro, 22 de Junho de 1773 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 135).

15 ANTT, Processo de José Gomes, fols. 47-48.

clandestinas. Garantiu que esse famigerado contrabandista o tinha ameaçado de morte, caso ele não seguisse as suas detalhadas instruções acerca de como roubar um pedaço de hóstia sem ser apanhado. Na falta de mais informação, só nos resta especular sobre a possibilidade de o *Mão de Luva* estar envolvido não só no negócio da mineração de ouro, mas também no tráfico de objetos que se acreditava serem mágicos, a fim de os distribuir ou vender entre os seus colaboradores. As acusações de Gomes fizeram com que a investigação relacionada com o seu processo saísse da prisão secreta da Inquisição de Lisboa e regressasse ao Brasil. Vários destacados clérigos deram seguimento ao processo, falando com testemunhas que tinham trabalhado com o *Mão de Luva* na sua atividades de mineração, as quais confirmaram que o contrabandista tinha mesmo violado os preceitos da ortodoxia católica. Alguns disseram que um pacto com o Diabo era a explicação para os seus poderes sobrenaturais, incluindo a capacidade de cavalgar por cima de casas, escapar de uma caixa fechada, evitar perigos na floresta, enganar os seus inimigos e, ainda, exercer uma influência irresistível sobre aqueles que estavam sob o seu comando. A incapacidade da Igreja e das autoridades civis para o capturar apenas contribuiu para aumentar esta aura de mistério.¹⁶ Gomes, por sua vez, era menos difícil de apanhar. Enviado acorrentado para Lisboa; depois de mais de um ano na prisão, acabou por ser sentenciado a ser açoitado, em público, até começar a sangrar, seguindo-se cinco anos de trabalho árduo nas galés régias. Esta punição levou-o rapidamente a adoecer, sendo hospitalizado numa altura em que enfrentava a sua “última ruína”. Graças aos apelos dos médicos, acabou por ser libertado. Nos tempos que se seguiram, o seu percurso tornou-se mais incerto, como veremos adiante.¹⁷

Tendo em conta estas curiosas revelações sobre o que tinha ocorrido na floresta e sobre até onde as pessoas iam para se protegerem dos seus infortúnios, este caso ajuda a compreender como a Coroa e a Igreja costumavam unir esforços com o objetivo de projetar o seu poder sobre o território que estava além do seu efetivo alcance. Ao ser notificado da prisão de Gomes, o vice-rei Vasconcelos e

16 ANTT, Processo de José Gomes, fol. 20v, 31v, 63v-64; ANTT, Processo de Agostinho [de Abreu Castelo Branco] e Manuel Henriques, fols. 11-19. Agradeço à Prof.^a Leônia Chaves de Resende por me ter disponibilizado a sua transcrição deste segundo caso.

17 ANTT, Processo de José Gomes, fols. 73-75.

Sousa ordenou aos clérigos que ampliassem o escopo do interrogatório e fossem além das questões relativas à Igreja. A sua correspondência demonstra que ele examinou imediatamente este testemunho, tendo em vista a segurança do Estado. O sertanejo José Gomes forneceu o mapa mais detalhado até então produzido das trilhas que saíam do litoral e levavam à mina clandestina, complementando o que as autoridades sabiam a respeito do acesso pelo norte, vindo de Minas Gerais. Ele atravessara os caminhos que subiam às minas, vindo da capital, pelo sudoeste, passando por Cachoeiras de Macacu. Gomes também conhecia as trilhas vindas do sudeste, partindo de Macaé, assentamento litoral e produtor de açúcar. Demonstrava um conhecimento ímpar da topografia dos ermos e parecia conhecer cada curva na trilha, cada subida e descida, cada acampamento indígena, cada lugar protegido para se passar a noite, cada cume falso, passagem, brejo e travessia de rio, além das distâncias entre todos eles. José Gomes sabia dos marcos geográficos mais obscuros, cujos nomes tinham origens tanto coloniais quanto indígenas: “Morro Queimado”, “Corgo de Santa Tereza”, “Rancho do Jequitibá”. Sabia identificar rochas, caveiras e cruzeiros talhadas em troncos, além de outros sinais deixados por índios e contrabandistas para se orientarem ao longo das suas jornadas.¹⁸ Os relatos de Gomes deixavam claro que os ambientes hostis podiam ser dominados por aqueles que tivessem acesso ao conhecimento produzido pelos índios.

A familiaridade de José Gomes com as riquezas minerais e atividades mineradoras ilegais na região era igualmente impressionante. Relatou as quantidades de ouro em pó e de algo que ele descreveu como pepitas prateadas, do tamanho de “grãos de chumbo miúdo”, obtidas num dia normal de peneira nos vários riachos. Descreveu a quantidade, a cor e a forma de pedras encontradas na região, que iam de topázio a azul-celeste e a cristalina. Durante a primeira meia hora de escavação, Gomes relatou, de acordo com o padre que o interrogou, que os mineiros tinham extraído uma libra (unidade de peso) de pedras preciosas, algumas delas diamantes. Um garimpeiro pardo “que anda aos vinte tantos anos neste sertão”, uma vez “tirou um diamante de trinta e três oitavas de peso” (117 gramas, ou 585 quilates

18 Vicente Ferreira de Noronha para o vice-rei, n.p., antes de julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 141); vice-rei para a Secretaria Colonial, Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1781 (BNRJ, Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Cód. 68, vol. 4, fol. 183v).

brutos).¹⁹ O réu apontou os locais exatos de vários pontos de lavagem de minério, incluindo o espaço que era exclusivo do *Mão de Luva*. Descreveu uma trilha que levava a um terreno em Xopotó, Minas Gerais, onde o contrabandista vivia com a sua família, a cinco dias das minas ilegais. Ainda que somente 11 garimpeiros trabalhassem no local; durante a última visita de José Gomes, vários outros tinham abandonado a empreitada, graças a boatos sobre uma iminente batida oficial. Gomes admitiu ter trabalhado diretamente com o *Mão de Luva* durante um ano inteiro, indo e voltando inúmeras vezes dos locais de lavagem.²⁰

Estes relatos, obtidos dos índios locais, que eram vistos com cada vez mais desconfiança, aliados a histórias sobre riquezas inexploradas, estavam entre os mais importantes documentos que atravessaram o oceano Atlântico quando a Coroa decidiu enviar a expedição militar do tenente-coronel Manoel Soares Coimbra. Estas provas, a que se juntaram outras fontes, convenceram os oficiais do Rio de Janeiro de que as suas tentativas de estabelecer um “bloqueio” nas planícies que rodeavam a vasta região montanhosa, à qual se podia ter acesso por trilhas vindas de várias outras direções, tinha falhado.²¹ O secretário colonial, em Lisboa, concordou. As suas ordens ao vice-rei, para preparar a expedição de Soares Coimbra, incluíam repetidas menções às informações adquiridas de informadores indígenas, reconhecendo que o local tinha sido completamente “penetrado e invadido por diferentes partes”. Chegou à conclusão de que a afirmação de Gomes, de que os contrabandistas tinham a sua base principal em Minas Gerais, “tem toda a verossimilidade”. Foi essa informação que o convenceu, contrariando os conselhos do vice-rei, a permitir

19 Vicente Ferreira de Noronha para o vice-rei, n.p., antes de julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 141). O tamanho de um diamante bruto jamais é garantia do tamanho ou qualidade da pedra lapidada. A título de comparação, o famoso Diamante Centenário De Beers, descoberto na África do Sul, pesava 599 quilates (120 gramas) enquanto bruto e 274 quilates (55 gramas) após lapidado, tornando-o o maior diamante incolor e perfeito do mundo.

20 Vicente Ferreira de Noronha para o vice-rei, n.p., antes de julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 141); Bernardo de Vasconcelos para o vice-rei, n.p., antes de Julho de 1781 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 142).

21 Superintendente das Minas para o vice-rei, Rio de Janeiro, 24 de dezembro de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 137). Para as patrulhas militares, ver Alexandre Alves Duarte e Azevedo para o vice-rei, Santo Antônio de Sá, 7 de junho de 1780 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 140); Vice-rei para o secretário colonial, Rio de Janeiro, 28 de agosto de 1784 (BNRJ, Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Cód. 68, vol. 6, fol. 236). Para informações sobre as idas e vindas do *Mão de Luva* em Minas Gerais, incluindo a organização de escravos, víveres e burros de carga para a sua operação, ver Secretário colonial para o vice-rei, Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 8 de janeiro de 1785 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 127); Pedro Afonso Galvão de São Martinho para Governador, São Manuel do Rio Pomba, 12 de maio de 1784 (BNRJ, Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Cód. 68, vol. 6, fol. 239, com os documentos anexos).

que os soldados de Minas Gerais estivessem na linha da frente durante a fase da operação que demandava um ataque surpresa. Esta decisão fez com que Soares Coimbra e as suas forças atuassem como apoio, até que fossem mandados ocupar o local na sequência da retirada das tropas de Minas.²²

A importância dos saberes nativos sobre as regiões ermas, filtrados pelos canais formais e informais das autoridades, torna-se ainda mais relevante quando se tem em conta que a expedição tinha como objetivo não a captura do *Mão de Luva*, mas estabelecer um controlo governamental efetivo na região montanhosa. Os relatos de e a respeito de índios continham muitos detalhes sobre as riquezas em potencial do local e, para além disso, também explicavam como as localizar. As pessoas que se tornaram confidentes de índios, ou que deles obtiveram informações de um modo coercivo, aumentaram as expectativas de lucros inesperados para as autoridades coloniais. Tivessem estas sido menos crédulas, menos propensas a seguir a mentalidade colonial de que os índios sabiam de riquezas inexploradas, e as ordens de Soares Coimbra teriam sido muito mais limitadas e viáveis. A custosa expedição que liderou talvez nem sequer tivesse acontecido. As origens e os desfechos da operação vinham de aspirações apoiadas em boatos que tinham as suas origens nos índios, cujas intenções as autoridades davam por certas, mas raramente compreendiam. Oficiais das mais altas patentes dependiam de indígenas itinerantes para serem os olhos e os ouvidos das autoridades coloniais nos sítios onde o poder soberano de Portugal não chegava. O seu arsenal de manobras jurídicas ia desde uma “devassa” vice-reinal de alcance regional até interrogatórios coercivos numa cela secreta nas prisões de Lisboa. Estas táticas jurídicas possibilitavam a coleta de informação, mas não garantiam a sua veracidade. Seja como for, toda essa informação deu origem a planos e a políticas gizados em Lisboa e no Rio de Janeiro. Desta maneira, numa escala que os estudiosos não conseguiram até hoje compreender, os índios da região mantiveram a sua influência sobre as aspirações do Império.

22 Anastasia 2005, 102. Secretário colonial para o vice-rei, Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 8 de janeiro de 1785 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 127, parag. 6 e 17). Para os itens do testemunho de Gomes, citados pelo secretário colonial, ver parag. 10-13.

Frustração na floresta

Os encontros do próprio Soares Coimbra com os nativos não fizeram jus às expectativas grandiosas que lhes eram atribuídas. O tenente-coronel viu-se como o portador relutante de ordens vindas de superiores que acreditavam que as informações dos índios levariam a novos depósitos de riqueza mineral. Muito antes de alcançar o seu objetivo, Soares Coimbra convenceu-se de que o local não estaria à altura das expectativas. Soares Coimbra também se tornou alvo de indivíduos que preferiam enfatizar a natureza pouco confiável e até mesmo subversiva dos indígenas da região.

Como outros que o antecederam, Soares Coimbra tentava extrair todas as informações possíveis de informadores nativos. Cerca de dois meses após o início de sua missão, o comandante levou a cabo diligências jurídicas pouco comuns: realizou um interrogatório no próprio local a indivíduos que se sabia que tinham colaborado com os índios. Interrogou um colono de Cachoeiras de Macacu, Joaquim da Silva, o qual disse que, mais de um ano antes, um guia indígena, José Gomes, “o induzira”, junto de seis dos seus companheiros, a viajar em sua companhia para a região fronteiriça.²³ Terá sido ele o mesmo José Gomes julgado pela Inquisição? Seria possível que o Gomes enviado a Lisboa não só interagisse com índios, como seria ele mesmo um índio, apesar de os registos do julgamento o identificarem como branco? Voluntária ou involuntariamente, ele pode ter tido o seu passado indígena apagado, numa época em que muitos índios convertidos ao cristianismo perdiam, escondiam ou eram tolhidos das suas identidades étnicas – ainda que alguns as reafirmassem – no quadro de crescentes pressões para se integrarem na sociedade colonial. A classificação, pelos oficiais do Estado ou da Igreja, de um indivíduo de descendência indígena como índio, mestiço, pardo ou branco variava bastante. A designação dependia muitas vezes da expediência burocrática, ou seja, se alguma vantagem institucional imediata podia ser obtida ao se classificar uma pessoa como pertencendo a um ou outro grupo racial.²⁴ Sendo sertanejos,

23 Para o inquérito que inclui a frase citada, ver Coimbra para o [vice-rei], Registo da Fazenda do Cônego, 14 de julho de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... cód. 9, 3, 17, doc. 47). Coimbra interrogou oito indivíduos.

24 Nazzari 2001; Resende 2003; Resende 2005; Carvalho Júnior 2005; Almeida 2014, 62-85.

os homens descritos em ambos os casos são bastante parecidos. Mas como José Gomes era um nome comum, as conexões podem ser uma mera coincidência. De acordo com a sentença original, o Gomes enviado a Lisboa teria cumprido pena nas galés reais na época em que o guia indígena homónimo atuava nas montanhas. Porém, os médicos conseguiram a libertação antecipada do guia condenado quando a sua saúde começou a deteriorar-se, por causa dos rigores da prisão, dos castigos violentos e do trabalho forçado.²⁵ Havia, portanto, uma possibilidade, por mais ínfima que fosse, de que a soltura lhe permitisse retornar sorrateiramente ao Brasil e retomar as suas façanhas nos sertões.

De qualquer forma, o índio José Gomes, contratado por Joaquim da Silva, prometeu levá-los, a ele e aos sócios garimpeiros, até um riacho repleto de pedras preciosas. O grupo partiu, cobrindo o terreno irregular a pé e viajando longos percursos de canoa. Atravessaram o rio Grande graças a uma ponte improvisada, conhecida pelo guia, encontraram mais índios e seguiram uma trilha que, de acordo com Gomes, os levaria até à zona de mineração. A trilha, explicou Silva, seguia na direção oposta ao litoral, saindo pelas montanhas próximas de Macaé. A descida evitava patrulhas e postos de controlo ao longo do Caminho Novo, uma das duas únicas rotas oficialmente sancionadas para atravessar as montanhas. Após subir a trilha, durante vários dias, o grupo jamais chegou a alcançar as riquezas que lhes foram prometidas. Por fim, todos se convenceram do “engano” do índio. Os outros abandonaram a busca e voltaram para Cachoeiras de Macacu, mas Silva seguiu, sozinho. Por fim, chegou a nada menos que seis minas de aluvião, cinco ainda funcionais. Verificou que o *Mão de Luva* e os seus comparsas dirigiam as duas maiores minas e, também, que estavam a montar uma terceira. Os locais contavam com cerca de 30 trabalhadores, a maioria deles armada, incluindo brancos, negros libertos e uma dúzia de escravos.²⁶

Silva trabalhou nas minas de aluvião por apenas um mês, enquanto recuperava de um ferimento de arma de fogo, que sofrera numa disputa. Por essa altura, o *Mão de Luva* estava em Minas Gerais, tendo sido supostamente chamado

25 ANTT, Processo de José Gomes, fols. 73-75.

26 Coimbra para o [vice-rei], Registo da Fazenda do Cônego, 14 de Julho de 1786 (BNRJ), Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 47).

à capital da capitania, Vila Rica, pelo governador. Silva disse que assistiu a grandes quantidades de ouro a serem extraídas durante a sua breve permanência, e contou que alguém lhe tinha dito que havia depósitos de prata e pedras preciosas por perto. Além de um “cabra” mestiço que estava a trabalhar no local, o garimpeiro não viu trabalhadores indígenas. Afirmou, porém, que havia comunicação entre o bando do *Mão de Luva* e as aldeias indígenas ao longo da trilha que descia ao litoral. Um membro do bando tinha recentemente visitado uma dessas aldeias, em busca de escravos fugidos. Levantando a possibilidade de colusão com as autoridades, disse que soldados de Minas Gerais visitavam a mina clandestina de tempos a tempos, para transportar ouro a oficiais militares de alta patente em Vila Rica. Os contrabandistas negociavam com os soldados que guardavam o Caminho Novo nesta capitania, trocando ouro por mantimentos e transportando a carga a preços elevados.²⁷ Estes detalhes aumentaram as incertezas acerca de má conduta ao longo do que, supostamente, era para ser uma rota segura através das montanhas para viajantes que seguiam as leis.²⁸

Os outros homens, questionados por Soares Coimbra, contaram histórias parecidas. O comandante entendeu que os garimpeiros da região tinham a esperança de que as lavagens de ouro os salvariam da pobreza, apesar de temerem a presença de soldados. Os guias indígenas eram fundamentais para que os mineiros alcançassem o local, pois os assentamentos próximos da estrada proviam os mineiros de comida, tabaco e outros suprimentos. O *Mão de Luva* geriu a empreitada durante anos com punho de ferro. Porém, várias testemunhas afirmaram não terem ficado impressionadas com a quantidade de ouro extraída do local.²⁹

No final de seu inquérito, Soares Coimbra enviou um resumo das descobertas resultantes das suas diligências jurídicas ao vice-rei Vasconcelos e Sousa. Este aconselhou-lhe reserva. Além dos boatos espalhados por índios ou por indivíduos que diziam ter comunicado com eles, havia poucas provas substantivas de que

27 Coimbra para o [vice-rei], Registo da Fazenda do Cônego, 14 de Julho de 1786 (BNRJ), Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 47).

28 Alguns anos antes, remessas de ouro e diamantes para a Coroa haviam sido interrompidas por causa da bandidagem de uma “numerosa companhia de criminosos” que atuava ao longo da Estrada Real (Governador para o vice-rei, Vila Rica, 30 de maio de 1783. BNRJ, Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. cód. 68, vol. 6, fol. 86).

29 Coimbra para o [vice-rei], Registo da Fazenda do Cônego, 14 de Julho de 1786 (BNRJ), Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 47).

grandes riquezas minerais existissem (ou que sequer tinham sido extraídas) na região. Nenhum visitante recente do local relatou qualquer coisa que se aproximasse dos 200 garimpeiros, cada um com três ou mais escravos, que as autoridades em Lisboa e no Rio de Janeiro acreditavam que estavam a trabalhar nas fabulosas minas. A maioria deslocava-se ao local por serem pobres e facilmente atraídos por qualquer esquema que pudesse aliviar as suas agruras. Alguns iam por coerção. Quando saíam rumo ao sertão, estariam inocentemente “ignorando” a maior parte dos crimes que estavam prestes a cometer. Regressavam exaustos, violentados, por vezes feridos e sem o pagamento que lhes fora prometido. Concluiu Soares Coimbra que se o vice-rei tencionasse mover processos contra todos os que tinham visitado ou se tinham envolvido nas atividades de mineração ilegal, seria necessário “castigar a quase todo o distrito”.³⁰

Foi só no momento em que o tenente-coronel chegou aos locais de extração de ouro que finalmente pôde comparar, por um lado, tudo que se dizia sobre os índios e, por outro, o seu real comportamento. Assim como vários colonos, os superiores de Soares Coimbra acreditavam que os índios tinham um conhecimento pouco comum no que dizia respeito a depósitos ocultos de ouro e de diamantes. Considerando as dúvidas que haviam surgido ao longo de sua penosa jornada, Soares Coimbra, provavelmente, tinha poucas esperanças ao alcançar o local que, em breve, passaria a ser chamado de Cantagalo, o seu nome atual. Quando chegaram, as tropas de Minas Gerais já se tinham ido embora e incendiado várias estruturas, destruindo-as. A presença dos contrabandistas fora apagada: alguns tinham sido presos, como o *Mão de Luva*, enquanto outros tinham, aparentemente, sido informados da operação militar a tempo de fugir.³¹ Foi neste contexto que Soares Coimbra estabeleceu os seus primeiros contactos com os índios da região.

30 Coimbra para o [vice-rei], Registo da Fazenda do Cônego, 19 de Julho 1768 [sic, 1786] (BNRJ), Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 46). Para o número de prospectores que se estima que estavam a trabalhar naquele local, ver Secretaria colonial para o vice-rei, Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 8 de Janeiro de 1785 (BNRJ), Correspondências e Documentos... cód. 9, 3, 17, doc. 127). A estimativa baseava-se num relatório elaborado por um oficial local e tinha sido enviado mais de cinco anos antes. Ver Bartolomeu José Vahia para o vice-rei, Rio de Janeiro, 6 de Agosto de 1779 (BNRJ), Correspondências e Documentos... cód. 9, 3, 17, doc. 135).

31 Mawe 1812, 120-21. Para prisões e questionamentos acerca do tratamento de prisioneiros, ver Vice-rei para o governador, Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1786, com a lista dos prisioneiros anexada; Vice-rei para o governador, Rio de Janeiro, 9 de setembro de 1786; Governador para o secretário colonial, Vila Rica, 16 de novembro de 1786; Governador para o vice-rei, Vila Rica, 16 de novembro de 1786 (AHU, Minas Gerais. Caixa 125, doc. 64).

São precisamente essas interações que explicam o tom desalentador do relatório final do resultado da sua expedição.

Um pequeno grupo de indígenas apareceu de imediato. Soares Coimbra recebeu-os como amigos. Pelo menos um deles falava português, de forma que foi possível ao tenente-coronel solicitar um encontro com seu “capitão”, que logo chegou, acompanhado de um grupo maior. Soares Coimbra contou 30 homens, mulheres e crianças. Deu-lhes comida, roupas e missangas, e fez “outras semelhantes galantarias de que ficaram muito satisfeitos”. Os indígenas pernoitaram no acampamento que os militares tinham começado a construir, partiram na manhã seguinte e prometeram regressar, dando início a um período de visitas recorrentes. Alguns outros membros desse bando falavam português e tinham sido batizados, inclusive o seu líder, que usava o nome de Joaquim. Os pensamentos de Soares Coimbra voltaram-se para o potencial de um contacto mais permanente e para as relações de comércio e de escambo. Se o vice-rei desejasse “que todos [os índios da região] se reduzão ao fé”, escreveu, seria necessário um pequeno investimento material que incluísse facas, roupas e outros presentes, “porque todos andam nus”.³²

Tendo em conta o quanto as informações obtidas de indígenas influenciaram as ordens que recebera, parece adequado que Soares Coimbra desse sequência ao relato deste primeiro encontro com uma declaração em que afirmava o sucesso da sua missão: “Tenho a honra de participar a Vossa Excelência que concluí a minha jornada sem o mínimo desastre na tropa e mais pessoas que se achão debaixo do meu comando”. É como se o estabelecimento de relações estáveis com os índios tornasse sua presença desnecessária. Sintomaticamente, Soares Coimbra não tardou a tomar providências para restringir a relevância, como guias, dos autóctones das florestas. Independentemente de os índios terem abdicado deste papel por vontade própria ou terem sido coagidos a fazê-lo, quem passou a controlar tais atividades, ao serviço ou à revelia da autoridade do Estado, foi Soares Coimbra. O tenente-coronel certificou-se disso ao proibir a entrada, nas florestas das redondezas, a qualquer um que não estivesse acompanhado de um guia por ele designado.³³ Tal ordem reforçou,

32 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 10 de Agosto de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 60).

33 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 10 de Agosto de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 60).

de maneira simultânea, a convicção de Coimbra de que tinha chegado a hora de ser substituído por autoridades civis, já que a sua intervenção militar tinha conseguido estabelecer a soberania da Coroa e pôr fim às atividades criminosas. Assim sendo, ele poderia apostar em atrair até à região colonos honestos e cumpridores da lei, um objetivo que dependeria da incorporação dos habitantes indígenas e de assegurar que estes novos colonos se portariam corretamente. Tais esperanças mostrar-se-iam demasiado otimistas.

Antes que sequer duas semanas houvessem passado, Soares Coimbra notou uma crescente procura de bens materiais, entre outros fatores que eram motivo para preocupação. Os índios apareciam quase todos os dias, sempre à procura de mais “presentes”, que incluíam bens como facões, facas, enxadas e aguardente.³⁴ Tal resultou numa escassez de ferramentas, que dificultou os esforços dos militares para cultivar alimentos. Enquanto isso, quando ficaram a saber das ações de Soares Coimbra, incluindo a distribuição livre de roupas quentes durante o inverno, os membros de um outro bando indígena começaram a visitar o acampamento dos militares, surgindo em grupos de uma dúzia ou mais, pernoitando onde calhava. Esse segundo bando seguia um índio cristão chamado Martinho. O seu padrinho era um dos soldados da expedição – um sinal da complexa rede social que envolvia nativos, mestiços e não-nativos da região. Martinho explicou que, anteriormente, o seu povo viveu numa zona mais abaixo das cachoeiras próximas a Cachoeiras de Macacu. Posteriormente, assentaram na região mais erma e fronteiriça, mas foram obrigados a abandonar a sua nova aldeia graças ao “mau tratamento e violências” sofridos com a chegada dos garimpeiros de Minas Gerais. Esses índios estavam “vagando por este sertão sem ter domicílio certo” e, para comer, dependiam da recoleção e da caça. A saída dos contrabandistas permitiu-lhes regressar ao seu último assentamento, nas margens do rio Paraíba, a um dia de distância de Cantagalo. “Sem embargo de os ver nus”, o comandante, que dispunha de escassos mantimentos para suas próprias tropas, não pôde atender ao pedido dos indígenas de roupas e ferramentas agrícolas. Soares Coimbra acreditava que estes índios mereciam a “compaixão” do Estado, assim como o seu reconhecimento da “grande

34 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 19 de Agosto de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 61).

necessidade que têm de meios para cultivar à terra” para garantir sua subsistência. Apelou, por isso, para a magnificência do vice-rei.³⁵

O comandante acrescentou ainda que os índios, nas suas preferências de vestuário, “são muito inclinados às cores de encarnado”.³⁶ Foi um comentário pouco cerimonioso que captava, sem dúvida, a delicadeza da situação. A partir do momento em que Coimbra parou de se apoiar em boatos e em informações coagidas e passou a lidar com as necessidades dos índios que procuravam a sua ajuda, instaurou-se uma nova dinâmica, a qual tinha precedentes em inúmeros encontros pelas Américas. Perante a possibilidade de adotarem – ou, nesse caso, readotarem – práticas sedentárias, alguns viram-se atraídos pelo modo de vida sedentário, outros criaram dependência por bens manufaturados, outros, ainda, começaram a utilizar tais bens como base para novas maneiras de negociar. Se incorporar estes povos itinerantes fosse do interesse dos oficiais, estes teriam de chegar a compromissos que lhes seriam dispendiosos em recursos, em paciência e em modos. Cada vez que conseguia transformar nativos em agricultores cristãos, o Estado impunha as suas expectativas, obrigações e dependências, que o tornava suscetível às demandas dos índios. Importa lembrar que este mesmo Estado não tardou a criar ressentimentos por estas solicitações. Como se para ressaltar as tensões crescentes, quando o vice-rei autorizou o mais recente pedido de suprimentos e enviou uma remessa de roupas coloridas ao acampamento, o comandante considerou que tal resposta era insuficiente. Mal contendo a sua exasperação, reiterou o seu pedido dos objetos que, a seu ver, o Estado deveria logicamente prover: tecido, botões e agulhas, assim como um alfaiate para transformar o tecido em roupas.³⁷

Quase três meses depois da chegada da expedição a Cantagalo, tempo suficiente para extinguir quaisquer esperanças que o seu comandante pudesse ter de ser transferido prontamente, as interações com os nativos cessaram súbita e

35 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 25 de Agosto de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 62).

36 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 25 de Agosto de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 62).

37 Langfur 2006, 230-39, White 1983. Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 22 de setembro 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 67); Vice-rei para Coimbra, Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... doc. 175). Os índios continuaram suas visitas frequentes ao Cantagalo ao longo de novembro. Para os comentários subsequentes de Coimbra sobre os desafios de suprir suas necessidades, ver Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 7 de outubro de 1786 e 4 de novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... cód. 9, 3, 17, docs. 73 e 83).

inexplicavelmente. Os grupos que frequentavam o acampamento pararam de acorrer a ele, de modo que Soares Coimbra se colocou na defensiva. Há já algum tempo que Soares Coimbra fugia de perguntas incisivas do vice-rei sobre o tratamento dos soldados, ajudantes e escravos sob seu comando, perguntas motivadas pela deserção de alguns de seus homens, pela morte de alguns escravos que trabalhavam como portadores e pelo desaparecimento de outros, que fugiram após roubarem comida de um comboio de suprimentos. Estas preocupações eram alimentadas por soldados e oficiais descontentes, assim como por proprietários de escravos que se viram forçados a alugar ou a fornecer os seus trabalhadores às forças armadas, para levar suprimentos militares montanha acima. Soares Coimbra sabia bem que o vice-rei iria partir do princípio de que os índios tinham desaparecido por estarem insatisfeitos com a forma como eram tratados. Com poucos resultados para mostrar ante a enorme quantidade de recursos que a Coroa tinha investido na sua missão, tinha de evitar, a todo custo, qualquer incidente que pudesse ser interpretado como prova da sua incompetência ou de abuso de autoridade.³⁸

Antes de relatar o desaparecimento dos índios, Soares Coimbra foi atrás de uma explicação. Numa irónica reversão das rotineiras visitas dos índios à sua base militar nos ermos, agora era ele quem enviava tropas pela floresta dentro para procurar os nativos, os quais não estavam em lugar algum. O único rasto da sua presença era um campo cultivado com milho, feijão, batatas e bananas, e um arsenal de bens esquecido num acampamento: facões, enxadas, facas, pratos, barris, redes de dormir, mantos de madeira, peneiras feitas de fibras vegetais, cumbucas de madeira,

38 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 4 de novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 83); Vice-rei para Coimbra, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 190); Coimbra para Camilo Maria Tonnelot, Cantagalo, 28 de dezembro 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 122). Para mais sobre deserções, ver Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 7 de setembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 64); Vice-rei para Coimbra, Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 178); Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 22 de setembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 67); Vice-rei para Coimbra, Rio de Janeiro, 9 outubro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 182); Alexandre Alves Duarte e Azevedo para Coimbra, Itaboraí, 4 de novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 87). Para mais informações sobre fugas e mortes de escravos, ver Coimbra para Antonio Luiz Pereira, Cantagalo, 8 de setembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 99); Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 18 de novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 86); Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 16 de dezembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 121). Sobre a requisição de escravos, ver Vice-rei para José Joaquim da Fonseca, Rio de Janeiro, 4 de setembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 174); Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 29 de setembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 70).

jarros, um galo e alguns frangos. Tudo isso Soares Coimbra inventariou e guardou, em antecipação do retorno dos ocupantes. Os seus soldados notaram, ao longo de uma trilha, sinais de que os índios tinham rumado ao litoral.³⁹

Soares Coimbra teve dificuldades para explicar o que havia acontecido. No seu relatório ao vice-rei Vasconcelos e Sousa, insistiu que os índios “nenhum motivo tiveram que os obrigasse a fugir de nossa amizade” e reiterou “a boa hospitalidade com que os tratava”. Soares Coimbra comera ao lado de alguns e generosamente distribuía presentes e víveres a outros. De acordo com indivíduos com ampla experiência do “caráter e costume” indígena, não havia motivo para se alvoroçar com a sua partida: entre o que havia sido deixado para trás estavam as ferramentas que eles tanto prezavam. Portanto, o seu regresso era certo. Sabia-se que alguns grupos indígenas “se regulavam” de acordo com as fases da Lua. Tendiam a manter plantações simultaneamente em vários locais, migrando de lavoura em lavoura, à medida que as plantas amadureciam, e aquela era a época do ano em que saíam das suas cabanas para caçarem os insetos que tanto apreciavam. Quanto mais explicações Soares Coimbra listava, menos convincente soava. Soares Coimbra tentou transmitir uma sensação de confiança inabalável, mas acabou por dar a aparência de que estava amedrontado: “Eu certifico a Vossa Excelência que sempre os tratei com o maior agrado possível.”⁴⁰

O desgosto do tenente-coronel com o desaparecimento dos índios pode ser melhor compreendido se tivermos em conta as então prevalentes políticas da Coroa acerca dos indígenas, políticas essas que o teriam colocado numa situação delicada caso surgisse o menor sinal de que Soares Coimbra lhes tinha feito mal. A legislação régia é a componente do regime jurídico colonial mais frequentemente examinada pelos historiadores que analisam a presença dos povos nativos no Brasil durante o fim do período colonial. Ainda que, como argumentei, um entendimento muito mais profundo da lei seja necessário para se medir as suas reais consequências para a história indígena, a natureza da legislação formal era,

39 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 4 de Novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 83); Coimbra, “Relação dos trastes pertencentes aos Índios,” Cantagalo, 4 de Novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... cód. 9, 3, 17, doc. 84).

40 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 4 de novembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 83).

certamente, de suma importância. A chamada “Lei da Liberdade” e o Diretório dos Índios dos anos 1750, legislação promulgada a pensar, originalmente, nos índios assentados em missões jesuítas na região da Amazônia, tinham um significado bastante distinto ao longo da fronteira interna entre Minas Gerais e o Rio de Janeiro. As aspirações paternalistas destas políticas, que deslegitimavam a violência e exigiam a incorporação dos índios na sociedade brasileira por via pacífica, obrigavam Soares Coimbra a agir de uma maneira cautelosa e conciliatória. As suas interações diretas com os índios da região mostraram que estes estavam abertos a certas trocas, pois eram agricultores de subsistência bastante competentes, sempre ávidos de receber presentes. Esses nativos encaixavam, de uma maneira desconfortável, na descrição de índios “vivendo nas trevas da ignorância”, distantes da influência colonial. Esta mesma descrição estava presente no texto da mesma legislação régia, como justificação para atos de agressão que ocorriam em outras partes do Brasil.⁴¹

A preocupação do comandante também refletia a importância dos índios das montanhas como informadores e como potenciais trabalhadores. Os contrabandistas que tinham sido levados para interrogatório, em Vila Rica, dificilmente compartilhariam mais informações acerca do que era absolutamente necessário a respeito das suas ilegalidades. Os habitantes dos ermos da capitania carioca tinham motivos similares para agir com reticência, apesar de Soares Coimbra lhes ter conseguido extrair alguma informação. Os índios, que tiveram experiência de primeira mão das intrusões dos garimpeiros, tinham uma quantidade incomparável de informações sobre as atividades clandestinas na região, ainda que fossem pouco diretos quanto a tais questões. Desde o começo, Soares Coimbra e os seus superiores tinham utilizado este conhecimento indígena como justificação para a expedição. Com o objetivo de aprender mais sobre as operações de contrabando, considerava-se razoável dar como adquirido que os índios iriam ser os principais informadores. Assumindo que as relações se mantivessem estáveis, alguns dos fatores que aumentaram o valor dos índios para muitos oficiais foram a sua familiaridade inigualável com a floresta, aliada

41 Almeida 1997, Domingues 2000. Para a legislação relevante, ver “Ley porque V. Magestade ha por bem restituir aos Indios do Grão Pará, e Maranhão a liberdade das suas pessoas, bens, e commercio na forma que nella se declara” (Lisboa, 1755) e “Directorio que se deve observar nas Povoaçoes dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario” (Pará, 1757) (Neto 1988, 161-62; 165-230).

à possibilidade de assumirem o papel de barqueiros, carregadores de carga, lenhadores e trabalhadores agrícolas – ofícios que ajudariam o avanço da colonização na região.⁴²

Soares Coimbra e o vice-rei bem podiam fazer projetos de utilizar mão de obra nativa na sua empreitada colonizadora, mas os índios já tinham ido embora. As tentativas do tenente-coronel de entender porque haviam desaparecido, após contactos iniciais tão promissores, mostraram-se infrutíferas. O papel-chave que os índios desempenhariam na expedição, desde o primeiro momento, chegara ao fim. Apesar de permanecer em Cantagalo até abril de 1787, quase um ano após a primeira ordem de marcha no Rio de Janeiro, Soares Coimbra não relatou mais nenhum contacto relevante com os nativos da região.

Deve ter sido uma ironia demasiado cruel, portanto, ser acusado de conspirar com os índios para contrabandear ouro. Suspeitas de comportamento mal-intencionado por parte dos índios vinham já de longa data. Durante muitos anos, “supõe-se”, nas palavras de um oficial, que os índios participavam no comércio ilícito. As informações que surgiram nas investigações realizadas antes e durante a expedição de Soares Coimbra apenas reforçaram tal desconfiança.⁴³ A distância entre o Rio de Janeiro e a base militar do tenente-coronel, assim como a sua longa ausência da capital, deu margem ao surgimento de boatos e de desentendimentos, particularmente entre os que invejavam a sua posição de poder ou que estavam ávidos para terem acesso aos recursos da região. Porém, não há indícios de que tais intrigas surtiram quaisquer efeitos negativos ou permanentes nos arquivos sobre Soares Coimbra. O tenente-coronel continuou a sua carreira militar de sucesso, que culminou com a promoção a governador da capitania do Rio Grande do Sul. Porém, no final de 1786, após ter passado três meses marchando com a sua expedição e cinco meses no seu acampamento nos ermos das montanhas, admitiu, numa rara carta a um amigo confidente, que “vivo em uma profunda melancolia”.⁴⁴ Mais uma vez, os índios estavam relacionados com esse estado de alma.

42 Coimbra para o vice-rei, Cantagalo, 11 de dezembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 106); vice-rei para Coimbra, Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 211).

43 Miguel Antunes Ferreira para o vice-rei, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1779 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 135).

44 Coimbra para Camilo Maria Tonnelot, Cantagalo, 28 de dezembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 122).

Desde o começo, Soares Coimbra tinha-se portado como um oficial dos mais dignos de admiração. Mostrou-se leal, prudente e habilidoso, ainda que não tão ligeiro no cumprimento dos seus objetivos quanto o vice-rei desejava. Sem dúvida, ele esperava a recompensa habitual para uma missão militar completada com sucesso: uma condecoração oficial, talvez uma promoção e honrarias pessoais e profissionais. Porém, ao longo do seu tempo nos ermos, foi ficando cada vez mais desanimado, convencido de que os seus superiores, na capital e em Lisboa, pensariam que a expedição estava a render poucos frutos, apesar de todos os rigores. Perto do final do ano, do alto do seu posto nas montanhas, refutou todas as alegações da sua incompetência, que se tinham espalhado pela capital e pelos seus arredores. Os que o difamavam acusavam-no de abusar fisicamente dos seus soldados e de os alimentar insuficientemente. Como resposta, declarou, numa carta a um amigo, que todas as punições físicas que aplicou às suas tropas tinham sido merecidas e comedidas. Assegurou que a fome que, por vezes, sentiram, tinha resultado da exigência da missão, e não da retenção de rações. Às acusações de que estaria a conspirar com os índios, ele mal sabia o que responder. O capelão da expedição regressara de uma visita ao Rio de Janeiro com notícias de que, mais de uma vez, lhe tinham perguntado se Soares Coimbra “ainda conservava a taverna neste lugar”, insinuando que estava envolvido no comércio ilícito, e “se era certo que o Capitão Joaquim o índio [cacique] me tinha dado [a Soares Coimbra] um canudo de ouro e várias pedras preciosas”. Perdendo a habitual compostura, o tenente-coronel desesperou, dizendo que “me querem aniquilar”. Para além de dar voz aos seus sentimentos de solidão e de pessimismo, escreveu que “ainda não estive em posto algum mais violento que aqui, e trocaria de boa vontade este lugar pelo mais arriscado em que esperasse o inimigo”.⁴⁵ Quatro meses mais tarde, quando o vice-rei deu permissão a Coimbra para “se retirar”, o tenente-coronel abandonou o posto com tal velocidade que nem sequer teve tempo para redigir um comunicado final.⁴⁶

45 Coimbra para Camilo Maria Tonnelot, Cantagalo, 28 de dezembro de 1786 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 17, doc. 122).

46 Vice-rei para Coimbra, Rio de Janeiro, 20 de abril de 1787 (BNRJ, Correspondências e Documentos... Cód. 9, 3, 18, doc. 198).

Conclusão

Os oficiais de alguns dos cargos mais elevados do Império Português empenharam-se em estender o seu controlo sobre a região entre o Rio e as Minas. Governo, Igreja e instituições militares conduziram investigações, interrogaram testemunhas e disponibilizaram tropas, escravos e outros recursos para efetivar o que entendiam como domínio justo, estabelecendo a soberania portuguesa sobre esse território. Porém, ainda levaria várias décadas até à concretização do desenvolvimento comercial e da consolidação administrativa que o secretário colonial, o vice-rei e o tenente-coronel desejavam implantar nessas regiões montanhosas. Vinte anos mais tarde, em 1809, quando o viajante britânico John Mawe visitou Cantagalo, descreveu um assentamento minguido e miserável, que permanecia rodeado por “aborígenes meio-civilizados . . . próximos dos antropófagos”. A recusa dos índios em trabalhar para os colonos explicava, segundo ele, “a pobreza da agricultura no distrito”.⁴⁷ Uma transformação mais profunda só aconteceu com o crescimento da indústria do café, escravocrata e de exportação, ao longo do vale do rio Paraíba, indústria essa que viria a enriquecer os proprietários de terras nas décadas subsequentes.

No final do século XVIII, mais de dois séculos após os primeiros assentamentos europeus nessas costas não tão distantes, os habitantes nativos ao longo da fronteira interna entre o Rio de Janeiro e Minas Gerais mantinham uma considerável influência sobre a capacidade da Coroa de impor a sua soberania. Dado que as instituições jurídicas estatais e eclesiásticas dependiam dos conhecimentos dos índios, estes mantiveram um considerável poder sobre o que se podia saber, o que permanecia um mistério, o que se podia lograr e o que estava além do alcance nestas montanhas tão estratégicas. Como detentores cautelosos de conhecimentos sobre os ermos, eles podiam influenciar o sucesso ou o insucesso das tentativas de exploração, de aplicação da lei, de tributação e de colonização. As interações com os índios autónomos em tais localidades expuseram as aspirações e os limites do controlo territorial dos portugueses. A resiliência perene dos Coroados e de

47 Mawe 1821, 122-23.

dezenas de outros grupos em regiões que sofriam processos similares e paralelos de incorporação transformou as regiões do interior do Brasil em inconfessados campos de experimentação para projetos estatais que dependiam da participação dos ocupantes originais de tais terras. Tal participação era por vezes benéfica, outras vezes não. Revelando-se através dos burocratas que tentavam sondar o que sabiam e forçá-los a trabalhar, os índios desta parte da Mata Atlântica demonstraram que tinham uma significativa capacidade para domar o “outro”, intruso, ao frustrar as tentativas de expansão territorial dos portugueses, pelo menos naquele momento da colonização.

Uma última observação, destinada a ajudar a lidar com os desafios metodológicos inerentes à recuperação de tais factos históricos. Qualquer investigação sobre informadores indígenas suscita, com bom motivo, ansiedades pós-coloniais acerca da possibilidade de se decifrar as provas deles obtidas. Os agentes dos impérios europeus não poderiam funcionar sem informadores coloniais. Os portugueses isolaram-nos, tentaram criá-los onde estavam ausentes, persuadiram-nos e coagiram-nos, atribuindo-lhes o papel erróneo de emissários das suas tribos e comunidades, e deturparam ou suprimiram as suas opiniões quando estas contradiziam os imperativos oficiais. As tendências e os silêncios resultantes têm ramificações nos arquivos, que selecionam minuciosamente os relatos das palavras e ações dos indígenas a serem guardados, sob a forma de documentos jurídicos, entre outros tipos de textos.⁴⁸ Mas mesmo estes repositórios – como espero que este capítulo tenha demonstrado – também contêm mais provas do que normalmente se reconhece da capacidade de reação, de adaptação, de negociação e de outras contramedidas levadas a cabo pelos indígenas. Há preocupações legítimas acerca do que se pode colher destes indivíduos detentores de conhecimento, mas que estavam sob intimidação, eram analfabetos e habitavam as profundezas das florestas. Ainda assim, o problema fundamental que caracteriza os estudos nesta área não é o erro ao exagerar o valor do relato documental. Não é, em outras palavras, uma extensa leitura errónea de fontes e indivíduos cujas intenções os historiadores, inocentemente, consideram transparentes. O descuido nos arquivos

48 Spivak 1999, esp. caps. 1 e 3, Mallon 1994.

é sempre motivo para preocupação. O problema maior é que os estudiosos têm tendido a ignorar a tarefa que têm em mãos: grupos nativos diversos que habitavam vastos territórios dos interiores da colónia vêm sendo relegados a uma pré-história nebulosa a partir do pressuposto erróneo de que as fontes que relatam as suas agruras são inexistentes, insuficientes ou insuperavelmente pouco confiáveis. Mais preocupante do que o problema da má interpretação, em resumo, é o facto de que muitas fontes continuam a ser largamente ignoradas.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquirição de Lisboa. Tribunal do Santo Ofício

Correspondência de José Gomes. 1781. Documentação dispersa 1580-09-05/1809-05-16. Lisboa. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/CX1579/13781. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2313993>.

Processo de Agostinho [de Abreu Castelo Branco] e Manuel Henriques. 1781-1783. Processos 1536/1821. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/12969. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2313177>.

Processo de José Gomes. 1780-1782. Processos 1536/1821. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/11509. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311702>.

Traslado incompleto de uns autos da justiça contra José Gomes. 1781-?. Processos 1536/1821. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/18005. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4617093>.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Conselho Ultramarino

Minas Gerais. Código de referência: PT/AHU/CU/011/0125.

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (BNRJ)

Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Fundo Negócios de Portugal. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

Correspondências e documentos relativos às Novas Minas de Macacu, do Rio de Janeiro, de que era superintendente geral Manuel Pinto de Cunha e Sousa, 1786-[17]90. Secção de manuscritos.

Fontes impressas

Mawe, John. 1812. *Travels in the Interior of Brazil, Particularly in the Gold and Diamond Districts of that Country*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme And Brown.

Bibliografia

- Almeida, Maria Regina Celestino de. 2014. "Land and Economic Resources of Indigenous *Aldeias* in Rio de Janeiro: Conflicts and Negotiations, Seventeenth to Nineteenth Centuries." In *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1889*, ed. Hal Langfur, 62-85. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Almeida, Rita Heloísa de. 1997. *O Diretório dos Índios: Um Projeto de "Civilização" no Brasil do Século XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília.
- Anastasia, Carla Maria Junho. 2005. *A Geografia do Crime: Violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Carvalho Júnior, Almir Diniz de. 2005. "Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)." Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- Carvalho, Sebastião A. B. de. 1951. *O Tesouro de Cantagalo*. Niterói: Gráfica do Colégio Salesiano.
- Castro, Celso Falabella de Figueiredo. 1987. *Os Sertões de Leste: Achegas para a História da Zona da Mata*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.
- Dias, Acácio Ferreira. 1953. *O Mão de Luva (Fundador de Cantagalo)*. Niterói: Imprensa Oficial.
- Domingues, Ângela. 2000. *Quando os Índios Eram Vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Florencia E. Mallon. 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History." *The American Historical Review* 99 (5):1491-1515. doi:10.1086/ahr/99.5.1491.
- Freire, José Ribamar Bessa, et Márcia Fernanda Malheiros. 1997. *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Garcia, Romir C. 1995. "Nos Descaminhos dos Reais Direitos." Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo (USP).
- Gomes, Mauro Leão. 2004. "Ouro, Possesores e Fazendas de Café: A Ocupação e a Degradação Ambiental da Região das Minas do Canta Gallo na Província do Rio de Janeiro." Tese de doutoramento, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFFRJ).
- Herzog, Tamar. 2015. *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lamas, Fernando G. 2013. "Conflitos Agrários em Minas Gerais: O Processo de Conquista da Terra na Área Central da Zona da Mata (1767-1820)." Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- Langfur, Hal. 2006. *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- . No prelo. "Native Informants and the Limits of Portuguese Dominion in Late-Colonial Brazil." In *Oxford Handbook of Borderlands in the Iberian World*, eds. Cynthia Radding, et Danna Levin Rojo. Oxford: Oxford University Press.
- Monteiro, John M. 2012. "Rethinking Amerindian Resistance and Persistence in Colonial Portuguese America." In *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, eds. John Gledhill, et Patience A. Schell, 25-43. Durham: Duke University Press.

- Nazzari, Muriel. 2001. "Vanishing Indians: The Social Construction of Race in Colonial São Paulo." *The Americas* 57 (4):497-524. doi:10.1353/tam.2001.0040.
- Neto, Carlos de Araújo Moreira. 1988. *Índios da Amazônia: De Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Oliveira, Rodrigo Leonardo de Sousa. 2008. "‘Mão de Luva’ e ‘Montanha’: Bandoleiros e Salteadores nos Caminhos de Minas Gerais no Século XVIII (Matas Gerais da Mantiqueira: 1755-1786)." Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
- Resende, Maria Leônia Chaves de. 2003. "Gentios Brasileiros: Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentista." Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas. URL: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280439>.
- . 2005. "Devassas Gentílicas": Inquisição dos Índios na Minas Gerais Colonial." In *Caminhos Gerais: Estudos Históricos sobre Minas (Séc. XVIII-XIX)*, eds. Maria Leônia Chaves de Resende, et Sílvia Maria Jardim Brügger, 9-48. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei.
- Sousa, José Antônio Soares. 1980. "As Minas do Sertão de Macacu." *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 326:21-91.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vasconcelos, Diogo [Luís de Almeida Pereira] de. 1974. *História Média de Minas Gerais*. 4.^a ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.
- White, Richard. 1983. *The Roots of Dependency: Subsistence, Environment, and Social Change among the Choctaws, Pawnees, and Navajos*. Lincoln: University of Nebraska Press.

UBI SOCIETAS IBI IUS.

OS INDÍGENAS NOS AUDITÓRIOS ECLESIAÍSTICOS DO ESPAÇO LUSO-AMERICANO¹

Jaime Ricardo Gouveia

CHSC – Universidade de Coimbra

A visão, não raro desfocada, que vigora na historiografia acerca das relações entre os indígenas e a justiça episcopal na colónia brasileira deve-se, creio, não apenas à escassez de estudos neste âmbito temático, que se explica pelo desaparecimento de grande parte dos fundos documentais desses tribunais, como também à tendência de generalização das conclusões reveladas pelos trabalhos que incidem sobre os auditórios hispano-americanos, não obstante a organização jurídica novo-hispânica menos conhecida seja a eclesiástica.²

Esse exercício generalizador é equívoco, sobretudo por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, porque não houve, no caso português, um “direito canónico indiano”, produzido na, ou para a, colónia brasileira, como existiu na América hispânica, não obstante, como se provará adiante, vários canonistas

1 Este artigo foi redigido no contexto do projeto PTDC/HAR-HIS/28719/2017, intitulado *Religião, Administração e Justiça Eclesiástica no Império Português (1514-1750) – ReligionAJE –*, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos – 2017 (H2020 e FCT). A versão final deste estudo é devedora da leitura crítica feita por Maria Leônia Chaves de Resende, a quem agradeço as pistas indicadas e as sugestões propostas.

2 Lara Cisneros 2010, 128-156.

castelhanos e respectivas obras jurídicas tenham sido utilizados nos auditórios do reino português e respetivo império. A segunda razão, que decorre da primeira, tem que ver com o facto de serem semelhantes as competências jurisdicionais entre os juízos eclesiásticos hispano-americanos e os seus congéneres luso-americanos, mas terem divergido no exercício das mesmas. Foi no terreno das heresias que mais dissemelhanças se verificaram. Enquanto os auditórios eclesiásticos da América hispânica julgavam os hereges indígenas, porquanto os bispos alcançaram jurisdição privativa sobre esse sector da população, os da colónia brasileira, por costume e não por direito, relegaram à Inquisição o conhecimento desses delitos.³ Nem os bispos portugueses viram a sua jurisdição tolhida relativamente aos delitos de heresia, exceto no que concerne ao delito de solitação, nem a Inquisição portuguesa viu limitada a sua jurisdição sobre nenhum grupo social.⁴

Tais diferenças, a que se junta um vazio historiográfico acerca da questão, configuram, portanto, um campo que, do ponto de vista analítico, é bastante pertinente, sobretudo para procurar perceber como um direito eminentemente casuístico ofereceu ou não soluções para as situações encontradas no *Novo Mundo português*, e como foram as práticas judiciais recebidas pela população indígena da *Nova América*. Mas não só. Uma reflexão mais alargada, neste contexto, poderá contribuir para o desenvolvimento de várias áreas do conhecimento, designadamente a história do direito, a sociologia jurídica, a história da Igreja e das religiões e a antropologia cultural.

Apesar de nos últimos anos ter crescido o interesse pelo estudo da justiça eclesiástica diocesana, é no geral ainda bastante incipiente a atenção conferida a esse assunto por parte das historiografias portuguesa, brasileira, espanhola e italiana.⁵ Tão-pouco as historiografias dos países latino-americanos esquadriharam o tema como era exigível. A escassez é ainda mais notória no que respeita à relação judicial que, do ponto de vista institucional, se estabeleceu entre a Igreja e as populações indígenas, importando reconhecer, no entanto, a existência de alguns estudos pioneiros relativos à América hispânica.⁶

3 Zaballa Beascochea 2010a, 17-46; 2010b, 45-46.

4 Paiva 2011, 111-126; 2003, 43-76; Gouveia 2011, 97-124.

5 Gouveia 2014, 820-860; 2018.

6 Llaguno 1963; Viqueira 1996, 81-89; Traslosheros 2004; 2002, 485-516; Lara Cisneros 2010, 128-156.

A jurisdição dos auditórios no Atlântico português incidia sobre a pessoa (*ratione personae*) e sobre a matéria (*ratione materiae*). Quanto à pessoa, tinha alçada sobre todo o clero secular, excetuando alguns crimes (como os de lesa-majestade e disputas relativas a bens da Coroa) e leigos (membros da Capela Real e das ordens militares). Quanto à matéria, isto é, a natureza dos delitos, a sua competência era abrangente, compreendendo, não só, mas sobretudo, os pecados públicos, independentemente de os seus autores serem leigos ou eclesiásticos.⁷ As competências jurisdicionais dos auditórios portugueses eram, por conseguinte, mais limitadas do que as dos auditórios eclesiásticos da América hispânica, pois não tinham, como aqueles, em relação à pessoa e em relação à matéria, competência privativa para julgar as heresias indígenas. No que respeita aos outros delitos, o Juízo Eclesiástico tinha jurisdição sobre todos os indígenas que tivessem recebido as águas do batismo, desde que vivessem em paróquias sob sua jurisdição. É necessário não esquecer que, até à secularização das aldeias de missão protagonizada pelas políticas regalistas do século XVIII, e conseqüente transformação das missões em paróquias, estas estavam sob administração temporal e espiritual dos missionários e, portanto, mantinham uma autonomia face à administração diocesana.⁸

A conduta ideal exigida à cristandade portuguesa era igualmente imposta aos “índios coloniais”.⁹ A todos se requeriam virtudes cardeais (prudência, fortaleza, temperança e justiça) e teologais (fé, esperança e caridade), cumprir com os mandamentos de Deus e da Igreja, e levar uma vida de acordo com as práticas litúrgicas, sacramentais e devocionais, cujo fim era a salvação eterna. O modelo de conduta requerido era, portanto, bastante rígido. Mas as possibilidades para alcançar essas virtudes eram muito mais díspares, bastando olhar as vidas dos santos para se perceber que não havia um, mas sim vários modelos de conduta para a consecução desses objetivos.

A Igreja apresentava-se, assim, rigorosa nos seus princípios doutrinários, mas, ao mesmo tempo, moderada e flexível. A relação entre a moral e o direito canónico era, portanto, dinâmica e complexa, pelo que análise da juridicidade das

7 Hespanha 1992, 43-44, 56-57; Almeida 1968-1971, 231-236.

8 Boschi 1998, 388-402.

9 Resende 2003.

relações sociais dentro da catolicidade faz perceber como a conduta transgressora definida pelo direito está associada à ideia de pecado, isto é, a uma ofensa contra os princípios divinos.¹⁰

Neste contexto, urge perguntar: a distância da metrópole, a extensão superlativa do território e a variedade racial exigiram uma adaptação dos tribunais diocesanos às novas circunstâncias? A distância de Roma e as dificuldades de comunicação com a Santa Sé resultaram, como aconteceu na América hispânica,¹¹ na atribuição, aos bispos e arcebispos do Brasil, de competências que os bispos e arcebispos de Portugal não tinham, nomeadamente em relação à absolvição de penas e apelações de sentenças reservadas ao papado? Os estudos já produzidos não têm revelado diferenças entre os auditórios da metrópole e da colónia brasileira no que concerne às suas formas de atuação. Os modelos de governo episcopal foram, portanto, transplantados do reino para o outro lado do Atlântico com as mesmas atribuições e competências, e evidenciando formas semelhantes de estruturação.¹²

Sob o ponto de vista da trasladação para o *Novo Mundo* da religião católica, do direito, da cultura, das formas de vida e instituições da metrópole portuguesa, o papel desempenhado pelas instituições judiciais diocesanas foi tão relevante na América portuguesa quanto o foi na América hispânica, muito embora, ali, esse enraizamento se tenha verificado de forma mais tardia. Os altos índices populacionais nos territórios indígenas, as necessidades de evangelização e a consolidação do cristianismo dos nativos, a que se opunham, em larga escala, a escassez de estruturas necessárias a esse exercício, exigiam responsabilidades mais amplas e, sobretudo, esforços mais profundos à ação dos mecanismos de catequização, vigilância e disciplinamento existentes na colónia, comparativamente com os da metrópole. Contudo, do ponto de vista legal, os indígenas não gozaram de um estatuto diferente dos demais réus nos tribunais episcopais.

Os processos judiciais decorriam com as mesmas formalidades da praxe, consoante os réus fossem ou não indígenas, e as penas aplicadas aos ameríndios eram similares às que o resto da população estava sujeita. Nesse sentido, o rigor

10 Traslosheros 2010, 14-16.

11 Zaballa Beascochea 2010a, 22-23.

12 Gouveia 2015, 164-185; 325-341; Santos 2013, 137-160.

de algumas sentenças, em regra, era incomum, não pode ser visto como próprio da crueldade da autoridade eclesiástica para com a população indígena, mas sim da crueldade da legislação da própria época. A única adaptabilidade que é possível captar do processo de instrução processual em sede de juízo tem que ver com a imposição de penas diferenciadas de acordo com a condição económica dos réus.

O direito canónico era, ao mesmo tempo, “*vis coactiva*” e “*vis directiva*”, pelo que as sentenças, em regra confinadas a penas pecuniárias, tinham em consideração a capacidade, ou não, de o réu as cumprir. Esta adaptabilidade coercitiva, fundada na condição de *miserabilidade*, era um privilégio jurisdicional do direito canónico, com raízes na doutrina canónico-medieval. A consideração dos indígenas como “pessoas miseráveis”, apreciação não raro extensiva a indivíduos brancos, não era uma ação pejorativa, mas a concessão de uma graça, de um privilégio.¹³

A partir da análise da documentação produzida pelos auditórios eclesiásticos brasileiros, raramente utilizada para estudar os indígenas, é possível refletir sobre a ideia, durante muito tempo veiculada pela historiografia, que os relegava a um papel passivo. Essa documentação demonstra inequivocamente a “soltura”, para utilizar uma expressão de Ana de Zaballa Beascochea, com que os indígenas se moviam nos foros de justiça.¹⁴ Alguns estudos já revelaram casos concretos que comprovam que, em toda a Ibero-América, os autóctones participaram de forma ativa na complexidade social a que pertenciam, como recetores, beneficiários e atores de uma tradição jurídica milenária.¹⁵ Neste contexto, além do óculo da repressão, importa estudá-los como sujeitos ativos, ou seja, indivíduos envolvidos nas malhas da justiça eclesiástica não apenas como réus, mas também como autores de denúncias e causas processuais. Essa envolvência ativa demonstra como estavam informados acerca de alguns dos princípios mais basilares do catolicismo no que se refere, sobretudo, à conduta moral. Tanto no Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, como no Juízo das Congregações Religiosas e nos auditórios eclesiásticos há eco documental de processos que tiveram origem em denúncias de indígenas. Apresentarei, de seguida, alguns deles.

13 Duve 2004, 3-33; Castañeda 1971, 245-335; Zaballa Beascochea 2010a, 29-31; Hespanha 2010.

14 Zaballa Beascochea 2010b, 45-46.

15 Traslosheros 2010, 13.

Principie-se com o caso do inaciano frei Tomás Simões, que, em 7 de Janeiro de 1706, se autodelatou à Inquisição de Lisboa. Interessa apenas, neste contexto, o que o levou a apresentar-se espontaneamente ao Santo Ofício lisbonense. Na ocasião da denúncia, frei Tomás já tinha sido banido da sua religião, pelo que exercia o seu ministério em casa do meirinho-geral do bispado de Olinda, Feliciano Pinto de Vasconcelos. Segundo declarou, a expulsão devera-se a uma denúncia que lhe fora fulminada por algumas índias, a quem pegara nas mãos no decurso de algumas confissões que administrara quando estava em missão numa localidade pernambucana designada por Vratagui, a duas léguas de Goiânia. O padre Estanislau de Campos, missionário que apurara o caso, tratou de o encaminhar para o superior do acusado, motivando a sua expulsão da Companhia de Jesus. Frei Tomás declarava-se inocente. Porém, como as acusações das índias tinham surtido efeito noutra instância judicial, não obstante o caso fosse matéria do foro jurisdicional da Inquisição, autodelatou-se a este tribunal, alegando:

. . . Não duvido que estando-as doutrinando e fazendo capazes de as absolver redusindo-as a que mostrassem alguma dor e arrependimento de suas culpas lhes tocasse ou pegasse nas mãos, mas sem alguma malícia, mas contudo para segurança de minha consciencia julguei como sacerdote catholico e christão ser conveniente acusar-me diante dese Santo Tribunal do caso assim como vay referido, pedindo mizericordia e absolvição como se estivera presente dos senhores inquisidores . . .¹⁶

Outro exemplo, ocorrido no mesmo bispado, é o de Sebastião Rodrigues, morador na Aldeia Nova de S. João de Carahy. Corria o dia de 11 de Julho de 1812, quando o promotor do Juízo Eclesiástico do Rio de Janeiro, José Caetano Ferreira de Aguiar, fez um auto de denúncia contra ele. Sebastião já estivera preso na cadeia da corte, por não haver aljube episcopal, depois de ter sido acusado por uma índia, chamada Maria Joaquina, com quem havia casado. De acordo com o depoimento desta, o cônjuge tê-la-ia abandonado para casar com outra moça, chamada Ana Francisca. No seguimento do episódio ambos se desentenderam. Sebastião ameaçou-a de morte e acabou encarcerado pelo tribunal episcopal, depois de ter sido acusado pela índia.¹⁷

16 ANTT, TSO, Caderno dos Solicitantes. Liv. 759, fols. 211-217.

17 ACRJ, *Livro de Denúncias e Querelas contra Padres 1794-1818*, fols. 219-221.

No arquivo da Cúria de Mariana, é também possível encontrar várias denúncias efetuadas por índios contra clérigos que exerciam o seu ministério na capitania de Minas, vindo estas a ter consequências judiciais para os acusados. O padre Mateus Machado, vigário de Pousos Altos, foi um deles. A devassa da visita pastoral realizada, em 1738, à sua paróquia revelou uma torrente de denúncias contra si. Fora visitador, designado pelo bispo D. Frei António de Guadalupe, o doutor Francisco Pinheiro da Fonseca. Era comissário do Santo Ofício, beneficiado na colegiada de S. Pedro da cidade de Coimbra e na capela da Santíssima Trindade do bispado de Lamego. Primeiramente, os fregueses de Pousos Altos, entre os quais alguns indígenas, acusavam o vigário de se ausentar da paróquia por períodos longos, sucedendo um dia não ter administrado a extrema-unção a um mulato escravo que foi mordido por uma cobra, tendo permanecido dois ou três dias por enterrar. Depois, denunciavam-no por injuriar os fregueses, chamando-lhes “caboucos, malcriados, ladroes e judeos”, e por ter esbofetado uma índia que não queria confessar-se. Por fim, alegavam que andava amancebado com Catarina Ferreira, mulher casada com seu vizinho. O despacho do visitador foi claro: o sacerdote seria preso e remetido ao Rio de Janeiro, com treslado da culpa para se livrar ordinariamente no auditório eclesiástico.¹⁸

Episódios de violência para com os indígenas voltariam a ser alvo de denúncias no território mineiro. Na devassa da visita pastoral realizada no ano de 1743 à paróquia do Sumidouro, o padre José saiu acusado de ter agredido os índios com uma cana, daí resultando a sua fuga para o mato e consequente falta à doutrina. Admoestado para que se emendasse, o clérigo seria condenado ao pagamento de uma pena pecuniária. Não há eco documental de que tenha reincidido.¹⁹

As acusações mais comuns que envolviam clérigos e índios eram relativas ao pecado mortal de luxúria, cuja delação nem sempre era efetuada por estes. Dar-se-á como exemplo a acusação de que foi alvo André Pereira de Araújo, clérigo minorista, morador no Rio Preto, tido por revoltoso e difamador. Fora incriminado por estar amancebado com uma índia tapuia chamada Felizarda, que não deixava sair de casa a não ser para ir à missa e acompanhá-lo ao rio e à fonte.²⁰

18 AEM, Devassas, Pousos Altos, 1737-1738, fol.136.

19 AEM, Devassas, Sumidouro, 1743 (fólio sem numeração).

20 AEM, Devassas, 1748-1749 (fólio sem numeração).

São também conhecidas diversas situações em que as próprias índias, alvo de propostas imorais, incriminaram missionários²¹ e párocos locais, tanto no decurso das devassas das visitas pastorais, como requerendo causas no auditório eclesiástico ou mesmo fazendo queixa à Inquisição quando o sucedido era matéria sob jurisdição desse tribunal. Assim procedeu Laureana, uma das várias índias que o padre Ventura de Albuquerque, vigário de Arez, bispado de Pernambuco, solicitou:

. . . lhe meteo as mãos nos peitoz e ella lhe impurrou a mão para fora e lhe dice tire para lá a mão padre eu venho-me confessar e vossê quer-me meter no fogo, elle pos-se a rir e lhe tornou a meter a mão nos peitoz dizendo então que fosse de noite ao seo cubiculo fazer vilhacaria com elle que lhe daria saya timão e pentes e ella respondeo: eu padre venho-me confessar e não venho pedir a vossê isso²²

Este caso deu origem a um processo passível de reconstituição detalhada. Porém, neste contexto, sublinharei apenas que o clérigo foi ilibado pelo facto de não se ter atribuído crédito aos testemunhos das índias acusantes. Apesar de nos códigos normativos inquisitoriais não existir nenhuma cláusula limitativa quanto à validade dos testemunhos feitos por índios, a verdade é que o processo de acreditação de testemunhas redundava frequentemente no seu descrédito.²³ Esse processo consistia na inquirição de terceiros, acerca da vida e dos costumes das testemunhas acusantes. Sendo a escolha dos indivíduos a inquirir uma tarefa geralmente confiada ao pároco local, ela recaía sobre os indivíduos mais próximos da Igreja e que, no seio da localidade, eram os que viviam mais intensamente o catolicismo, isto é, aqueles que mais facilmente opinariam de forma depreciativa relativamente ao comportamento religioso e profano dos índios. A questão é que, ao receberem e analisarem os resultados dessas diligências, realizadas pelos comissários a seu mando, os inquisidores faziam tábua rasa do seu conteúdo. Fazer depender a exclusão ou inclusão dos depoimentos das testemunhas de acusação da apreciação que era feita acerca da sua honra, fama e costumes, por parte de jurados leigos, que não só não eram agentes inquisitoriais, como nem sequer eram escolhidos por estes, tinha geralmente como desfecho a não atribuição de crédito aos testemunhos dos índios.

21 AHU_ACL_CU_009, Cx. 10, doc.1028.

22 ANTT, TSO, Processo do padre Ventura de Albuquerque, fol. 11v.

23 Gouveia 2015, 91-121; Silva 2016, 56-100.

Foi exatamente o que aconteceu no processo movido contra o padre Ventura, no decurso do qual foram inquiridas várias pessoas acerca da confiabilidade dos testemunhos das índias. Marinho de Carvalho, capitão, morador em Arez, de 61 anos de idade, foi um deles. Era o diretor dos índios, figura proeminente. Disse que elas eram:

. . . todaz indignas de credito, tanto em juízo como fora delle, e a rezão que tem para julgar o referido hé porque esta nazção de índios tanto homens como molherez sam costumadas a mentir e comumente faltar a verdade . . .²⁴

Evidentemente que a opinião do diretor dos índios era tida como razoável, pelo conhecimento que teoricamente tinha sobre a índole e o carácter das índias que haviam denunciado. Contudo, a apreciação negativa que delas fez, coerente aliás com a de outros indivíduos interrogados, não satisfez plenamente a Inquisição de Lisboa. Os inquisidores reuniram e declararam que às índias não se lhes podia retirar todo o crédito, havendo portanto que efetuar novas inquirições. Segue-se a alegação:

. . . nenhuma tem defeito bastante a tirar-lhe todo o credito, serem nove de solicitação formal e duas de ouvirem contar à 4.^a o como fora solicitada logo depois do facto; deporem alguas com verosimilidade em pontos transcendentés à limitada esfera do seu juízo, pois como índias não tem conhecimento nem ardil capaz de urdirem, e maquinaem ao delato o delicto de que o acuzão.²⁵

Depois de realizadas as sessões de inquirição requeridas, o comissário remeteu os autos para os inquisidores. Do resumo que escreveu acerca do que apurara, constava:

. . . na opiniam daquelles incapazes de se lhes dar credito, o fundamento dizem, hé por serem estez naturalmente inclinados a marandanças e pella balbucencia e rusticidade em que ainda a mayor parte dellez vivem, faltando-lhez o portuguez para se explicarem, costumão muitas vezes afirmar que o que deviam negar e negar o que deviam afirmar e pronunciando o falar pelo fazer são muito capazes de levantar falsos testemunhoz . . .²⁶

24 ANTT, TSO, Processo do padre Ventura de Albuquerque, fols. 46v-47.

25 ANTT, TSO, Processo do padre Ventura de Albuquerque, fols. 58-59v.

26 ANTT, TSO, Processo do padre Ventura de Albuquerque, fol. 78v.

O processo foi então arquivado, tendo-se revelado fundamental a presunção (e não a prova) de que os índios, de uma forma geral e não apenas aquelas que haviam deposto contra o sacerdote pernambucano, eram indivíduos não confiáveis.

Os fatores que concorriam para a descredibilização dos testemunhos dos índios no Tribunal do Santo Ofício da Inquisição eram exatamente os mesmos invocados no decurso dos processos movidos pelos auditórios eclesiásticos. A praxe judicial destes dois tipos de tribunais era diferente, assunto que não cabe aqui aprofundar, mas a argumentação invocada para anular os depoimentos indígenas era substancialmente igual em ambos. O exemplo que darei de seguida é bastante elucidativo.

Corria o ano de 1790 quando, no Auditório Eclesiástico de Mariana, foi instaurado um processo crime contra o padre Teodósio Alves Bitencour, de Ouro Preto.²⁷ Em causa estavam os tiros que o sacerdote mandou a um seu freguês, na sucessão de desinteligências surgidas entre eles. O processo iniciou-se na vigairaria da vara de Vila Rica. Os vigários da vara, também designados vigários forâneos e arciprestes, apenas tinham jurisdição sobre todas as causas em que o pagamento das custas processuais ou as penas pecuniárias fossem de pequenas quantias, exceto as que tocavam a propriedades e bens de raiz e as contendas entre igrejas sobre dízimos.²⁸ Por esse motivo, o processo transitou, por agravo, para o Juízo Eclesiástico.

De acordo com o documento presenciaram o sucedido três homens, exatamente os mesmos que a acusação nomeou como testemunhas. Inquiridos estes, confirmaram a agressão do clérigo ao seu paroquiano. Bastaria que aos seus depoimentos se atribuisse crédito para que o caso fosse dado como provado. Porém, os homens eram pardos forros, e foi por aí, pela etnia, que a defesa do réu procurou desmontar a alegação dos autores da ação judicial. Sabiam os procuradores do arguido que eliminar as testemunhas equivalia a eliminar as provas. Assim sendo, recorreram a obras de juristas consagrados, no sentido de defender que, no tribunal episcopal, os depoimentos de crioulos e pardos não eram dignos de crédito:

. . . he constante haver o queixoso produzido por testemunhas a Jose Luis da Silva, Manuel Lopes e Joaquim Lopes, todos homens pardos forros, seguindo-se das suas qualidades não merecerem credito algum em seus juramentos por serem de sua natureza

27 AEM, Processo-crime, pasta 2794.

28 Gouveia 2018.

malévolos e não respeitarem nem a fé de juramento nem a religião, como assim se tem julgado repetidas vezes na Relação do Destricto, denegando-se-lhe por esse motivo crédito aos seus depoimentos. O que sucede maes frequentemente neste paiz quando se procura authorizar a mentira pelas testemunhas mais infectas e viz, quaes de ordinário costumam ser as de que abunda a terra entre pardos e creoulos a respeito dos quaes discorreu Matheu de Re criminal controv.61 n.º 22 serem tão fáceis e veneréis que não há coisa mais prejudicial como exigir-se delles juramento. Ab His juramentum exigere periculosissimum. Terminantemente o padre A. Cast. Lib.3 cap.32 ao fin Solorsan. *De Jur. Indiar.* tom.2 lib.1 cap.26 ex n.50; Peg. for.5 cap.107 n.º 88, Guerreir *Palestr.* 2 lic.7.²⁹

O argumento era claro, os indígenas, pardos e crioulos, eram *testemunhas infectas e vis*, e por esse motivo a sua jura padecia de descrédito. Efetivamente, vai nesse sentido a argumentação de Eduardo França Paiva, que, ao debruçar-se sobre a historicidade das categorias/conceitos de “qualidade”, “casta”, “raça”, “nação”, “cor”, “condição”, alega que o vocábulo “pardo” era comumente usado como “qualidade” e não como “cor”.³⁰

A estratégia utilizada assentava, como se percebe, na desclassificação das testemunhas da acusação em função da sua etnia, isto é, alegava-se que, uma vez que ambos eram pardos forros, a sua natureza era, como a dos demais, malévola, ao que acrescia o não respeitarem a fé de juramento nem a religião. Este era um aspecto nodal. Diziam os códigos de direito canônico que eram necessárias duas testemunhas válidas para provar determinado delito. A validação ou não dessas testemunhas também se inferia pela prestação do juramento dos Santos Evangelhos. Se a população indígena não reverenciava a religião e os Santos Evangelhos, os seus ditos careciam, à partida, de fiabilidade jurídica.

Para provar esse fundamento a defesa concentrava-se na questão da precedência, referindo-se a casos já julgados em segunda instância, isto é, no Tribunal Metropolitano da Bahia que, presumivelmente, havia decidido nesse sentido. A alegação de que “assim se tem julgado repetidas vezes na Relação do Destricto” era um recurso ao *exemplo* como fundamento ou meio probatório da existência de determinada práxis ou costume. O *exemplo* tinha, na verdade, uma

29 AEM, Processo-crime, pasta 2794, fols. 10v-11.

30 Paiva 2015, 159.

grande força jurídica nesta época.³¹ Por fim, como era da praxe, o advogado citava extratos de algumas obras consagradas, cuja opinião se enquadrava nos mesmos pressupostos.

Fazendo jus ao aforismo de Ludovico Romano, segundo o qual “as leis sem os cânones valem pouco, mas os cânones sem as leis não valem nada”, o campo de conhecimento e atuação dos juristas da época compreendia tanto o direito civil como o direito canônico, além de que se moviam num esquema de normas aplicáveis definidas não em um código, mas em vários *corpus* escritos, ambos vigentes, que tinham origem numa grande variedade de fontes. O direito desenvolveu-se como um saber jurisprudencial, diverso e variável, não aprisionado a fórmulas e soluções imutáveis. A aprendizagem e a aplicação do direito eram uma atividade de estudo e prática que exigia as tarefas de busca e indagação, de articulação de textos e construção de discursos e doutrinas.³²

O saber jurídico era, portanto, um vasto campo do qual o juiz deveria extrair as normas que aplicava de acordo com cada caso concreto. Neste processo, a defesa citava três espanhóis e dois portugueses: Lorenzo Matheu y Sanz, Juan de Solórzano Pereira, Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, Manuel Álvares Pegas e outro autor designado pelo acrónimo “A. Cast.”, que não consegui identificar. Importa analisar cada um deles e verificar, de forma concreta, o que diziam afinal as suas obras na parte referida pelo procurador do réu.

Lorenzo Matheu y Sanz (12.07.1618-31.01.1680), jurista valenciano, estudou Gramática e Filosofia na Universidade de Valência, e Direito no Colégio de Santa Cruz de Valladolid, vindo a graduar-se na Universidade de Salamanca (1634-1637) e a doutorar-se na Universidade de Valência (1638). Exerceu vários cargos como jurista, designadamente advogado fiscal da Real Audiência de Valência, juiz da corte da Sala Criminal (1649) e juiz da Sala Civil (1652). Chegou a presidente da Sala dos Alcaldes e, entre 1668 e 1671, desempenhou o cargo de ouvidor do Conselho das Índias, passando, desde então e até à sua morte, a regente do Conselho de Aragão.³³ Publicou várias obras, entre as quais *De Re Criminal*, saída do prelo pela primeira vez

31 Anzoátegui 2016, 167-191.

32 Anzoátegui 2016, 4-24.

33 Pons Alós 2008, 19-42; Molas Ribalta 1981, 53.

em Lion, no ano de 1676, vindo a mesma a conhecer dez edições em Lion, Madrid e Valência, e presumivelmente sendo difundida também por Portugal e seu império.³⁴



Fig. 1. Retrato de Lorenzo Mateu y Sanz / Espinosa I.; J. Felipe fe. / estampa 263 x 187 mm (c.1654). Biblioteca Nacional de Espanha.

Era, como se percebe, um autor grave, avalizado e bastante citado. Grande parte das obras sobre prática criminal e processual referiam-no, formulando argumentos, concertando fundamentos e firmando provas, como aconteceu, por exemplo, com o estudo de D. Vicente Vizcaino Perez, na sua obra *Codigo e Practica*

34 Mateu y Sanz 1676.

Criminal.³⁵ Isso explica, também, a alusão que lhe fez a defesa do padre Teodósio Bitencour no processo que lhe foi movido no Auditório Eclesiástico de Mariana.³⁶

Na aludida obra, Matheu refletia e ajuizava sobre questões de direito, tidas como dúbias e polémicas, estruturando a sua obra, por conseguinte, em subcapítulos a que designou de *controvérsias*. O seu rigorismo, filiado no dogmatismo do antigo escolasticismo universitário, perpassa praticamente por todas as suas obras e já foi devidamente estudado por alguns autores.³⁷ Foi na controvérsia 61, n.º 22, que o jurista valenciano opinou que o juramento dos índios, em causa judicial, era matéria que deveria inspirar bastantes cuidados: “*Ab His juramentum exigere periculosissimum*”.³⁸ Repare-se que o argumento de Lorenzo não recusava a validade dos testemunhos dos índios, apenas sugeria prudência. Efetivamente, além do saber jurisprudencial, a prudência, juntamente com a experiência, eram dois dos mais importantes atributos que os políticos, moralistas e jurisconsultos deveriam possuir para um bom desempenho do seu ofício.³⁹

Outro dos autores referidos pela defesa no processo contra o padre de Ouro Preto foi o madrilenho Juan de Solórzano Pereira (30.11.1575-26.07.1655), académico salmantino formado em Direito Civil e Canónico. Além de ter sido professor da Universidade de Salamanca (1589-1609), importa destacar o facto de ter sido ouvidor da Real Audiência de Lima, entre 1610 e 1627, e de ter sido nomeado fiscal do Conselho da Fazenda em 1627, fiscal do Conselho das Índias em 1628, e fiscal do Conselho de Castela em 1633, cargos que acumularia com o de conselheiro das Índias, em 1629, e conselheiro honorífico de Castela, a partir de 1642.⁴⁰

Os estudos que publicou tornaram-se uma referência em matérias judiciais relacionadas com populações indígenas. É o caso de *Política Indiana* (1647), considerada a mais importante obra jurisprudencial fixadora do ordenamento jurídico do *Novus Orbis hispánico*. Além desta, é incontornável aludir a *De Indiarum Iure* (1629-1639), publicada em dois volumes em Madrid.⁴¹ Foram ambas importantes

35 Perez 1797, 20.

36 AEM, Processo-crime, pasta 2794, fols. 10v-11.

37 Tomás y Valiente 1973; García 1986, 325-332; Gorsse et Jammes 1988, 73-188.

38 Gorsse et Jammes 1988, 73-188.

39 Anzoátegui 2016, 19-23.

40 Anzoátegui 2016, 17-19; 147-266; Bustamante García 2001, 17-37; García Hernán 2007.

41 Solórzano Pereira 1629; Solórzano Pereira 1639.

veículos de transmissão da literatura jurídica europeia, em especial do direito comum, para o continente americano.⁴²

A defesa do padre Teodósio referiu especificamente o segundo volume do *De Indiarum Iure*, dedicado ao Conde-Duque de Olivares, o incentivador da sua obra e responsável pelo seu regresso a Castela, para o desempenho de cargos que lhe valeriam honrarias e recursos. Nesse volume, mais conhecido pelo seu subtítulo *De Gubernatione*, repartido em cinco livros, o autor procurou estudar as principais instituições que estruturavam a sociedade indiana de então. Pelas numerosas reedições de que foi alvo, presume-se que terá sido um dos livros de Solórzano mais conhecidos e lidos. Fica evidente, também, que apesar de ele ter abandonado a carreira académica para servir a monarquia, não deixou de ter uma opinião respeitada, que, como se percebe, era utilizada na instrução de processos judiciais nos tribunais da América portuguesa e hispânica.



Fig. 2. Retrato de Juan de Solórzano Pereira, incorporado no livro 1 da *Politica Indiana*, 1648. Biblioteca Nacional de Espanha.

42 Anzoátegui 2016, 17-18, 156-157, 174-178.

A citação de Solórzano por parte do advogado de defesa do padre Teodósio Alves Bitencour referia-se ao n.º 50 do capítulo VI, do tomo II, onde se dizia, parafraseando o cânone 111 do Concílio Limense II: “*Que se procuren ganhar los Curacas, de cuya voluntad y gusto dependen los demás sin resistencia ninguna, siendo cosa cierta del todo, que la Fe, y faluacion de los Indios, pende de la autoridad y voluntad de sus Caciques.*” O argumento de Solórzano, tal como o de Lorenzo Sanz, não preconizava a inabilitação dos testemunhos dos índios, mas, como o jurista valenciano, também sugeria que a boa-fé indígena exigia análise cuidada, pois estava vinculada aos caciques, querendo a defesa com isso provar que, a mando de terceiros, poderiam jurar falso.

Diogo Guerreiro Camacho de Aboim (24.09.1658-15.08.1709) foi outro dos juristas referidos. Bacharel em Direito pela Universidade de Coimbra exerceu o cargo de juiz de fora de Montemor-o-Velho e Marvão, juiz dos órfãos de Lisboa e do fisco da Inquisição de Évora, desembargador da Relação do Porto, desembargador da Casa da Suplicação em Lisboa e desembargador dos Agravos.⁴³

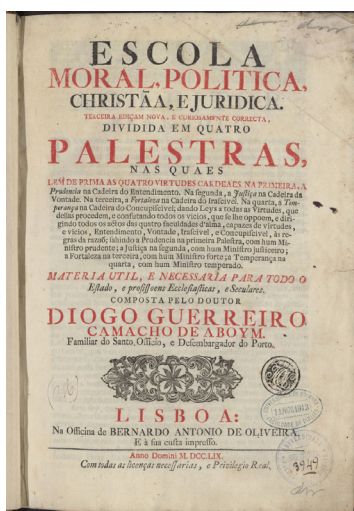


Fig. 3. Folha de rosto da obra *Escola Moral, Política, Christã e Juridica* (1759), 3.^a ed., da autoria de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, aqui reproduzida por cortesia da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.

43 Machado 1741, 658-659.

Publicou diversas obras. Asseverou, numa delas, *Escola Moral, Política, Christã e Jurídica*, na sua lição 7 da sua palestra II:

E por isso mais verdadeiras costumão ser as cousas que com os olhos se vêm que as que com os ouvidos se percebem, não indo mais distancia da verdade à mentira do que vai dos olhos aos ouvidos, como disse Thales, do que se tira que nem sempre devemos crer o que a fama inculca por verdade.⁴⁴

Foi esta passagem que, presumivelmente, justificou a menção que lhe foi feita pela defesa do padre Teodósio, assim mobilizada com o intuito de provar que, como defensavam jurisconsultos como o doutor Guerreiro, ainda que os indígenas gozassem de boa fama, isso não aduzia o seu crédito.

Manuel Álvares Pegas (04.12.1635-12.11.1696) foi outro dos citados. Bacharel em Leis pela Universidade de Coimbra, em 1658, foi um notável advogado e jurista consagrado nos dois foros, civil e eclesiástico. Pegas era sem dúvida um dos autores mais referidos nos processos judiciais dos auditórios eclesiásticos do Brasil.⁴⁵ A defesa do padre Teodósio citou uma das suas obras, as *Resolutiones Forenses Practicabiles*, onde o jurisconsulto se detinha na resolução de questões forenses.⁴⁶ Referia-se, concretamente, ao tomo V, capítulo 107, n.º 88, onde alegava: “*e testes (mulatas) non integrae fidei habendae sunt, quibus pro reo nostra est sententia*”.⁴⁷ De acordo com esta passagem, se as testemunhas não fossem fidedignas – e, de acordo com o autor, não o eram por uma questão racial (*mulatas*) –, a justiça decidiria em favor do réu.

44 Aboim 1759, palestra II, lição 7, 218-221.

45 Muniz 2011, 89.

46 Pegas 1682.

47 Pegas 1735, cap. 107, n.º 88.

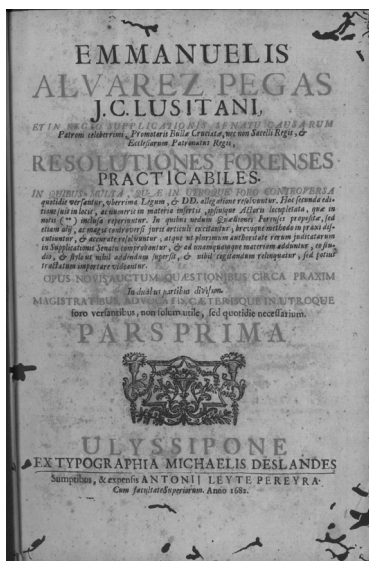


Fig. 4. Folha de rosto da obra *Resoluciones Forenses Practicables* (1682), da autoria de Manuel Álvares Pegas. Biblioteca Nacional de Portugal.

Dos autores referidos pelo procurador do réu, apenas não foi possível descobrir aquele que foi designado através do acrónimo “A. Cast”. A proliferação de autores, bem como a não menção do título da publicação, inviabilizou a sua detecção. Considerando que o processo o designa por padre, não é crível que aluda a António de Castilho, moço fidalgo da Casa Real, nascido nos anos 20 do século XVI, doutor em Leis pela Universidade de Coimbra, que chegou a ser conselheiro de D. Sebastião e desembargador da Casa da Suplicação. Castilho foi um dos primeiros colegas do colégio de S. Paulo, fundado em 1565, e D. João III deu-lhe o hábito da Ordem de Avis. Porém, sabe-se que casou com D. Luísa Coutinho, pelo que não era sacerdote.⁴⁸

Também não é possível assegurar, pelo menos de forma inequívoca, que a citação composta pelo acrónimo “A. Cast.”, seguido da alusão ao local da obra (*Lib. 3 cap. 32*), se refere ao teólogo e jurista franciscano Afonso de Castro (1495--1558), pertencente à *Escola de Salamanca*. De facto, além de conselheiro de Carlos V e

48 Caminha 1805, 159.

Filipe II, o penalista de Zamora tornara-se *auctoritas*, tendo sido considerado, aliás, o fundador do direito penal.⁴⁹ Contudo, uma breve análise das publicações mais emblemáticas do penalista permite perceber o seguinte:

a) A obra *Adversus Omnes Haereses*, publicada em 1539, está dividida em 14 livros, mas nenhum deles está estruturado em capítulos;

b) Publicada em 1547, a obra *De Iusta Hereticorum Punitione* encontra-se repartida em três livros, mas nenhum deles contém 32 capítulos;

c) A obra *De Impia Sortilegarum, Maleficarum, & Lamiarum Haeresi, Earumque Punitione Opusculum*, publicada em 1568, constitui apenas um pequeno comentário ao célebre tratado de bruxaria *Malleus Maleficarum*, portanto com uma estrutura fina e versante sobre um tema não relacionado com os argumentos invocados pelo advogado do padre Teodósio Alves Bitencour;

d) Por dois livros apenas é composta a obra *De Potestate Legis Poenalis*, publicada em 1550. O primeiro tem 12 capítulos. O segundo, 15.

Fazendo agora um juízo breve acerca do tipo de obras citadas, forçoso será concluir que o advogado do réu, cujo percurso não é possível reconstituir em virtude do seu nome não ter sido referido, estava perfeitamente sintonizado com a *cultura jurídica* da época.⁵⁰ Todos os autores referidos eram *auctoritas*, e as obras jurisprudenciais nomeadas amplamente difundidas. Eram um produto das escolas de Salamanca e Coimbra, principais focos de cultivo e irradiação do pensamento jurídico humanista ou racionalista. A sua menção, neste processo oitocentista, serve como reiteração do argumento de Vítor Tau Anzoátegui, segundo o qual, não obstante a doutrina dos autores tivesse sido alvo de duras críticas durante o século XVIII, por parte de uma ideologia racionalista antijurisprudencial, algumas obras mantiveram-se epigonais para os profissionais do direito.⁵¹

Apesar de todos os juristas referidos recomendarem, como se referiu, forte ponderação por parte da justiça, não opinavam que a condição jurídica dos indígenas era inabilitadora para testemunhar em sede de juízo. Não havia nenhuma disposição legal que os inabilitasse. Porém, numa época em que a doutrina dos autores era uma

49 Lavoura 2001, 97-98; Castro 1958, 281-322; Palau y Ducet 1950, 308.

50 Herzog 1995.

51 Anzoátegui 2016, 50-52; 114-146.

fonte de direito, a defesa citou-os, como era costume, com intuito *ad argumentandum tantum* (somente para argumentar), isto é, lançar suspeições das testemunhas para procurar persuadir o juiz, neste caso o vigário-geral, de que aos seus ditos não se deveria conferir crédito. Com êxito. A justiça arquivou o processo. Apesar de os indígenas não terem sido desacreditados *ex vis legis* (por força da lei), as suspeições lançadas com base na opinião de doutos autores e da questão da precedência, ou seja, do fornecimento de casos já julgados dessa forma na instância superior, fizeram a defesa ganhar a causa.

Notas conclusivas

A envolvência dos indígenas nos tribunais episcopais, ora como réus, ora como autores de autos judiciais, é um terreno ainda por desbravar. Relativamente bem melhor estudados, através dos fundos do Tribunal do Santo Ofício,⁵² importa também olhá-los através das fontes produzidas pelos auditórios eclesiásticos. Por ora, do que se disse neste estudo, concluir-se-á com seis ideias de força:

1) A inexistência de uma história geral do pensamento jurídico latino-americano não permite, ainda, estimar a intensidade da circulação e o grau de *contaminação* das obras jurisprudenciais nos vários territórios europeus e coloniais. Todavia, as alegações da defesa no processo judicial aqui estudado reequacionam a necessidade de estudar essa problemática através dos fundos documentais que ficaram da *práxis* judicial, através de um exercício teórico-metodológico de história conectada.

2) Numa ordem jurídica plural como a que vigorava nas Américas, os auditórios eclesiásticos exerciam justiça com base nos dois direitos, civil e canónico. Neles se apoiavam também as discussões suscitadas nos processos, as alegações das partes, a montagem dos libelos e a estruturação da argumentação da defesa. Mais até do que a lei, a doutrina tinha grande relevância na estrutura jurídica do mundo moderno. A remissão a autores e opiniões prováveis, muito prováveis ou provabilíssimas não era mera ostentação de conhecimento e erudição, mas um

52 Resende e Sousa 2015; Resende 2013.

elemento incontornável ao desenvolvimento concertado de uma argumentação em sede de Juízo.

3) Não houve um sistema de leis compósito produzido na, ou para a, colónia brasileira, nem uma matriz institucional que desse corpo a esse direito próprio, como se defende ter existido nos territórios americanos, asiáticos e oceânicos dominados pelas monarquias espanholas. Talvez isso explique o facto de nos tribunais episcopais do Brasil, pelo menos no que toca às ações judiciais que envolviam indígenas, como autores, réus ou testemunhas, fossem usadas, em sede de juízo, pela acusação e defesa, obras jurídicas de autores consagrados, portugueses e espanhóis, algumas das quais concebidas para as Índias espanholas. Isso não constitui, em si, uma incongruência da jurisprudência casuísta, pois o exame dos casos à luz da sua própria peculiaridade exigia uma fundamentação apurada e não limitativa quanto às fontes, até porque, ao invés de ser constituída por juízos abstratos e originais, a doutrina dos autores era baseada nos seus anteriores. O jurista casuísta pugnava por ter ao seu alcance a maior quantidade de elementos jurídicos para formular a sua opinião ou o seu juízo.

4) Apesar de o regime colonial ter imposto às populações indígenas uma nova ordem que incluía uma nova religião e uma nova moral e, portanto, uma obediência a novas estruturas políticas e sociais que originaram formas muito díspares de vivência do catolicismo nem sempre alinhadas com os seus princípios, não há evidências de ter havido, no Brasil, nenhum tribunal especial para índios, nem nunca os auditórios episcopais tiveram secções específicas ou oficiais judiciais especialmente deputados para tratar de assuntos relacionados com as populações indígenas.

5) O processo movido contra o padre Teodósio Alves Bitencour no tribunal episcopal marianense, aqui estudado com mais detalhe, é um exemplo inequívoco de como a história do direito canónico e, no caso concreto, das instituições judiciais que por ele eram regidas não pode circunscrever-se à questão teórica das normatividades, devendo ter em conta, também, uma análise das fontes que permitem perscrutar esse mundo complexo da *praxis*, isto é, da aplicação dos princípios teóricos da *aequitas* e *interpretatio* ao exercício concreto e prático da justiça. É que se, no plano teórico, fontes há que veiculam uma ideia de justiça que, ao

pretender ser o fundamento da ordem social, estava orientada para ser uma cópia do modelo perfeito da justiça divina, no domínio da prática, também existem fontes que demonstram que ela nem sempre conseguiu *dar a cada um o que lhe pertencia*.

6) No território colonial os indígenas, enquanto novos cristãos, continuaram a carregar o estigma social da irreligiosidade, intemperança e falsidade. Assim como no Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e nos auditórios eclesiásticos não havia nenhuma disposição legal que, à partida, os impedisse de requerer justiça. Contudo, a visão que deles tinha a população reinol e, também, a que era veiculada por algumas obras jurisprudenciais portuguesas e espanholas, eximamente instrumentalizadas pelos advogados nas suas alegações em sede de juízo, acabava por obstaculizar esse exercício, realidade consubstanciada na expressão jurídico-latina *Ubi societas ibi ius*, isto é, “onde está a sociedade, aí está o direito”.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Tribunal do Santo Ofício. Inquirição de Lisboa.

Caderno dos Solicitantes, Liv. 759.

Processo do padre Ventura de Albuquerque, proc. n.º 5670. 1764-1768. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/05670. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2305703>

Arquivos Histórico Ultramarino (AHU)

AHU_ACL_CU_009, Cx. 10, doc.1028.

Arquivo Eclesiástico de Mariana (AEM)

Devassas, 1748-1749.

Devassas, Pousos Altos, 1737-1738.

Devassas, Sumidouro, 1743.

Processo-crime, pasta 2794.

Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro (ACRJ)

Livro de Denúncias e Querelas contra Padres. 1794-1818.

Fontes impressas

Aboim, Diogo Guerreiro Camacho de. (1733) 1759. *Escola Moral, Política, Christã e Jurídica*. 3.^a ed. Lisboa: Na Oficina de Bernardo Antonio de Oliveira.

Caminha, António Lourenço. 1805. *Conquista, Antiguidade e Nobreza da mui Insigne Cidade de Coimbra, Escriptas por Antonio Coelho Gasco, e Obras Inéditas de Antonio de Abreu, Amigo e Companheiro de Luiz de Camões no Estado da Índia*. Lisboa: Impressão Regia.

Castro, Afonso de. 1547. *De Juxta Haereticorum Punitione, libri 3*. Salmanticae: Ex Officina Joannis Giuntae.

Machado, Diogo Barbosa. 1741. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica na qual se Comprehende a Noticia dos Autores Portuguezes, e das Obras que Compuserão desde o Tempo da Promulgação da Ley da Graça até o Tempo Presente*. Tomo I. Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Isidoro Fonseca.

Matheu y Sanz, Lorenzo. 1676. *De Re Criminal*. Lyon: Claude Bourgeat.

- Pegas, Manuel Álvares. 1682. *Resoluciones Forenses Practicabiles*. Vol. V. Lisboa: Typographia Michaelis Deslandes, Antonio Leite Pereira.
- . 1735. *Tractatus de Obligationibus et Actionibus et Defensionibus Civilibus et Criminalibus, Saecularibus, et Ecclesiasticis, ad Utriusque Fori Iudicia Spectantibus*. Tomo III. Lisboa Occidental: Typographia Dominici Gonçalves.
- Perez, D. Vicente Vizcaino. 1797. *Código e Practica Criminal*. Tomo III, libro IV. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra.
- Solórzano Pereira, Juan. 1629. *De Indiarum Iure, sive de Iusta Indiarum Occidentalium Inquisitione, Acquisitione, et Retentione Tribus Libris Comprehensam*. Vol. 1. Madrid: Ex Typographia Francisci Martinez.
- . 1639. *Tomus Alterum De Indiarum Iure, sive de Iusta Indiarum Occidentalium Gubernatione, Quinque Librum Comprehensum*. Vol. 2. Madrid: Ex Typographia Francisci Martinez.
- . 1647. *Política Indiana*. Tomo I. Madrid: En la Oficina de Diego Diaz de la Carrera.

Bibliografia

- Almeida, Fortunato de. 1968-1971. *História da Igreja em Portugal*. Vol. 2. Porto: Portucalense Editora, Livraria Civilização Editora.
- Anzoátegui, Víctor Tau. 2016. *El Jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- Boschi, Caio. 1998. “As Missões no Brasil.” In *História da Expansão Portuguesa*, Francisco Bethencourt, et Kirti Chaudhuri. Vol. 2, 388-402. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Bustamante García, Jesús. 2001. “Historia y Ciencia para el Derecho de Una Monarquía.” In *De Indiarum Iure (Liber I: De Inquisitione Indiarum)*, eds. C. Baciero, et. al., 17-37. Madrid: CSIC.
- Castañeda, Paulino. 1971. “La Condición Miserable del Indio e Sus Privilegios.” *Anuario de Estudios Americanos* XXVIII:245-335.
- Castro, Manuel de. 1958. “Fr. Alfonso de Castro, O.F.M. (1495-1558), consejero de Carlos V y Felipe II.” *Salmanticensis* 5 (2):281-322.
- Domingo, Rafael, ed. 2004. *Juristas Universales. Juristas Modernos, Siglos XVI al XVIII: De Zazío a Savigny*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons/Ediciones Jurídicas y Sociales.
- Duve, Thomas. 2004. “La Condición Jurídica del Indio e su Consideración como Persona Miserabilis en el Derecho Indiano.” In *Un Giudice e Due Leggi. Pluralismo Normativo e Conflitti Agrari in Sud America*, ed. Mário G. Losano, 3-33. Milano: Giuffrè.
- García Hernán, Henrique. 2007. *Consejero de ambos Mundos: Vida y Obra de Juan de Solórzano (1575-1655)*. Madrid: Fundación Mapfre.
- Gómez Parente, Odilo. 1958. *Hacia el Cuarto Centenario de Fray Alfonso de Castro, Fundador del Derecho Penal (1558-1958)*, Madrid: Casa de Zamora.
- Gorsse, Odette, et Robert Jammes. 1988. “La Crítica de Reflexión de Lorenzo Matheu y Sanz. Edición, Índice y Notas.” *Crítica* 43:73-188.

- Gouveia, Jaime Ricardo. 2011. *O Sagrado e o Profano em Choque no Confessionário. O Delito de Solicitação no Tribunal da Inquisição. Portugal, 1551-1700*. Coimbra: Palimage.
- . 2014. “Vigilância e Disciplinamento da Luxúria Clerical no Espaço Luso-Americano, 1640-1750.” *Análise Social* 213 (49):820-860.
- . 2015. “A Inquisição na Apuração do Crédito e Depuração do Descrédito: Autóctones, Caboclos e Reinóis em Microscopia no Espaço Luso-Americano (1640-1750).” *Revista Ultramarés* 7:91-121.
- . 2015. *A Quarta Porta do Inferno. A Vigilância e Disciplinamento da Luxúria Clerical no Espaço Luso-Americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado Editora.
- . 2018. “Ecclesiastical Justice in the Diocese of Coimbra in the 16th Century: Organization, Structure and Jurisdiction.” *Ius Canonicum* 58 (115):1-37. doi:10.15581/016.115.005
- Herzog, Tamar. 1995. “Sobre la Cultura Jurídica en la América Colonial (Siglos XVI-XVIII).” *Anuario de Historia del Derecho Español* 65:903-912.
- Hespanha, António Manuel. 1992. *Poder e Instituições no Antigo Regime*. Lisboa: Edições Cosmos.
- . 2010. *Imbecilistas. As Bem-Aventuranças da Inferioridade nas Sociedades do Antigo Regime*. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM.
- Lara Cisneros, Gerardo. 2010. “La Justicia Eclesiástica Ordinaria y los Indios en la Nueva España Borbónica: Balance Historiográfico y Prospección.” In *Los Indios ante los Foros de Justicia Religiosa en la Hispanoamérica Virreinal*, coords. Ana de Zaballa Beascochea, et Jorge E. Traslosheros, 128-156. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lavoura, Maria Emília Balio. 2001. *Tipografia Espanhola do século XVI. A Coleção da Biblioteca Nacional*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Llaguno, José. 1963. *La Personalidad Jurídica del Indio y el III Concilio Provincial Mexicano*. México: Porrúa.
- López García, Ángel. 1986. “De Nuevo sobre la ‘Crítica de Reflexión’.” In *Gracián y Su Época: Actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses: Ponencias y Comunicaciones*, 325-332. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Molas Ribalta, Pere. 1981. “Los Colegiales Mayores en la Audiencia de Valencia (Siglos XVII-XVIII).” *Pedralbes: Revista d’Historia Moderna* 1:53-75.
- Muniz, Pollyanna Gouveia. 2011. “Parochos Imperfeitos: Justiça Eclesiástica e Desvios no Maranhão.” Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- Paiva, Eduardo França. 2015. *Dar Nome ao Novo. Uma História Lexical da Ibero-América entre os Séculos XVI-XVIII (As Dinâmicas das Mestiçagens e o Mundo do Trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Paiva, José Pedro. 2003. “Os Bispos e a Inquisição Portuguesa (1536-1613).” *Lusitânia Sacra* XV:43-76.
- . 2011. *Baluartes da Fé e da Disciplina. O Enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Palau y Ducet, Antonio. 1950. *Manual del Librero Hispano-Americano. Bibliografía General Española e Hispano-americana desde la Invencción de la Imprenta hasta Nuestros Tiempos con el Valor Comercial de los Impresos Descritos por Antonio Palau y Dulcet*. Tomo III. Barcelona: Libreria Palaut, 308.
- Pons Alós, Vicente. 2008. “Aportación a la Historia Familiar de Tres Juristas Valencianos: Cristóbal Crespi de Vallaura, Llorenç Mateu y Sanz y Josep Llop.” In *Corts i Parlaments de la Corona d’Aragó. Unes Intitucions*

- Emblemàtiques en Una Monarquia Composta*, orgs. Remedios Ferrero Micó, et Lluís Guia Marín, 19-42. València: Universitat de València.
- Resende, Maria Leônia Chaves de. 2003. “Gentios Brasileiros: Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentista.” Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- , et Rafael José de Sousa. 2005. *Em Nome do Santo Ofício. Cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço.
- . 2013. “Cartografia Gentílica: Os Índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII).” In *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos Cárceres do Santo Ofício: Diálogos e Trânsitos Religiosos no Império Luso-brasileiro (Sécs. XVI-XVIII)*, Júnia Ferreira Furtado, et Maria Leônia Chaves de Resende, 349-374; 415-475. Belo Horizonte: Fino Traço.
- Santos, Patrícia Ferreira dos. 2013. “A Justiça Eclesiástica e os Mecanismos de Busca de Infratores: As Queixas, as Querelas e as Denúncias no Século XVII.” *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra* 26:137-160.
- Silva, Sabrina Alves da. 2016. “‘Execrados Ministros do Demônio.’ O Delito de Solicitação em Minas Gerais (1700-1821).” Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).
- Tomás y Valiente, Francisco. 1973. *La Tortura de España*. Barcelona: Ariel.
- Traslosheros, Jorge E. 2002. “El Tribunal Eclesiástico y los Indios en el Arzobispado de México, hasta el Año de 1630.” *Historia Mexicana* 51 (3):485-516.
- . 2004. *Iglesia, Justicia y Sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*. México: Porrúa – Universidad Iberoamericana.
- . 2010. “Introducción.” In *Los Indios ante los Foros de Justicia Religiosa en la Hispanoamérica Virreinal*, coords. Ana de Zaballa Beascochea, et Jorge E. Traslosheros, 14-16. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Viqueira, Juan Pedro. 1996. “Una Fuente Olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano.” In *Las Fuentes Eclesiásticas para la Historia Social de México*, coords. Brian F. Connaughton, et Andrés Lira González, 81-89. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.
- Zaballa Beascochea, Ana de. 2010a. “Del Viejo al Nuevo Mundo: Novedades Jurisdiccionales en los Tribunales Eclesiásticos Ordinarios en Nueva España.” In *Los Indios ante los Foros de Justicia Religiosa en la Hispanoamérica Virreinal*, coords. Ana de Zaballa Beascochea, et Jorge E. Traslosheros, 17-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2010b. “Reflexiones en torno a la Recepción del Derecho Eclesiástico por los Indígenas de la Nueva España.” In *Los Indios, el Derecho Canónico y la Justicia Eclesiástica en la América Hispana Virreinal*, coords. Ana de Zaballa Beascochea, et Jorge E. Traslosheros, 45-46. Madrid: Iberoamericana.

**CULTURA POLÍTICA INDÍGENA
E POLÍTICA INDIGENISTA
NO RIO DE JANEIRO COLONIAL:
DISPUTAS JURÍDICAS SOBRE TERRAS
E IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ÍNDIOS ALDEADOS
(DE MEADOS DO SÉCULO XVIII AO XIX)¹**

Maria Regina Celestino de Almeida

Universidade Federal Fluminense
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Introdução

Desde as últimas décadas do século passado, as pesquisas sobre as ações políticas dos povos indígenas em contato com sociedades coloniais e pós-coloniais na América têm revelado sua extraordinária capacidade de recorrer às mais diversas instâncias jurídicas, atuando conforme as normas políticas e socioculturais nelas vigentes. As reivindicações dos índios aldeados do Rio de Janeiro demonstram a apropriação dos códigos portugueses e da própria cultura política do Antigo Regime. Agiam, politicamente, em busca de direitos que lhes haviam sido assegurados pela legislação portuguesa, por sua condição jurídica específica e

¹ Este texto constitui uma nova versão dos seguintes capítulos: Almeida 2009, 211-228; Almeida 2005, 235-255.

distinta da dos demais vassalos do rei. Direitos, portanto, ancorados na identidade indígena genérica de índio aldeado, que, dada ou imposta pelos poderes coloniais, foi por eles assumida, tornando-se importante instrumento de disputas políticas. As contendas jurídicas sobre as terras das antigas aldeias coloniais incluíam, com frequência, contradições referentes às classificações étnicas de seus habitantes, na medida em que ser ou não ser índio implicava em perdas ou ganhos econômicos, políticos e sociais, conforme as legislações vigóntes, tanto na colônia, quanto no Império Brasileiro. Considerados poucos, civilizados ou misturados à massa da população por autoridades e moradores, muitos aldeados chegaram ao século XIX negando esses discursos, pois seguiam reivindicando, na justiça, antigos direitos com base nas identidades indígenas, de acordo com a cultura política do Antigo Regime.²

Este texto visa refletir sobre a cultura política dos índios aldeados do Rio de Janeiro, relacionando-a com as políticas indigenistas em vigor e com a problemática da etnicidade, a partir das disputas jurídicas sobre conflitos por terra nas antigas aldeias coloniais. A análise interdisciplinar sobre o longo e gradual processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro, levando em conta os interesses e escolhas dos diversos atores, nos permite perceber que os conflitos sobre as terras das aldeias indígenas, nesse período, devem ser estudados de forma associada à questão das etnicidades e das disputas e controvérsias em torno delas. O período priorizado se estende das Reformas Pombalinas ao século XIX, quando as disputas em torno das classificações se tornaram mais visíveis na documentação, face às propostas assimilacionistas das políticas indigenistas e das ações políticas dos índios contrárias à extinção de suas aldeias e identidades.

2 Almeida 2013; 2005; 2009.

Os índios e/ou mestiços nas aldeias do Rio de Janeiro: a cultura política do Antigo Regime

Quem eram os habitantes das aldeias indígenas do Rio de Janeiro, de meados do século XVIII ao XIX? Índios ou mestiços? Ao ingressarem nas aldeias coloniais, diferentes povos nativos do continente tornavam-se índios aldeados, súditos cristãos do rei, com obrigações e direitos próprios de sua categoria.³ Do século XVI ao XIX, esses índios tinham uma situação jurídica específica que lhes determinava o lugar político, econômico e social ocupado na hierarquia da colônia. Se, por um lado, se encontravam em posição subalterna, entre os estratos mais inferiores da sociedade, sendo inclusive obrigados ao trabalho compulsório em benefício dos colonos, dos missionários e do rei, tinham também alguns benefícios que se esforçaram por garantir. Em suas petições, identificavam-se a partir da aldeia na qual habitavam, reivindicando os direitos que lhes haviam sido dados por sua condição de aliados da Coroa portuguesa. Em troca dos serviços prestados ao rei, sobretudo militares, solicitavam mercês, agindo conforme a cultura política do Antigo Regime. Assumiam, nitidamente, a identidade de índios aldeados e súditos cristãos do rei; identidade essa que lhes garantia direitos e se construía, sem dúvida, com referência aos demais grupos com os quais interagiam, sobretudo negros e índios escravos.⁴

De acordo com Schwartz,⁵ a colônia era um mundo em construção, onde outras identidades também se formavam, interagindo num contexto hierárquico, escravocrata e desigual, que, junto com as condições econômico-sociais, tinha forte influência na definição dos referenciais de identificação entre os grupos sociais. A escravidão e a conseqüente existência de um grupo social numa categoria hierarquicamente inferior, incluindo a dos índios escravos, constituiu, sem dúvida, um elemento referencial importante para os índios aldeados. Apesar das imensas perdas, a condição de aldeados lhes dava algumas vantagens em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social. Tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que a sua original, tinham direito a não se tornarem

3 Perrone-Moisés 1992.

4 Almeida 2013.

5 Schwartz 1987.

escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, tinham direito a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem de se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes. As lideranças tinham direito a títulos, cargos, salários e prestígio social. Dentro de condições limitadas, restritas e, com certeza, opressivas, os índios aldeados encontraram possibilidades de agir para fazer valer esse mínimo de direitos que a lei, apesar de oscilante, lhes garantia. Fizeram isso até ao século XIX, afirmando, em suas petições, a identidade genérica de índios aldeados.⁶

Fundamental para essas análises são as atuais tendências teóricas e conceituais da história política que complexificam as relações de poder, desconstruindo antigas ideias dualistas de rígida oposição entre dominantes e dominados.⁷ Além de complexificarem as relações entre a metrópole e a colônia, os estudos atuais valorizam as dinâmicas internas das sociedades coloniais, considerando o protagonismo dos mais diversos atores.⁸ Dentre estes, incluem-se, cada vez mais, os subalternos, tais como indígenas, africanos e seus descendentes, que, por tanto tempo, foram negligenciados pelos historiadores na condição de sujeitos.⁹ O diálogo mais intenso com a antropologia e a incorporação do conceito de cultura política¹⁰ permitem compreender as atuações dos diferentes agentes em suas relações de poder, considerando seus próprios códigos culturais, percepções e lógicas cognitivas construídas em suas vivências e modificadas na dinâmica de suas interações. Resultam daí novas compreensões sobre as relações interétnicas e políticas dos povos indígenas com os demais atores sociais, possibilitando a identificação, ainda que limitada, dos significados por eles atribuídos às suas ações e escolhas.

A ação política dos índios incorporados às sociedades coloniais e pós-coloniais pautava-se pela cultura política do Antigo Regime, por eles apropriada numa longa trajetória de alianças e conflitos com os demais agentes interessados nas aldeias. Fundamentava-se, basicamente, em direitos étnicos assegurados pela legislação portuguesa, que lhes dera condição distinta da dos demais vassallos do rei. Assim, chegaram ao século XIX ainda agindo em defesa de suas terras e aldeias coletivas,

6 Almeida 2013.

7 Gouvêa 2005; Gomes 2005.

8 Fragoso 2014.

9 Lara 2014.

10 Bernstein 1998.

de acordo com essa cultura política, pouco condizente com a do Estado nacional em construção, cujos valores assentavam nos ideais de igualdade, civilização e progresso, sem espaço para a pluralidade étnica e cultural. Esses novos valores, que já se manifestavam desde o tempo da Ilustração, traduziam-se, para os índios, no fim de uma situação jurídica específica que, apesar dos imensos prejuízos, lhes garantia alguns direitos, dentre os quais a vida comunitária e a terra coletiva. Pela manutenção desses direitos, os índios das aldeias coloniais do Rio de Janeiro iriam se manter unidos até bem avançado o século XIX, desafiando a proposta assimilacionista, que, desde a política indigenista lançada por Pombal, em meados do século XVIII, pretendia transformá-los em vassalos do rei, sem distinção alguma em relação aos demais.¹¹

Assim, muitos aldeados continuaram, durante o século XIX, afirmando, em suas petições, a identidade indígena. Porém, reconhecer a condição de indianidade desses índios, assumida por eles nos processos de disputas por seus direitos, não significa negar o intenso processo de mestiçagem biológica, social e cultural por eles vivenciado nas aldeias coloniais. Apesar da imprecisão das fontes, é possível afirmar que, além da mistura de diferentes grupos étnicos numa mesma aldeia, era frequente a presença de não-índios em seu interior, contrariando os esforços dos jesuítas em mantê-los afastados. No interior das aldeias coloniais e fora delas, os índios aldeados conviviam e se misturavam com negros, brancos pobres e mestiços.¹²

Convém, pois, considerar que, muito provavelmente, na segunda metade do século XVIII (ou mesmo antes), devia ser impossível distingui-los por sinais diacríticos, laços consanguíneos e/ou caracteres físicos distintos daqueles dos demais grupos com os quais se relacionavam. Unificava-os a ideia de pertencer à aldeia e o compartilhamento de um passado comum que remontava à fundação da aldeia e à aliança com os portugueses, bem como a ação política coletiva em busca dos direitos que lhes tinham sido dados, configurando o sentimento de

11 Almeida 2005.

12 Evidências esparsas sobre essas interações podem ser encontradas em diferentes tipos de fontes, que informam sobre vendas e arrendamentos de terras nas aldeias para não-índios, presença de escravos negros no interior das aldeias, reclamações dos jesuítas sobre a saída de índios das aldeias para fazendas e a própria repartição compulsória do trabalho dos índios aldeados, que os colocava em contato direto com outros grupos étnicos e sociais no mundo do trabalho colonial: fazendas, obras públicas, serviços militares, etc. Sobre isso, ver Almeida 2013.

comunhão étnica, como assinalado por Weber e Barth.¹³ Apesar das misturas, mantinham, como informam os documentos, a identidade indígena que, naquele mundo conturbado, lhes garantia a vida comunitária e a terra coletiva.¹⁴

Considero, portanto, possível afirmar que os índios aldeados no Rio de Janeiro, na segunda metade do século XVIII e no decorrer do XIX, eram, provavelmente, “mestiços”, porém “índios”. Em outras palavras, haviam vivenciado um longo processo de misturas e metamorfoses, mantendo o sentimento de comunhão étnica desenvolvido na experiência comum do processo de territorialização nas aldeias coloniais, no sentido dado por Pacheco de Oliveira.¹⁵ Assim, podiam identificar-se ou serem identificados como índios ou como mestiços, conforme circunstâncias e interesses.

As novas proposições teóricas e conceituais da história e da antropologia complexificam os processos de mestiçagem e relações interétnicas conduzindo à ideia de identidades plurais e à percepção de que as categorias étnicas são historicamente construídas e adquirem significados distintos conforme os tempos, os espaços e os agentes sociais em contato.¹⁶ A imprecisão dos registros, nos mais variados tipos de fontes, sobre as identidades étnicas de índios, negros e mestiços, incluindo a imensa variedade de nomes para designar esses últimos, têm levado os pesquisadores a levantar instigantes questões sobre as razões dos aparentes equívocos. A problematização das contradições presentes nos documentos permite pensar nos possíveis usos e apropriações dessas identificações, que podiam ser feitos por interesse tanto dos registradores quanto dos registrados.¹⁷ Para além de refletirem a fluidez e a pluralidade das próprias identidades que continuamente se reconstruíam nas sociedades coloniais e pós-coloniais, as contradições classificatórias revestem-se de diferentes significados para os atores em questão. Significados estes, deve-se destacar, com forte conteúdo político.

Nesta perspectiva, vale retomar e complexificar a questão anteriormente colocada: seriam os aldeados índios ou mestiços? A julgar pelas descrições da

13 Weber 1994; Barth 2000.

14 Almeida 2013.

15 Pacheco de Oliveira 1999.

16 Gruzinski 2001; De Jong et Rodríguez 2005; Boccara 2001; Mattos 2000; Lima 2003.

17 Essas questões têm sido mais trabalhadas no caso de negros e afrodescendentes. Sobre isso, ver Mattos 1995; Lima 2003; Viana 2007; Soares 2000. Sobre os índios, ver Boccara 2001; 2005; Sirtori 2008; Oliveira 1999; 1997.

maioria dos viajantes, de grande parte dos documentos oficiais e dos discursos de políticos e intelectuais, de meados do Setecentos ao Oitocentos, poderíamos considerá-los mestiços. Não obstante, eram índios, de acordo com suas próprias petições e com vários documentos oficiais que revelam claramente a identidade indígena dos habitantes das aldeias e sua distinção em relação aos não-índios. Mestiços ou índios, os aldeados agiam, com base em uma cultura política que, originária de um processo de mestiçagem, fundamentava-se nos direitos obtidos pela legislação do Antigo Regime, que os colocava em situação distinta da dos demais vassallos do rei.¹⁸ Não é de admirar, portanto, que políticos e intelectuais afirmassem a condição de mistura, dispersão e desaparecimento dos índios das aldeias do Rio de Janeiro, enquanto eles seguiam reivindicando antigos direitos com base na identidade indígena. Embora misturados e transformados, num longo processo de contato e experiência compartilhada no interior das aldeias com diferentes grupos étnicos e sociais, vários índios aldeados do Rio de Janeiro chegaram ao século XIX afirmando-se como tais.

Eram, na verdade, *índios mestiços*¹⁹ ou podiam ser ora índios, ora mestiços, como é possível observar em vários documentos que, de meados do século XVIII ao XIX, apresentam instigantes contradições nas formas de classificá-los. Ser classificado de uma ou de outra forma podia implicar ganhos ou perdas políticas, econômicas e sociais, dependendo dos contextos históricos e dos agentes com os quais lidavam. Por essa razão, classificações étnicas e contendas em torno delas podem ser vistas como disputas políticas e sociais, como assinalou Guillaume Boccara.²⁰ Tais disputas não se dissociavam dos embates relacionados às terras das aldeias que, desde a segunda metade do século XVIII, eram, no Rio de Janeiro, objeto de intensas contendas.²¹

As categorias de índios e mestiços são vistas, pois, como construções históricas que adquirem significados específicos conforme os agentes sociais e os contextos históricos. A compreensão desses significados implica considerar também as categorias dos negros e de seus descendentes, na medida em que identidades

18 Almeida 2009.

19 Cadena 2005.

20 Boccara 2005.

21 Almeida 2005.

e classificações étnicas se constroem de forma referencial entre os sujeitos e os grupos que interagem em contextos sociais e históricos específicos.²² Cabe, pois, refletir sobre esses significados, enfocando especialmente os interesses dos índios aldeados do Rio de Janeiro em suas relações com os demais grupos étnicos e sociais com os quais interagiam.

De meados do século XVIII ao XIX: as disputas por classificações étnicas, as propostas de extinção das aldeias e as ações indígenas

No Rio de Janeiro, o processo de extinção de antigas aldeias coloniais foi lento e gradual, estendendo-se, com avanços e recuos, de meados do século XVIII à segunda metade do XIX. Incluiu negociações e conflitos entre índios, autoridades, colonos e missionários e retardou-se, em grande parte, pela ação dos próprios índios. A documentação analisada, basicamente petições dos índios, relatórios dos presidentes de província, relatos dos viajantes e memorialistas, correspondência entre autoridades e alguns mapas estatísticos do século XVIII, revela contradições na classificação das populações indígenas nas categorias de índios e mestiços e aponta o papel central dessas controvérsias sobre etnicidade nos embates sobre política indigenista e extinção das aldeias.²³ Essas questões devem ser pensadas, levando-se em conta o acentuado processo de mestiçagem e as intensas relações interétnicas vivenciadas pelos índios aldeados que contribuíam para alimentar as disputas e contradições sobre as formas de classificá-los.

Com a introdução da proposta assimilacionista lançada pela legislação pombalina, as contradições nas formas de classificação dos índios tornaram-se mais evidentes na documentação. Com o objetivo de integrar os índios na sociedade colonial e transformar as aldeias em vilas e lugares portugueses, a política indigenista de Pombal passou a incentivar a miscigenação entre índios e brancos, proibindo as discriminações sociais contra os índios. A lei da liberdade de 1755 proibia a

22 Schwartz 1996.

23 Almeida 2005.

escravização indígena sob quaisquer circunstâncias. A mestiçagem era estimulada através da lei de casamentos, que dava benefícios àqueles que se casassem com índios. Além disso, a legislação incluía vários itens que procuravam acabar com as diferenças culturais entre os índios e os demais vassalos.²⁴ Percebe-se também uma preocupação em distanciá-los da categoria dos negros, sobre a qual se mantinha o estigma. Um dos artigos do Diretório falava sobre a infâmia de se chamar negros aos índios”.²⁵

Estudos recentes, principalmente sobre afrodescendentes, têm procurado refletir sobre as possíveis compreensões que os próprios grupos étnicos e sociais tinham a respeito das categorias utilizadas para classificá-los.²⁶ Apesar das lacunas, vários tipos de fontes apresentam alguns indícios que nos permitem perceber como os índios, fossem eles aldeados ou não, vivenciaram esse período e se preocuparam com as classificações nessas categorias. Afinal, elas lhes davam um lugar na hierarquia social daquelas sociedades, podendo trazer-lhes prejuízos ou ganhos.

Em 1771, por exemplo, o índio capitão-mor de São Barnabé denunciou seu colega, um índio capitão-mor da aldeia de Ipuca, por se ter casado com uma preta “manchando com este casamento o seu sangue e fazendo-se por esta causa indigno de exercer o posto de capitão-mor”.²⁷ Sem entrar nas razões dessa denúncia, que podia ter sido motivada por simples desafeto, cabe reconhecer o fato da consciência dos índios sobre sua posição de superioridade em relação aos negros, diante da legislação pombalina. É instigante constatar também que índios destribalizados, em grande parte identificados como mestiços, nas variadas categorias de pardos, caboclos, etc., igualmente fizeram uso da legislação pombalina para evitar a escravização. Maria Leônia Chaves de Resende²⁸ demonstrou como os índios das vilas de Minas Gerais se recusavam a casar com negros escravos, afirmando sua condição de índios livres. Recusavam a condição de mestiçagem e se afirmavam índios para escaparem da escravização ilegítima. A autora trabalhou

24 Almeida 1997; Domingues 2000; Coelho 2000.

25 “Diretório que se Deve Observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não Mandar o Contrário” §10 (apud Almeida 1997).

26 Mattos 2000; Viana 2007; Soares 2000.

27 “Baixa que Deu El-rei a Um Índio Capitão-mor por se Haver Casado com Uma Preta”, de 1771 (apud Silva 1854, 462).

28 Resende 2003.

com processos de petição de liberdades em que essas situações se evidenciam. Elisa Garcia²⁹ também percebeu situação semelhante no Rio Grande do Sul.

Tais exemplos não deixam dúvida sobre a força política das classificações étnicas, que se tornou particularmente visível na documentação referente aos conflitos sobre terras das aldeias e às propostas de extingui-las. Na segunda metade do século XVIII, já se percebe o discurso de autoridades e moradores, afirmando a condição de mistura dos índios que habitavam as aldeias do Rio de Janeiro, com a clara intenção de extingui-las e apoderarem-se de suas terras. As aldeias foram transformadas em vilas e freguesias, e incentivou-se a presença de não-índios em seu interior para apressar o processo de mestiçagem. Paralelo a isso, no entanto, alguns índios mantinham as reivindicações pela manutenção das terras e dos direitos coletivos. Convém lembrar que, apesar das mudanças introduzidas, o Diretório garantiu a manutenção das terras coletivas para os índios, e creio que foi principalmente em torno desse direito que eles se mantiveram como índios por mais um século após essas reformas. Afinal, como afirmou Cohen,³⁰ quando às diferenças étnicas se somam distinções econômico-sociais é mais provável que elas se mantenham. Foi principalmente em torno da ação política comum pela manutenção desses direitos que essas identidades se mantiveram, contra as pressões que se faziam no sentido de reconhecê-los como mestiços.

Dado, imposto ou conquistado através de acordos, derrotas ou capitulações, o espaço físico das aldeias foi assumido pelos índios como patrimônio próprio e coletivo, como demonstram as intensas disputas, por eles mantidas, para preservá-lo. Do século XVII ao XIX, os índios das aldeias lutaram contra usurpações de suas terras e dos rendimentos delas provenientes, utilizando os títulos de terra, conforme os padrões da colônia e recorrendo às autoridades competentes nas mais diversas instâncias.³¹ Apesar de transformados, misturados e vivendo em aldeias pobres e decadentes, como afirmam muitos relatos, os índios aldeados mantiveram-se assim por, pelo menos, mais um século após as reformas de Pombal, lutando (eventualmente com apoio de algumas autoridades e missionários),

29 Garcia 2003.

30 Cohen 1978.

31 Almeida 2013.

juridicamente, para manter suas aldeias contra a forte pressão que se fazia no sentido de extingui-las. A aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, por exemplo, chegou a ser extinta por mais de uma vez e reestabelecida por pressão dos próprios índios. O índio José Pires Tavares, capitão-mor da aldeia, foi a Portugal, onde obteve da rainha, em 1790, a ordem para o restabelecimento da aldeia.³² Acredito que razões de ordem cultural e política influenciavam as ações dos índios, no sentido de preservar o patrimônio que lhes havia sido concedido séculos antes por sua condição de aldeados, incentivando-os a reafirmarem a identidade indígena, apesar de sua diminuição, mistura e do estado de decadência das aldeias, como eram frequentemente apresentados por políticos, intelectuais e viajantes.

A pressão sobre as terras das antigas aldeias intensificou-se no decorrer do Oitocentos, na medida em que a política indigenista do Império Brasileiro manteve e acentuou a perspectiva assimilacionista lançada por Pombal. O discurso da mestiçagem tornou-se intenso entre as autoridades políticas e os intelectuais. Teorias evolucionistas, que afirmavam a hierarquia das raças e a inferioridade dos índios, ganhavam força, predominando, no entanto, a ideia de que eles seriam redimíveis através da catequese e da civilização.³³ As propostas em relação aos índios estavam bem de acordo com a política indigenista do Império e com o interesse de câmaras municipais e moradores interessados em apoderarem-se das terras das aldeias.

Convém lembrar que a legislação do Oitocentos, apesar de prever a extinção das aldeias quando os índios atingissem o estado de civilização, mantinha seu direito à terra coletiva, enquanto eles fossem considerados como índios.³⁴ Assim é que razões políticas, econômico-sociais e ideológicas somavam-se para incentivar autoridades, moradores e intelectuais a proclamar o estado de mistura e mestiçagem dos índios, contribuindo para o seu desaparecimento enquanto categoria, o que justificaria a extinção das aldeias.

A intensa correspondência entre o presidente da província e as autoridades municipais (câmaras e juizes dos órfãos), tratando dessas questões, é reveladora da preocupação do Estado em obter o máximo de informações possível sobre

32 “Requerimento do Capitão-mor da Aldeia de Itaguaí José Pires Tavares à Rainha D. Maria I” (apud Silva 1854, 353).

33 Schwarcz 2001, 112.

34 Carneiro da Cunha 1992.

os aldeamentos e os índios, com o objetivo de dar cumprimento à política assimilacionista, a ser implementada conforme as situações específicas de cada aldeia.³⁵ A tônica dos documentos insistia na decadência, miserabilidade e diminuição dos índios e suas aldeias. Em meio a esses documentos, encontram-se algumas petições dos índios, demonstrando que souberam também valer-se da proteção da lei para continuar reivindicando direitos e com isso retardando o processo de extinção de suas aldeias.

No Rio de Janeiro, dando cumprimento às ordens do governo central, o presidente da província estabeleceu significativa correspondência com as autoridades municipais, sobretudo os juízes dos órfãos para saber se “existem povoações de índios, qual o estado de seu aldeamento, nação e patrimônio”.³⁶ Pedia-se também informações sobre as terras das aldeias e suas medições, bem como sobre os possíveis serviços que os índios porventura prestassem aos moradores e/ou autoridades. O teor dos documentos aponta para o interesse das autoridades em extinguir as aldeias. Para isso, era preciso constatar seu desaparecimento ou estado de decadência, o que se revela em muitos relatos com referência a antigas aldeias abandonadas, há muitos anos, por índios que viviam dispersos, vagando pelos sertões.

Em 1859, sobre a aldeia de São Pedro, a Diretoria Geral dos Índios em Quissamã informa que

... os descendentes destes índios acham-se confundidos na massa geral da população, não sendo possível calcular o seu número: entretanto, pelo Sr. Joaquim Rodrigues Peixoto membro de uma comissão da Câmara Municipal de Cabo Frio encarregada em 1856 de dar informações sobre o aldeamento, foi computada a população derivada dos indígenas em cerca de novecentos indivíduos de um e outro sexo.³⁷

Em 1873, outro documento informa ter sido a freguesia da aldeia de São Pedro, onde existia a Conservatória dos Índios, desmembrada, criando-se neste

35 Grande parte dessa documentação encontra-se no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, no fundo Presidência da Província; no Arquivo Nacional, na Série Interior: Negócios de Províncias e Estados e Negócios Políticos; na Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização e na Série Justiça, Magistratura e Justiça Federal. Sobre isso, ver Almeida 2005; 2009.

36 APERJ, Presidência da Província. Col. 115, dossiê 312, pasta 1, n.3.

37 APERJ, Presidência da Província. Col. 115, dossiê 312, pasta 1, n.3.

território a freguesia de São Vicente de Paulo, do município de Araruama, no qual não deve haver mais do que 80 índios de ambos os sexos. “Os seus descendentes, que são os atuais moradores desta Conservatória, acham-se civilizados e confundidos na massa geral da população.”³⁸

Esses discursos sobre a civilização dos índios de São Pedro e sua diluição na massa da população merecem alguns questionamentos. É, no mínimo, surpreendente que, num grupo diluído entre a “massa geral da população”, tenham sido identificados como população derivada dos indígenas cerca de 900 indivíduos, como afirma o primeiro documento. Além disso, a situação apresentada é contrastante com a própria atuação desses índios, que, na segunda metade do XIX, ainda apresentavam requerimentos pedindo “providências para serem conservados no gozo das ditas terras de que trata o seu ofício de 5 de agosto de 1850”.³⁹ Em 1865, os índios de São Pedro ainda “pedem providências para que cesse o vexame que estão sofrendo pela falta de registro de terras”.⁴⁰ Em atendimento à sua solicitação, a Presidência da Província pediu ao Governo Imperial que relevasse multas que lhes haviam sido dadas, ao que parece, imerecidamente, pois, de acordo com o documento, eles se mostraram dignos desse favor.

É possível reconhecer, portanto, a atuação dos índios em busca de seus direitos, desafiando o discurso da dispersão e do abandono das aldeias, que permitiria ao Estado considerá-los civilizados e, em conformidade com a lei, extinguir sua aldeia. As discussões sobre a autenticidade de ser índio, tão presentes nas disputas políticas da atualidade, já se manifestavam, portanto, nos embates jurídicos sobre as terras das aldeias desde séculos anteriores. Com frequência, moradores e autoridades favoráveis à extinção das aldeias acusavam os aldeados de não serem índios “primordiais” e de estarem usufruindo de privilégios econômicos que só contribuía para incentivar sua indolência nata. Sobre isso, dois exemplos significativos merecem ser citados.

O primeiro é o texto de um memorialista do século XIX que, ao tratar das origens da aldeia de Mangaratiba, afirmou ter ela se formado com os índios vindos

38 APERJ, Presidência da Província. Col. 17, dossiê 103, pasta 1.

39 ANRJ, Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-4, fol.38v.

40 ANRJ, Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-1, fol. 62v.

de Porto Seguro e outros do rio de São Francisco do Sul, de Itaguaí e de várias outras aldeias que

. . . o capitão-mor fazia reconhecer como se fossem da mesma linhagem e da mesma aldeia, e como tais ficaram considerados: também de alguns homens de cor, que ou perseguidos nos lugares onde habitavam ou por outros motivos buscavam a proteção da aldeia. . .⁴¹

O autor escreveu para defender a ideia de extinção da aldeia, argumentando que o número de “índios puritanos” era diminuto em Mangaratiba e a aldeia, podia dizer-se, estava quase extinta, pois os representantes dos “índios primordiais” não excediam a 20 ou 30, e mais alguns que ainda se intitulavam índios. Já eram mestiços em sexta ou sétima geração ou descendentes de índios vindos de fora, como de Itaguaí, aldeia de São Pedro, de São Barnabé e até do rio de São Francisco, segundo o autor. A afirmação evidencia, além da mistura étnica e da mestiçagem no interior das aldeias, a identificação dos índios aldeados de Mangaratiba entre si, identificação essa construída pelos casamentos mistos e pela vivência em comum. Procuravam a aldeia em busca de proteção e ali ficavam compartilhando espaço e problemas comuns. Não eram índios, disse o memorialista, mas sentiam-se como tais, e esta me parece ser a questão básica, pois era em torno desse sentimento de grupo que a ação coletiva se fazia. Além dos índios, outros grupos étnicos e sociais foram atraídos à aldeia pela proteção que ela proporcionava e, ali reunidos, eram, enquanto grupo, senhores de um patrimônio comum, que lutavam para garantir.

Outro instigante exemplo diz respeito à aldeia de São Lourenço. Foi extinta em 1866, porém, desde 1861, a Câmara Municipal de Niterói solicitava à Presidência da Província a incorporação dos terrenos da sesmaria da aldeia, alegando serem estes os melhores terrenos do município, que pouco rendem, sob a administração de pessoas desinteressadas. Alegavam a importância desses rendimentos para cobrir despesas da cidade, cujos recursos eram escassos, e que os “índigenas, com o andar dos tempos, têm desaparecido, e mesmo os muito poucos que existem, não

41 “Memória de Jacyntho Alves Teixeira sobre a Origem dos Índios e Aldeia de Mangaratiba, Seu Patrimônio, e Maneira porque Têm Sido Administrados” (apud Silva 1854, 415).

são puros”.⁴² Em outubro de 1865, foi dada autorização para que o presidente da Província extinguisse a aldeia, sob a alegação de “que os poucos índios ali existentes com esta denominação se acham nas circunstâncias de entrarem no gozo dos direitos comuns a todos os brasileiros”.⁴³ No mesmo documento, autorizava-se a distribuição de lotes de terras “a cada família, no ponto onde já possui casa e lavoura, bem como aos solteiros maiores de 21 anos, que tenham economia separada . . . que ficará sendo propriedade de tais indivíduos depois de cinco anos de efetiva residência e cultura”.⁴⁴

No ano seguinte, um documento, provavelmente da Câmara Municipal, negava a pretensão de “intitulados índios, que solicitam a continuação de mensalidades outrora arbitradas”, afirmando que “não há que deferir-lhes, desde que o Aviso de 31 de outubro do ano próximo findo, extinguindo o mencionado aldeamento, fez desaparecer a “. . . entidade Índios e proveu ao bem estar dos que com essa denominação ainda ali existiam”.⁴⁵ O Aviso declarou, portanto, o desaparecimento não só da aldeia, mas também dos índios, pois apesar de terem sua presença ali reconhecida, ao reivindicarem direitos um ano depois, eram declarados inexistentes pelas autoridades locais.

Os exemplos citados confirmam a força das classificações étnicas como instrumento de disputas políticas. O discurso das autoridades construía-se conforme seus interesses em ter acesso às terras das aldeias, porém respeitando as exigências da legislação, o que os levava a declarar o estado de civilização e mistura dos índios. Assim, aos índios nas aldeias ou em terrenos das aldeias, as autoridades informantes acrescentavam advérbios e adjetivos como “poucos”, “diminutos”, “misturados”, “civilizados” e os tornavam inexistentes, justificando a extinção das aldeias.

Em torno da lei, portanto, as pressões se faziam. Convém ressaltar que, em várias ocasiões, autoridades manifestaram-se em defesa dos direitos dos índios, tendo demonstrado interesse em coibir os frequentes abusos contra eles praticados. Queriam, sem dúvida, civilizar os índios, mas de forma humanitária, como previsto na legislação. Em 1851, por exemplo, um ofício do Presidente de Província e

42 APERJ, Presidência da Província. Col. 32, dossiê 118, pasta 1.

43 ANRJ, Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-1, fol. 70v.

44 ANRJ, Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-1, fol. 70v.

45 ANRJ, Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-1, fol. 78v.

representação da Câmara Municipal pedia a adoção de medidas legislativas que melhorassem a sorte daqueles índios.⁴⁶ Em 1862, a Secretaria do Estado pedia ao presidente de província do Rio de Janeiro informações sobre os abusos nos aldeamentos do Rio de Janeiro para propor soluções. As preocupações voltavam-se principalmente para questões sobre terras, invasões, aforamentos ilícitos e cobrança dos rendimentos que deviam ser devidamente distribuídos aos índios.⁴⁷ Convém considerar, no entanto, que estas preocupações do Estado em melhorar a sorte dos índios eram desencadeadas, em grande parte, pelas inúmeras queixas e solicitações feitas pelos próprios índios às autoridades competentes. As aldeias acabaram sendo extintas, porém, a meu ver, o processo se retardou pela atuação dos índios.

Considerações finais

A atuação política dos índios habitantes das aldeias do Rio de Janeiro, de meados do XVIII ao XIX, revela a apropriação da cultura política do Antigo Regime, habilmente utilizada em busca de direitos que lhes haviam sido concedidos pela Coroa portuguesa, por sua condição jurídica específica de aldeados e vassalos cristãos do rei. Em troca dos serviços prestados, solicitavam benefícios que se esforçaram por garantir até ao século XIX. As intensas disputas entre eles e os demais agentes sociais, sobretudo pelas terras coletivas das aldeias, revelam a força política das classificações étnicas, frequentemente acionadas por todos os atores para fazer valer seus interesses. Daí, a importância de relacionar a problemática da etnicidade com a cultura política indígena e a política indigenista, do período aqui abordado, quando as controvérsias sobre as classificações dos aldeados nas categorias de índios e/ou mestiços se tornaram muito mais visíveis na documentação.

Os significados de ser índio ou ser mestiço, além de históricos, revestem-se de conteúdos políticos como demonstram os argumentos dos diferentes agentes nas contendas jurídicas analisadas. O interesse dos índios em continuar afirmando sua identidade indígena, que, ainda nos séculos XVIII e XIX, lhes garantia o

46 ANRJ, Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-4, fol. 3v.

47 ANRJ, Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-1, fol. 28-28v.

direito à terra coletiva foi evidenciado, contradizendo os discursos de mistura e dispersão desenvolvidos por intelectuais, autoridades políticas e moradores, que, considerando-os mestiços, justificavam a extinção das antigas aldeias, de acordo com as leis em vigor. Acredito que o longo processo de extinção das aldeias coloniais se retardou, em grande parte, pela atuação dos aldeados que, contrariando o discurso do desaparecimento e da dispersão, teimavam em continuar existindo e defendendo suas terras.

Convém, no entanto, complexificar a questão, pois essa postura não deve ser pensada como unívoca para o comportamento de populações indígenas aldeadas, embora comportamentos semelhantes tenham sido verificados em várias outras regiões, sobretudo no Nordeste.⁴⁸ Nas situações aqui abordadas, a identidade indígena garantia ganhos para os índios, porém deve-se considerar possibilidades de opções diversas para outros aldeados ou para os mesmos que, em situações posteriores, podem ter optado por assumir a condição de cidadãos do Império Brasileiro.

Cabe considerar ainda, como tem sido ressaltado por vários estudos, sobretudo na América espanhola, a possibilidade de grupos e/ou indivíduos terem assumido ou sido identificados através da dupla identidade de “índios mestiços”,⁴⁹ da mesma forma que podem também ter priorizado uma ou outra, conforme a especificidade das situações e dos agentes com os quais se relacionavam. Se os significados dessas categorias se alteravam com o tempo, vale lembrar que os interesses das populações igualmente se alteravam, podendo levá-las a assumir ou priorizar uma ou outra. Ao adotar a condição de mestiços, os índios não necessariamente abdicavam de suas identidades indígenas. Essa situação tem sido revelada por inúmeros trabalhos na atualidade, principalmente na América espanhola,⁵⁰ e nos ajudam a compreender os incontáveis movimentos de etnogênese que, nos séculos XX e XXI, se multiplicam no continente americano. No Nordeste do Brasil, vários grupos indígenas considerados extintos reaparecem, afirmando suas origens nos aldeamentos missionários, evidenciando que, de fato, nunca desapareceram.⁵¹ Invisibilizados por discursos políticos e intelectuais que

48 Carneiro da Cunha 1992; Silva 1996.

49 Cadena 2005.

50 Cadena 2005; Wade 2005; Poloni-Simard 2000.

51 Pacheco de Oliveira 1999.

predominavam no Brasil oitocentista, onde não havia lugar para a pluralidade étnica e cultural, reaparecem hoje no cenário político e acadêmico do país, reivindicando direitos e confirmando a força política das classificações étnicas, cujos significados devem ser pensados de forma associada às políticas indigenistas e indígenas.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional, Rio de Janeiro (ANRJ)

Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-4.

Série Agricultura: Terras Públicas e Colonização. IA7-1

Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ)

Presidência da Província. Col. 115, dossiê 312.

Presidência da Província. Col. 17, dossiê 103,

Presidência da Província. Col. 32, dossiê 118, pasta 1.

Fontes impressas

Silva, Joaquim Norberto de Souza. 1854. “Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro...” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* XVII:109-544. URL: <https://www.ihgb.org.br/nova-revista/item/107711-revista-ihgb-tomo-xvii.html>.

Bibliografia

- Almeida, Maria Regina Celestino de. 2005. “Índios, Missionários e Políticos: Discursos e Atuações Político-Culturais no Rio de Janeiro Oitocentista.” In *Culturas Políticas – Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*, org. Rachel Soihet, et al., 235-255. Rio de Janeiro: Mauad.
- . 2009. “Cultura Política Indígena e Política Indigenista: Reflexões sobre Etnicidade e Classificações Étnicas de Índios e Mestiços no Rio de Janeiro – Séculos XVIII e XIX.” In *Cultura, Política, Memória e Historiografia*, Cecília Azevedo, et al., 211-228. Rio de Janeiro: FGV.
- . 2013. *Metamorfozes Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: FGV.
- Almeida, Rita Heloisa de. 1997. *O Diretório dos Índios: Um Projeto de Civilização no Brasil do Século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Barth, Frederick. 2000. “Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras.” In *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*, org. Tomke Lask, 25-67. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Bernstein, Serge. 1998. “A Cultura Política.” In *Para Uma História Cultural*, org. Jean-Pierre Rioux, et Jean-François Sirinelli, 349-363. Lisboa: Editorial Estampa.

- Boccaro, Guillaume. 2001. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. doi:10.4000/nuevomundo.426.
- . 2005. "Antropologia Diacrónica." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. URL: <http://nuevomundo.revues.org/589>. [Acesso: 30.03.2017.]
- Cadena, Marisol de la. 2005. "Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities." *Journal of Latin American Studies* 37 (2):259-284. doi:10.1017/S0022216X05009004.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1992. "Política Indigenista no Século XIX." In *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha, 133-154. São Paulo: Companhia das Letras.
- Coelho, Mauro César. 2005. "Do Sertão para o Mar. Um Estudo sobre a Experiência Portuguesa na América: O Caso do Diretório dos Índios." Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo (USP).
- Cohen, Abner. 1978. *O Homem Bidimensional. A Antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- De Jong, Ingrid, et Lorena Rodríguez. 2005. "Introducción. Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera." *Memoria Americana* 13:9-19.
- Domingues, Ângela. 2000. *Quando os Índios Eram Vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Fragoso, João. 2014. "Apresentação." In *O Brasil Colonial 1443-1580*, org. João Fragoso, et Maria de Fátima Gouvêa. Vol. 1, 7-37. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Garcia, Elisa Frühauf. 2003. "A Integração das Populações Indígenas nos Povoados Coloniais no Rio Grande de São Pedro: Legislação, Etnicidade e Trabalho." Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense (UFF).
- Gomes, Ângela de Castro. 2005 "História, Historiografia e Cultura Política no Brasil: Algumas Reflexões." In *Culturas Políticas – Ensaços de História Cultural, História Política e Ensino de História*, org. Rachel Soihet, et al., 21-44. Rio de Janeiro: Mauad.
- Gouvêa, M. de Fátima Silva. 2005. "Diálogos Historiográficos e Cultura Política na Formação da América Ibérica." In *Culturas Políticas – Ensaços de História Cultural, História Política e Ensino de História*, org. Rachel Soihet, et al., 67-84. Rio de Janeiro: Mauad.
- Gruzinski, Serge. 2001. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lara, Sílvia Hunold. 2014. "O Domínio Colonial e as Populações do Novo Mundo." *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*. Vol. 1, 1-14. Belém: Editora Açai.
- Lima, Ivana Stolze. 2003. *Cores, Marcas e Fala. Sentidos da Mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Mattos, Hebe. 1995. *Das Cores do Silêncio – Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- . 2000. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Pacheco de Oliveira, João, org. 1999. *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

- . 1997. “Pardos, Mestiços ou Caboclos: Os Índios nos Censos Nacionais no Brasil (1872-1980).” *Horizontes Antropológicos* 3 (6):60-83. doi:10.1590/S0104-71831997000200004.
- Perrone-Moisés, Beatriz. 1992. “Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII).” In *História dos Índios no Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha, 115-132. São Paulo: Companhia das Letras.
- Poloni-Simard, Jacques. 2000. “Redes y Mestizaje Propuestas para el Análisis de la Sociedad Colonial.” In *Lógica Mestiça en América*, eds. Guillaume Boccara, et Sylvia Galindo, 113-137. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas.
- Resende, Maria Leônia Chaves de. 2003. “Gentios Brasilicos – Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentista.” Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). URL: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280439>.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 2001. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwartz, Stuart. 1987. “The Formation of Colonial Identities in Brazil.” In *Colonial Identity in the Atlantic World 1500-1800*, orgs. N. Canny, et A. Pagden, 15-50. Princeton: Princeton University Press.
- . 1996. “Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos, and Pardos.” In *Le Nouveau Monde: Mondes Nouveaux l'Expérience Américaine*, dirs. Serge Gruzinski, et Nathan Wachtel, 7-27. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations.
- Silva, Edson. 1996. “‘Confundidos com a Massa da População’: O Esbulho das Terras Indígenas no Nordeste no Século XIX.” *Revista do Arquivo Público de Pernambuco* 42 (46):17-29.
- Sirtori, Bruna. 2008. *Entre a Cruz, a Espada, a Senzala e a Aldeia. Hierarquias Sociais em Uma Área Periférica do Antigo Regime. (1765-1784)*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- Soares, Mariza de Carvalho. 2000. *Devotos da Cor. Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Viana, Larissa. 2007. *O Idioma da Mestiçagem*. Campinas: Unicamp.
- Wade, Peter. 2005. “Rethinking *Mestiçaje*. Ideology and Lived Experience.” *Journal of Latin American Studies* 37 (2):239-257. doi:10.1017/S0022216X05008990
- Weber, Max. 1994. “Relações Comunitárias Étnicas.” In *Economia e Sociedade*, Max Weber. Brasília, 267-277. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

PROCESOS DE GUERRA JUSTA EN LA AMAZONÍA PORTUGUESA (SIGLO XVII): LA INFLUENCIA INDÍGENA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS FRONTERAS COLONIALES

Pablo Ibáñez-Bonillo

CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

Introducción¹

La guerra justa fue un recurso legal de gran influencia en la expansión ibérica en el Nuevo Mundo. Su aplicación en Portugal y la América portuguesa ha sido objeto de estudios detallados que analizan su significado y evolución histórica,² tarea que no repetiremos en este trabajo. En las páginas que siguen, se analiza más bien la relación entre dicha figura jurídica y las poblaciones nativas de la Amazonía, utilizando la guerra justa como herramienta metodológica para explorar las relaciones de frontera, la construcción de las alteridades y la influencia de las dinámicas indígenas en la historia colonial. Se analizan en este artículo los procedimientos de guerra justa registrados en la Amazonía portuguesa a lo largo

1 Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I. P., no âmbito da Norma Transitória - DL 57/2016/CP1453/CT0094.

2 Perrone-Moisés 1990, 2003; Hansen 1998; Domingues 2000; Cagle 2005; Sposito 2009; Marques 2014; Freitas 2014.

del siglo XVII, en la línea de otros esfuerzos recientes por sistematizar y analizar las fuentes locales de aquella época.³

El análisis de la documentación se presenta en este trabajo en dos secciones diferenciadas. En la primera parte, se presentan algunas hipótesis sobre los procedimientos de guerra justa en el Estado de Maranhão y Grão-Pará, incluyendo aspectos como la estructura interna de los procesos, la periodicidad de las guerras o el escenario de su desarrollo. En la segunda parte, se reflexiona sobre el papel desempeñado por los pueblos indígenas, tanto en el plano jurídico de estas guerras como en su ejecución sobre el campo de batalla. Esta estructura permite un acercamiento alternativo a la documentación colonial en busca de respuestas sobre el papel activo de los pueblos nativos en el desarrollo de la expansión ibérica y en las relaciones de frontera. El objetivo es trascender la visión tradicional de la guerra justa, entendida como un mecanismo unilateral de dominación, y resituar este mecanismo legal en un proceso más largo de negociación y resistencia.

El procedimiento de guerra justa

Desde principios de nuestra era y a lo largo de la Edad Media, los intelectuales europeos desarrollaron el planteamiento clásico de la guerra justa a partir de postulados religiosos⁴ que la convirtieron en una herramienta fundamental para la expansión de Castilla y Portugal. Ambas coronas justificaron así sus agresiones contra las poblaciones no-cristianas que impedían la predicación del Evangelio. La llamada Reconquista en la península puede ser vista como producto de esta interpretación de la guerra en tono de cruzada o guerra santa, como también la conquista de Ceuta en 1415, que marca el inicio de la expansión ibérica ultramarina. La guerra justa fue también fundamental en la conquista de la Amazonía portuguesa, aunque la legislación limitaba las causas para su declaración. Sin embargo, ya desde 1653 se pudo declarar guerra justa en el caso de que los indígenas impidieran la predicación de los Evangelios, atacaran a los vasallos o la hacienda del rey, robaran en los caminos,

3 P. ej; Dias et Bombardi 2016.

4 Nussbaum 1943; Russell 1975.

hicieran alianza con los enemigos de la corona, faltaran a las obligaciones de un buen vasallo o practicaran el canibalismo siendo súbditos del rey.⁵

En cualquiera de estos casos podía iniciarse un procedimiento de guerra justa. La legislación que ordenaba estos procedimientos cambió en varias ocasiones a lo largo del siglo XVII, pero podemos resumir su forma en lo esencial. El primer paso consistía en la convocatoria, por parte del gobernador y (por lo general) a petición de las Cámaras municipales, de una Junta de Guerra en la que participaban los principales actores políticos de la colonia, tales como el oidor, el obispo y los prelados de las órdenes religiosas. Esta Junta se institucionalizó a partir de la década de 1680, cuando la Junta de Misiones fue adoptando sus funciones de manera permanente.⁶ Los miembros de la Junta debían estudiar los argumentos presentados y decidir mediante sus votos si era pertinente la declaración de una guerra justa. En caso de guerra defensiva el gobernador podía iniciar las operaciones militares mientras se realizaba la investigación, cuyos resultados debían ser enviados al rey para que decidiese la justicia de la guerra.⁷ Para ello, el monarca contaba con la investigación (*devassa*) realizada sobre el terreno y con las consultas del Conselho Ultramarino.⁸

5 Provisión sobre libertad y cautiverio de los indios del Maranhão de 17.10.1653. (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 19-21).

6 Souza e Mello 2009, 305.

7 La ley de 10.09.1611 animaba al Gobernador a celebrar Junta en caso de rebelión indígena para decidir “se convem, e é necessario ao bem do Estado, fazer-se guerra ao dito Gentio”. En caso afirmativo, se debía enviar relación de las causas al rey “para eu as mandar ver; e approvando, que se deve fazer a guerra, se fará; e serão captivos todos os Gentios, que nella se captivarem”. “E porque podera succeder, que na dilatação de se esperar minha resposta e aprovação, sobre se fazer a guerra, haja perigo: hei por bom, e mando, que, havendo-o na tardança, e sendo tomado assento pela dita maneira, que se deve fazer guerra, se faça, e execute o que se assentar (dando-se-me comtudo conta do assento, como fica referido)”. Lei sobre a liberdade do gentio da terra e da guerra que se lhe pode fazer (Silva 1854: 309-312). Tras la restauración de la corona portuguesa, el nuevo monarca intentó prohibir todos los casos de esclavitud indígena en 1647, pero en 1653 ajustó las disposiciones sobre la guerra justa con una provisión específica para el estado de Maranhão (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 17-21). Dos años más tarde pasó una nueva ley que distinguía entre guerra ofensiva y defensiva. Para la primera era necesaria la autorización real después de haber analizado las informaciones enviadas desde la colonia; el gobernador, en cambio, podía iniciar la guerra defensiva tras comunicarse con el resto de autoridades locales. Ley que se passou pelo Secretário de Estado em 9 de Abril de 655 sobre os Indios do Maranhão (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 25-28). De nuevo en 1680 volvió a intentar el rey la prohibición de la esclavitud y de nuevo tuvo que renunciar a ella el 28 de abril de 1688 mediante un albarán que detallaba el procedimiento a seguir en caso de guerra justa. A partir de entonces el gobernador contó con licencia para declarar las guerras, sin que ello le librase de encargar las investigaciones correspondientes. Alvará em forma de Ley expedido pelo Secretário de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 97-101).

8 En sus argumentos, los expertos citaban otros casos en que se había recurrido a la guerra justa, como contra el reino africano de Monomotapa en 1569. Estas menciones dan muestra de la perspectiva global de la corona respecto a la utilización de la guerra justa en sus campañas de expansión ultramarina. Consulta del Conselho Ultramarino al rey João IV sobre la guerra que el gobernador del Maranhão, André Vidal de Negreiros, mandó hacer a los indios de la isla de Joanes (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 4, Doc. 384).

Todas estas consultas hacían que la decisión se demorase bastante, hasta cinco años en algunos casos.⁹

La sentencia real era decisiva para aclarar el futuro de los prisioneros de guerra. Si el rey decidía que se trataba de una guerra justa, los prisioneros se convertían en cautivos, llamados *peças* en la época, que podían ser vendidos como esclavos.¹⁰ Una parte de ellos se entregaba como impuesto a la corona (*quinto*)¹¹ y los restantes se repartían entre las autoridades, el *cabo de tropa* y los soldados como recompensa.¹² Esta posibilidad de esclavizar a los prisioneros fue muy importante en la Amazonía, donde los trabajadores indígenas eran el pilar de la economía colonial. La mano de obra nativa estaba formada por los “indios libres” de las aldeas y por esclavos indígenas que se podían obtener mediante dos vías legales: las tropas de rescate¹³ y las guerras justas. Ante esta situación, los actores locales utilizaron ambos mecanismos como un medio de aprovisionamiento de mano de obra, lo cual fue denunciado por observadores de la época, y en especial por los misioneros jesuitas. Por esta razón, parece razonable deducir una relación necesaria entre las guerras justas y la esclavitud indígena.

-
- 9 Las demoras se veían ampliadas también por la negligencia de los gobernadores, que no siempre enviaban a la metrópolis la documentación requerida. En 1691, por ejemplo, el rey ordenaba al nuevo gobernador del Estado que enviase la documentación justificativa de las que guerras que Hilário de Souza Azevedo había dirigido entre 1686 y 1689 contra los taconhapé, maramumus y amanajús, puesto que el gobernador anterior (Arthur de Sá e Menezes) no había cumplido con su obligación de remitir dichos documentos (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 112-114).
- 10 Si, por el contrario, el rey sentenciaba que se había tratado de una guerra injusta, los prisioneros no podían ser vendidos. En ese caso recuperaban su libertad, aunque no eran devueltos a sus tierras de origen sino que se integraban en el circuito misional alrededor de las ciudades coloniales. Así ocurrió, por ejemplo, con los prisioneros tomados en 1695 durante la jornada contra los cohicary (caicai) y gomores (guanaré). Vista la injusticia de la misma, el rey sentenció que “se conservem estes índios como livres na Ilha de Joanes os que para lá foram mandados, e que os piquenos de menor idade que se repartirão pelos Soldados no Maranhão os mandeis da mesma sorte para a Ilha dos Joanes para que logrem a sua liberdade aldeando-os” (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 159). A partir de 1655 existió la figura del ‘esclavo de condición’, según la cual los cautivos rescatados tras guerras injustas entre grupos indígenas tenían que trabajar cinco años para sufragar los gastos generados por su cautiverio (Zeron 2016, 241-246).
- 11 El quinto real derivado de la guerra de los amanajús, en 1689, consistió en diez esclavos (de ambos sexos, mayores y menores de edad) que fueron vendidos en plaza pública por 446 000 reis. El gobernador reservó esos fondos para la construcción de dos fortalezas (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 110).
- 12 Del conjunto de *peças* había que separar una quinta parte para entregar a la hacienda real. Parece que de los restantes, todavía, era necesario destinar una parte para sufragar los gastos de la tropa de guerra (“O que se usou sempre quando a faz.da Real fez gastos nos aprestos das tropas de guerra foi darçe ao cabo dellas noticia da emportancia deles p.^a q das presas tirase aquellos escravos bastantes q seguram.te pudessem render vendidos o sobre dito gasto, além dos quintos q se tiram em primeiro lugar do monte maior e se aplicam as moçoins, os quais e os tucantes ao gasto os remete o Cabo com toda a brevidade p.^a a cidade a quem governa q logo os entrega ao Prov.or da faz.da (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057). En el reparto se podían incluir a los religiosos, así como a las principales autoridades de la colonia (gobernador, capitán mayor de la plaza, auditor de la gente de guerra, procurador de la corona...) bajo la forma de un tributo conocido como “joia”.
- 13 Este mecanismo tenía por objetivo la liberación de los *indios de corda*, es decir, de los prisioneros de guerra nativos que se encontraban en cautiverio a la espera de ser devorados por sus captores indígenas en un ritual caníbal.

Sin embargo, la demanda de mano de obra no parece ser el único factor explicativo de los procedimientos de guerra justa. Aunque es cierto que los actores locales fueron explícitos sobre la necesidad de mano de obra y la oportunidad de suministro que suponían las guerras, su agenda no estaba únicamente marcada por el tráfico de esclavos. En ese sentido, el análisis que propone este artículo revela también una preocupación sostenida en el tiempo por pacificar fronteras que llevaban varias décadas marcadas por la resistencia indígena. Esta preocupación por controlar definitivamente el territorio era compartida por la corona, que incentivó las guerras en determinados momentos y lugares. De esta manera, algunos autores vienen proponiendo en los últimos años una nueva lectura de las guerras justas a partir de esta voluntad de control espacial por parte del rey y los colonos.¹⁴ Este artículo contribuye a esa perspectiva al interpretar las guerras como parte del proceso de interacción entre portugueses e indígenas en las fronteras, lo que permite aventurar lecturas menos eurocéntricas para este periodo.

Primeras guerras en la Amazonía portuguesa (1616-1679)

Esta nueva lectura de las guerras justas es posible gracias al análisis de varios procedimientos iniciados en las capitanías de Maranhão y Grão Pará, y archivados actualmente entre los “documentos manuscritos avulsos” del Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) de Lisboa.¹⁵ Para la realización de este artículo me he centrado en los procedimientos del siglo XVII, considerando aquellos que aspiraban al reconocimiento de la corona, aunque quedaran incompletos. Por lo tanto, he descartado otras operaciones militares que, aunque puedan tener la apariencia de una guerra justa (entradas, escoltas, patrullas o represalias), ocurrieron al margen del procedimiento oficial. La ambigüedad y fragmentación de las fuentes puede haber provocado la omisión de alguna guerra justa, pero considero que la actual es una muestra representativa de los procesos seguidos a lo largo del siglo XVII en la

14 Souza e Mello 2009; Melo 2008; 2011; Chambouleyron et Melo 2013; Bombardi 2014.

15 Para la identificación de las fuentes primarias relativas a algunos de estos procesos, especialmente para fines del siglo XVII y principios del XVIII, han sido de gran ayuda los trabajos de Rafael Chambouleyron, Vanice Siqueira de Melo y Fernanda Aires Bombardi referidos en la sección bibliográfica.

Amazonía portuguesa, los cuales se pueden dividir en cuatro etapas marcadas por las negociaciones entre la corona y los habitantes de Belém y São Luís.¹⁶

En una primera fase, que abarca la primera mitad del siglo XVII, apenas encontramos episodios que puedan considerarse como guerra justa. Esta ausencia de casos para un periodo tan prolongado puede explicarse por varios motivos. Por un lado, la legislación en Brasil era más restrictiva en aquella época y sólo permitía la guerra en caso de rebelión,¹⁷ como la que representó el alzamiento de los tupinambá (1617-1621).¹⁸ Por otra parte, los capitanes tenían todavía un amplio margen de autonomía en la región y podían organizar guerras informales¹⁹ o entradas al *sertão* sin preocuparse demasiado por la justificación burocrática. Máxime en un contexto de guerra permanente contra los europeos que habían establecido factorías en el río Amazonas y contra los indígenas que les daban apoyo. La sucesión de escaramuzas en las décadas de 1620 y 1630 tuvo a los ingleses, irlandeses y holandeses como objetivos, pero también a sus aliados nativos.²⁰ Es decir, la ausencia de guerras justas no implica la ausencia de violencia contra los amerindios para la primera mitad del siglo XVII. Finalmente, la documentación de esta época es escasa, por lo que es posible que existieran otros procedimientos legales que todavía no hayan sido identificados.

Esta situación comenzó a cambiar progresivamente tras la expulsión de los competidores europeos y, sobre todo, con la Restauración de la corona portuguesa en 1640 y la expulsión de los holandeses del Maranhão en 1644.²¹ El nuevo monarca

16 El punto central de esta tensión era el control de la mano de obra indígena, que suponía la base de la economía colonial (Gross 1975). Las dos partes tenían, por lo menos en teoría, una visión antagónica: la corona pretendía que los indígenas fueran tratados como mano de obra libre y tutelada, mientras que los colonos creían que la esclavitud era imprescindible. De este debate participaban otros actores, como los religiosos seculares y regulares (Cardoso 2002).

17 Desde fines del siglo XVI, varias leyes garantizaban la libertad de los pueblos indígenas, salvo que fueran “rescatados” o capturados en guerra justa. En junio de 1609, se pasó una nueva ley que decretaba la libertad de todos los amerindios de Brasil. Sin embargo, una ley de 10 de setiembre de 1611 restablecía la esclavitud indígena en los supuestos de guerra justa (por rebelión o levantamiento) y rescate (Saragoça 2000, 45; Perrone-Moisés 1992, 125-126).

18 Ibáñez-Bonillo 2015.

19 Como la que parece haber iniciado el capitán Francisco Caldeira Castelo Branco contra los nheengãba después de la fundación del fuerte de Belém en 1616 (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 1, Doc. 9).

20 Ibáñez-Bonillo 2016.

21 En esta década, identificamos varios proyectos de guerra contra los nativos. Así, el gobernador Coelho Carvalho recomendaba, en 1647, declarar guerra contra ciertos grupos de Marajó por rebelarse contra los portugueses, cometer crímenes, comer a los blancos, robar en las casas y caminos, y comerciar con extranjeros (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 3, Doc. 238). Y durante la gobernación de Luís de Magalhães (1649-1652), según parece, el capitán Pedro da Costa Favella dirigió una tropa de “sincoenta

de la dinastía Bragança demostró interés por los asuntos de la colonia a fin de asegurar el control del territorio y de incrementar los ingresos de la Hacienda Real, reduciendo la autonomía que hasta entonces habían tenido colonos y capitanes.²² Llegó incluso a prohibir la esclavitud indígena en 1647. Su ambición en este punto, sin embargo, chocaba con la realidad de la colonia y muy pronto tuvo que ceder a las presiones locales, introduciendo cambios legislativos que, a partir de 1653, recuperaron las vías legales para el cautiverio indígena en Maranhão y Pará.

Los efectos de la nueva legislación no se hicieron esperar y en pocos años se consideraron varias guerras contra los nativos de Marajó.²³ Estas guerras fracasaron debido, en parte, a la intervención de los jesuitas, que por lo general se mostraban contrarios al uso de la guerra contra los nativos.²⁴ Por éstas y otras cuestiones similares (como la administración de las aldeas), los colonos acabaron expulsando a los jesuitas en 1661 y el rey sólo admitió su retorno un año después.²⁵ La contradicción en los planteamientos de colonos y jesuitas puede observarse también en otros procedimientos de esta época, boicoteados por los religiosos.²⁶

infantes e moradores e trezentos indios de guerra” contra los aruans para impedir su comercio con los holandeses (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 2, Doc. 165). Por esa misma época se organizó una tropa contra los uruatí del Itapecurú (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 3, Doc. 285). La institucionalización de la violencia contra los nativos tras la restauración (y la sucesión de guerras justas en la segunda mitad del siglo), por otra parte, también parece haberse dado en otras regiones, como Bahía (Marques 2014).

22 Chambouleyron 2016, 57. El caso del capitán Sebastião Lucena de Azevedo resulta ilustrativo, pues fue apartado de su cargo como capitán de Pará por lanzar una guerra contra los nativos y cautivar algunos sin permiso del Gobernador. Sobre el Procedimento de Sebastião de Lucena de Azevedo, Capitán del Pará, 1647-48, ver “Diversos Documentos sobre o Maranhão e o Pará” (1904, 455-479).

23 El capitán Aires de Souza Chichorro y la Cámara de Pará ordenaron a João Bitancor Moniz que fuera a dar guerra a los “rebeldes nengaibas confederados de Holanda” y a “seus aliados por infestarem os caminhos e estradas dos portugueses” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 2, Doc. 165; Berredo 1849, 415). En setiembre de 1655, el gobernador André Vidal de Negreiros atendió las peticiones de la Cámara de Pará y convocó una Junta para decidir si había que dar guerra a ciertos grupos de la Ilha de Joanes. En “Cópia do assento da Junta de Missões sobre a guerra aos Índios da Ilha de Joanes”, apud Leite 1943, 237; AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 4, Doc. 384. Más tarde, el gobernador Pedro de Melo convocó una nueva Junta para declarar guerra contra los nheengaiba de Marajó. Vieira 1842, 117-118.

24 El jesuita Antonio Vieira participó en la Junta de Guerra en la que se evitó dar guerra a los nheengaiba. Consiguó que se enviaran emisarios para ofrecerles la paz antes de que se les atacase militarmente. Vieira 1842, 117-118. De la misma forma, sin embargo, otros jesuitas se mostraron partidarios de activar los procesos de guerra justa, a veces en circunstancias que hacían sospechar de un interés personal en los mismos. Tal fue el caso del proceso iniciado contra los Mura en el río Madeira (Amoroso 1992, 300-301).

25 Chambouleyron 2006.

26 En aquellos periodos donde su voto o presencia era imprescindible, los jesuitas encontraron la manera de boicotear las guerras que consideraban injustas. En el caso de la guerra contra los aruaquí de 1664, recuerda Bettendorf que “o Governador movido de seus interesses queria que dissessem os Padres da Companhia que a guerra era justissima, e os Padres, segundo as leis da consciencia, lhe diziam que lhes parecia que era injusta pelas mortes, degolações e captiverios injustos que se tinham feito entre aquellas nações em tempo de seu governo” (Bettendorf 1910: 217). Años más tarde, el gobernador Ignácio Coelho da Silva informó que al juzgar una guerra contra los taconhapé, el prelado de la Compañía alegó “serlhe prohibido plo seu mayor o votar naquella nem em outras Junctas politicas”. Consulta del Conselho Ultramarino al príncipe regente

Su resistencia, sumada al resto de exigencias burocráticas, hacía de la guerra justa un procedimiento farragoso. En estos años, gobernadores y capitanes prefirieron otros mecanismos de entrada al *sertão*, como los *descimentos*,²⁷ las entradas sin reconocimiento real²⁸ o las tropas de rescate.

Aumento de las guerras justas a fines del siglo XVII

Sin embargo, desde fines de la década de 1670 se detecta un incremento notable de los procedimientos de guerra justa. Este incremento de la violencia reglada coincide con un periodo de mayor control por parte de las autoridades. En el marco de esta consolidación del poder real, se aplicaron en este periodo nuevas restricciones legislativas, tales como la prohibición de la esclavitud indígena en 1680,²⁹ la institucionalización de la Junta de Misiones o el establecimiento del estanco o monopolio comercial en 1682 (*Companhia de Comércio do Maranhão*). La creciente presencia de la corona estuvo acompañada de nuevas licencias para los jesuitas en la administración de las aldeas indígenas, lo que provocó nuevas protestas de los colonos y una segunda expulsión en 1684 de los miembros de la Compañía, los cuales tuvieron que renegociar su posición en el posterior *Regimento das Missões* de 1686.

Atrapado en esta pugna entre el centro y los múltiples intereses de la periferia, el rey tuvo que ceder una vez más ante las presiones de los colonos, dando pie a una cuarta y definitiva etapa marcada por la sucesión de las guerras en las fronteras

D. Pedro sobre las actividades y desórdenes promovidos por los gentíos taconhapé (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa. 6, Doc. 662).

- 27 Los *descimentos* eran “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” (Perrone-Moisés 1992, 118).
- 28 En 1664, por ejemplo, se lanzó una campaña militar contra unos grupos del sector Urubú-Saracá que habían matado a un cabo de tropa portugués. El misionero Gaspar Misch recordaba que el gobernador había enviado la tropa “sob pressão de seu conselho de guerra e atizado pelo desejo de extirpar a desgraça ou por uma cobiça intensa por escravos”, haciendo caso omiso de las opiniones en contra (apud Harris 2015, 50). Por la misma época, el gobernador mandó una tropa contra los juruna del Xingú, pero a “esta entrada não quiseram que fosse sacerdote nenhum, porque se fez secretamente, para assim ser o lucro maior” (Bettendorf 1910, 237).
- 29 A través de la Ley sobre la libertad del gentío de 1 de abril de 1680. Según el texto de la ley, incluso los indígenas capturados en Guerra Justa deberían ser tratados como prisioneros (“como ficão as pessoas que se tomão nas guerras de Europa”) y no como esclavos (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 57-59).

amazónicas. Este aumento de las guerras no implicó necesariamente un incremento de la violencia, pero sí una canalización de la misma hacia una forma legal que satisfacía la voluntad de control de la corona sin impedir las actividades de los colonos. Así, el albarán de 28 de abril de 1688 exigía la realización de una detallada *devassa* que justificase la declaración de guerra, pero al mismo tiempo reintroducía la esclavitud indígena y facilitaba los trámites para la guerra justa y las tropas de rescate.³⁰ De esta manera se pudieron utilizar ambos mecanismos, cuya distinción se fue difuminando en la forma de ‘tropas de rescate y guerra’ que garantizaban el suministro de esclavos en una región con escasez crónica de mano de obra. Para finales de siglo gran parte de la sociedad colonial participaba del tráfico de esclavos³¹ y en esta época parece evidente una voluntad esclavista en muchas de las guerras justas que se libraron.

Esta periodización de las guerras justas a lo largo del siglo XVII aporta nuevos matices sobre la relación entre dicho mecanismo y la esclavitud indígena. En primer lugar, se debe destacar el bajo número de estos procedimientos en las primeras décadas de ocupación portuguesa, produciéndose hasta entonces el suministro de mano de obra indígena a través de otros mecanismos, como las tropas de rescate, los descendimientos o el cautiverio ilegal. Es decir, durante gran parte del siglo no se precisó activar los procedimientos formales de la guerra justa para esclavizar a los nativos. Solamente a fines de siglo se hace evidente una relación directa entre las guerras y la esclavitud, sobre todo en determinados periodos de escasez de mano de obra.³²

30 “Livro Grosso do Maranhão” 1948, 97-101.

31 En 1689, el gobernador llegó a la conclusión de que todos los habitantes de Pará habían estado implicados en el tráfico de esclavos durante los años de la prohibición, por lo que pidió un perdón general. Carta del gobernador Artur de Sá e Meneses para el rey D. Pedro II (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 276). En 1702, el oidor general escribía que “tirando este anno devaça sobre este particular como sou obrigado, nella culpao as testemunhas a todos os moradores desta Cidade; e ainda algumas assi próprio” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057). Ya en 1722, el oidor Francisco da Gama Pinto desveló la implicación de los habitantes del estado tras una investigación que incluía más de cien interrogatorios. Auto de Francisco da Gama Pinto sobre el cautiverio de indios en Maranhão (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 13, Doc. 1332).

32 Parece existir, por ejemplo, una correlación entre las entradas militares al *sertão* (en sus distintas formas) y las grandes epidemias registradas en la región, las cuales provocaron una alta mortandad entre la población esclava. Así, la epidemia de viruela, entre 1660 y 1665, provocó una escasez de esclavos que motivó la entrada de Antonio Arnau de Villela a los ríos Tapajós y Madeira (ver una síntesis de esta entrada en Sweet, 1974, Cap. 5). La epidemia de viruela de 1695 afectó tanto a indios (esclavos y forros) como a tapanhunhos (africanos), los cuales murieron en gran número (Chambouleyron et al, 2011). Los mismos efectos tuvo otra epidemia de viruela entre 1724 y 1725, lo que influyó en las campañas militares posteriores (Sweet 1974). También las epidemias que barrieron la región en 1745 provocaron un aumento de las tropas de rescate hacia la región del río Negro (Sommer 2005, 415-416).

Por otra parte, parece claro que este incremento de las guerras en las últimas décadas del siglo se debió a un aumento de la demanda de trabajadores y a los cambios en la legislación colonial. Pero el fenómeno no puede explicarse únicamente por la necesidad de mano de obra. Frente a este argumento también podría argüirse, por ejemplo, que la ocurrencia de las guerras estuvo así mismo relacionada con la actividad económica y política de los actores locales, con la coyuntura geopolítica internacional, con las necesidades logísticas de la colonia³³ o incluso con la personalidad de los distintos gobernadores del estado de Maranhão y Grão Pará. Otra posible línea de lectura, que exploramos en las páginas siguientes, está relacionada con la agencia indígena y los espacios donde se libraron estas guerras.

Guerras en la frontera colonial

No en vano, la mayoría de los procedimientos estudiados transcurrieron en espacios de frontera, es decir, en regiones que por aquel entonces todavía no habían sido totalmente incorporadas al sistema imperial, pero que ya eran regularmente visitadas por los portugueses. Regiones como los ríos Itapecurú, Mearim y Munim, el archipiélago de Marajó, el Cabo do Norte, o los ríos Tocantins, Xingú, Tapajós, Madeira, Negro o Solimões. Aunque se trata de regiones muy diferentes entre sí y con ritmos propios, todas ellas compartieron en algún momento su condición de frontera respecto a los centros coloniales portugueses. En estas fronteras, los portugueses mantenían asentamientos desde principios o mediados del siglo XVII, generalmente aldeas religiosas, pero también fortines, ingenios o incluso pequeñas villas. Estos lugares servían como cabeza de puente para las relaciones entre los intermediarios coloniales y

33 La inquietante presencia de los franceses en Cayenne, la necesidad de consolidar esferas locales de poder o la necesidad de abrir nuevos caminos fueron también razones poderosas. A finales del siglo XVII, se le recordaba al cabo de una tropa que “hua das principais diligas q deve fazer o sargento mor do estado por sua Magde o ordenar e ser de g.de utilidade p.^a este Estado he ver se pode descobrir o caminho por terra p.^a o Brazil”. Y para tal efecto se le encargaba que tomase “as notícias necessr.as daqueles gentios mais fieis” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 9, Doc. 912). Por otra parte, la guerra de 1664 contra aruaquizes y caboquenas sirvió para restaurar “todo o bem deste estado dezempedindosse as estradas das navegassoins daquelles rios” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 2, Doc. 140).

unas poblaciones indígenas que durante décadas se acercaron con recelo a los asentamientos coloniales.

Las visitas, más o menos esporádicas, de los nativos a los asentamientos coloniales incluían intercambios y pactos, pero no estaban exentas de un alto grado de violencia mutua e imprevisible. Los portugueses no estaban a salvo en las fronteras, pero tampoco lo estaban los nativos, ya que en aquellas regiones actuaban regularmente las tropas de rescate, de descendimiento y de cautiverio ilegal. Es decir, los procedimientos de guerra justa estuvieron precedidos por décadas de interacciones conflictivas.

Por tanto, las guerras justas fueron una etapa más en las tortuosas relaciones de frontera entre indígenas y portugueses. Su precaria convivencia era necesariamente frágil y acababa saltando por los aires cuando se producía una alteración de los equilibrios regionales debido a diferentes factores. El incremento de la presión colonial sobre los indígenas, ya fuera por el aumento de la demanda de determinados productos o por la necesidad de mano de obra, era uno de estos factores desequilibrantes, pero no el único. La agenda indígena podía también desencadenar el conflicto en función de las aspiraciones de los jefes indígenas o de las distintas estrategias de resistencia. Y también otros factores menos estructurales, como los malentendidos o los efectos colaterales de otros procesos históricos,³⁴ tenían la potencia suficiente para provocar un incremento significativo de la violencia en la frontera. Cualquiera de estos casos, en una coyuntura legislativa adecuada, podía desembocar en un ciclo de violencia y en la declaración de una guerra justa que buscara la pacificación de la frontera.

Otro factor a tomar en consideración es la concentración temporal de las guerras justas. Por un lado, hubo años en los que coincidieron varios conflictos en zonas fronterizas diversas (como en el periodo 1699-1702, por ejemplo). En esos

34 Una de las opciones para combatir a los nativos fueron las tropas de “Paulistas e Índios de seu sequito, os quaes como Certanejos de profiçao deçenfestaram aquelles países, ou os faram desviar para mais longe”. Sin embargo, tal como recordaban los habitantes de São Luís, el desplazamiento forzado de los nativos provocaba consecuencias imprevistas en otras fronteras: “porq antes que as tropas marchasem pelos campos do Brasil onde agora alguns cabos e soldados dellas residem m.º perto daquella Capitania, não cometião tantas insolências: porem como se vierão retirando p.ª aquellas partes fugitivos do poder das ditas tropas, se vingam nos que achão desaparecidos e sem forças, huas vezes com treicoens, outras com pretexto de paz”. En Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre los Paulistas que se encontraban en Bahía y en Pernambuco y que debían ir para o Maranhão (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 9, Doc. 977).

años, efectivamente, partieron varias tropas desde São Luís o Belém en dirección a distintas regiones periféricas de la colonia. Sin embargo, éste no es el único patrón que revela la documentación, puesto que las guerras se desarrollaron en cada una de esas regiones durante cortos periodos de tiempo que contrastan con las largas décadas de tensa convivencia anterior. Así ocurrió, por ejemplo, en el sector de Marajó en los años 1650, en el bajo Xingú durante la década de 1680,³⁵ en la región del Itapecurú-Mearim en los años 1690 y luego entre 1715-1725,³⁶ en el Cabo do Norte durante la última década del siglo XVII³⁷ o en el río Negro entre las décadas de 1720 y 1730.³⁸ Estos ciclos denotan un interés por pacificar aquellas fronteras a través de la violencia, ya fuera exterminando a los nativos, esclavizándolos, haciéndolos huir o atemorizándolos. Interés que compartían el

35 Los portugueses ocuparon el bajo Xingú desde 1623 y la región fue regularmente visitada por tropas portuguesas. Ya en 1681 los taconhapé fueron acusados de matar a tres blancos y cinco indígenas que buscaban *drogas do sertão* en la región. También se les acusó de matar a cinco indios ladinos que los misioneros habían enviado para predicar las bondades del descendimiento. El Conselho Ultramarino autorizó una declaración de guerra, al tiempo que pedía evitar el exterminio de los taconhapé. Consulta del Conselho Ultramarino al príncipe regente D. Pedro sobre las actividades y desórdenes promovidos por los gentíos taconhapé (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 6, Doc. 662); Carta del gobernador Inácio Coelho da Silva al príncipe regente D. Pedro sobre los desórdenes provocados por algunos indios de la nación daquanhapés, en el sertão de Para (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 197). Pocos años después, una tropa dirigida por Hilário de Souza atacó a los aroaqui y carapitena, a quienes se acusaba de haber atacado en los años anteriores a las canoas que buscaban *drogas do sertão*. La tropa debía actuar también en el Xingú en su viaje de regreso (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 262).

36 Estas guerras han sido estudiadas con detalle por Vanice Siqueira de Melo, que ha subrayado la voluntad de la corona por controlar la región en esta época (Melo 2008; 2011). El primer ciclo se compone de tres procedimientos (1691, 1695 y 1699) que dejaron una abundante documentación al seguir los pasos indicados en la legislación de 1688. La violencia continuó en los primeros años del nuevo siglo, puesto que la región no llegó a estar completamente pacificada. En 1726, recordaba el gobernador João da Maia da Gama: “A mais de quarenta annos que pertenderão meus antecessores livrar este Estado, e principalmente esta capitania de São Luis do Maranhão do cruel castigo e continuos assaltos que lhe fazião os Barbaros Tapuyas de varias nações”. Lo habían intentado Gomes Freire de Andrade, Antonio de Albuquerque Coelho, y sobre todo Cristovão da Costa Freire y Bernardo Pereira de Berredo. Estas operaciones fueron insuficientes y “todos o que o ententarão vierão vergonhosamente corridos e carregados dos ditos Barbaros, com morte de mtos dos nossos”. El ciclo de violencia parece cerrarse con las paces selladas por el propio Maia da Gama en 1726. Carta del gobernador João da Maia da Gama al rey João V (09.07.1726) (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 15, Doc. 1526).

37 Las guerras en esta región estuvieron fuertemente influenciadas por la presencia de los franceses en la colonia de Cayenne, a los que se acusaba de interferir con las poblaciones indígenas de la región. Los aruá y otros grupos del Cabo do Norte estuvieron de forma recurrente en el punto de mira de los portugueses, especialmente en 1688 (tras la muerte de dos misioneros, AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 7, Doc. 798; AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 271), en 1699 (cuando el rey no encontró conveniente realizar una nueva guerra justa con la que castigar “su infidelidad” (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 195-196 (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 4, Doc. 358), en 1701 (tras la muerte de otros dos misioneros, AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057; “Livro Grosso do Maranhão” 1948, 247-248) y después de 1721 (en respuesta a los ataques contra las aldeas de indígenas aliados, (“Livro Grosso do Maranhão” 1948). Anais da Biblioteca Nacional. 1948 (67): 197-199, Renôr, 1997: 26-27). Se puede encontrar una síntesis de estos conflictos en Bombardi (2014, 118-124).

38 A partir de 1722 se registran una serie de guerras contra los manaos del río Negro, en las que se cometieron grandes abusos bajo el mando de cabos como Belchior Mendes o João Paes do Amaral. Ver, por ejemplo: Carta del comisario Provincial del Convento de Santo Antonio, fr. Joaquim da Conceição, para el rey João V (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 11, Doc. 1063).

monarca y los colonos. Para estos, necesitados de incorporar nuevas tierras para su explotación económica (a través de las *drogas*, del ganado o del azúcar), las guerras eran un mecanismo eficaz que permitía el uso legal de la violencia y la movilización de grandes tropas. La corona, por su parte, tenía sus propios motivos geopolíticos para facilitar determinadas guerras, modulando la intensidad del ataque en función del escenario y de sus diversas estrategias de conquista.³⁹

Por tanto, las guerras justas en la Amazonía del siglo XVII revelan una voluntad de pacificación del territorio por parte de los distintos actores implicados.⁴⁰ Además, la concentración temporal de las guerras sugiere la paulatina incorporación de los espacios productivos al sistema colonial (bajo diferentes modalidades), desplazándose el campo de batalla hacia fronteras cada vez más lejanas, como el río Solimões hacia el oeste o los límites con la capitania de Piauí hacia el sureste ya desde finales de siglo. En esa línea, se pueden sugerir conexiones con las guerras ocurridas durante la misma época en otras fronteras del Brasil, donde el cautiverio de los prisioneros no era el objetivo prioritario. Es el caso, por ejemplo, de las Guerras de los Bárbaros acontecidas en el nordeste y estudiadas en detalle por autores como Pedro Puntoni o Guida Marques.⁴¹ Esta autora, por otra parte, ofrece una lectura interesante de las guerras como un medio para construir identidades colectivas en la relación entre los colonos y la corona, entre la periferia y el centro. En sus palabras, las guerras actuarían como “*um verdadeiro rito de colonização que produz novas fronteiras e reatualiza a relação dos vassallos com o rei*”.⁴² Detrás de las guerras ya no estaría solamente el deseo de acumular esclavos o tierras, sino también la posibilidad de construir una identidad colectiva por parte de los moradores, auto-representados como garantes del imperio y de la civilización en tierra de salvajes. Ésta es otra dimensión para entender la proliferación de las guerras justas.

39 En el Cabo do Norte, por ejemplo, optó por una violencia de baja intensidad que no impidiese el acuerdo final con los nativos, ya que la presencia de los franceses en Cayenne convertía a los pueblos indígenas en un aliado indispensable para controlar aquella frontera. En otros espacios donde la extinción de las comunidades amerindias parecía imprescindible para garantizar el desarrollo económico, como en el caso del sector Itapecurú-Mearim, los consejeros del rey favorecieron verdaderas guerras de exterminio (Melo 2008; Chambouleyron et Melo 2013)

40 Souza e Mello 2009.

41 Puntoni 2002; Marques 2014.

42 Marques 2014, 44.

La construcción del Otro en las guerras justas

Pero para construir su propia identidad, los colonos necesitaban construir primero la identidad de los *Otros*, es decir, de los pueblos indígenas. Y eso puede apreciarse claramente en las acusaciones utilizadas en los procedimientos de guerra justa. Una de las acusaciones habituales era la de atacar ingenios de azúcar, plantaciones de caña u otras propiedades de los colonos, como ganado o esclavos. También se iniciaron guerras por el asesinato de colonos o misioneros que intentaban predicar el evangelio.⁴³ O por impedir la predicación, aun sin llegar al asesinato. Otras acusaciones recurrentes fueron el ataque a canoas que buscaban *drogas*⁴⁴ y el ataque a las aldeas indígenas que estaban bajo la administración de los portugueses.⁴⁵ En menor medida, ciertos grupos fueron acusados de aliarse con los europeos que operaban en las Guayanas y en el río Amazonas. Se les acusaba de traición política. También encontramos acusaciones de robo y asesinato de naufragos y, aunque menos frecuentes, no faltaron las acusaciones de canibalismo. Estas acusaciones estaban sazonadas con una serie de agravantes habituales, como el mal ejemplo que los rebeldes daban a otros grupos indígenas o la destrucción de símbolos católicos.⁴⁶

Es interesante notar que raramente se acusaba a los indígenas de una sola de estas faltas, sino de un conjunto de ellas acumuladas a lo largo de los años.⁴⁷ Como

43 Son múltiples las referencias a colonos asesinados, solos o en compañía de su familia y de sus esclavos. La muerte de Manoel Prestes, su mujer y su hija, por ejemplo, fue utilizada como argumento a fines de siglo. Años más tarde, los testimonios recogidos para justificar una guerra, en 1706, aseguraron que “o gentio de Corso matou a Pedro Afonso Mendes e a hum escravo seu, e asim mais junto a onde elle testemunha tem a sua fazenda, se mataram quatro pessoas a saber, hum escravo de Manoel Rodrigues Braga, Ignacio Nunes e a sua mulher, e a hum filho de três anos pouco mais ou menos, o que vierão fazer saindo o sua porta, e assim mais foram frexando hum negro de Pedro Afonso Mendes e a hum negro do mesmo Ignacio Nunes” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 11, Doc. 1091). Ver también AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 11, Doc. 1092. En cuanto a los religiosos, algunos ejemplos fueron la muerte de tres jesuitas en el río Itapecurú en 1649 (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 3, Doc. 285), la muerte de otros dos jesuitas en Cabo do Norte en 1687 (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 7, Doc. 798; AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 271) o la de dos misioneros franciscanos en la isla de Marajó en 1701 (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057).

44 Como los taconhapé del Xingú en 1681 (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 6, Doc. 662) o los amanjús, acusados de matar a algunos blancos e indios domésticos “que havião hido a tirar casca de cravo” (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 110)

45 Uno de los casos más conocidos es el ataque protagonizado por los aruaí (aruaris), “que vierão assaltar a Aldea de Muribira, que fica defronte dessa Cidade do Pará” (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 195-197).

46 Como hizo el “gentio de corso” del Itapecurú con una imagen de Nuestra Señora “e hum crusifisio quebrando tudo o mais que na irmida acharam” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 8, Doc. 862).

47 El principal motivo por el que se ordenó una de las guerras contra los taconhapé fue porque “aquela nação e outras de Barbaros avião confederado ao rompimento da pax q tinham com nosco avendo sinco anos que

resultado, y por acumulación, las fuentes coloniales construían una determinada imagen de los nativos como pueblos especialmente violentos e intratables, ladrones, enemigos de la fe y traidores. Este perfil encajaba con las causas de guerra justa previstas en la legislación desde 1653, una correspondencia cultivada desde la frontera para cumplir con las expectativas de la ley y obtener la aprobación real.⁴⁸ Como consecuencia, los indígenas representados en los procedimientos de guerra justa acababan por parecerse a la figura estereotípica del bárbaro o salvaje, tal y como era imaginado en la corte y en otras fronteras imperiales. Este proceso de representación permitía establecer una clara distinción entre los portugueses y los enemigos indígenas, estigmatizados por ciertas prácticas culturales como la supuesta tosquedad de su lengua, el nomadismo o el canibalismo.⁴⁹ A un lado quedaban los europeos civilizados y al otro los bárbaros, lo cual justificaba de manera evidente la dominación colonial y, en concreto, la declaración de guerras justas contra semejantes enemigos.⁵⁰

La influencia de los mundos indígenas en la conquista portuguesa

En este aspecto es importante considerar el distinto perfil étnico de los nativos, ya que la mayor parte de las guerras estudiadas para este artículo fueron declaradas contra pueblos con lenguas y/o identidades diferentes a las de los intermediarios tupí-guaraní de los portugueses, los cuales ejercieron una enorme influencia en la conquista portuguesa del Amazonas. Muchos de estos grupos, situados en el litoral atlántico brasileño fueron conocidos como tupinambá. Fue a

fazião considerável dano nas nossas canoas q emtravão ao comercio do cravo e contávamos na sua ousadia a perda de trinta moradores e demais de sem índios domésticos” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 4, Doc. 316).

48 Lo cual sabían los consejeros del rey: “Paresem com tudo q se recomendé mto. ao Gor que nesta materia se ajuite inevitavelm.te com a lei de S. M.ge restringindoçe o mais q lhe for possível de chegar a executar semelhantes castigos, porq a ambição que os moradores tem de índios os faz suspeitosos p.^a se averiguare com eles as culpas dos seus prosedimentos” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 8, Doc. 862).

49 Esteretipos que no siempre se correspondían con la realidad. En 1726, por ejemplo, los portugueses señalaron que los Barbados vivían en una gran aldea donde “plantão Rossas, comem dellas, e se sustentão do milho da mandioca como nós e dos porcos e cascas do mato, sem vagarem pello certão nem dormirem fora das suas casas” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 15, Doc. 1526).

50 Perrone-Moisés 1992, Marques 2014.

través de los tupinambá que los portugueses conocieron el Brasil, ya que adoptaron su lengua (y a partir de ella construyeron la *língua geral*, más tarde conocida como *nheengatú*), sus costumbres, su percepción de otras alteridades indígenas y también sus rutas de expansión. Así, cuando a principios del siglo XVII los portugueses conquistaron el Maranhão y Grão Pará, lo hicieron siguiendo la estela de los tupinambá. Esto facilitó, ciertamente, la conquista y la posterior conversión religiosa de los nativos.⁵¹ Sin embargo, es también posible que condicionase la expansión portuguesa, limitando su alcance al heredar las fronteras que los tupinambá no habían podido trascender.

La preexistencia de fronteras nativas podría ayudar a entender mejor por qué los portugueses demoraron tanto en ocupar la orilla norte del río Amazonas o el interior continental, espacios ocupados por grupos que no habían mantenido relaciones históricas con los tupinambá. Y por qué en cambio sí remontaron el río Amazonas desde bien temprano, siguiendo los pasos que algunos tupinambá tal vez habían dado en aquella dirección desde, por lo menos, el siglo anterior. A la vista de esta cuestión, por tanto, quizás sea significativo que muchas de las guerras aquí estudiadas fueran libradas contra grupos de lenguas no-tupís (por ejemplo, arahuacos) o contra grupos tupís con trayectorias históricas propias y no necesariamente vinculados a los tupinambá (como, posiblemente, los *taconhapé*).

Por otra parte, también resulta interesante que, a pesar de las visiones simplificadas de los mundos indígenas habituales en la documentación de la época, en los procesos de guerra justa raramente se pidiera licencia para atacar a un solo enemigo. Las peticiones nombraban a distintos grupos que compartían un mismo territorio y que, en la mayoría de los casos, mantenían relaciones de alianza o parentesco sin renunciar a su autonomía política o a su idiosincrasia cultural y lingüística. Este tipo de socialización de alcance regional parece haber sido común en las tierras bajas americanas y en los últimos años se han explorado sus matices para la Amazonía precolonial,⁵² colonial⁵³ y contemporánea,⁵⁴ así como para otras

51 Carvalho Júnior 2017.

52 Hornborg 2005; Gomes 2008.

53 Vidal et Zucchi 1998; Harris 2015.

54 Heckenberger 2005.

regiones históricas como la Guayana⁵⁵ o la Orinoquía.⁵⁶ Hoy en día continúa el debate sobre si estas interacciones regionales podían desembocar en escenarios de concentración política (temporal o permanente), pero ya no hay demasiadas dudas sobre el nivel de integración multiétnica y plurilingüe a través de rituales colectivos (no siempre pacíficos) e intercambios materiales y matrimoniales. Es posible, además, que el perfil etnolingüístico de sus participantes influyera en las dinámicas internas de estos sistemas y generara diferentes patrones de socialización.⁵⁷

Si observamos las fronteras donde los portugueses encontraron mayor resistencia y donde ejecutaron sus guerras justas, podemos identificar varios de estos sistemas o redes regionales. Encontramos, por ejemplo, una red de grupos en el sector Itapecurú-Mearim que las fuentes designan como “*indios de corso*”. No tenemos certezas sobre las lenguas que hablaban estos grupos, pero lo que parece evidente es que obstaculizan la expansión lusitana en aquella región. A orillas del río Amazonas, las lenguas arahuacas parecen haber sido más comunes en los siglos anteriores a la llegada de los europeos. Se ha propuesto que en el primer milenio de nuestra era, grupos de lenguas arahuacas formaban la base de un gran sistema de integración regional alrededor del eje amazónico.⁵⁸ De aquella época habrían sobrevivido, hasta el siglo XVII, algunas redes locales en espacios como el archipiélago de Marajó, el Cabo do Norte o el río Negro.

Estas sociedades arahuacas se vieron afectadas en los siglos anteriores a la conquista portuguesa por los procesos de expansión de los pueblos tupí-parlantes desde el sur. Parecen haber existido varias vías de expansión de estos pueblos, estando una de las más recientes anclada al litoral atlántico.⁵⁹ Es sobre esta última vía que los tupinambá primero y los portugueses después llegaron al Amazonas en el siglo XVII. De esta manera, los conquistadores ibéricos se sumaron a un mundo complejo que estaba en movimiento desde hacía varios siglos, sino milenios. Y cuando percibimos esta correspondencia entre las fronteras coloniales

55 Gallois 2005.

56 Heinen et García Castro 2000; Bjord Castillo 2006; Gassón 2014.

57 Santos-Granero 2002; Descola 2012.

58 Eriksen 2011; Hornborg et Hill 2011.

59 Todavía existe debate sobre los itinerarios históricos de los pueblos tupí-parlantes (Noelli 1996; 1998; Heckenberger, Neves et Petersen 1998). Hoy en día parece aceptarse la región del Guaporé-Alto Madeira como foco inicial de difusión del Proto-Tupí (Rodrigues 1964).

y la localización de determinados sistemas regionales sólo cabe preguntarse si la preexistencia de patrones nativos de integración no influyó en el establecimiento de la geografía colonial. Sería interesante comparar esta situación con otros escenarios regionales donde los portugueses tuvieron que lidiar con alteridades indígenas, analizando la construcción de la frontera colonial y el papel de la guerra justa en dichos procesos. En los casos aquí analizados, los sistemas nativos fueron un verdadero reto para los portugueses, que muchas veces precisaron de la guerra justa para dominar o eliminar su resistencia.

La estrecha convivencia que precede a la guerra. Los indígenas como aliados

Porque, a diferencia de lo que ocurría en los centros coloniales, los portugueses no consiguieron imponer su autoridad en las fronteras amazónicas y fueron obligados a negociar su presencia. Para ello precisaron establecer alianzas y abrir canales de intercambio con las mismas poblaciones indígenas a las que trataban de someter.⁶⁰ En el río Itapecurú, por ejemplo, las visitas pacíficas de los “*índios de corso*” a los ingenios fueron habituales durante el siglo XVII,⁶¹ mientras que parte de la población aruá en el Cabo do Norte estuvo reducida en misiones franciscanas; también en los ríos Xingú, Tapajós y Negro la intimidad fue estrecha y con los tremembé existió una comunicación continua a lo largo de todo el siglo, sin que ello les comprometiese a aceptar la autoridad colonial.⁶² Los procedimientos de guerra justa evocan estas comunicaciones de largo alcance al señalar que los crímenes cometidos por los nativos ocurrían después de años de convivencia y estando “en buena paz y amistad”.⁶³ La convivencia, sin

60 Ibáñez-Bonillo 2018.

61 Heriarte 1874, 12-13.

62 Borges 2010.

63 Así ocurría, por ejemplo, con los tremembé “q habitam naquela costa do Siará até a do Maranhão debaixo da boa paz e amizade sendo nossos confederados e amigos, resebendo todo o bom agazalho, em nossas terras, cazas, e fazendas, com toda a fabillidade socorrendoos de todo o necessario que por elles nos era pedido e debaixo desta liança terem feito grandes extorsões mortes e roubos sem até o presente terem de nós recebido castigo algum antes favorecidos e tratados como amigos”. Los oficiales de la Cámara de São Luís se quejaban de que esa ambigüedad en las relaciones había sido coronada en el año 1679 con el ataque a unas embarcaciones portuguesas en aquellas costas, “matando cruelmente a todos os que nelles vinham não

embargo, era inestable y todas las partes recurrían a la violencia para intercambiar mensajes de múltiples significados⁶⁴ en un diálogo característico de las relaciones de frontera.⁶⁵

El problema es que los procedimientos de guerra justa sólo recogen una parte de este diálogo violento y suelen omitir los cautiverios ilegales y los ataques contra los indígenas en tiempos de paz. La razón de estos silencios, comunes en otras fronteras⁶⁶, es evidente: era necesario presentar las guerras como una respuesta defensiva ante un ataque indígena. Además, el rey podía denegar el permiso para la guerra justa en el caso de que quedara demostrado que los indígenas tenían razones para defenderse. La ley de abril de 1655, por ejemplo, permitía la guerra justa en caso de que se impidiese la predicación del Evangelio. Sin embargo, decía textualmente que “*se o intento principal dos Índios não for impedir as conversões, mas evitar alguma opressão e vexação que se lhes tenha feito, não será neste caso a guerra justa, nem legítimo o cativo que dela se seguir*”.⁶⁷ De manera que los procedimientos sólo muestran las acciones nativas que pudiesen justificar la intervención de la corona y oscurecen las turbulentas relaciones que antes de las guerras mantenían los distintos actores en la frontera colonial.

deixando pessoa viva roubando-lhes toda a fazenda com tanta tirania e falcidade, sem themor nenhum de castigo por verem que nunca se lhes deu as suas treicoens roubos e latrosínios e com grande desaforo se vierão a cidade de Sam Luís sem temerem o castigo pelloos muitos que lhes tem perdoado” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 2, Doc. 178; AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 6, Doc. 631).

64 Los portugueses se servían de las guerras para dar ejemplo a los grupos vecinos. Pedro da Costa Favela señalaba que la guerra era necesaria porque al quedar “sem castigo que servisse de exemplo as mais nasçoins tomariam novos bríos em resistir a nossas armas e o estado ficaria em grande perigo e timoratos alguns Aldeados pello rigor dos ditos alevantados deixarião nosso comércio” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 2, Doc. 165, fol. 21r). El gobernador Artur de Sá e Menezes escribía en 1689 que la guerra a los amanajús “ficara servindo de exemplo e terror para os mais bárbaros destes certoens, q são inumeráveis, e as armas de V. Mg.de nelles temidas” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 278). También las ejecuciones de los jefes rebeldes tenían un valor ejemplarizante, por lo que se escenificaban de manera pública. Un método recurrente consistía en atar al prisionero en la boca de un cañón que luego era disparado ante los nativos, los cuales incluso eran obligados a prender la mecha. Así murieron algunos de los líderes de la rebelión tupinambá de 1617 (Ibáñez-Bonillo 2015) o uno de los responsables de la guerra de 1687-1688 en el Cabo do Norte (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 7, Doc. 798). En el contexto de esa guerra, se decidió que la cabeza de uno de los principales debía quedar “em hum pao levantada athe o tempo a consumir, e os quartos se lhe pusessem pelos lugares mais públicos a onde fossem vistos do gentio”; otros siete individuos fueron condenados a “açoutes com baraço e pregão” y a destierro de por vida en la villa de Icatú. De estas condenas “tinha resultado ao gentio grande pavor com q muitos Principaes se havião hido someter debaixo da nossa amizade com mostras de fidelidade” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 271).

65 Langfur 2006.

66 Por ejemplo: Langfur 2006, 216-226.

67 “Livro Grosso do Maranhão” 1948, 25-28.

Si el papel de los pueblos indígenas fue decisivo en las solicitudes y declaraciones de guerra justa, no lo fue menos en el desarrollo de las mismas, y no sólo en su rol de enemigos, sino también de aliados. Es preciso tener en cuenta que las tropas de guerra que acompañaban a los portugueses estaban formadas, por lo menos en cierta medida, por indígenas reclutados entre los habitantes de las aldeas.⁶⁸ Estos podían llevar sus propias tácticas y objetivos al campo de batalla, como por ejemplo el deseo de vengar a sus parientes.

Además de estos hombres que transportaban desde las aldeas, los portugueses contaban con guías y aliados locales que garantizaban su supervivencia en el *sertão*.⁶⁹ Los aliados de los portugueses en las fronteras padecían también las consecuencias de la guerra, puesto que sus aldeas podían ser incendiadas y sus mujeres atacadas antes, durante y después de la intervención militar.⁷⁰ No se trataba de un sufrimiento gratuito, ya que estos aliados tenían sus propias razones para guiar y alimentar a los portugueses, actuando de manera calculada en entornos de rivalidades interétnicas y negociaciones permanentes con las autoridades coloniales.⁷¹ De hecho, algunas de las guerras parecen ser una consecuencia de

68 La importancia de los guías y soldados indígenas era máxima. Uno de los puntos del regimiento de Manoel Cordeiro Jordão establecía lo siguiente: “Para bom tratam.º a todos os q o acompanharem p.ª q tenham vontade de lhe dar gosto e o mesmo fara com os índios e tapuias fieis por que nelles consistem as vitorias das campanhas do brazil como exploradores e escudos que sam das nossas armas” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057).

69 Así ocurría con los guaxinaré: “E por qto a experiência tem mostrado ser mto conveniente conservarmos o gentio guaxinaré também do corso e habitador naquele mesmo sertão com qm há mto anos temos paz e novam.te confirmadas e se lhe offereçerao p.ª acompanhar a dita tropa servindo de guias p.ª serem descobertos os ditos cayçayzes e se saber a pte a honde habitao”. Estos guaxinaré debían ser incorporados a la tropa junto “o molhero” y debían acampar en un lugar separado del campamento, “evitando q os nossos índios e soldados os mollestem ou com eles tenham alguma comonicação illicita” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 9, Doc. 912).

70 El acercamiento a los portugueses exacerbaba las rivalidades étnicas y éstas acababan por afectar a las negociaciones de paz. Así, los goanaré atacaron y mataron a 14 caicai que ya estaban “postos na Real e felix vassalagem, e obediência de V Mag.º”. Tras la entrada de una tropa de guerra y la captura de algunos prisioneros, los goanaré ofrecieron la paz a los portugueses en 1726. Interrogados por las causas de su ataque a los caicai dijeron haberlo hecho “por serem seus inimigos, e por lhe terem morto os seus parentes”. El gobernador, sin embargo, sospechaba “que foi só por demenurem o nosso poder, e se temerem dos nossos cahichizes”. La propuesta de paz se elevó a la Junta de Misiones, que la ratificó a pesar de las reticencias de gobernador, que temía “as queixas ou desconfiança que podião ter os nossos cahichizes de lhe não darmos satisfação com o castigo dos seus inimigos que lhe matarão os seus parentes sendo já vassallos de V Mag.º de circunstancia que a mim me fazia muito pezo e a meo entender era a de maior ponderação”. Carta del gobernador de la capitania del Maranhão, João de Maia da Gama, para el rey João V (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 15, Doc. 1525). Para el ataque inicial de los goanaré a los caicai y la tropa enviada por el gobernador, ver AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 15, Doc. 1526.

71 Tras el ataque a los caicai descrito en la nota anterior, y considerando que ya eran vasallos del rey, el gobernador ordenó “que se perparase tropa e sahise com o que ouvese com o resto dos cahichizes, e mto se achavão raivozos e magoados”. Guiada con sigilo por los caicai, que “procuravão só a vingança da morte dos seus”, la tropa partió en busca de los goanaré y consiguió capturar a algunos de ellos (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 15, Doc. 1526).

esas rivalidades indígenas y es interesante observar cómo también los nativos eran capaces de alterar el desarrollo de las guerras, ya fuera a través de una información interesada⁷² o de una traducción manipulada.⁷³

Enemigos dinámicos e imprevisibles en las fronteras

Por otra parte, la documentación estudiada permite esbozar el desarrollo habitual de estas guerras. Por lo general, la llegada de las tropas era conocida con anterioridad por los indígenas, gracias a sus espías, parientes o centinelas.⁷⁴ Cuando esto ocurría, los nativos abandonaban sus aldeas (a veces incluso las incendiaban) y se refugiaban en los bosques cercanos, dejando tras de sí un rastro de aldeas abandonadas que la tropa seguía durante varias jornadas. También incendiaban las plantaciones de mandioca y escondían la comida para que los portugueses no pudiesen aprovecharla, como hicieron los aruaquizes del lago Saracá.⁷⁵ En ocasiones, las tropas tenían que regresar sin haber entrado en combate, ya que los guías eran incapaces de localizar el escondite de sus enemigos, los cuales podían buscar refugio en las factorías de otras potencias europeas.⁷⁶ Pero si finalmente se producía el

72 Estos avisos podían deberse a rivalidades interétnicas o, simplemente, a la disparidad de criterios en las estrategias nativas para tratar con los portugueses en la frontera. El gobernador del Maranhão escribía que “querendo os inimigos irem dar nos mais q andavão no mato tirando cravo, forão avizados dos nossos, por hum índio principal de outra Aldea, vezinha á dos inimigos, q não quizera concorrer naquela alcivosia” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 6, Doc. 662).

73 Los intérpretes resultaban un elemento fundamental en el desarrollo de las tropas de guerra y su imparcialidad no estaba nunca asegurada. La intérprete Natalia, por ejemplo, participó en la confesión que hicieron dos indígenas del Cabo de Norte después del martirio de los jesuitas Pereira y Gomes en 1687. Pero su actuación generó dudas, tal y como reconoció el capitán Antonio Albuquerque Coelho Carvalho (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 7, Doc. 798) (Bettendorf 1910, 432-435).

74 Así ocurrió en una entrada a Marajó, donde las noticias de la tropa de guerra llegaron “dos das quatro aldeas de Ningaibas q ha no Para seus parentes, e que costumavão sempre fazer lhes semelhantes avizos em grande dano do serviço de VMgde” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 4, Doc. 384). La tropa que en 1689 fue a luchar contra los amanjúis entró “plos certoens dos inimigos, os quais a estavão esperando prevenidos” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 278). Poco después, también se desveló la entrada de una tropa al Itapecurú “em rezam do aviso q os Tapuyas tiveram, não obstante o cuidado q applicara p.^a lhe não chegarem as noticias por viverem ia como culpados com cautela” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 8, Doc. 862).

75 Bettendorf 1910, 234.

76 Los grupos nativos supieron aprovechar en su beneficio las tensiones fronterizas entre las distintas potencias europeas que operaban en el Bajo Amazonas. Así se puede observar en el caso del martirio de los jesuitas Antonio Pereira y Bernardo Gomes, cuyos autores huyeron hacia Cayenne. Los portugueses tenían miedo de que los franceses se sirvieran “de tão bons guias daquelle sertão”, pues ya andaban generando desafección y diciendo “que os Portuguezes não valião nada nem tinham armas como as suas”. De hecho, culpaban a los franceses de provocar aquellos episodios de violencia (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 7, Doc. 798).

encuentro, éste se desarrollaba en forma de emboscadas⁷⁷ que no solían causar bajas numerosas entre los soldados europeos. Una tropa podía tener múltiples encuentros de este tipo en un periodo de varios meses, aunque a veces las jornadas duraban incluso más de un año. También era frecuente que para aumentar los beneficios (o reducir las pérdidas) la tropa visitase otros pueblos con la intención de descenderlos o cautivarlos,⁷⁸ cometiendo excesos que no estaban previstos en el *regimento* del cabo de tropa⁷⁹ y que escapaban al control de las autoridades.⁸⁰ Concluidas las operaciones, la tropa regresaba a la ciudad arrastrando la recua de prisioneros.⁸¹

Finalmente, la agencia y participación de los nativos en las guerras justas se puede percibir también en la fase final de las mismas, es decir, en la resolución del conflicto. Los cabos tenían que ofrecer la paz y el perdón antes de atacar a los nativos, pero estas ofertas eran generalmente un simple requerimiento formal.⁸²

77 Los habitantes indígenas de Marajó destacaron por su alta movilidad, tal y como recordaba el gobernador André Vidal de Negreiros al señalar que la tropa de guerra que había enviado a la región sólo tuvo un éxito relativo “em razão de os acharem sobre aviso, e metidos p lo sertão das mesmas ilhas có o molherio, e se não poder dar alcance a estes, nem aos que metidos por entre as grandes matas e tabacaes q há nas partes em que vivem e em q fazendose fortes, saem muito a seu salvo, e sem serem vistos, a frechar a nossa gente, como o fizeram, valendose da fugida quando lhes parece fiados em q os não poderão seguir muito tempo, e o sertão ser mui dilatado e as matas e tabacaes dificultosas de entrar e passar e muito mais sendo já junto ao Inverno, em que se não pode fazer cousa de consideração” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 4, Doc. 384). También los tapuyas del sector Mearim-Itapecurú actuaban escondidos entre el follaje, según recordaba un testigo al señalar que “o dito gentio se esconde debaixo das folhas dos matos, e dahi fazem seus tiros com flexas”, desapareciendo a continuación (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 9, Doc. 977). Con el tiempo, los portugueses desarrollaron técnicas de contraemboscada como las detalladas en el regimiento de Manoel Cordeiro Jordão, además de adoptar otras soluciones como la construcción de *caisaras*, “que sam as trinxeiras com que se costumão cobrir os isprimentados nas campanhas do mato e sertão dameriqua” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057).

78 Así, por ejemplo, actuó la tropa de guerra dirigida por Manoel Cordeiro Jordão, la cual después de cumplir su objetivo fue “com pretexto de pax aos Tucujus, e a sua vizinhança donde troxerão cantidade de índios q voluntariam.te se quiserão deger aos quais repartio o cabo comsigo, e com q.m mais lhe pareceo como se vissem escravos sem autoridade algua mais q a sua própria” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057).

79 El regimiento entregado al sargento mayor Domingos de Matos Leitão e Silva para la guerra contra los caicái en 1695 es otro magnífico ejemplo de estas instrucciones. Este regimiento detalla la manera en la que el cabo debía proceder desde que la tropa abandonaba la ciudad, incluyendo recomendaciones para la instalación del campamento o la administración de justicia entre los soldados. El cabo debía también impedir las deserciones y cuidar a los aliados indígenas (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 9, Doc. 912).

80 Tal y como se quejaba el oidor general en 1702, los cautiverios y excesos cometidos en el sertão quedaban regularmente sin castigo, puesto que los actos eran “cometidos vulgarmente em terras inhabitadas de brancos que posao ser perguntados por testemunhas”, pero también porque los culpables compraban testimonios exculpatorios (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057).

81 Si la tropa se demoraba era costumbre enviar algunos prisioneros como adelanto para sufragar los gastos de la Hacienda real. Los prisioneros eran atados a una cuerda, “advertindo que a presa que troxer assim machos como fêmeas venhão todos maneitados em cada corda sinco ou seis entre machos e fêmeas p que nunqua convem que venhão os machos juntos” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057).

82 El Conselho Ultramarino resolvió en 1656 que siendo cierto que aruá y anajazes habían atacado en la frontera e impedido la predicación, se les diera guerra pues ésta quedaba justificada, “mas que para mayor justificação se lhe devia primeiro offerecer a paz fasendo elles plenaria restituição dos danos, e perdas recebidas, e obrigandose juntamente admitir nas suas terras os pregadores evangelicos” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 4, Doc. 384).

Sin embargo, en algunas ocasiones las hostilidades finalizaron con auténticos procesos de paz. En estos procesos, los nativos establecían condiciones y exigían su cumplimiento, tal y como también hacían en sus acuerdos de descendimiento. La corona alentaba estas negociaciones, que a veces no llegaban a buen puerto por la falta de voluntad de las autoridades coloniales o de los colonos.⁸³ Pero cuando se alcanzaba un acuerdo, éste podía tener un alto grado de efectividad y servía para cerrar conflictos de varias décadas, como ocurrió con las paces de Mapuá (Marajó), en 1659, o con las paces firmadas en el palacio del gobernador en São Luís con los barbados,⁸⁴ aruaz y guanáre (1726).⁸⁵ La paz, de todos modos, no siempre era definitiva y los indígenas podían retomar las hostilidades al cabo de meses o años, tal vez debido al incumplimiento de los términos acordados, a nuevos problemas de convivencia o a otras razones de índole interna.⁸⁶

En estos procesos de negociación resultaba fundamental la figura de los “principales” indígenas, cuya ascendencia política no escapaba a los portugueses. Las relaciones estaban pautadas por el intercambio de presentes que generaban una fuerte atracción sobre los indígenas, como las herramientas metálicas. A cambio, estos entregaban alimentos, *drogas* o esclavos en unas transacciones que escapaban al control oficial⁸⁷ y que a veces incluían a otros agentes europeos. Algunos de estos

83 Así ocurrió el año 1695 cuando unos 800 caicaí se presentaron en el río Itapecurú para ofrecer la paz. Los colonos no creyeron las buenas intenciones de aquellos indígenas y “determinarão com o seu Capp.m Mór por industrias aprezenalhios, conduzindoos p.^a a povoação em canoas; das quais por desconfianças se forão lançando m.tos no mar a vista do que os ditos moradores lhe derão guerra, matando aos que escaparão de afogados de sorte, q forão poucos os fogetivos q livrarão as vidas” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 9, Doc. 912).

84 La ‘nación Barbados’ fue objeto de varias guerras justas. En el año 1715, por ejemplo, Cristovão da Costa Freire dirigió una operación contra ellos. En apenas quince días de marcha llegaron a su aldea, “q acharão tão pupolosa q nem p.^a a quarta parte della tiverão gente p.^a lhe lançarem o cordão”. El ataque duró cerca de seis horas “a peito descuberto”, hasta que los barbados se retiraron dejando 700 cadáveres tras de sí. Carta del gobernador Cristovão da Costa Freire para el rey, João V, sobre los ataques del ‘gentio de Corso’ contra los moradores de las capitanías de São Luís y Piauí (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 6, Doc. 519). Ver también AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 11, Doc. 1174.

85 Varios principales de la región Mearim-Itapecurú ofrecieron las paces al Mariscal de Campo, que trasladó la propuesta al gobernador. El 30 de marzo de 1726 se formalizaron las paces en el palacio del gobernador con los principales de la Aldea Grande de los Barbados, de los aruaz y de los goanáre. Como no sabían leer ni escribir, firmó en su nombre el escribano de la Cámara. El mismo procedimiento se siguió el 27 de abril con Murucu, principal de los goanáre, y con Cabatuna, uno de los jefes de la Aldea Pequeña de los Barbados (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 15, Doc. 1525).

86 João Velho do Vale había acordado el descendimiento de una serie de grupos durante su entrada a la región. Poco después, sin embargo, los habitantes de los ríos Mearim, Itapecurú y Munim volvían a sufrir los ataques indígenas, resultando ser los principales responsables “os Tapuyas, que resedião no Itapericu per a onde os havia decido João do Velho do Valle que fortivamente sahão a cometer tão exorbitantes maldades” (AHU, Códice 274, fol. 86).

87 El oidor general se quejaba, en 1702, del poco lucro que ofrecían las tropas de rescate, ya que los principales preferían vender los esclavos a rescatadores particulares, “e se se ofrece terem ainda os principais algum

principales alcanzaron celebridad regional, como Gama (Guaymá) o Ajuricaba.⁸⁸ Aunque muchos de ellos eran hombres, también hay noticias de lideresas carismáticas y el papel de las mujeres como mediadoras parece haber sido de notable trascendencia.⁸⁹

Conclusiones

La presente investigación intenta iluminar la centralidad de las dinámicas indígenas en los procesos de las guerras justas. Frente a una imagen de las guerras como un procedimiento unilateral para conseguir esclavos o despejar un territorio, es cada vez más evidente que hoy podemos estudiar esta institución como una etapa más de las relaciones de frontera entre los portugueses y los pueblos indígenas. Tal y como hemos demostrado, las guerras justas acontecieron después de varias décadas de turbulentas relaciones de frontera entre múltiples actores coloniales (misioneros, capitanes, colonos, soldados) y múltiples sociedades indígenas, coronando una experiencia común de encuentros y desencuentros que definieron la frontera colonial. Desde esta perspectiva, la guerra justa se nos aparece como parte de un proceso más largo de negociación y resistencia, permitiéndonos recuperar el papel activo de los pueblos indígenas en la historia colonial amazónica. De la misma manera, esta nueva mirada sobre las guerras justas también nos ofrece una visión más compleja del proceso de conquista y colonización de la Amazonía, insertando esta etapa de la historia regional en el tiempo largo de la historia indígena.

escravo o escondem p lo venderem a quem ho pague por melhor preço” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Caixa 10, Doc. 1057). Estas prácticas se fueron acentuando, lo que hacía que cada vez las tropas tuvieran que invertir más tiempo y dinero en el *sertão* para conseguir esclavos.

88 El primero fue un importante líder de los aruá, quizás vinculado con el ataque a la aldea de Murubira, habitada por tupinambás en las cercanías de Belém (“Livro Grosso do Maranhão” 1948, 197-199, Bombardi 2014, 123), mientras que el famoso Ajuricaba lideró la resistencia de un conjunto de aldeas en el Río Negro (Guzmán 2008, 118).

89 Tanto en su papel de intérpretes (como el caso ya mencionado de Natalia) como de *principalesas*, utilizando el término empleado por Bettendorf para referirse a Moacara, líder de los guanaré en 1695 (Bettendorf 1910, 511). El término Moacara procedía de la lengua general y servía para designar a una mujer de alta posición jerárquica, tal y como también ocurría entre los tapajó en 1661 (Harris 2015, 52). Estas principalesas podían ejercer en solitario, aunque en su figura de esposas de los principales también tenían una influencia notable, como demuestran las declaraciones de Aracú (mujer de Canaria) y Tumacana (mujer de Camayúá) (Bettendorf 1910, 429; 433).

No en vano, las guerras acontecieron sobre regiones ocupadas desde hacía siglos por grupos indígenas que se organizaban en sistemas o redes regionales de intercambio. La importancia no siempre considerada de una base tupí en la conquista portuguesa se insinúa aquí al constatar que las guerras justas tuvieron lugar, por lo general, en fronteras no trascendidas por los tupinambá de litoral y contra enemigos con un perfil étnico y cultural que podía suponer un reto para los portugueses. Los patrones nativos de integración, por tanto, pudieron afectar al devenir de la conquista portuguesa y facilitar la incorporación de determinados espacios en la misma medida en que propiciaron la resistencia indígena en otras regiones. Estas dinámicas precoloniales deben ser tenidas en cuenta para entender no sólo el significado de las guerras justas, sino del resto de procesos implicados en la construcción de las fronteras coloniales.

Pero la influencia, ciertamente, no fue unidireccional. Si los sistemas nativos influyeron en el proceso de conquista europea, ésta a su vez alteró la composición e historia de estos sistemas. Las enfermedades, la esclavitud y la retirada de los indígenas hacia regiones más alejadas provocaron la paulatina despoblación de las fronteras coloniales. Las guerras justas contribuyeron al deterioro de los espacios multiétnicos regionales, que no sólo fueron perdiendo número de participantes, sino que también se vieron afectados por la llegada de refugiados o nuevos grupos étnicos. Fue el caso de los Mura, a los que se quiso declarar guerra justa en 1738,⁹⁰ pero también de múltiples comunidades de esclavos huidos en la frontera colonial.⁹¹ Estas transformaciones de los mundos indígenas facilitaron la conquista portuguesa, consolidada de manera progresiva a través de la creación de capitánías o del reparto de tierras en *sesmaria*. En este sentido, el rastro de las guerras justas permite seguir el proceso de expansión territorial del estado de Maranhão y Grão Pará. Así, por ejemplo, la integración de la isla de Marajó llevó la frontera hacia el Cabo do Norte y

90 Sweet 1974, Amoroso 1992.

91 En la capitania de Pará sucedió que “hum lote de Indios fogidos dos moradores della que andavão nos matos levantados vierão dar em hum sitio da nossa gente donde matarão sinco pessoas, e levarão três queimando algumas caças dos moradores e fazendo outras extroções com que ele governador mandou hua tropa da nossa gente, com alguns Brancos a buscallos para o que alguns moradores comcorrerão com os seus escravos e foi tam bem sucedida que achou os inimigos no seu Rancho, e dando nelles matarão alguns e aprisionarão outros, e suas familias trazendo quarenta e sete cabezas” (AHU, Códice 274, fol. 17v). Y en 1687 el capitán Hilário de Souza Azevedo regresó de su expedición de guerra contra los araoqui y carapitena trayendo consigo “doze índios escravos que avião fugido a estes moradores” (AHU, Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Caixa 3, Doc. 262).

la pacificación de la región de los ríos Itapecurú-Mearim provocó un desplazamiento de la frontera hacia el río Parnaíba y el Piauí.

Cabe señalar, finalmente, que la importancia de la guerra justa en la Amazonía parece atenuarse a partir de la década de 1730, tal vez en relación con la evolución de otros procedimientos que se venían usando desde el siglo anterior, como las tropas de rescate o los descendimientos, reales y privados.⁹² El advenimiento de las reformas pombalinas a mediados de siglo, por otra parte, supuso un momento de profundos cambios que también afectaron a las guerras justas. Por todo ello, las hipótesis presentadas en este artículo deben ser limitadas al siglo XVII, a la espera de futuras investigaciones que analicen con mayor profundidad los procedimientos registrados en la primera mitad del siglo XVIII, así como la influencia de las políticas renovadoras de José I y Francisco Xavier de Mendonça Furtado en las guerras de la región amazónica.

92 Bombardi 2014, Dias et Bombardi 2016.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Conselho Ultramarino

Códice 274. 1673-1722. Consultas do Maranhão. Código de referência: PT/AHU/CU/101/0274.

Papéis Avulsos da Capitania do Maranhão. Código de referência: PT/AHU/CU/009.

Papéis Avulsos da Capitania do Pará. Código de referência: PT/AHU/CU/013.

Fuentes impresas

Berredo, Bernardo Pereira. 1849. *Annaes Históricos do Estado do Maranhão*. São Luís: Typographia Maranhense.

Bettendorf, João Felipe. 1910. “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão.” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* LXXII (1):5-682.

“Diversos Documentos sobre o Maranhão e o Pará.” 1904. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro* 26:305-481.

Heriarte, Mauricio. 1874. *Descrição do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Viena: C. Gerold.

“Livro Grosso do Maranhão.” 1948. *Anais da Biblioteca Nacional* 66:1-295.

Silva, José Justino de Andrade. 1854. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa (1603-1612)*. Lisboa: Imp. de J. J. A. Silva.

Vieira, Antonio. [1842]. “Copia de Uma Carta para El-Rei Nosso Senhor, sobre as Missões do Ceará, do Maranhão, do Pará, e do Grande Rio das Almazonas.” *Revista Trimensal de Historia e Geographia, o Journal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* IV (13):111-127. URL: http://biblio.etnolinguistica.org/vieira_1842_almazonas. [Acesso: 15.09.2015.]

Bibliografia

Amorim, Maria Adelina. 2005. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará. Missão e Cultura na Primeira Metade do Séiscentos*. Lisboa: CLEPUL-CEHR.

Amoroso, Marta. 1992. “Corsários no Caminho Fluvial: Os Mura do Rio Madeira.” In *História dos Índios no Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha, 297-310. São Paulo: FAPESP/SMC – Companhia das Letras.

Biord Castillo, Horacio. 2006. “Sistemas Interétnicos Regionales: el Orinoco y la Costa Noreste de la Actual Venezuela en los Siglos XVI, XVII y XVIII.” *Diálogos Culturales* 2:85-120.

Boccard, Guillaume. 2002. “Colonización, Resistencia y Etnogénesis en las Fronteras Americanas.” In *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*, ed. Guillaume Boccard, 47-82. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Bombardi, Fernanda Aires. 2014. “Pelos Interstícios do Olhar do Colonizador: Descimentos de Índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750).” Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo (USP).
- Borges, Jóina Freitas. 2010. “Os Senhores das Dunas e os Adventícios d’Além-Mar: Primeiros Contatos, Tentativas de Colonização e Autonomia Tremembé na Costa Leste-Oeste (Séculos XVI e XVII).” Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense.
- Cagle, Hugh Glenn. 2005. “The Genealogy of an Atlantic World Order: Just War, the Jesuit Position, and Racial Hierarchy in Colonial Brazil.” Dissertação de mestrado, University of Kansas.
- Carvalho Júnior, Almir Diniz. 2017. *Índios Cristãos. Poder, Magia e Religião na Amazônia Colonial*. Curitiba: Editora CRV.
- Carvalho, João Renôr Ferreira. 1997. *As Guerras Justas e os Autos de Devassa contra os Índios da Amazônia no Período Colonial*. Imperatriz: Ética Editora.
- Chambouleyron, Rafael. 2006. “Duplicados Clamores. Queixas e Rebeliões na Amazônia Colonial (Século XVII).” *Projeto História* 33:159-178.
- , Vanice Siqueira de Melo, et Fernanda Aires Bombardi. 2009. “O ‘Estrondo das Armas’: Violência, Guerra e Trabalho Indígena na Amazônia (Séculos XVII e XVIII).” *Projeto História* (39):115-137.
- , Monique da Silva Bonifácio, et Vanice Siqueira de Melo. 2010. “Pelos Sertões ‘Estão Todas as Utilidades’. Trocas e Conflitos no Sertão Amazônico (século XVII).” *Revista de História* 162:13-49. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i162p13-49.
- , Benedito Costa Barbosa, Fernanda Aires Bombardi, et Cláudia Rocha de Sousa. 2011. “Formidable Contagion’: Epidemics, Work and Recruitment in Colonial Amazonia 1660-1750.” *História, Ciências, Saúde*, 18 (4):987-1004. doi:10.1590/S0104-59702011000400002.
- , et Vanice Siqueira de Melo. 2013a. “Governadores e Índios, Guerras e Terras entre o Maranhão e o Piauí (Primeira Metade do Século XVII).” *Revista de História* 168:167-200. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i168p167-200.
- , et Vanice Siqueira de Melo. 2013b. “Índios, Engenhos e Currais na Fronteira Oriental do Estado do Maranhão e Pará (Século XVII).” In *Em Terras Lusas: Conflitos e Fronteiras no Império Português*, eds. Márcia Motta, José Vicente Serrão, et Marina Machado, 231-259. Vinhedo: Horizonte.
- . 2016. “Indian Freedom and Indian Slavery in the Portuguese Amazon (1640-1755).” In *Building the Atlantic Empires. Unfree Labor and Imperial States in the Political Economy of Capitalism, ca. 1500-1914*, eds. John Donoghue, et Evelyn P. Jennings, 54-71. Leiden – Boston: Brill.
- Descola, Philippe. 2012. “Beyond Nature and Culture. The Traffic of Souls.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1):473-500. doi:10.14318/hau2.1.021.
- Dias, Camila Loureiro, et Fernanda Aires Bombardi. 2016. “O que Dizem as Licenças? Flexibilização da Legislação e Recrutamento Particular de Trabalhadores Indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755).” *Revista de História* 175:249-280. doi:10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.111250.
- Domingues, Ângela. “Os Conceitos de Guerra Justa de Resgate e os Ameríndios do Norte do Brasil.” In *Brasil: Colonização e Escravidão*, org. Maria Beatriz Nizza da Silva, 45-56. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Eriksen, Love. 2011. *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia. Using G.I.S. to Reconstruct Ancient Ethnogenetic Processes from Archaeology, Linguistics, Geography, and Ethnohistory*. Lund: Human Ecology Division, Lund University.

- Freitas, Ludmila Gomides. 2014. "O Sal da Guerra. Padre Antônio Vieira e as Tópicas Teológico-Jurídicas na Apreciação da Guerra Justa contra os Índios." Tese de doutoramento, Universidade Federal de Uberlândia (UFU).
- Gallois, Dominique, ed. 2005. *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: Editorial Humanitas.
- Gassón, Rafael. 2014. "Blind Men and an Elephant: Exchange Systems and Sociopolitical Organizations in the Orinoco Basin and Neighboring Areas in Pre-Hispanic Times." In *Against Typological Tyranny in Archaeology. A South American Perspective*, eds. C. Gnecco, et C. Langebaek, 25-42. New York: Springer.
- Giudicelli, Christophe. 2007. "Encasillar la Frontera. Clasificaciones Coloniales y Disciplinamiento del Espacio en el Área Diaguito-Calchaqui, Siglos XVI-XVII." *Annuario IEHS* 22:161-211.
- Gomes, Denise Maria Cavalcante. 2008. "The Diversity of Social Forms in Pre-Colonial Amazonia." *Revista de Arqueología Americana* 25:189-225.
- Gross, Susan. 1975. "Labor in Amazonia in the First Half of the Eighteenth Century." *The Americas* 32 (2):211-221. doi:10.2307/980659.
- Guzmán, Décio de Alencar. 2008. "A Colonização nas Amazônias: Guerras, Comércio e Escravidão nos Séculos XVII e XVIII." *Revista de Estudos Amazônicos* III (2):103-139.
- Hansen, João Adolfo. 1998. "A Servidão Natural do Selvagem e a Guerra Justa contra o Bárbaro." In *A Descoberta do Homem e do Mundo*, org. Aduino Novaes, 347-373. São Paulo: MINC-FUNARTE/Companhia das Letras.
- Harris, Mark. 2015. "Sistemas Regionais, Relações Interétnicas e Movimentos Territoriais – Os Tapajó e além na História Ameríndia." *Revista de Antropologia* 58 (1):33-68. doi:10.11606/2179-0892.ra.2015.102099.
- Heckenberger, Michael J., Eduardo Góes Neves, et James B. Petersen. 1998. "De onde Surgem os Modelos? As Origens e Expansões Tupi na Amazônia Central." *Revista de Antropologia* 41 (1): 69-96. doi:10.1590/S0034-77011998000100003.
- . 2005. *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, A. D. 1000-2000*. New York/London: Routledge.
- Heinen, H. Dieter, et Álvaro García-Castro. 2000. "The Multiethnic Network of the Lower Orinoco in Early Colonial Times." *Ethnohistory* 47:561-579. doi:10.1215/00141801-47-3-4-561.
- Hornborg, Alf. 2005. "Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia. Toward a System Perspective." *Current Anthropology* 46 (4):589-610. doi:10.1086/431530.
- , et Jonathan Hill, eds. 2011. *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics and Ethnohistory*. Boulder, Colorado: University Press of Colorado.
- Ibáñez-Bonillo, Pablo. 2015. "Desmontando a Amaro: Una Re-lectura de la Rebelión Tupinambá (1617-1621)." *Topoi* 16 (31):465-490. doi:10.1590/2237-101X016031005.
- . 2016. "La Conquista Portuguesa del Estuario Amazónico: Identidad, Guerra, Frontera (1612-1654)." Tese de doutoramento, Universidad Pablo de Olavide; University of Saint Andrews.
- . 2018. "Rethinking the Amazon Frontier in the Seventeenth Century: The Violent Deaths of the Missionaries Luis Figueira and Francisco Pires." *Ethnohistory* 65 (3):575-595. doi:10.1215/00141801-6991229.

- Langfur, Hal. 2006. *The Forbidden Lands. Colonial identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Leite, Serafim. 1943. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Marques, Guida. 2014. "Do Índio Gentio ao Gentio Bárbaro: Usos e Deslizes da Guerra Justa na Bahia Seiscentista." *Revista de História* 171:15-48. doi:10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89006.
- Melo, Vanice Siqueira de. 2008. "Alevisias, Mortes e Roubos. Guerras entre Índios e Portugueses na Amazônia Colonial (1680-1706)." Tese de licenciatura, Universidade Federal do Pará (UFP).
- . 2011. "Cruentas Guerras: Índios e Portugueses nos Sertões do Maranhão e Piauí (Primeira Metade do Século XVIII)." Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará (UFP).
- Noelli, Francisco. 1996. "As Hipóteses sobre o Centro de Origem e Rotas de Expansão dos Tupi." *Revista de Antropologia* 39 (2):08-53.
- . 1998. "The Tupi: Explaining Origin and Expansions in Terms of Archaeology and Historical Linguistics." *Antiquity, Special Sections: Issues in Brazilian Archaeology* 72 (277):648-663. doi:10.1017/S0003598X00087068.
- Nussbaum, Arthur. 1943. "Just War: A Legal Concept?" *Michigan Law Review* 42 (3):453-479.
- Perrone-Moisés, Beatriz. 1990. "A Guerra Justa em Portugal no Século XVI." *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* 5:5-10.
- . 1992. "Índios Livres e Índios Escravos. Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII)." In *História dos Índios no Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha, 115-132. São Paulo: FAPESP/SMC-Companhia das Letras: 115-132.
- . 2003. "Verdadeiros Contrários: Guerras contra o Gentio no Brasil Colonial." *Sexta Feira* 7:24-34.
- Puntoni, Pedro. 2002. *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: FAPESP-EDUSP.
- Rodrigues, Aryon. 1964. "Classificação do Tronco Lingüístico Tupi." *Revista de Antropologia* 12 (1/2):99-104.
- Russell, Frederick. 1975. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos-Granero, Fernando. 2002. "The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America." In *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. In Jonathan D. Hill, et Fernando Santos-Granero, 25-50. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Saragoça, Lucinda. 2000. *Da "Feliz Lusitânia" aos Confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa/Santarém: Edições Cosmos/Câmara Municipal de Santarém.
- Sommer, Barbara. 2005. "Colony of the Sertão: Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade." *The Americas* 61 (3):401-428. doi:10.1353/tam.2005.0053.
- Souza e Mello, Marcia Eliane Alves de. 2009. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: Edua/Fapeam.
- Sposito, Fernanda. 2009. "As Guerras Justas na Crise do Antigo Regime Português: Análise da Política Indigenista de D. João VI." *Revista de História* 161:85-112. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i161p85-112.
- Sweet, David. 1974. "A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750." Tese de doutoramento, University of Wisconsin.

- Vidal, Silvia y Zucchi, Alberta. 1998. "Efectos de las Expansiones Coloniales en las Poblaciones Indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830)." *Colonial Latin American Review* 8 (1):113-132. doi:10.1080/10609169984782.
- Zeron, Carlos. 2016. "Antônio Vieira e 'os Escravos da Condição': Os Aldeamentos Jesuíticos no Contexto das Sociedades Coloniais." In *A Companhia de Jesus e os Índios*, org. Eunícia Barros Barcelos Fernandes, 237-261. Curitiba: Editora Prisma.

UNAS REFLEXIONES SOBRE LAS JUSTICIAS INDÍGENAS ANDINAS. SU RELACIÓN CON EL APRENDIZAJE DE LA CULTURA ESCRITA. EL PAPEL MANDA

Juan Marchena Fernández e Nayibe Gutiérrez Montoya

Universidad Pablo de Olavide

Antiguamente los cerros hablaban, así es...

“¿Tú eres ese cerro?” “Sí, soy el cerro”

Actualmente vienen a ser más de setecientos los grupos indígenas en todo el continente americano, que hablan más de 400 idiomas y lenguas,¹ con una población

1 En *Americanía, Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide*, que dirigimos, hemos dedicado un Número Especial 2017 a las lenguas originarias (URL: <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania>). Los trabajos que en él se contienen están escritos en lenguas americanas por 15 colegas que hablan 15 de estas lenguas, y escriben *sobre* sus propios idiomas, *en* sus propios idiomas: aymara, quechua, kichwa, maya, nahua, mapuche, arhuaco, ngäbe, emberá, tupi-guaraní, caribe, huayana, bororo... La lengua es un espejo de las experiencias, los pensamientos y los cambios en la historia de un pueblo. Muestra las ideas claves, sus universos, representa la ecología, el parentesco, las formas de trabajo y socialización, las ideas y la religión, las formas de entender y aplicar la justicia, además de los encuentros, las mezclas, y las transformaciones. Sus sonidos y sus resortes gramaticales expresan las diferentes maneras de habitar la vida, el tiempo y el espacio. Muchas lenguas, muchas más de las que podríamos imaginar en el más terrible de los escenarios, han desaparecido, extinguidas; porque extinguidos y exterminados han sido los que las hablaban, por la mano de una colonización depredadora y cruel con estos pueblos originarios que dura más de cinco siglos; o han quedado de ellas solo palabras, sueltas, aisladas, con las que ni siquiera puede construirse el recuerdo y menos aún preservarse la memoria. En las lenguas en las que están escritos estos textos publicados en el número especial de *Americanía*, vivas, sonoras, hermosas, brillantes, sus hablantes de hoy muestran su identidad porque, como se ha dicho, hay tantos mundos que la gente habita como lenguas hay para expresarlos. Y no puede hablarse ni escribirse sobre las realidades indígenas sin realizar este señalamiento.

superior a los 50 millones, fundamentalmente situados en la región Andina y en Mesoamérica, también en la región amazónica.² Su memoria constituye el referente más antiguo e importante, por su relación con la tierra, del conjunto de los pueblos y sociedades latinoamericanas.

Son importantes no solo por conformar las que fueron las sociedades originarias, sino porque en el presente, aún dominados física, económica y culturalmente, testimonian con su lucha permanente la conquista de la independencia, la justicia, la dignidad y la necesidad de combatir la pobreza; no se rindieron, no se dejaron comprar, aunque fueran y son abatidos y destruidos. Pero su lucha, mantenida durante siglos y hasta el presente, por sus tierras, su cultura y su identidad, por la justicia de sus reclamos, representa a la vez la lucha que debería ser de todas y todos nosotros por acercarnos a la propia y olvidada memoria de nuestras sociedades en este devastado planeta.

Una memoria que debe reconstruirse a partir del análisis histórico – señalan los indígenas en sus textos – para ubicar y explicar la situación de pobreza y marginación en que han vivido y viven, e un medio natural cada vez más deteriorado, tal y como expresan en la Declaración de Barbados II, que se remonta nada menos que a 1977:³ “La ideología debe formularse a partir del análisis histórico. El método de trabajo inicial debe ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación secular en que han vivido nuestros pueblos y nuestras tierras.”⁴ Y una memoria que expresan de mil y una formas, con mil y un gritos, con mil y un cánticos, porque los pueblos originarios andinos no han cesado de cantar, y es su cántico de creación espiritual y humana la señal y testimonio más importante de vida y reconstrucción. Su memoria. Por eso debemos oír la voz de los cerros, de la tierra en la que viven: *Urqukunaqa rimac*, los cerros hablan, debemos escucharlos.⁵

2 Aunque las cifras oscilan sustancialmente según quien aporte la información, cálculos realizados sobre las fuentes más fiables (OIT, PNUD, Directorio de Organizaciones Indígenas...) nos llevan a considerar que Bolivia (6 millones de indígenas y un porcentaje sobre la población total del 71 %) Guatemala (8,3 millones y el 66 %) Perú (12,6 millones y el 47 %) Ecuador (5,5 millones y el 43 %) México (14 millones y el 14 %) y Chile (1,2 millones y el 8 %) son los países donde esta población tiene un mayor peso demográfico. Más atrás, y en la región andina, quedan Colombia (0,8 millones y el 2 %) y Venezuela (0,4 millones y el 2 %). En Brasil, las cifras se sitúan en torno a los 0,9 millones y el 0,47 % de la población total.

3 Contreras 1988a, 183.

4 Puntos B y C de “Los instrumentos”, apud Contreras 1988a, 183.

5 Marchena 2016.

En esta memoria, la lucha por la justicia constituye uno de sus pilares basales. Durante siglos, los kurakas, mallkus, jilacatas, las autoridades étnicas, los cabildos de pueblos indígenas y de comunidades, utilizaron los propios mecanismos de los regímenes políticos a los que fueron sometieron para reclamar, para exigir justicia: los archivos coloniales y republicanos se hallan repletos de autos y pleitos interpuestos ante la justicia estatal por las autoridades indígenas y las comunidades en general en demanda de sus derechos, y en procura de obtener respeto para sus propiedades, especialmente las tierras comunales.

Pero en otras ocasiones, cuando estos reclamos judiciales no fueron atendidos, las autoridades indígenas o las comunidades organizadas emprendieron movimientos de protesta que llegaron a la utilización de medidas de fuerza contra la opresión. Los siglos XVI, XVII y XVIII están jalonados de sublevaciones, alzamientos y motines, llevados a cabo por las comunidades, muchas veces con sus autoridades al frente, a fin de recuperar lo que entendían como suyo e intentar defender sus derechos, que sentían, con toda razón, conculcados y despreciados. Y continuaron en los siglos republicanos, XIX y XX.

La mayor parte de estos movimientos presentaron un alcance local, a veces regional, siempre definido y concreto frente a tal o cual abuso, con lo que fueron fácil y sangrientamente reprimidos; pero fueron cientos, si no miles de ellos, y conforman una de las más largas historias de resistencia que puedan descubrirse en el pasado de las sociedades humanas. Resistencia que tomó mil y una formas, desde las simbólicas como el Taky Onkoy, la persistencia en sus cultos antiguos a pesar de la fuerte imposición que significó la evangelización cristiana, o el guarecer subterráneamente muchos de sus rasgos culturales, hasta el carácter marcadamente revolucionario que tuvieron otras sublevaciones, masivas e incendiarias, que se extendieron por amplias zonas de la región, como la de Santos Atahualpa en la Sierra Central peruana, la de Túpac Amaru en la región cusqueña, la de los hermanos Katari y Tupác Katari en el Alto Perú (la actual Bolivia) durante la colonia, o la tantas y tantas como han jalonado la historia republicana de toda Latinoamérica.

Estos grandes movimientos de protesta hicieron tambalear por momentos las estructuras de dominación, y una tras otra, numerosas oleadas de represión se extendieron por las sierras y los valles, afectando fundamentalmente a las

autoridades indígenas, muchas de las cuales fueron eliminadas y sustituidas por agentes leales o recluidas en el fondo de la “mancha india” en la que los propietarios y terratenientes, algunos ya criollos europeizados, otros delegados de compañías extranjeras, quisieron incluir a todos estos vigorosos pueblos. Buena parte de las tierras comunales de estos indígenas alzados fueron absorbidas por las haciendas de los represores, y los comuneros muertos o desterrados o convertidos en peones forzados.

La llamada “justicia indígena” o, con mayor aprehensión, “justicias indígenas”, ha sido uno de estos elementos de resistencia que se han mantenido a lo largo del tiempo. Y aún hoy plantean un debate en marcha, en la medida que buena parte de los problemas que afectan a estos pueblos no pudieron ni pueden ser resueltos por la justicia ordinaria u “occidental”, dadas las diferencias culturales y las lógicas diferentes entre ambos mundos.

Debate que no solo tiene que ver con una cuestión lingüística (el derecho a ser juzgado o a defenderse en su propia lengua), sino por las fallas evidentes del sistema judicial convencional aplicado a estos universos, de las que la historia ofrece un florido ramillete desde la conquista española. Si en las relaciones complejas establecidas al interior de los pueblos indígenas, la “justicia” (lo justo, lo equilibrado, lo medido, lo equitativo, en las relaciones de reciprocidad, redistribución e intercambio, regidas en el mundo andino por las raíces lingüísticas “ayni” o “tinku”) se hallaba en el núcleo de las formas de organización, las formas impuestas por regímenes abusivos, autoritarios y coercitivos para con estos pueblos como fueron tanto el colonial como el republicano, se basaron en un concepto y una aplicación de la justicia que en poco podían beneficiar o cubrir las necesidades y expectativas de estas sociedades originarias. Frente a esta realidad, surge la cuestión de la “justicia indígena”, reconocida con mayor o menor tibieza en algunos cuerpos legales de los países andinos, como un horizonte más real y beneficioso para estos colectivos, aunque no exento de problemas y paradojas: ¿Ha de formar parte esta justicia indígena de un cuerpo especial dentro del sistema de la justicia del Estado? ¿A quiénes afecta y a quiénes no? ¿Para qué casos? ¿Debe ser regulada como un cuerpo más, creándose una especie de codificación? ¿Hay que homogeneizar ambos cuerpos jurídicos? ¿Se trata de una sola justicia indígena o por el contrario debe

considerarse la existencia de múltiples, variadas y diversificadas “justicias indígenas”? ¿Hasta dónde éstas se conforman solo y exclusivamente desde una plataforma de “usos y costumbres”? ¿Qué sucede cuando estos “usos y costumbres” chocan o se interfieren con los cuerpos ordinarios de la justicia estatal? ¿Qué sucede cuando estos “usos y costumbres” chocan o se interfieren con derechos considerados como inviolables (castigos físicos, castigos morales, incluso privación de la vida)? Todo un debate de flecos y ramificaciones sumamente importantes que muestran la vitalidad del mundo que se nos presenta.

Las dirigencias indígenas se enfrentan también al grave problema de la violencia. Una violencia contra las colectividades que, aparte de endémica y estructural a todo lo largo del cordón andino, como hemos analizado, adquiere en los últimos años una dramática dureza en varias regiones, especialmente en ciertas zonas de Colombia o América Central o en la región amazónica. Al ocupar áreas aisladas pero dotadas de una alta biodiversidad (ideales para ciertos cultivos), a la vez poseedoras de abundantes riquezas minerales y de hidrocarburos estratégicas para el desarrollo nacional, estas comunidades se han transformado en incómodos testigos de los conflictos armados que asolan los países, ante la actuación y presencia de fuerzas insurgentes, militares, paramilitares o bandas dedicadas al narcotráfico o a la explotación ilegal de los recursos naturales, que resuelven allí sus enfrentamientos; y que usan estas áreas como zonas de producción, paso o repliegue, situando a estos pueblos y resguardos en el centro mismo del conflicto. O siendo expropiadas sus tierras por el Estado para grandes proyectos nacionales. Al ser la parte más débil, por más que han intentado mostrarse ajenos a estos conflictos y solicitado se les respete en estas guerras que no son las suyas, han sufrido los embates, castigos y represiones por parte de todos los actores beligerantes.

Líderes y comunidades han soportado las consecuencias de esta situación, con numerosos asesinatos y masacres, en el intento de expulsarlos de estas zonas o, en el caso de grupos de narcotraficantes, de obligarlos a ciertos cultivos ilícitos, que acaban siendo destruidos por el Estado en colaboración con otras fuerzas internacionales, devastando además el medio agrícola convencional del que viven normalmente. Frente a todo esto, los reclamos de las autoridades de comunidades y organizaciones indígenas, reivindicando el respeto a su autogobierno, a su dinámica

organizativa y a sus derechos territoriales, no solo han sido desoídos por todas las partes en conflicto, sino que se ha llevado a cabo una feroz campaña de eliminación de buena parte de la dirigencia de estos pueblos, en uno de los procesos más silenciosos, dramáticos y sangrientos de nuestra contemporaneidad, a fin de lograr la disgregación y desintegración de los campesinos, provocando su desplazamiento forzado y el abandono de sus territorios.

Autoridades indígenas que, no obstante las dificultades por las que atraviesan, siguen solicitando asumir un papel activo en los procesos de paz; no solo porque la guerra ocupa sus territorios, sino porque para ellos su visibilidad es la única garantía de que no serán exterminados. Están intentando fortalecer sus gobiernos autóctonos para no verse involucrados en el conflicto armado, y para ejercer un control efectivo que evite la vinculación de las comunidades con los grupos armados, así como la injerencia de éstos en asuntos indígenas que solo a ellos competen, como son la educación, la salud, el ejercicio de sus formas de gobierno, de organización y de justicia... Y sin aceptar que estos asuntos sean resueltos desde fuera y bajo las condiciones de un conflicto armado. Solicitan también respeto hacia sus decisiones, como las posiciones de neutralidad, autonomía y paz, manteniendo las posiciones del derecho internacional humanitario, sin pagar “vacunas” ni “rescates”, y sin dejar de reclamar la devolución de sus tierras arrebatadas por la violencia de los terratenientes, por ciertos sectores económicos para sus grandes inversiones (a través de megaproyectos estatales, que han llevado a expropiaciones forzosas e injustas) por grupos de narcotraficantes o de paramilitares al servicio de los grandes propietarios.

Desde el axioma de principios del siglo XX de que “el indio debe ser redimido por el propio indio”, varias experiencias fueron promovidas por los kurakas y caciques, creándose escuelas en el seno de los ayllus en las que se intentaba romper la barrera del analfabetismo y promover valores que condujeran a defender la justicia social y el sentido de nación indígena, así como su cultura y su lengua. “Crear nuestras escuelas” figura en el discurso de muchos de los dirigentes indígenas desde hace décadas. Es decir, entender la educación no sólo como redentora del individuo, sino como potenciadora de la colectividad y de la comunidad.⁶

6 Albó et Carter, 1988.

Sin olvidar que, en este terreno, la paradoja estaba servida. Por una parte porque, desde bien antiguo, el manejo interesado de los textos jurídicos y su manipulación a manos de la elite blanca-mestiza ha servido para engañar a los indígenas, lo que extendió entre ellos el miedo o recelo ante la letra, y arraigadas cautelas frente al que sabía leer y escribir, quien “seguro engañará”. Por otra parte, saber leer o escribir en el seno de una comunidad significaba quedar señalado entre los patrones y gamonales,⁷ quienes conferían muchas veces crueles castigos contra los “indios leídos”, aparte de crear un prejuicio en la sociedad sobre el “indígena leído”. Pero, a pesar de todo ello, los ayllus, parcialidades y comunidades, fueron cada vez más conscientes de que romper la barrera del analfabetismo era el único modo de vencer la opresión gamonalista, de poder denunciar ante las instituciones del Estado los abusos que contra ellos cometían, de reivindicar sus derechos conculcados, y de difundir y extender sus luchas y reclamos. Así, el aprendizaje de la lectura y la escritura se realizó muchas veces en el silencio de la clandestinidad, leyendo libros que se ocultaban como el tesoro más preciado, y dotando a los osados alfabetos – en algunas zonas conocidos como *peritos* – de una aureola de heroicidad que aún recuerdan con orgullo los ancianos.

Desde siempre, queriendo aprender, debiendo aprender

Es de señalar la evidente relación entre este anhelo de los ayllus y comunidades por lograr la alfabetización de sus miembros, y sus continuos reclamos y luchas contra el gamonalismo y por su propia justicia; normalmente ambos procesos han corrido en paralelo de modo que llegan a confundirse. Un mayor espíritu de combate contra las formas opresivas de la clase terrateniente por parte de los indígenas, colonos, peones y campesinos, se ha correspondido con mayores deseos

7 En la región andina, propietario de tierras, abusador, detentador de la justicia en su mano y provecho, surgido en la primera mitad del siglo XIX, de herencia colonial y larga pervivencia republicana. Según González Prada, “si en la costa se divisa un vislumbre de garantía bajo un remedo de República, en el interior se palpa la violación de todo derecho, bajo un verdadero régimen feudal. Ahí no rigen códigos, ni imperan tribunales de justicia, porque hacendados y gamonales dirimen toda cuestión, arrogándose los papeles de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas, lejos de apoyar a débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes”.

de consolidar sus escuelas. De ahí que a veces, cuando dichos procesos no se ponen en relación, parece que las escuelas fueron un foco de subversión contra el orden gamonalista. Un estudio más detenido sobre estos levantamientos campesinos por esta razón – cuya cifra se concentra especialmente a fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX – demuestra que sus motivos obedecen al aumento de la presión de los hacendados para con sus colonos en estos años, que llegó a ser terrible; y que los ayllus y comunidades respondieron no solo con la insurrección y la quema de propiedades en algunos casos, sino afianzando sus lazos de solidaridad y de identidad cultural, y trazando un camino de futuro que quisieron hallar en la educación y en el sostenimiento de sus formas propias de gobierno y manejo; algo así como evitar que el pasado se mantuviera y reprodujera y mantener sus marcas identitarias.

Y es algo que viene de muy antiguo, casi desde la conquista europea. Ya entonces a principios del siglo XVII una autoridad indígena, en su denuncia contra la catástrofe de la invasión española, como fue don Felipe Guaman Poma de Ayala en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*,⁸ demandaba que existieran maestros indígenas en los pueblos de indios para enseñar a los niños y niñas (con una extraordinaria precocidad de la aplicación de una educación no sexista) a leer y escribir conociendo – como él conocía – que ya en el Perú de principios del siglo XVII la letra escrita (el “papelmanda”, que quedaría inserto en el imaginario colectivo de los pueblos andinos desde muy temprano hasta nuestros días) era la base de la transmisión de los saberes, y que el uso de los códigos legales se situaba ya en los cimientos del ejercicio del poder; un poderoso instrumento de dominación y explotación, el símbolo de la autoridad absoluta. Demostró que conocía este poder de lo escrito cuando Felipe Guaman Poma insistió en la necesidad de que todos, desde las autoridades étnicas hasta los niños y niñas indígenas, supieran leer y escribir:

Que los dichos caciques principales y indios, indias, niños, niñas en este reino, todos sepan la lengua de Castilla, leer y escribir como españoles, españolas. Y al que no la supiere le tengan por bárbaro animal, caballo . . . sabiendo las letras . . . para que la tierra venga a más de la cristiandad y policía y limpieza, y así dejará sus errores y se enseñarán a más, y con ello

8 Marchena 2009. El texto completo de la crónica puede verse en su edición digital en la Biblioteca Real de Dinamarca (URL: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>).

aprenderán oficios y artificios, beneficios, y habrá letrados, licenciados, doctores, maestros indios, indias, como españoles, españolas. . .⁹

Un poder para ser utilizado tanto en provecho colectivo, en sus reivindicaciones y peticiones, como en su propia defensa, ante los ataques dirigidos contra ellos por la administración colonial, la que tenía en el “papelmanda” su principal instrumento de dominación; en la medida que, si la escritura era incomprendible para la mayoría, la ejecución del “escrito” resultaba ser, por el contrario, inexorable e irrevocable. Un agudo estilete en el corazón del antiguo mundo andino. En la página 381, comenta que lo que más espantó al inca Atahualpa en Cajamarca, donde fue detenido por los conquistadores, fue que “los españoles hablaban cada uno con sus papeles, quilca”,¹⁰ y que esa era la fuente innegable de su poder. A partir de este hecho Guaman Poma recomienda que todo indígena principal “sepa . . . leer, escribir . . . y hacer peticiones”.¹¹ Hacer peticiones, es decir, hacer reclamos ante la justicia ordinaria española. Proponía también, que todo principal y su “segunda persona . . . aprenda latín, leer, escribir, contar”¹², que los “mandones” o autoridades de cabildo “sepan leer, escribir, contar . . . ellos como sus mujeres, hijos e hijas en este reino”,¹³ y los “mandoncillos” lo mismo;¹⁴ o incluso que para ser autoridad se les deba examinar de sus conocimientos en estas materias:

. . . Ha de ser examinado el buen principal de letra y lengua de español, que sepa hacer una petición, interrogatorio y pleito,¹⁵ [porque para ser principal] ha de criarse cristiano ladino, y, si pudiere, sepa latín y leer, escribir, contar, y sepa ordenar peticiones e interrogatorios para defensa de sus personas y de sus indios y sujetos, vasallos, pobres de Jesucristo.¹⁶

Todo ello en un intento de subvertir el orden establecido mediante el poder de la escritura, y ponerla así al servicio de la justicia de los excluidos por el sistema

9 Poma de Ayala [1615], 782.

10 *Qillqa, killka*: letra, carta, escrito, escritura, dibujo, pintura.

11 Poma de Ayala [1615], 742.

12 Poma de Ayala [1615], 744.

13 Poma de Ayala [1615], 748.

14 Poma de Ayala [1615], 752; 756.

15 Poma de Ayala [1615], 770.

16 Poma de Ayala [1615], 771.

dominante. De este modo, lo que por una parte podría ser entendido en el autor como una clara señal de aculturación, se muestra por otra como una decidida actitud de resistencia.

De ahí que sea bien significativo que al dibujar una escuela¹⁷ Guaman Poma illustre lo que uno de los alumnos aplicados está escribiendo: “sepan cuantos”, es decir, el comienzo de un poder o un acta de compra venta, de tal modo que sus ejercicios de escritura parecían realizarse redactando documentos notariales u otros instrumentos jurídicos públicos. No queda duda de cuáles eran las intenciones de Guaman Poma cuando señalaba la importancia de que todos supieran leer y escribir.



Fig. 1. “Maestros. Los maestros de coro y de escuela de este reino. Tributario. Francisco de Palacios de Luna. Guanca. Doctrina” (Poma de Ayala [1615], 670).

17 Poma de Ayala [1615], 670.



Fig. 2. Fragmento de la lámina anterior, “Sepan cuantos”, escribe el muchacho. Tan significativo como que el maestro fuera un indígena, y que los castigos que aplicaba, por la forma de cómo lo hacía, siguieran igualmente la tradición: un muchacho soportaba al castigado sobre la espalda. Ver también en el dibujo de la página 585 una forma idéntica de castigar (Poma de Ayala [1615], 670).

Esta importancia de la escritura como mecanismo de salvaguarda de los derechos indígenas, y como vehículo de protesta y reclamo ante los abusos de las autoridades coloniales, originaba, según Guaman Poma, que muchas de estas autoridades no toleraran ni admitieran escuelas en los pueblos y comunidades de su gobierno. Pero él insiste que en deben existir en ellas, prioritaria y forzosamente, “aunque no quieran los padres y caciques y corregidores”,¹⁸ aclarando en otro lugar de la crónica que “los dichos padres de este reino no consienten que haya escuela en este reino, sino antes se huelgan que sean [los indios] bozales,¹⁹ idólatras, para robarles y quitarles a los pobres”.²⁰ “Tanto mal todo lo causan los corregidores y los padres y los encomenderos. Procuran totalmente que no los haya [naturales alfabetizados]. A un indio ladino²¹ le echan del mundo y lo castigan cruelmente diciéndole ladinejo”, concluyendo que el indígena que sabe leer y escribir se ve

18 Poma de Ayala [1615], 671.

19 *Bozal*: término usado en la colonia para designar a aquellos esclavos llegados directamente desde África. Emplea aquí el autor dicho término como sinónimo de inculdo, incivilizado y, por tanto, analfabeto.

20 Poma de Ayala [1615], 623.

21 Alfabeto.

obligado a esconderse.²² “Y todo lo dicho estorba a los padres y curas de las doctrinas y castiga diciéndole ‘santico ladinejo’.”²³ Narra incluso el caso de un doctrinero que rechazó una plaza de cura en un pueblo porque

. . . pensando de todos sus males y daños que había de hacer a los indios, y que los indios habían de hacer capítulos²⁴ siendo escribanos²⁵, así dijo [al corregidor]: ‘Hijo mío, yo no busco que en los pueblos hayan tantos escribanos, que mañana luego me voy.’ Y así se fue . . . que no buscaba a los indios ladinos que sepan leer y escribir.²⁶

Bien significativo viene a ser también que advierta el autor (dibujo en página 808 y texto en la 810) a los administradores y protectores indígenas de las comunidades (“*capac apo suyoyoccona*”) que lleven buena cuenta de todos los bienes, anotándolos por escrito: “Y tenga otro libro de las haciendas de los indios o indias pobres para que no se las tomen . . . porque no se las quiten los mandoncillos ni los corregidores ni padres ni encomenderos ni los españoles”.²⁷ Es decir, lo escrito como salvaguarda, como registro, como garantía. Repitiendo, en cada uno de los cargos que en la crónica asigna a los que deberían impartir la justicia indígena, que para ejercerlos, aparte de saber leer y escribir, tengan libros de registros: así los alcaldes mayores de los cabildos de indios,²⁸ que “asienten los gastos y daños de los dichos corregidores y padres y encomenderos . . . y en pasado el año (de su cargo) le de cuenta firmado con días y meses y año en la residencia²⁹ al alcalde nuevo”; o los mayordomos de la iglesia, “que tomen cuenta y tenga cargo y libro original”.³⁰ Siendo en este asunto, y en su opinión, el cargo más importante de todos el de escribano de cabildo, “*quilcay camayoc*”, un indígena, al cual dibuja en la página 814 con todos los útiles de la escribanía (papel, pluma, tintero, arena secante, funda de

22 Poma de Ayala [1615], 782.

23 Poma de Ayala [1615], 824.

24 *Quejas*: reclamos, por la vía judicial. En este caso concreto, se tratarían de informaciones por abusos de los curas y doctrineros presentadas ante el obispo.

25 Es decir, sabían leer y escribir.

26 Poma de Ayala [1615], 623.

27 Poma de Ayala [1615], 808; 810.

28 Poma de Ayala [1615], 793.

29 Averiguación y examen de lo actuado que, en la colonia, debía realizarse a cada una de las autoridades al terminar el tiempo de su cargo y mandato. Normalmente la residencia o “juicio de residencia” la realizaba la autoridad entrante a la saliente, debiendo entregar todos los documentos y libros de su gestión.

30 Poma de Ayala [1615], 807.

cordobán para las plumas)³¹ sentado en su mesa, delante de una estantería donde se archivan los documentos-registros encuadernados. Sobre el papel que escribe puede leerse: “En el nombre de la Santísima Trinidad hago el testamento de don Pedro”.



Fig. 3. “Escribano de Cabildo nombrado de Su Majestad, *quilcay camayoc*, en este reino, escribano” (Poma de Ayala [1615], 814).

Una importancia de este cargo de escribano de cabildo indígena que Guaman Poma recalca varias veces: “Y valga su testimonio como de real y público”, afirma, “y así no tema del dicho corregidor ni a su teniente ni a jueces seglares como eclesiásticos, visitadores, encomenderos, que tenga tanta facultad como un juez receptor”,³² debiendo actuar a la vez como fiscalizador de las actividades y abusos de los corregidores para con los indígenas de la comunidad, “Y asiente [en el libro] todas las molestias de los dichos corregidores, de su tratos y rescates y ricachicos³³ y mitayos, todos las comidas [que le dieran] hasta la leña, hierba de cada el día,

31 En la página 770, aparece dibujada otra escribanía similar, con los mismos elementos.

32 Poma de Ayala [1615], 815.

33 *Ricuchicomayqué*: regalos, presentes, dádivas entregadas a la autoridad, tanto coactivamente como por necesidad de comprar su aquiescencia o favor en determinados asuntos. Dibujo sobre esta corruptela en la página 790 y explicación en 791 (Poma de Ayala [1615]).

y cuántos españoles y criados y criadas [tiene], con sus nombres lo asiente” y resumiendo en un “todo monta plata” lo mismo haga con los

. . . dichos padres y curas de las dichas doctrinas, todos los daños y servicios y mitas, cuántos indios o indias, sus compañeros y criados y criadas, cocineras con sus nombres, de las comidas hasta la leña . . . y de las limosnas, ofrendas, responsos, misas contadas y rezadas, de difuntos o de salud o de limosna de cada día, y si la dice o no los domingos . . . si hace falla de su obligación. . . Y le visite la cocina y caballeriza y toda la casa del dicho corregidor como del dicho padre para lo asentar [en el libro]. Y si sale a rondar, y si quita la hacienda de los pobres o ricos, todo lo asiente. . .³⁴

Un libro que debía servir como registro general:

. . . Y tenga otro libro de las chácaras . . . de los indios e indias comunes . . . y del cacique principal y de la comunidad y sapci de los indios . . . y declare si [estas propiedades] fueron desde sus antepasados abuelos o de su padre o si le hizo merced Su Majestad. Así mismo de las dichas moyas³⁵ y corrales y montes desde los incas y declare de qué Inca . . . y si la conquistó baldía realenga, cuántos años, y si se acabaron los legítimos propietarios, que todo lo asiente . . . hasta donde señorea, quien fue el primero y el segundo [dueño] y de otras cosas muy claro, y de cada indio, para que dejen en su testamento o si quisiere ajenarlo³⁶ o para poderlo dar [como] dote, merced a quien quisiere libremente o venderlo entre ellos, [advirtiendo] que no se meta español ni mestizo . . . sino entre ellos [los indios] por la ley de derecho legítimo actual, primizu corporal³⁷ que Dios plantó a los indios en este reino.³⁸

Además tendrá otros libros-registro, continúa, donde asentará las minas, los tambos, los puentes, al cuidado y trabajo de la comunidad, las mitas, los testamentos:

. . . lo ha de asentar temiendo a Dios y a su justicia y a Su Majestad, [y] tenga otro libro traslado [copiador] el dicho escribano, [y] el original se lo vuelva a su dueño. Y todos los mandamientos y decretos, provisiones, tenga el traslado, el original se lo vuelva [al interesado] en todo el reino para guarda de su derecho y justicia, [por lo que] es muy conveniente para el aumento y descanso y servicio de Dios y de Su Majestad en todo este reino el escribano.³⁹

34 Poma de Ayala [1615], 815.

35 *Majadas*: apriscos para guardar el ganado.

36 *Enajenar*: vender o donar.

37 *Cuerpo primigenio*: cuerpo del derecho originario, derecho originario. Según el autor, derecho natural de origen divino; lo que algunos autores denominaron “el plan divino respecto de la tierra y los hombres”, doctrina imperante en la época.

38 Poma de Ayala [1615], 816.

39 Poma de Ayala [1615], 817.

Además señala que los que ya existen son muy expertos en su oficio, “pues que en los cordeles [quipus] supo tanto, ¿qué me hiciera si fuera en letra?”⁴⁰

Concluyendo, en un párrafo realmente interesante por lo que significa de búsqueda por parte del autor de la escriturización de la justicia y de la administración, que las autoridades eclesiásticas y civiles tengan la obligación de recibir todas las peticiones y memoriales

... que los indios le dieren y presentaren, aunque sea en lengua de indio. [Y] aunque sea [en] un renglón, al pie de ella lo responda, y con la respuesta se las [de]vuelva para su derecho y justicia . . . Jamás haga justicia de la palabra, sino que sea de letra, para que conste . . . Si viniere de palabra, que no la oiga [el peticionario] y pida escrito. Y así Su Majestad verá y proveerá.⁴¹

Esta proliferación de documentos escritos implicaría, como señala en la página 813 al referirse a los correos indígenas o “chasques”, que el volumen de papeles circulando por la región sería muy alto, de los cuales eran responsables estos correos dada su importancia:

Y que el más pobre indio o india, negro o mulato, zambaigo⁴², mestizo, español que diera carta o memoria, relaciones, testimonios autorizados del corregidor, escribano o del cabildo o de los alcaldes ordinarios o del escribano del cabildo, sea como fuere, se le entregue al chasque para adonde fuere por este reino. No se pierda; el que lo perdiere o lo escondiere, so pena de la muerte y castigo. Es muy santa cosa, servicio de Dios y de Su Majestad y de su justicia en todo . . . este reino.⁴³

El “papelmanda”, símbolo de autoridad y civilización, ahora también dominado por los indígenas, constituiría un arma poderosa para su defensa frente al sistema, y como vemos, una parte muy importante del sueño de Guaman Poma.

A eso puede deberse el que repita en muchos de sus dibujos la imagen del papel como símbolo de las órdenes a cumplir, del poder a alcanzar.

40 Poma de Ayala [1615], 359.

41 Poma de Ayala [1615], 817.

42 *Casta*: mezcla de indígena y negro.

43 Poma de Ayala [1615], 813.



Fig. 4. Un padre hace una petición en nombre de un cacique contra el corregidor para engañarlo y enemistarlo con la autoridad. En el documento se lee: “Don Juan Pilcone, de Apcara, curaca camachicoc [autoridad de segundo rango, autoridad local]. Digo que el corregidor me pide indio para trajineador” (Poma de Ayala [1615] 588).



Fig. 5. Un padre “caritativo, que favorece al pobre indio”, y que “hace justicia en la provincia”, le dice al indígena “*Caymi, churi, quilcayqui*” [Aquí tienes, hijo mío, el mensaje]. En el papel puede leerse: “Mandamiento de amparo. Confiad” (Poma de Ayala [1615] 627).



Fig. 6. Una indígena presenta ante cabildo de naturales una queja sobre el maltrato y excesivo trabajo al que la somete el padre de la doctrina. El alcalde le entrega una “carta de justicia” para que la lleve ante el obispo y el padre sea castigado. En el texto puede leerse: “A mi señor cacique” (Poma de Ayala [1615] 654).

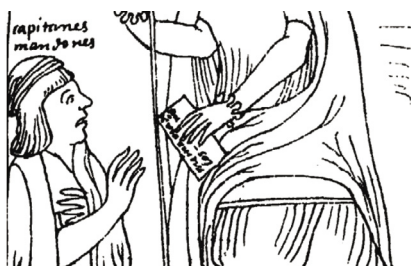


Fig. 7. Un principal, segunda autoridad en la provincia, entrega al capitán de la mita⁴⁴ el listado de los mitayos que ha de recoger para llevar a las minas y ciudades. En el documento se lee: “Memoria de los indios” (Poma de Ayala [1615] 764).

44 *Mita*: trabajo por turnos al que estaban obligados los indígenas. *Capitán de la Mita*: encargado de la recolección de los mitayos (trabajadores) en un distrito y de acompañarlos al lugar de desempeño de su trabajo.



Fig. 8. Un principal deja constancia del pago del tributo. Se lee en el papel: “Del tercio de San Juan pagó 80 pesos Pedro N.” (Poma de Ayala [1615] 770).



Fig. 9. Un chasqui [mensajero] lleva un mensaje. Puede leerse: “Despacho a Su Majestad de este reino” (Poma de Ayala [1615] 811).

Ser alfabeto, y en concreto escribir como Guaman Poma lo había hecho en esta crónica, permitía denunciar lo que ocurría en aquella tierra “puesta del revés”. No solo como defensa ante el régimen colonial, sino por su utilidad, por el alcance que lograría su reivindicación, como acto de justicia. Sabía Guaman Poma que lo escrito, y con mayor precisión lo impreso, tenía poder en sí mismo. Que sus palabras pronunciadas las llevaría el viento; las impresas no. Al escribirla, la denuncia cobraba fuerza, se hacía real.

Por tanto, el manejo de los códigos de ambos mundos que tan hábilmente ejercitó Guaman Poma – y que pocos sino él podían realizar, teniendo su pilar basal en el uso de las diversas lenguas autóctonas que él manejaba, así como del castellano, y su traslado a formas escritas – le permitió mantener una posición híbrida en la fracturada sociedad post-conquista, y puede realizar una denuncia que, por el hecho de estar escrita, ha podido llegar a nuestros días.

Manejo y uso de códigos comunes, viene a proponer Don Felipe, en la utilización de la escritura y la lengua. Un tema éste del aprendizaje de la escritura y continuar con sus saberes antiguos al que dedicó frases contundentes,

simbolizándola en el dibujo de la página 800, donde explica que el regidor (del cabildo de indios) debe tener a la vez quipu (sistema de conteo y expresión antiguo) y libro (de la autoridad colonial): “Regidores. Tenga libro, quipo, cuenta. Surcococ⁴⁵ en este reino”.⁴⁶ Y en la página 202, en el que se identifica al quipu con la carta escrita, porque el “*saiapaiaic*” o mensajero incaico lleva las dos cosas: (fragmento) “Quinto calle. Saiapaiaic. Carta. De edad de diez y ocho años, indio de medio tributo, mocetón”.⁴⁷



Fig. 10. “Regidores. Tenga libro, quipo, cuenta. Surcococ. En este reino. Regidores.” (Poma de Ayala [1615] 800).

45 Autoridad de la tierra.

46 Poma de Ayala [1615], 800.

47 Poma de Ayala [1615], 202.



Fig. 11. “Carta.” Fragmento. (Poma de Ayala [1615] 202).

Tiempo adelante: las escuelas de Ayllus

Pasando el tiempo, y dada la nula actividad de la policita republicana en cuanto a educación indígena, y aunque las iglesias – católicas y protestantes, fundamentalmente adventistas – comenzaron desde las primeras décadas del siglo XX a fundar escuelas entre los pueblos indígenas de la región andina, fueron varias las comunidades que emprendieron en esas fechas la tarea de buscar profesores para las que comenzaron a llamarse “escuelas de los ayllus.” Es el caso, entre muchos, del ayllu de Qapaqanaqa, en Caiza, Potosí, cuya escuela data de 1926.⁴⁸ Don Santos Marka T’ula, uno de sus responsables, delegado de ayllus, señalaba que los gamonales en la zona de Ilata⁴⁹ “nos exigían que no debíamos aprender a leer, ni siquiera nos dejaban entrar a la escuela de los vecinos q’ara del pueblo”,⁵⁰ por

48 Perez 1996. Agradecemos esta información al maestro y compañero Pánfilo Yapu Condo, quien está realizando una investigación sobre este tema.

49 Paqasa, Urinsaya. Corregimiento de Qhurawara, Pacajes. La Paz.

50 *El Indio Santos Marka T’ula...* 1984, 17.

lo que organizaron la escuela del ayllu en 1924, que venían solicitando desde años atrás. Así se expresaban los apoderados de los ayllus de la provincias de Pacajes:

La instrucción pública según datos, cuenta hacen [sic] 569 escuelas municipales particulares y oficiales . . . y a la clase indígena no han dotado de este deber; por estas razones hemos pedido desde 1919 escuelas en todas las comunidades, ya sean sostenidas por el gobierno o por nosotros mismos, que nos vemos privados de la instrucción que hemos pedido . . . Hemos obtenido la venia, pero las autoridades de la provincia se valen para que no aprovechen, quedándonos en la ignorancia, siendo el blanco de los abusos.⁵¹

Solicitaron instalar ellos mismos las escuelas a su costa, “donde nos convenga, sin necesidad de permiso especial del Ministerio de Instrucción para cada caso, y que las personas, autoridades, vecinos y patrones que nos obstaculizan sean penados severamente”.⁵²

Así surgieron los *nombrasqa yachachiqkuna*, maestros a los que la comunidad pagaban con casa y comida, hospedándolos por turno entre las diferentes familias del ayllu, entregándoles anualmente ropa para vestirse y parte del excedente comunitario para alimentarlos, o a veces cultivando entre todos la “parcela del maestro” o el “ganado del maestro”. Éstos, en su mayor parte, eran alfabetos que habían aprendido en el cuartel, en la cárcel, en la sacristía de las iglesias o en la casa hacienda, escuchando las lecciones que algunos maestros contratados por los gamonales dictaban a sus hijos, o porque las “señoras de la casa” habían enseñado a algún “indito” como acto de caridad o de mero aburrimento.

La oposición a estas escuelas de los ayllus desde las instancias oficiales se basaba en que todas las “escuelas indígenas” – así las llamaban en La Paz – debían ser rigurosamente “contraloreadas” para asegurar una “radical castellanización de los indios” con maestros adecuados para ello, seleccionados y preparados por el Estado. Un informe del gobierno boliviano en 1925 señalaba:

. . . 32 jóvenes provincianos, mestizos y criollos, fue el elemento que debía prepararse para el magisterio rural . . . para llevar al indio las corrientes civilizadoras de las clases superiores . . . Pero es menester que el Estado se ocupe de organizar las escuelas,

51 *El Indio Santos Marka T'ula*... 1984, 35.

52 *El Indio Santos Marka T'ula*... 1984, 35.

de contralorear la preparación de los maestros y de supervigilar su desenvolvimiento eficazmente, a fin de evitar daños a la raza y al país, ocasionados por falsas interpretaciones de los fines educativos perseguidos. Y ante todo hay que atender a la castellanización del indio a fin de asimilarlo radicalmente a la nacionalidad.⁵³

En otros documentos oficiales se señala la necesidad de “integrar al indio a la nacionalidad boliviana en calidad de eficiente productor y soldado incomparable”⁵⁴.

Pero el empeño de los ayllus siguió. Fue importante desde estas primeras décadas del siglo XX – en general en toda la región andina – la obligatoriedad de la alfabetización de los conscriptos en las leyes de servicio militar obligatorio, concretada en los años 30 con un sistema de alfabeto ilustrado en castellano o con “letras de madera ensartadas en alambre”, que ha quedado en la memoria popular. Normalmente concentraban a los reclutas indígenas quechuas o aymaras de cada regimiento para forzarles al aprendizaje, siguiendo un método didáctico bien *sui generis* que aún recuerdan con pavor algunos viejos veteranos.⁵⁵ Pero al regreso a sus lugares de origen estos licenciados del ejército transmitieron al resto de los comuneros lo aprendido, transformándose en circunstanciales y la mayor parte de las veces maestros únicos o peritos. Querían en los ayllus *nombrasqa yachachiqkuna*, salidos de entre ellos mismos, para garantizar una educación respetuosa y correcta. Los ancianos recuerdan el empeño en esos años de algunos kurakas:

... Santos Cornejo en eso hablaba: *que se hagan escuelas*. Desde entonces hasta hoy día siguen las escuelas, lo que antes no solía haber. Así en Urinsaya Aransaya hubieron escuelas en cada comunidad, cada cual con su maestro. Y nos decía también: *No quieran maestros españoles q'aras, porque ellos no les enseñarán bien*. En verdad ellos no nos enseñaron bien. Pero ya había ayuda con los comuneros que habían ido al servicio, porque éstos habían aprendido a leer. Ellos ya nos ayudaban.⁵⁶

53 *El Indio Santos Marka T'ula...* 1984, 36.

54 Irurozquí 1992, 559.

55 “A pura patada.” Resultan ilustrativos al respecto los recuerdos de Condori Mamani (1977): “También en el cuartel hay abecedario para el que no sabe leer, letras en madera ensartadas en alambre: a, b, c, d, j, k, p. Las clases enseñaban todo el abecedario y cuando terminabas te daban primer año. Cuando entrabas te preguntaban: –¿Sabes leer? – Si decías no sé leer, traían esas letras para enseñarte, los sargentos, el subteniente. El abecedario se hacía después del almuerzo . . . En el ejército me enseñaron el abecedario. También firmaba mi nombre, las letras a, o, i, p, reconocía en el papel . . . Ahora dicen que los que entran al cuartel . . . salen con los ojos abiertos sabiendo leer. Esos que no tienen boca también salen con la boca reventando a castellano. Así era . . . Hasta antes de entrar al cuartel no sabía castellano; ya en el cuartel mi boca reventó a castellano. En el cuartel esos tenientes, capitanes, no querían que hablásemos runasimi [la lengua de los runas]: – Indios, carajo, ¡castellano! – decían. Así a pura patada, te hacían hablar castellano los clases.”

56 *El Indio Santos Marka T'ula...* 1984, 39.

Estos maestros circunstanciales casi siempre desarrollaron su labor en difíciles circunstancias, siendo perseguidos por los gamonales y encarcelados o desterrados. Gamonales que incluso llegaron a quemar, como en la zona de Azángaro o en el norte potosino, varias escuelas de ayllus. En el diario *El País de Cochabamba*, del 19 de octubre de 1927, se anunciaba:

Han sido confinados tres maestros de escuelas indigenales, apresado en la cárcel uno, varios han tenido que huir y los caciques que fueron hasta la Paz para conseguir permisos para la fundación de ellas están igualmente presos y perseguidos. Es que los patrones y autoridades rurales se oponen a la alfabetización del indio.⁵⁷

En estas condiciones, los censos de las décadas de 1920 y 1930 arrojan en la región porcentajes de analfabetismo superiores al 85 %, donde la relación entre los que aparecen como de raza “india” y “sin instrucción” era todavía casi del 100 %.

Algunos autores relacionan los cambios en esta materia con los inicios del llamado “indigenismo” serrano (cusqueño, puneño, paceño, quiteño, etc.) cuando ciertos intelectuales de la región comenzaron a desmarcarse de la visión romántica del “indio” extendida en las últimas décadas del siglo XIX y abordaron lo que denominaron “el problema del indio”, en cuya solución la educación jugaba un papel primordial. En algunos casos se crearon escuelas particulares para “ilustrar a la clase artesana”, algunas con tendencias anarquistas; en otros casos se fueron abriendo escuelas “oficiales”, normalmente en las cabeceras de los distritos y provincias, y en las que la elite mestiza acaparó las pocas plazas disponibles. Pero, en general, las escuelas particulares fueron mucho más abundantes que las públicas, a veces en una proporción de diez a una o incluso mayor, y en la mayoría de ellas la cultura misti⁵⁸ era la predominante, mucho más cercana a la blanca y occidental que a la indígena, la cual seguía siendo considerada como bárbara y a extinguir.

La diferenciación entre “pueblos con escuela” y “pueblos sin escuela” comenzó a ser grande, de manera que la discriminación educativa continuó durante décadas. En los “pueblos con escuela”, mistis y terratenientes consolidaron a sus

57 *Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Originarios* 1995, 57.

58 *Cultura misti*: término genérico para denominar a los mestizos hacendados y gamonales.

hijos como continuadores de la diferencia mediante la educación, que solo ellos recibían; en los segundos, “peritos”, maestros de ayllus, conscriptos licenciados o enseñantes ocasionales, continuaron haciendo una tarea no solo dificultosa sino descoordinada y, como indicamos, peligrosa en ocasiones. Era muy difícil que un hijo de un comunero o colono de hacienda se inscribiera en una de estas escuelas, no solo por la dificultad de mantenerlo en un pueblo o ciudad distinto al de su residencia – a veces se usaban para ello las redes familiares, ayudando a la familia que lo recibía en la ciudad con regalos en especie después de las cosechas – sino porque los terratenientes sancionaban a los que enviaban a sus hijos a estudiar fuera del pueblo. Era una manera de perpetuar su control absoluto sobre la mano de obra en sus haciendas.

Por otra parte, las paradojas mencionadas más arriba continuaron vigentes durante décadas: si saber leer y escribir era – en opinión de algunos comuneros – un camino para hacerse holgazanes, maniobrerros, “tinterillos”,⁵⁹ intrigantes y ladinos, gozando de poca confianza para el común de los pobladores, para otros, ser alfabeto significaba un arma – o al menos una estrategia – de superación, liberación y formulación de un discurso propio.⁶⁰ Pero en esta cuestión acabó por triunfar la certeza de que aprender a leer era un modo efectivo de defenderse y, en el mejor caso, de ser útil a la comunidad. Por años fue común en la Sierra oír que “indio leído, indio perdido” o “indio instruido, indio torcido”. Estas frases conformaron parte importante del imaginario construido desde las elites blancas y mistis para con los indígenas, uno más de los muchos prejuicios establecidos para impedir el desarrollo de la educación entre los pueblos indígenas. Algunos comuneros comentaban:

... En Cochabamba he escuchado a los patrones hablar: Ama waqaychu, hijita [no llores, hijita]. Entonces su mujer les decía: Ahora, poco a poco estos indios de los colegios van a salir. Nos han de ganar no más, papi. Imposible que podamos seguir jalándoles [con argollas] de la nariz.⁶¹

59 *Litigantes*: abogados con o sin título.

60 Arguedas 1975.

61 *El Indio Santos Marka T'ula*... 1984, 36.

Dominar la letra y el papel escrito fue así un objetivo de los ayllus. Porque desde los tiempos coloniales les quedaba claro – una certeza extendida por toda la región – que la escritura en sí misma estaba revestida de autoridad: “papel manda”, decían.⁶² Poseer el papel escrito o no poseerlo era una distinción fundamental; manejarlo, guardarlo y protegerlo formaba parte de la responsabilidad de la autoridad, como se deduce del cuidado que en estos asuntos pusieron muchos kurakas, personeros y jilacatas, quienes, como el ya citado Don Santos Marka T’ula, consideraban que en los documentos se guardaba la esencia de la comunidad. Para proteger ésta había que proteger aquellos. Un asunto que procedía de la continua demanda de “títulos” oficiales que la justicia les solicitaba en los cientos de pleitos interpuestos por los kurakas, apoderados y personeros de ayllus y comunidades en reclamo de sus tierras y bienes secuestrados por hacendados, por el Estado o por otras comunidades. Presentarlos ofrecía posibilidades de ganar el litigio; no presentarlos significaba perder pleito y tierras, de ahí el celo para su conservación y el ansia de gamonales y abogados sin escrúpulos por arrebatarlos.

En un oficio remitido por Marka T’ula puede leerse:

... Poseíamos nuestros títulos antiguos todos los representantes en esta petición, y nos los han arrebatado ... De este atentado nos quejamos ante el señor Fiscal General de la República, reclamando nos los hagan devolver y no pudimos conseguir nuestro objeto. En busca de dichos títulos fuimos hasta Potosí en fecha ... y a la capital Sucre en fecha ... y por repetidas veces exigimos al Notario de Hacienda de La Paz nos franquee testimonios ... y nos decía que no existían en el Archivo, y no encontramos en ninguna de las capitales ya indicadas; en las provincias y cantones se ocultan los escritos que van de ésta a los superiores con sus decretos, haciéndolos desaparecer cuando tenemos alguna demanda.⁶³

La comunidad lo recuerda así: “El título era muy querido, por eso también mi padre sabía llorar por sus títulos”, y otro apoderado del pueblo de Jesús de Machaka, Faustino Llanki Titi, escribía: “Solicito a su autoridad ... que me haga cargo como sangre de cacique que soy del pueblo de Jesús de Machaka, que tenemos muy antiguos títulos desde el tiempo del coloniaje por venta y composición por la

62 Salomon 2001.

63 *El Indio Santos Marka T’ula...* 1984, 23.

Corona de España” .⁶⁴ Otros se los aprendían de memoria y, aunque analfabetos, eran capaces de dictar de corrido los memoriales. Marka T’ula ordenaba: “Por eso ahora deben aprender bien todas estas mis palabras, para cuando yo esté preso.” Otro cacique apuntaba que eran los niños los que debían aprender rápido para poder manejar los documentos: “No sabemos leer ni conocemos la lengua en la que está escrita la legislación y sin embargo debemos sujetaros a ella . . . Solo queremos la instrucción de los niños aborígenes para que no sufran lo que nosotros sufrimos”.⁶⁵ O bien usaban otro método: depositar sus documentos en el Archivo General de la Nación para su custodia, como hace años me comentaba el siempre recordado Don Gunnar Mendoza, director del Archivo Nacional de Sucre; como se desprende de uno de los documentos que portaba Marka T’ula:

. . . Archivo General de la Nación. Certifica: que el indígena originario Santos Marka Tola ha depositado en esta oficina nacional cinco expedientes relativos a todas las diligencias que han seguido los originarios del departamento de La Paz, habiendo sacado de cada uno de ellos un testimonio auténtico: los referidos expedientes se hallan archivados en esta oficina para su catalogación. Lleva este certificado el interesado para resguardo de su derecho. Sucre. 1920.⁶⁶

De cualquier modo, la importancia de los papeles era tal que se les hacían ofrendas especiales (*waji’ar*) para purificarlos, dotarlos de poder ante los tribunales y proteger a sus portadores de las fuerzas malignas que pudieran encubrir: “Llegaban a la casa y ahí mismo . . . se daban ofrendas . . . Venían de todas las comunidades . . . y se ofrecían a la laguna sagrada Willkani. Así amontonando papeles (títulos) se quemaba ante ellos la ofrenda de llamas y ovejas”.⁶⁷

Junto con los maestros más o menos formales, los “peritos” o los llamados “escribanos de ayni” no podían faltar en las comunidades: algún campesino más o menos versado en la escritura gozaba de este atributo, llegando incluso a ejercer por esta destreza cargos de autoridad. Bilingües, manejaban los dos códigos culturales, el indígena y el occidental, representados por el idioma nativo y la escritura en

64 *El Indio Santos Marka T’ula*... 1984, 26.

65 Soria Choque 1992.

66 *El Indio Santos Marka T’ula*... 1984, 27.

67 *El Indio Santos Marka T’ula*... 1984, 31

castellano, y trasladaban con habilidad los conceptos necesarios de uno a otro en cada ocasión. Servían para rellenar una solicitud, escribir una carta o dar consejos sobre un pleito, y cobraban igualmente en especie según se tratase de un asunto u otro. Eran un seguro para la comunidad, pues como indicaban,

... los abogados nos cobran por cienes [sic] lo que no podemos pagar por vernos en la miseria y despojados de nuestras casas y nuestros bienes que constantemente nos usurpan, y por la intervención y defensa de abogados nos vemos constantemente calumniados por casos subversivos que jamás habíamos pensado . . . los abogados son los causantes para que nos veamos enredados en pleitos y deben ser castigados.⁶⁸

Manuel Scorza narra⁶⁹ algunos de estos esfuerzos de las comunidades por contar con los letrados propios.⁷⁰ Esfuerzos mantenidos durante décadas por los comuneros para que el *guambra*⁷¹ más despierto del ayllu aprendiera primero en la escuela local, luego cursara la secundaria en la capital de la provincia, y estudiara a continuación la carrera de derecho en la Universidad de San Marcos de Lima. Al egresar como abogado se le llevaba de vuelta al pueblo, se le abría “oficina para el común”, y era entonces cuando se tenía la seguridad de que no serían estafados ni engañados por “tinterillos” ajenos y abusadores.

Siguiendo con el proyecto de las escuelas de ayllus, algunos mallkus y kurakas avanzaron en la educación de las comunidades estableciendo redes de escuelas: pretendían crear un núcleo central donde los mejores alumnos vivieran en régimen de internado para su formación como maestros indígenas, y un conjunto de seccionales en los pueblos más pequeños donde se realizaría el primer aprendizaje. Una de estas iniciativas fue, en Bolivia, la realizada en Warisat’a (La Paz) en 1931 por el maestro Elizardo Pérez, donde se combinaba la instrucción en castellano, el cálculo y las matemáticas con prácticas agropecuarias, de higiene, salud colectiva e industrias caseras.⁷² También en Chajnacaya (Caiza, Potosí) se creó otra escuela de estas características en 1926, al principio semiclandestina, que dio origen al Núcleo de Educación Indígena de Caiza “D” en 1934, la primera escuela normal indígena

68 *El Indio Santos Marka T’ula*... 1984, 28.

69 Scorza 1984.

70 Scorza 1984.

71 Muchacho.

72 Peñaranda 1984; Citarella 1990.

de Bolivia.⁷³ La diferencia entre estos proyectos estribaba en que en el segundo se atendía al aprendizaje en lengua nativa. Estas escuelas querían ser, según las planificaron los ayllus, un “instrumento de liberación indígena . . . asumiendo la necesidad de aprender a leer, a escribir y a hablar el castellano, conocer los números, hablar la lengua de la clase dominante para defenderse y no ser engañados . . . abrir los ojos y la mente hacia la lengua y cultura del colonizador, para defenderse como personas y como pueblo y luchar por sus derechos”,⁷⁴ a fin de evitar los abusos de los patrones blancos y mistis, y de aún de los mismos curas, entre ellos el de la “depositada”.⁷⁵ Pero los ancianos recuerdan cuánto les costó sacar adelante estas escuelas, no solo por los trabajos comunitarios realizados para edificarlas y pagar al maestro, sino por los muchos ponchos, ovejas, chuspas,⁷⁶ cántaros de chicha, gallinas y chanchos que debieron regalarles a los inspectores del gobierno para que las dejaran funcionar.

En Ecuador, las Escuelas del Chimborazo, también en los años 30, fueron otro intento en la misma dirección. Similares iniciativas se tomaron en la región peruana de Puno, y en general en todo el Perú, donde existieron cada vez más escuelas de ayllus o escuelas comunales centralizadas donde se fueron formando jóvenes que a su vez ejercieron como maestros de las siguientes generaciones de indígenas y campesinos. Poco a poco la escritura y la lectura en castellano se fueron extendiendo más allá de las propuestas del Estado. Pero hubo también proyectos oficiales, como los desarrollados por los presidentes peruanos Prado y Bustamante:⁷⁷ en Ojherani (Azángaro) se crearon las Brigadas de Culturización Indígena en los años 40, con camiones dotados de altavoces que recorrían los pueblos, seguidas de las Brigadas Alfabetizadoras, aunque su calado entre los campesinos no fue muy profundo debido a la excesiva rapidez con se impartían los programas. Luego siguieron los Núcleos Escolares Campesinos (NEC), con talleres, granjas y mini-servicios de salud, en los cuales la comunidad, mediante

73 Todos estos datos sobre Caiza nos han sido aportados por Pánfilo Yapu Condo. Ver también Pérez 1963.

74 Pérez 1963.

75 Práctica que consistía en que si un joven del pueblo deseaba casarse con una muchacha, debía llevarla antes a la casa del cura para que pasara una semana sirviendo al sacerdote. De ahí que al hijo mayor en algunas zonas quechuahablantes de Bolivia se le llamase *kuragwana*, es decir, hijo del cura. Una descripción muy vivida de este abuso puede leerse en *Yanakuna*, de Jesús Lara, editada en Cochabamba en 1952.

76 *Chuspa*: bolsas para guardar la hoja de coca.

77 En realidad, un esfuerzo del ministro de educación de éste último presidente, Luis Valcárcel, destacado indigenista.

mit'a, construía los edificios y mantenía a los estudiantes, con una aportación estatal bien escasa.

En Bolivia, tras la Guerra del Chaco, y en torno al sindicalismo campesino, se crearon en 1936 escuelas en Ucureña y Vacas (Cochabamba) y se reivindicaron centros de enseñanza en las haciendas.⁷⁸ Buena parte de estos proyectos se discutieron en los Congresos Indigenales (1943, 1945 y 1947) especialmente durante el gobierno de Villarroel, y se desarrollaron a través de direcciones departamentales o federaciones agrarias.⁷⁹ Cuando el presidente fue asesinado por la oligarquía y colgado de una farola en La Paz, muchos de los líderes que habían defendido estas reformas fueron represaliados, encarcelados en zonas remotas o directamente ejecutados, como en Aykachi en 1946, donde el gobierno llegó incluso a utilizar la aviación contra los indígenas.

Aparte de estas propuestas surgidas de las comunidades o apoyadas por estas, a partir de la segunda y tercera década del siglo XX comenzaron a desarrollarse en la región andina las Escuelas Normales estatales, destinadas a formar maestros para los pueblos indígenas, normativizar la enseñanza en las provincias y atender a la inmensa población analfabeta. A veces fueron creadas por presiones de los primeros grupos de intelectuales indigenistas, agrupados en torno a las universidades provinciales; otras por el peso que los Ministerios de Instrucción Pública comenzaron a cobrar en el seno de los gobiernos, como el caso del ministro peruano Luis Valcárcel, ya citado. Para este fin los ministerios recurrieron a asesores extranjeros, europeos en un comienzo pero cada vez más norteamericanos, especialmente tras las misiones Maryknoll.

En Bolivia, la primera Escuela Normal de Maestros fue establecida en Sucre en 1909 (Misión Belga). Luego siguieron la Escuela Normal Agrícola de Sopocachi (La Paz) en 1911, y otras en Umala, Colomí y Puna, en las décadas de 1910 y 1920. En Perú, aunque también se habían creado por las mismas fechas, las Normales fueron renovadas por la Ley Orgánica de Educación, dictada por el presidente Manuel Pardo en 1940, en la que los indígenas figuraban como “clase necesitada de desarrollo y modernidad”, aplicándoseles un currículo que pretendía uniformar culturalmente al país.

78 Claire 1989; Choque Canqui 1992b.

79 Irurozqui 2000.

A pesar de que la mayoría de los maestros surgidos de ellas eran bilingües, todas las escuelas rurales donde enseñaron, en nombre de esta “ideología civilizadora”, mantuvieron la enseñanza en castellano y se relegaron las lenguas vernáculas. Además, no cumplieron el propósito de los ayllus de enseñar a los comuneros, porque los estudiantes que ingresaron a estas Normales fueron casi todos mestizos de las ciudades, que luego se negaban a marchar a los pueblos más apartados. De modo que aunque las escuelas en el medio rural pudieron multiplicarse, solo los maestros de peor promedio en las Normales marchaban al campo, o lo hacían como castigo, o por tener menores influencias entre los políticos departamentales o provinciales... Otro problema fue la marcada estandarización de las enseñanzas, sin considerar las características peculiares de cada ayllu, pueblo o comunidad, de modo que el maestro siempre parecía ser extranjero en medio de una cultura y una lengua a la que no solo no valorizaba sino que estigmatizaba como atrasada y a combatir; y su carácter de “incuestionable” le transformaba en un personaje intocable para muchos miembros de la comunidad, como si al hacerlo negaran el progreso y se apuntaran al atraso de quedar sin maestro. De hecho, queda en la memoria colectiva de muchos ayllus la presunción de que la escuela era un lugar rígido donde castigos y golpes forjaban a la persona, y la preparaba para el mundo que les esperaba entre blancos y mestizos. La enseñanza quedaba restringida al lenguaje escrito, a recitar, a la instrucción simultánea de la clase completa, con escasa comunicación oral, y donde el ideal del maestro era un aula donde se trabajaba duro, en silencio, y donde la palabra hablada quedaba supeditada a la palabra escrita. Ello explica la escasa participación de muchos niños porque, sencillamente, no hablaban castellano; o porque se les mandaba a ir por leña para la cocina como castigo por hablar su lengua nativa en la clase, en una educación represiva y menospreciadora hacia su persona y cultura, hasta lograr que se avergonzara de su lengua y su origen.⁸⁰

La revolución de 1952 significó para Bolivia un impulso muy importante para la educación. El nuevo código educativo fue promulgado en 1955, extendiendo la enseñanza obligatoria y gratuita para todos, aunque se priorizó la homogeneización

80 Calvo Pérez et Godenzzi 1997.

cultural, la castellanización y occidentalización de los alumnos indígenas.⁸¹ En el Perú fue durante el gobierno de Velasco Alvarado (1968) cuando las escuelas se extendieron prácticamente por todos los pueblos, aunque en similares condiciones a las ya expuestas. Y en Ecuador la presión de algunas organizaciones indígenas y comunitarias fue consiguiendo lentamente lo que los gobiernos apenas aceptaron.⁸²

Quedó por tanto en pie el viejo reclamo de los ayllus: la enseñanza en su lengua, en su cultura, en su medio. Comenzó la batalla por la Educación Intercultural Bilingüe (EIB).⁸³ Querían evitar que, en el mejor de los casos, el bilingüismo de algunos maestros solo sirviera como puente para enseñar el castellano, siendo, al final del proceso, las lenguas nativas ignoradas y relegadas. O que se entendiera la alfabetización, realizada en castellano, como un proceso tras el cual el indígena solo sabía garabatear su nombre. Como han señalado algunos especialistas, “enseñar las primeras letras a alguien que no habla ese idioma, o lo hace muy deficientemente, es simplemente ridículo”.⁸⁴

La batalla por cambiar las cosas a través de una educación bilingüe e intercultural viene, pues, de antiguo.⁸⁵ En Perú, varios intelectuales locales propusieron a principios del siglo XX (en Puno y en Cusco) una estandarización pedagógica del quechua, y procuraron habilitarlo para la docencia.⁸⁶ Ya comentamos los intentos en La Paz y Caiza de llevar adelante programas bilingües en los años 30. Pero no será hasta hace muy pocos cuando ha podido ser puesto en práctica con una cierta eficacia. Primero, con el reconocimiento en las Constituciones de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, de las lenguas autóctonas y del plurilingüismo de sus sociedades. Después, con la puesta en marcha de programas específicos para que este derecho fuese reconocido y desarrollado en los procesos educativos, normalmente mediante decretos y leyes que ampliaban y concretaban el articulado constitucional en esta materia. Procesos en los que, una vez más, las autoridades indígenas y campesinas han querido estar presentes y participar en ellos para que

81 Sanjinés 1968.

82 Sánchez-Parga 1988.

83 Montoya 1990.

84 Yapita 1988, 210.

85 Degregori 1986; 1991.

86 Contreras 1996.

se cumplan, al fin, sus expectativas.⁸⁷ Presencia y participación oficiales que no han conseguido plenamente todavía.

Otros problemas fueron la falta de un sistema de escritura convencional para muchas de estas lenguas nativas, de normalización lingüística, la carencia de materiales didácticos, de personal especializado... Como ha señalado Víctor Hugo Torres,⁸⁸ muchas propuestas surgieron a partir de las estrategias concretas de ciertas comunidades, de acuerdo a su particular contexto sociocultural, privilegiando escenarios locales, con lo que el sistema quedó excesivamente atomizado y resultó difícil formular proyectos más abarcadores.⁸⁹ Pero el concepto de bilingüismo y biculturalismo se fue abriendo paso, introduciéndose en la enseñanza aspectos culturales indígenas, aunque desde su concepción más tradicional (familia, comportamientos sociales, cotidianidad, ritualidad...) Fue en los años 90 cuando los gobiernos comenzaron a oficializar este tipo de enseñanza, regulándola legalmente y creando organismos competentes al interior de los ministerios de educación.⁹⁰

En todas las formulaciones y planteos que se han venido formulando por parte de las autoridades indígenas hasta nuestros días, hay, además, un claro propósito de denuncia contra la globalización educativa que diversos organismos internacionales han extendido (sobre todo el Banco Mundial y el FMI) en el continente latinoamericano, con la aquiescencia – cuando no la complicidad – de algunos gobiernos. Las reformas neoliberales han profundizado la desigualdad, desmantelando el sistema de instrucción pública y estableciendo reglas, proposiciones, conceptos y dispositivos que han producido una distribución de los saberes más injusta, más elitista, más concentrada socialmente, más centralizada regionalmente y más dependiente internacionalmente.⁹¹

Mientras todo esto sucede, en las comunidades, pueblos y barrios con población indígena organizada, la lucha por la educación en sus valores, en sus saberes, en sus lenguas, sigue adelante. Cada vez más, la relación entre educación

87 Miranda Zambrano 1990; Arnold et Yapita 2000.

88 Torres 1994.

89 Torres 1994.

90 Choque 1992a.

91 Puigrós 1999.

y justicia está siendo fortalecida al interior de estos grupos. Como ha señalado el profesor y líder aymara Vicente Alanoca, de Ilave, Puno:

... En la zona aymara, la comunidad campesina aún sigue siendo la expresión de una organización legítima y representativa de contenidos y prácticas ancestrales en sus formas de organización social, económica, cultural, ambiental y un espacio de crianza de la dignidad a pesar de todos los cambios. Es más, el conocimiento, las formas de ejercer justicia, la dignidad, las formas de percepción sobre autoridad, la filosofía, la dignidad, cosmovisión, la tecnología, espiritualidad, la interacción con la naturaleza, para los aymaras están aún en plena vigencia. No están en conflicto con ella ni compiten entre sí para dominarla y aplastarla... La impartición de justicia en las comunidades varía, está supeditada al contexto sociocultural, generalmente es asumida por el teniente gobernador, bajo los consejos de personas adultas, según sea el caso, no se requieren abogados ni intermediarios, se lleva en el idioma, no tiene costo, salvo algunas multas que son generalmente para la comunidad. En algunos centros poblados se han elegido jueces de paz, ellos previa capacitación resuelven según las normas consuetudinarias y el derecho positivo, sus actuaciones son evaluadas por las comunidades, en algunos casos de error o falta puede ser sancionado y la sanción siempre es moral. Existe todo un procedimiento de administrar justicia en las comunidades aymaras. En las comunidades los casos más resaltantes están relacionados a problemas de linderos, pastoreo de animales, ofensas y amenazas u otras, son asumidas y resueltas por la comunidad íntegra, y existe un real resarcimiento y conciliación de las partes y muchas veces con un ‘abrazo de perdón’, obviamente depende del contexto comunal y las autoridades.⁹²

En la lengua aymara el acto y el proceso de impartición de justicia se denomina y se reconoce como “*l’aqañã*”, en algunas comunidades se denomina: “*queja l’aqañã*”. En la aproximación a la traducción al español sería: “intervención en el proceso de impartición de justicia”. Es directo, ágil, es casi nula de corrupción, muy pocas veces se utilizan papeles. Su símbolo no es una figura vendada como en el sistema ordinario.⁹³

No, en esta larga lucha por la justicia y, para alcanzarla, por la educación, si algo ha sido necesario es haber tenido siempre los ojos bien abiertos.

92 Arocutipa 2017.

93 Arocutipa 2017.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes manuscritas

Poma de Ayala, Don Felipe Guaman. [1615]. *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Det Kongelige Bibliotek, København. URL: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.

Bibliografía

- Albó, Xavier, et William Carter. 1988. "La Comunidad Aymara: Un Mini-Estado en Conflicto." In *Raíces de América. El Mundo Aymara*, comp. Xavier Albó, 451-494. Madrid, Alianza Editorial.
- Arguedas, José María. 1975. *Formación de Una Cultura Nacional Indoamericana*. México: Siglo XXI.
- Arnold, Dense, et Juan de Dios Yapita. 2000. *El Rincón de las Cabezas. Luchas Textuales, Educación y Tierras en los Andes*. La Paz: UMSA.
- Arocutipa, Vicente Alanoca. 2017. "Llave tuqinkirinaka aymaranaka. Machaqa p'iqinchirinakapa ukasa nayratpacha jaya ch'axwawi jaqikankaña qhanstayasitanakapa chiqa nayra jakawi kankaña tuqita (Los Aymaras de Llave, Perú. Su Configuración como Nuevos Actores y Sujetos Históricos en la Larga Lucha de Emancipación Indígena)." Tese de doutoramento, Universidad Pablo de Olavide (UPO).
- Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Originarios*. 1995. La Paz: Taller de Historia Oral Andina.
- Calvo Pérez, Julio, et Juan Carlos Godenzzi. 1997. "Experiencias Diferentes y Comparadas". In *Multilingüismo y Educación Bilingüe en América y España*, comp. Julio Calvo Pérez, et Juan Carlos Godenzzi. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos.
- Choque Canqui, Roberto. 1992a. *Educación Indígena. ¿Ciudadanía o Colonización?* La Paz: Aruwiwiri.
- . 1992b. "La Escuela Indígena: La Paz. 1905-1938." In *Educación Indígena ¿Ciudadanía o Colonización?*, ed. Roberto Choque Canqui. La Paz: Ediciones Aruwiwiri.
- Citarella, Lucca. 1990. *La Educación Indígena en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Claure, Karen. 1989. *Las Escuelas Indígenales: Otra Forma de Resistencia Comunitaria*. La Paz: HISBOL.
- Condori Mamami, Gregorio. 1977. *De Nosotros los Runas: Autobiografía*. Eds. Ricardo Valderrama Fernández, et Carmen Escalante Gutiérrez. Cusco: CBCC.
- Contreras, Carlos. 1996. "Maestros, Mistis y Campesinos en el Perú Rural del Siglo XX." Documentos de trabajo, 80. Serie Historia 16. Lima: IEP.
- Contreras, Jesús. 1988. *Identidad Étnica y Movimientos Indios*. Madrid: Revolución.
- Degregori, Carlos Iván. 1986. "Del Mito de Inkari al Mito del Progreso: Poblaciones Andinas, Cultura e Identidad Nacional." *Socialismo y Participación* 36:46-55.
- . 1991. "Educación y Mundo Andino." In *Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y Desafíos*, eds. Inés Pozzi Escott, Madeleine Zúñiga Castillo, et Luis Enrique López. Lima: FONCIENCIAS.

- El Indio Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los Ayllus de Qalapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República*. 1984. La Paz: Taller de Historia Oral Andina.
- González Prada, Manuel. 1908. *Horas de Lucha*. Lima: Tip. "El Progreso Literario".
- Irurozqui, Marta. 1992. "Qué Hacer con el Indio? Análisis de las Obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas." *Revista de Indias* 200.
- . 2000. *A Bala, Piedra y Palo. La Construcción de la Ciudadanía Política en Bolivia. 1826-1952*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Lara, Jesús. 1952. *Yanakuna*. Cochabamba: Amigos del Libro.
- Marchena Fernández, Juan. 2009. "La Memoria de los Cerros: Felipe Guaman Poma de Ayala." In *Caminando con Don Pbelipe Guaman Poma de Ayala. Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno, 1615*, eds. Juan Marchena Fernández, Luis Miguel Glave Testino, et José Carlos de la Puente Luna. Cusco: Municipalidad Provincial del Cusco.
- . 2016. *Oír la Voz de los Cerros*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Miranda Zambrano, Elvino. 1990. *Educación Bilingüe Intercultural*. Cusco: UNSAAC.
- Montoya, Rodrigo. 1990. *Por Una Educación Bilingüe en el Perú*. Lima: CEPES.
- Peñaranda, Ángel. 1984. *La Educación en Bolivia*. La Paz: HISBOL.
- Pérez, Ana. 1996. *Historia de las Escuelas Indígenas de Caiza "D"*. La Paz: H y C.
- Pérez, Elizardo. 1963. *Warisata, Escuela-Ayllu*. La Paz: E. Burillo.
- Puigrós, Adriana. 1999. "Educación y Sociedad en América Latina de Fin de Siglo: Del Liberalismo al Neoliberalismo Pedagógico." *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 10 (1). URL: <http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1046/1078>.
- Salomon, Frank. 2001. "How an Andean Writing Without Words." *Current Anthropology* 42 (1):1-27. doi:10.1086/318435
- Sánchez-Parga, José. 1988. "Formas de la Memoria. Tradición Oral y Escolarización." *Pueblos Indígenas y Educación* 6.
- Sanjinés, Marcelo. 1968. *Educación Rural y Desarrollo en Bolivia*. La Paz: Editorial Don Bosco.
- Scorza, Manuel, 1984, *Redoble por Rancas*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Soria Choque, Vitaliano. 1992. "Los Caciques Apoderados y la Lucha por la Escuela. 1900-1952." In *Educación Indígena: ¿Ciudadanía o Colonización?*, ed. Roberto Choque Canqui. La Paz: Ediciones Aruwiyiri.
- Torres, Víctor Hugo, ed. 1994. *Interculturalidad y Educación Bilingüe. Encuentros y Desafíos*. Quito: COMUNIDEC.
- Yapita, Juan de Dios. 1988 "La Afirmación Cultural Aymara." In *Raíces de América. El Mundo Aymara*, comp. Xavier Albó. Madrid: Alianza Editorial.

APONTAMENTOS SOBRE A PROPRIEDADE MODERNA E A ALTERIDADE INDÍGENA (BRASIL, 1755-1862)¹

Camilla de Freitas Macedo²

Universidade do País Basco.

Introdução

As últimas décadas do século XX, marcadas por um momento de crise dos modelos de Estado-nação, especialmente intensificada com a queda da União Soviética e, mais recentemente, pelos resultados de uma globalização mais intensa, abriram a porta para um momento de revisão na historiografia relativa ao século XIX. O processo de formação dos Estados modernos adquiriu, desde então, certo protagonismo na historiografia política, que começou a evitar paulatinamente os momentos simbólicos de ruptura (nomeadamente, as revoluções ocidentais, com as suas respectivas datas consagradoras), optando por focar nos processos históricos como objeto de estudo propriamente. Em outras palavras, deixando de entender os processos como caminhos para pensá-los como resultados com entidade própria.

1 Este texto contém ligeiras atualizações em relação à sua versão em espanhol, publicada em *Estudios Luso-Hispanos de Historia del Derecho/Estudios Luso-Hispanos de História do Direito*. 2018. Coord. Maria Júlia Solla Sastre, Maria Julia, et Laura Beck Varela, 239-270. Madrid: Dykinson.

2 Contratada pré-doutoral na Universidade do País Basco. Bolsista do Governo Basco. Projeto de investigação HICOES VI (DER2014-56291-C3-2-P).

Conectando a história social e econômica com a história cultural e política, os momentos de ruptura, ainda que nem sempre privados deste qualificativo, foram dotados de maior historicidade, concebidos, portanto, como resultado de relações e tensões específicas. O estudo dos processos históricos caracteriza-se por tratar de relacionar as tensões entre diferentes atores, o que levou, em muitos casos, a ampliar o espectro da análise, consolidando categorias como *história transnacional*, *macro-história* ou *história global*.³

O *processo de formação* dos Estados-nação foi também objeto de interesse da historiografia brasileira durante o mesmo período. István Jancsó introduzia assim o pressuposto de partida de uma coletânea que deslocava “o eixo da perquirição para a esfera das tensões, contradições e conflitos que perpassavam a simultânea moldagem” do Estado e da nação.⁴ O Estado, a nação e a cidadania converteram-se, em consequência, em três eixos temáticos fundamentais da historiografia sobre o Império do Brasil. Nessa constante busca de rupturas e continuidades entre a colônia e o Império Brasileiro, ou entre o regime tradicional e o constitucional, o recurso à cultura como chave metodológica vem conquistando certo espaço nos estudos de história política e jurídica. Andrea Slemian destaca que o chamado *cultural turn* forneceu novas perguntas para os pesquisadores interessados no processo de construção da nação. A autora lamenta a escassez de trabalhos que discutam o fenômeno estatal, especialmente no contexto ibérico, e ressalta a necessidade de estudos que, precisamente aceitando a lógica de rupturas e continuidades culturais, abordem os mecanismos de construção estatal, com a devida consideração da “imperiosidade dos poderes domésticos, estes provenientes de uma longa tradição e marcados pela força das esferas privadas de coerção”.⁵

A ideia de domesticidade do direito como ponto de partida convida a observar as situações aparentemente atípicas para encontrar toda uma esfera de continuidades entre direito tradicional e direito moderno. Em outras palavras,

3 Duve 2017a. Ao respeito, vale a pena uma consulta ao número 69 da revista *História Crítica* (2018), com um dossiê especialmente dedicado à história global e à efetividade da sua aplicação para o estudo das problemáticas latino-americanas. Para os temas que aqui trataremos, convém considerar especialmente o artigo de Guillermo Wilde (2018).

4 Jancsó 2003, 15.

5 Os poderes domésticos identificados por Slemian para o período imperial são principalmente os poderes provinciais. Por esta razão, ao longo deste documento, usarei como fonte as falas e relatórios apresentados anualmente pelos presidentes provinciais nas aberturas de sessão legislativa (Slemian 2016, 44-55).

inspirados pela ideia de que os pressupostos atípicos podem servir para explicar realidades “excepcionalmente normais”, em expressão de Edoardo Grendi; neste texto, centramo-nos no espaço de convergência entre a problemática essencial do século XIX – a propriedade privada – e a determinação do estatuto jurídico de sujeitos atípicos, a saber, os indígenas brasileiros. Para isso, temos em mente a noção de domesticidade do direito, especialmente ressaltada por Bartolomé Clavero, cujos provocativos estudos sobre o estatuto jurídico indígena durante o constitucionalismo mostram a permanência de uma cultura jurídica herdeira do ordenamento tradicional, que tinha a família cristã como modelo natural e inviolável de poder.⁶ Segundo sugerem seus trabalhos, o advento da igualdade jurídica como dimensão própria do primeiro constitucionalismo foi acompanhado pela adaptação de uma tradição jurídica herdada em prol da manutenção da estratificação social como era conhecida. Parafraseando Clavero, o estado de domesticidade deriva da extensão regular da família patriarcal, e como tal a mulher, o filho não emancipado, o escravo, o criado de servir, o vagabundo ou o indígena, por exemplo, estão todos eles submetidos ao poder doméstico. Enquanto categorias sociais, todas eram ramificações de uma concepção pré-constitucional, na qual a família patriarcal era o ponto de partida, o núcleo básico e definidor das relações sociais e, como veremos, também jurídicas.⁷

O Diretório como ponto de inflexão

Voltando então para a história dos processos como ponto de partida metodológico, e sem perder a perspectiva final do poder doméstico como elemento articulador entre colonialismo e constitucionalismo, este é o momento de concretizar o ponto de partida desta proposta. Ao pensar sobre os submetidos ao poder doméstico no século XIX brasileiro, encontramos como protagonistas indiscutíveis os escravos, mas também as mulheres, os criados e os indígenas. Por outro lado, o

6 Em seu balanço historiográfico sobre os estudos indigenistas na história do direito, Thomas Duve resalta o valor do trabalho de Bartolomé Clavero principalmente por abarcar a complexidade da determinação do estatuto jurídico dos indígenas no ordenamento jurídico colonial e constitucional (Duve 2017b, 10).

7 Clavero 2016, 553-617.

século XIX caracteriza-se pelo advento da propriedade moderna, entendida como o domínio e posse plenos sobre as coisas, especialmente a terra. Ainda que a rutura definitiva entre propriedade e uso efetivo da terra na legislação brasileira somente tivesse lugar no começo do século XX,⁸ a Lei de Terras, de 1850, foi sem dúvida a responsável por plantar a semente de uma noção de propriedade que somente aceitava as relações de mercado como vínculos válidos entre os homens e a terra.⁹

Entre uma noção e outra, ou seja, entre poder doméstico e propriedade plena, fica um espaço de interseção confuso quando o primeiro serve como limitação para o segundo. Ou seja, quando a submissão à tutela de qualquer sujeito de direitos serve para configurar um tipo de propriedade diferenciada daquela concebida pela lei de 1850. É o caso dos indígenas, que, como veremos, não serão considerados sujeitos válidos para a aplicação dessa noção mercantil da propriedade. Tendo em conta a permanência de alguns princípios jurídicos debatidos desde o período colonial, o exercício da tutela estatal sobre os indígenas servia como impedimento para o despejo dos aborígenes das terras que ocupavam, mas também dificultava que fossem enquadrados na categoria de proprietários plenos da terra.

A tutela estatal (em oposição, neste caso, à religiosa) sobre os indígenas encontra seus fundamentos ainda no período colonial, nomeadamente no Diretório dos Índios, aprovado pelo marquês de Pombal, em 1757, para o território de Grão-Pará e Maranhão, e estendido para os restantes territórios do Brasil em 1758. Para falar de políticas indigenistas, como aqui pretendo, as reformas do marquês de Pombal marcam, sem dúvida, o início de um novo processo, que era o de conversão da *missão evangelizadora* numa mais secular *missão civilizatória*.¹⁰

A primeira das regulações aprovadas sobre a matéria foi a lei de 6 de junho de 1755 sobre a liberdade dos indígenas. Essa lei enumerava até oito leis prévias que declaravam a liberdade dos indígenas, reafirmando em seu conteúdo a última delas,

8 Varela 2005.

9 Both da Silva 2015, 87-107.

10 A mudança de missão evangelizadora para missão civilizatória é, indiscutivelmente, a nota mais destacada do Diretório dos Índios, que neste sentido não teria significado uma mudança drástica na política indigenista em si mesma, mas sim na relação entre a Igreja e a Coroa. Em outras palavras, e especialmente com a expulsão dos jesuítas dos territórios sob o domínio da Coroa, as políticas pombalinas representam, de forma inequívoca, o caminho da secularização das instituições políticas. Francisco Cancela faz um pequeno repasso da historiografia que incide neste fato (Cancela 2013, 2). Mais recente, e corroborando esta mesma ideia, é o texto de Maria Regina Celestino de Almeida (2017a, 73-92).

de 1 de abril de 1680, que proibia o cativeiro de qualquer índio e reduzia o escopo de exceções às guerras autorizadas pelo rei, em cujo caso os índios seriam prisioneiros de guerra sob a tutela do governador, que os poderia repartir às aldeias de índios católicos. Um dos resultados que a reafirmação da liberdade dos índios implicava neste caso era a debilitação do poder dos jesuítas sobre os mesmos, sub-rogando-se o Estado na posição dos religiosos enquanto tutores dos aborígenes. Assim é que a aplicação do Diretório dos Índios, aprovado um pouco mais tarde do que a chamada Lei das Liberdades de 1755, mencionava esta lei como aquela que aboliu a administração temporal que os regulares exercitavam sobre os índios das aldeias do Estado (art.º 1).¹¹ Tomando essa falta de administração como precedente, o Diretório submetia os nativos à tutela de diretores seculares sobre a base de que, sendo os indígenas miseráveis, rústicos e ignorantes, não seria apropriado dar um salto de um extremo a outro – ou seja, do cativeiro à total liberdade. Para mediar esse processo, criava-se a figura do diretor secular como supervisor da civilização.¹²

Segundo o texto do Diretório, o objetivo principal dessas políticas era o “sólido estabelecimento do Estado” (art.º 16). Os meios defendidos para a sua consecução eram a implantação da agricultura comercial entre os indígenas, ou seja, uma agricultura que tivesse como finalidade não só a mera subsistência, mas que também se baseasse na lógica dos excedentes destinados ao comércio. Essa política situava a população indígena como braços *trabalhadores* que serviriam aos habitantes do Estado e os ajudariam na colheita dos frutos e extração das drogas do sertão (arts. 16 e 22-25). E, nessa tentativa de consolidação do Estado, a política indigenista pombalina começou precisamente a articular o exercício público da tutela indígena como uma extensão dos braços estatais em detrimento dos braços eclesiásticos. O projeto civilizacional se converteu, dessa forma, na bandeira da tutela estatal sobre a população indígena e as terras, numa clara metáfora da assimilação.¹³

Se, por um lado, a reafirmação da liberdade indígena pretendia limitar a utilização pelos jesuítas da sua mão de obra,¹⁴ fez-se também necessário acabar

11 Silva 1830, 507-530.

12 Maxwell 1995, 59.

13 Lyrio Santos 2014b, 233-260.

14 Belloto 1988, 59.

com o domínio jesuíta sobre as terras. Para isso, tentou-se fortalecer uma vez mais o controle real sobre a delimitação da propriedade, por exemplo mediante o diploma de 1753, que estabelecia a obrigação de medir e demarcar as terras concedidas antes de obter a confirmação real. Num afã de ordenação do exercício do poder em matéria territorial, econômica e política, a redução dos intermediários entre o rei e os agricultores apresentava-se como uma possibilidade de controle do comércio, que, no território do Maranhão e Grão-Pará, estava sendo explorado de maneira sofisticada pelos inácianos. Márcia Menendes Motta cita, neste sentido, duas resoluções de 1753, que determinavam que “as terras dadas de sesmarias em que houvesse colonos cultivando o solo e pagando foro aos sesmeiros deveriam ser dadas [em sesmaria] aos reais cultivadores”.¹⁵ Se eliminava desta maneira a intermediação senhorial dos titulares de sesmarias, especialmente quando estes eram jesuítas, “por não ser dadas as terras de sesmaria senão para que os sesmeiros as cultivem, e não para que as repartam”.¹⁶ É preciso considerar que o modelo de sesmarias, quando implantado no território brasileiro, nem sempre caracterizou a propriedade dos pequenos agricultores, mas sim a dos grandes latifundiários. Isso significa que a insistência em que “os sesmeiros cultivem” a terra não era uma exigência de cultivo individual e direto sobre a terra, mas sim de um exercício de agricultura comercial, em detrimento do aforamento de terras. Como conta Laura Beck Varela, foi o modelo de produção para a exportação que levou a que o critério para a concessão de sesmarias fosse a capacidade de produção dos sesmeiros, capacidade que, em muitos casos, era medida pelo número de escravos possuídos – com o qual, realmente, a capacidade de produção vinha a ser a capacidade de exploração do trabalho alheio.¹⁷

Consequentemente, a regulação contida no Diretório no concernente às terras indígenas estava estreitamente relacionada com a política de mão de obra. Ao entender a *cultura* ou cultivo da terra como uma obrigação natural dos seus ocupantes, uma política civilizatória baseada na imbução de costumes de agricultura comercial pode também, sem dificuldades, ser traduzida numa política de terras, já que o acesso efetivo às terras ficava condicionado pelo cultivo sobre as mesmas.

15 Motta 1998, 12.

16 Varela 2005, 99.

17 Varela 2005, 82.

A política de terras no Diretório dos Índios

A maior parte da política de terras contida no Diretório é relativa à doação de terras a índios particulares para o seu cultivo. Sobre as aldeias, tradicionalmente administradas por religiosos e com uma concepção mais comum do uso da terra, somente se reafirma a ordem de 1755, de que as aldeias maiores fossem convertidas em vilas, e que as menores fossem administradas pelos seus respectivos principais, que teriam jurisdição sobre o território (art.º 2). Isso implicou, em alguns casos, que as câmaras municipais passassem a administrar esses territórios antes aldeados, servindo como fonte de conflito entre as câmaras municipais e o governo imperial durante o século XIX.¹⁸

No território das povoações, o Diretório reafirmava o domínio indígena como um senhorio primário e natural (art.º 80), na mesma linha dos reconhecimentos contidos na Carta Régia de 30 de junho de 1609, na Lei de 1 de abril de 1680 e na já mencionada Lei de 6 de junho de 1755, que incidiam no domínio natural indígena sobre as terras. Porém, no caso do Diretório, tal reconhecimento é feito em forma de exceção em um artigo que validava a concessão de terras indígenas aos moradores brancos, para que estes cultivassem as terras, sempre “sem prejuízo do direito dos índios”. Esta fórmula, ou suas variantes, não apresentava nenhuma novidade com respeito a reconhecimentos anteriores, nem com a tradição ibérica sobre as terras de índios. A Ley IX da *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, recopilada durante o reinado de Carlos V de Espanha, mandava que “*las estancias y tierras que se dieren a los españoles, sean sin perjuicio de los indios, y que las dadas en su perjuicio y agravio, se vuelvan á quien de derecho pertenezca*”.¹⁹ O Alvará de 1 de abril de 1680, revalidado pela Lei de 6 de junho de 1755, estabelecia que

18 Segundo afirmava o presidente da província da Bahia em 1852: “As terras doadas aos Índios passarão [sic] a constituir renda ordinária das Camaras quando as Aldeas forao elevadas a Villas. Pela Lei de 1 de Outubro de 1828 deixarao as Camaras de ser compostas de Índios; e pelo Regulamento de 24 de Julho de 1845 foi incumbido aos Directores o arrendamento das terras dos Índios, que sobrassem das que elles cultivam. Parece pois que tem cessado a causa pela qual essas terras constituíam patrimonio das Camaras, hoje compostas de Brasileiros que não são indígenas, devendo ficar isenta desta condição a primordial doação das terras feita aos Índios” (Bahia 1852, 2).

19 Uma das questões que a historiografia jurídica relativa ao Antigo Regime vem insistindo é sobre a existência de uma cultura jurídica comum nesse período que, sob o nome de *ius commune*, agrupava uma série de princípios de direito compartilhados para toda a Europa. É esta, por exemplo, a premissa que justifica o título do já conhecido manual de António Manuel Hespanha, *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de Um Milénio* (2012). Para além dessa colocação genérica, Maria Helena Flexor também escreveu sobre a influência da doutrina jurídica espanhola nas decisões do Conselho Ultramarino no século XVIII, assim como referências à *Política Indiana*, de Juan Solórzano Pereira feitas pelo marquês de Pombal (Flexor 2002, 167-183).

para que os ditos Gentios que assim descerem e os mais que ha de presente, melhor se conservem nas Aldeas, Hei por bem, que sejam senhores de suas fazendas, como o são no sertão, sem lhe poderem ser tomadas nem sobre ellas se lhes fazer molestia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assignará aos que descerem do Sertão lugares convenientes para nelles lavrarem, e cultivarem.

O senhorio sobre as terras era reconhecido aos índios, com a finalidade de se conservarem nas aldeias. O fragmento citado do Alvará de 1680 prossegue, estabelecendo que os índios descidos fossem beneficiários desses *lugares* adequados para o cultivo:

não poderão ser mudados dos ditos logares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejam dadas em sesmaria a pessoas particulares porque na concessão destas se reserva sempre o prejuizo de terceiro, e muito mais se entende e quero se entenda ser reservado o prejuizo, e direito dos Indios primarios e naturaes Senhores dellas.

Portanto, a garantia do domínio primário e natural dos índios sobre as terras se apoiava na doutrina da proteção dos direitos de terceiros, o que, por dedução, colocava o direito indígena numa posição privilegiada com respeito às terras; afinal, a proteção dos direitos de terceiros era um princípio consolidado, que somente poderia ser vulnerado pelo rei em casos limitados, normalmente sobre a base de uma justa causa ou atendendo a razões de utilidade pública. O domínio indígena é garantido como direito natural, resultante da sua posição prévia sobre as terras. Ao pensar em direito natural, porém, talvez convenha considerar a clara distinção doutrinal entre direito natural e direito positivo.²⁰ No âmbito da definição sobre a propriedade, a doutrina franciscana utilizou o conceito de domínio natural desde muito cedo, no contexto do debate sobre a pobreza, para afirmar que não existe propriedade em ausência de *animus dominandi*. Dessa forma, o domínio natural seria simplesmente a faculdade de tomar as coisas para o próprio sustento, sem que isso implicasse a propriedade. Com esse artifício interpretativo, os franciscanos conseguiram justificar o domínio que exerciam sobre as coisas sem contrariar o

20 A lei de 1 de abril de 1680, por exemplo, considera essa distinção; e se, por um lado, reconhece a “liberdade aquelles a quem a comunicou a natureza, e que por Direito natural, e positivo são verdadeiramente livres”, por outro lado admite que “justas razões de Direito” poderiam excetuar a proibição do cativeiro de indígenas.

voto de pobreza. Mais tarde, a segunda escolástica espanhola também se ocupou do conceito de domínio, aportando doutrinas de especial incidência na invasão ibérica das Américas. Foi assim que, recuperando o argumento dos instintos naturais de conservação (*ius necessitatis*), Francisco de Vitória distinguiu o domínio natural do domínio civil, sendo que o primeiro deles estava mais relacionado com o momento hipotético do estado de inocência e consistia na faculdade de uso das coisas, e não na apropriação das mesmas com exclusão do resto da comunidade (Megías Quirós 1994, 181-186). Para Domingo de Soto, o direito natural também respondia aos instintos, e se contrapunha ao direito de gentes, que era resultado do raciocínio. Também para este dominicano o estágio inicial da propriedade era a propriedade comum (*communis omnium possessio*), e a apropriação privada das coisas era resultado do direito humano e não do direito natural divino.²¹

O reconhecimento genérico do senhorio natural indígena não parecia ser muito mais, então, do que um direito de uso da terra, o que não valia como um reconhecimento de direito com capacidade de ação atribuída. Assim como no caso do prejuízo de terceiros, o único recurso jurídico válido seria a exceção em juízo, que poderia servir para paralisar outros contratos sobre as mesmas coisas. Situação diferente era aquela em que eram cedidas terras aos indígenas em particular. Neste caso, esses títulos de terras convertiam o seu direito em matéria de direito positivo e, portanto, já seria possível falar também de limitações diretas à entrada de outras pessoas no espaço concedido. A lei de 1680, por exemplo, quando regula a concessão de fazendas aos índios descidos, estabelece que estas não lhes poderiam ser tomadas e nem se lhes poderia fazer moléstia.²² Na revalidação da lei em 1755, reafirma-se o “inteiro domínio, e pacífica posse das terras, que se lhes adjudicassem”. Por outro lado, esta mesma lei reafirmava o fundamento da evangelização, ainda que já mostrando sinais da sua substituição pela missão civilizatória, ao afirmar que este primeiro fim não se conseguiria salvo pelo meio de se civilizar os índios, exortando-os e animando-os a cultivarem as terras dentro

21 Megías Quirós 1994, 216-219.

22 Perrone-Moisés 2000, 107-120. Esse é também o entendimento de Rodrigo Marchini, que chama a atenção para o fato de que a regulação de 1680 visava sobretudo proteger os índios aliados. A seu critério, “essas proteções existiram para a conversão religiosa e a convenção de alianças com os índios contra invasões de outros Estados europeus. Fora dessas funções, o índio que resistisse não tinha as suas terras garantidas” (Marchini 2011, 89).

de um modelo de produção de excedentes, de forma que a comunicação com os moradores para a comutação dos bens fortalecesse o comércio. O crescimento da agricultura comercial é um elemento-chave para entender a política econômica de Pombal para as colônias, pois a agricultura e o comércio foram as apostas do marquês para resolver a decadência econômica experimentada desde o final do século anterior, quando a coroa teve de celebrar tratados comerciais desvantajosos, especialmente o Tratado de Methuen (1703) com a coroa britânica, para recuperar a soberania sobre os domínios de ultramar uma vez finalizada a união ibérica.

John Locke, um dos seus autores de referência, viria a afirmar que o fundamento da lei natural não é tanto um resultado dos instintos, mas sim da reflexão do ser humano sobre o seu lugar no universo. Portanto, ainda que o instinto da conservação não pudesse ser negado aos seres humanos, este só seria válido como fundamento se justificasse atos direcionados a preservar a vida *em sociedade*.²³ Nessa visão tão marcada pela vida social, Locke concebia a transformação humana sobre as coisas como justificativa válida para a propriedade somente quando essa transformação tivesse como resultado uma *melhora* das coisas, o que se traduzia na sua utilidade e, portanto, na sua entrada ao comércio. Para Eva Botella, o sujeito do conceito lockeano de propriedade era antes um soberano que um indivíduo.²⁴ E, mais ainda, deveria tratar-se primordialmente de um soberano com capacidade comercial, argumento que serviu para justificar a expansão inglesa sobre domínios previamente hispanos, dada a maior capacidade comercial do Império Britânico. Simultaneamente, legitimava o Império Britânico nas Américas, devido ao caráter menos comercial das comunidades indígenas norte-americanas.²⁵ Esta última era também a pretensão no caso brasileiro, na qual se consolidou a ideia de que os indígenas habitantes do território brasileiro eram dispersos, faltos de poder e inconstantes.

No Diretório pombalino, as menções ao direito natural se entrecruzam com a noção corporativa da sociedade, segundo a qual as partes deviam contribuir para o bom funcionamento do corpo (art.º 60). Assim, dada a falta de aptidão comercial

23 Buckle 1991, 144.

24 Botella Ordinas 2015, 242.

25 Botella Ordinas 2015, 233.

dos índios (art.º 20), o papel atribuído aos mesmos na sociedade era o de *operários* para a *fábrica das Lavouras*, papel que respondia às premissas do direito natural (art.º 60). É preciso considerar que uma vez que a noção de decadência e as ideias reformistas se haviam instalado na doutrina jurídica portuguesa, desde o final do século XVII e ao longo de todo o XVIII, uma parte significativa dos memorialistas do final do século XVIII enfocou, efetivamente, na questão agrária como matéria urgente para o resgate das contas portuguesas.²⁶ E nesse sentido a reforma agrária e o monopólio comercial foram as premissas defendidas pelo marquês de Pombal para efetivar esse resgate. Em matéria de terras no território brasileiro, o Diretório, apesar de reconhecer o senhorio natural indígena e reafirmar a inalienabilidade das suas terras, fazia-o no contexto de uma regulação que aceitava o aforamento das terras indígenas. Ao pô-la em prática, o Diretório ofereceu mais um instrumento legislativo para a disputa pela ocupação das terras indígenas, que já se fazia evidente durante o século XVIII.²⁷

Francisco Cancela conta sobre as reticências do Conselho Ultramarino da Bahia com respeito à sua aplicação. O Conselho Ultramarino instalou-se durante um breve período de tempo no território da Bahia e, entre outras atividades, emitiu, em 1759, um parecer sobre a conveniência de estender a aplicação do Diretório dos Índios, inicialmente pensado para as províncias do Pará e Maranhão, ao resto dos territórios brasileiros. O estudo realizado por Cancela sobre o parecer do Conselho deixa claro que os conselheiros não eram indiferentes aos conflitos inerentes à questão de terras no Brasil. Na mencionada consulta, os ministros alteraram, suspenderam e vetaram uma parte significativa do Diretório ao refletir sobre a sua funcionalidade para todo o território da Bahia. A maior mudança introduzida pelo Diretório, ou seja, as propostas de civilização indígena baseadas na educação secular, na imposição da língua portuguesa e do dízimo a Deus, das práticas comerciais, e, enfim, a reforma dos costumes indígenas, foram também as propostas melhor aceitas pelos conselheiros, pois nenhum dos artigos relativos a estes temas foram vetados. Os preceitos aprovados continham, em sua maioria,

26 Motta 2012.

27 Alguns estudos de caso ilustram esta realidade: sobre a população indígena às margens do rio Tocantins, ver Apolinário (2013, 224-270); para o território de Minas Gerais, Lamas (2013); para a Bahia, Cancela (2013); para Pernambuco, Júnior (2015); para o Espírito Santo, Moreira (2014).

disposições gerais sobre as causas para a falta de civilização dos indígenas e os fundamentos de uma sociedade baseada na agricultura e no comércio. Por outro lado, os artigos vetados estavam relacionados com o modelo de utilização da mão de obra indígena (descimentos e repartição) e a questão das terras indígenas. O artigo 80 do Diretório, que reconhecia os indígenas como senhores naturais das terras e permitia o aforamento das mesmas, foi suspenso. Foi também muito debatido e finalmente vetado o artigo 19, que ordenava a redistribuição das terras naqueles casos em que uma má distribuição prejudicasse os indígenas de forma que não tivessem onde cultivar. O argumento dado pelos conselheiros para vetar o dito artigo foi o de que como os índios “são insaciáveis da largueza delas [das terras], se não contentarão sem incomodarem e prejudicarem aos seus vizinhos”. O prejuízo de terceiros, na prática, estava sendo o prejuízo dos particulares que dariam presumivelmente um uso mais adequado às terras coloniais.

Se observamos a regulação histórica das sesmarias, veremos que o fundamento do cultivo foi a nota mais característica do modelo de propriedade em vigor no Brasil durante todo o período colonial e em boa parte do século XIX. Foi, porém, no texto do Diretório que o cultivo, vinculado a uma ideia de civilização como estágio ideal de sociabilidade, ficou explicitamente vinculado, também, à raça (art.º 11).²⁸

O Regulamento das Missões como continuação

Como já vimos, a aplicação do Diretório não foi homogênea, nem considerada exitosa em muitas partes do território brasileiro. Ante as denúncias de abusos por parte dos diretores, a rainha D. Maria I assinou a Carta Régia de 12 de maio de 1798, que abolia e extinguiu a aplicação do Diretório dos Índios. A Carta, porém, ia dirigida ao governador e capitão-general do Estado do Pará, fato que levou algumas historiadoras recentes a sugerir que a Carta não tinha o objetivo de

28 No artigo 11 do Diretório, recomenda-se que os índios tenham sobrenomes à semelhança dos brancos, “por ser moralmente certo, que tendo eles os mesmos Apellidos, e Sobrenomes, de que usam os *Branços*, e as *mais Pessoas que se acham civilizadas*, cuidarão em procurar os meios lícitos, e virtuosos de viverem, e se tratarem à sua imitação.” (Grifos meus.)

revogar o Diretório em todas as localidades que compunham a América portuguesa, senão somente no território do Pará.²⁹ Essas historiadoras apoiam-se no fato de se encontrarem perante a aplicação do Diretório durante o século XIX em vários territórios do Brasil. É o caso de Larissa Biato de Azevedo, que constatou a vigência do Diretório no território de São Paulo ainda na década de 1830.³⁰ Também é a linha de Fátima Martins Lopes, que mostrou a vigência do Diretório na capitania do Rio Grande do Norte até 1845.³¹ No Ceará, essa regulação foi oficialmente reestabelecida em 1843, depois de o presidente da província afirmar, em 1840, que a mesma fora abolida somente em virtude da aprovação da Constituição de 1824, e não como consequência da Carta Régia do final do século precedente.³² No Rio de Janeiro, o texto do Diretório foi usado como parâmetro interpretativo do posterior Regulamento das Missões (1845).³³ Inclusive em territórios confinantes com a capitania do Pará, Juciene Apolinário cita uma petição feita em 1821 pelo secretário de Estado dos Negócios do Reino aos deputados da Corte de Lisboa, na qual considerava o Diretório como uma parte da legislação vigente a ser especialmente considerada para ponderar as petições dos povos Timbira situados nas margens do rio Tocantins.³⁴ Para Manuela Carneiro da Cunha, desde a Carta de 1798 e até a posterior aprovação do Regulamento das Missões em 1845, parecia haver um vazio legal no relativo à política indigenista que foi coberto com a aplicação oficiosa do Diretório.³⁵ Porém, interpretações posteriores sugerem que essa aplicação do Diretório, mais que oficiosa, derivava e explicitava a pluralidade de fontes normativas durante o século XIX brasileiro.³⁶

Em sintonia com essa apreciação de Patrícia Sampaio, consideramos que, mais do que um vazio legal, o que existia era um formato acumulativo da ciência jurídica, que possibilitava a aplicação de vários corpos normativos, tendo como princípio fundamental a ordem social. Ao ler a legislação emitida durante o período colonial, e também durante boa parte do período imperial, é importante considerar

29 Azevedo 2013, 12.

30 Azevedo 2013, 97-98.

31 Lopes 2005.

32 Ceará 1840, 12.

33 Carneiro da Cunha 1992, 11.

34 Apolinário 2013, 264-265.

35 Carneiro da Cunha 1992, 11.

36 Sampaio 2009, 185.

essa natureza agregativa da conformação do direito no ordenamento tradicional. Nesse ordenamento, que precede a lógica dos códigos de inspiração napoleônica, a lei não tinha, por si só, a potencialidade de obrigar. Para ser elevada à categoria de direito, ou seja, de norma considerada preceptiva pelos destinatários da mesma, a legislação emitida pelo reino tinha de interagir de maneira intensa com outras regras com vocação de obrigar, tais como as opiniões e glossas dos doutores e os costumes. O fundamento último, como insistem os autores da linha historiográfica que começa a fazer-se chamar “história crítica do direito”,³⁷ era que o direito, no Antigo Regime, se entendia derivado da vontade divina, que colocava todas as coisas no mundo por um propósito determinado. Esta lógica limitava as possibilidades de que as disposições legais pretendessem modificar a realidade social, pois tudo aquilo que fosse visto como antinatural poderia ser considerado como contrário à ordem estabelecida. Se o ordenamento era algo indisponível para os homens, todas essas fontes normativas eram, portanto, interpretadas tendo como objetivo principal a coerência com o propósito atribuído a cada sujeito na ordem divinamente dada. Em outras palavras, a tradicionalidade do direito do Antigo Regime se define por uma maior vinculação com a ordem do que com as leis, e dessa forma as decisões judiciais estavam muito mais comprometidas com a manutenção da ordem social do que com o cumprimento estrito e acrítico dos objetivos políticos expressos na lei.

Esta ideia começara a mudar com a intensificação da ilustração nas práticas políticas, e é por esta razão que a segunda metade do século XVIII é entendida como o início de um processo diferenciado. É nesse momento que o discurso da centralidade do ser humano chegará ao âmbito político, instalando a ideia de que é possível e legítimo tratar de modificar conscientemente a realidade humana. Ainda assim, como em todos os processos, a mudança de modelo fundacional não foi automática, o que caracterizou o século XIX como um período de justaposição entre antigas e novas formas de entender o direito.³⁸

A disposição revogatória contida na lei que estendeu o Diretório a todo o território do Brasil (1758) mostra esse cenário de tensão entre o respeito tradicional aos costumes e a tendência à administrativização do poder característica

37 Sobre esta linha historiográfica, ver Garriga (2012).

38 Garriga et Slemian 2013, 18.

do reformismo pombalino. Dispõe-se que, entre outras normas, os costumes e estilos contrários ao Diretório ficavam derogados a esse efeito, mas seguidamente assinala-se que essas outras fontes do direito ficam “*aliás sempre em seu vigor*”. Não surpreende, portanto, a suspensão ou o veto de vários dos artigos do Diretório efetuada pelo Conselho Ultramarino na Bahia, pois os argumentos apresentados estavam relacionados precisamente com a conveniência ou preocupação pela manutenção da ordem social. O *costume observado nas aldeias* foi, por exemplo, também o critério usado pelo mesmo tribunal para não dividir as terras da recém-criada vila indígena de Abrantes, optando, pelo contrário, por atender a petição dos índios e manter a posse em comum.³⁹ Dessa forma, evitava-se o conflito social e os conselheiros cumpriam melhor a finalidade tradicional do exercício jurisdicional, que era a de dar a cada um o que lhe corresponde segundo a ordem estabelecida.

E pela mesma lógica que alguns dos preceitos do Diretório podiam ser excetuados durante o seu período de vigência, outros muitos continuaram sendo aplicados mesmo depois da revogação dessa norma, em 1798, sem excessiva contradição jurídica.⁴⁰ Assim o explicava D. Fernando José de Portugal, vice-rei e capitão-general-de-mar-e-terra do Estado do Brasil (1800-1805), em seus comentários ao *Regimento que Trouxe Roque da Costa Barreto* (1677):

O que suposto, sou de parecer que no nôvo Regimento se ordene ao Vice-Rei haja de proteger aos índios como se recomenda nestes dois capítulos 4.º e 5.º, não permitindo que se lhes façam hostilidades, nem procurando; conquistá-los com força, e violência, mas usando de meios brandos e suaves, observando o Diretório naquilo que fôr aplicável, não obstante achar-se derogado por esta Carta Régia.⁴¹

A execução desse Regimento, levado em 1677 com os comentários do vice-rei, foi recomendada pelo Conselho Ultramarino em 1804. Nesta última provisão, de 10 de abril, se apontam as modificações e alterações que adequavam o Regimento, de mais de um século anterior ao momento que se vivia na entrada do século XIX.

39 Lyrio Santos 2014b, 104.

40 Com caráter exemplificativo da ausência de contradição em supostos similares, pode citar-se o estudo que Márcia Motta realiza sobre o Alvará de 3 de maio de 1795, sobre a doação de terras em sesmarias. Ela constata que, apesar de suspensos em dezembro de 1796, em função “dos embaraços e inconvenientes que podem resultar da [sua] imediata execução”, os preceitos do Alvará foram aplicados até 1822 para a concessão de sesmarias (Motta 2012, 98).

41 Mendonça 1972, 751.

Mais tarde, em 1822, uma decisão imperial mandava extinguir a Diretório dos Índios (com o qual parecia seguir vigente até então) e que se avivasse a aplicação da Lei de 4 de abril de 1755, à qual me referi antes como *Lei das Liberdades*.⁴² Segundo o presidente da província do Ceará em 1840; naquela província, foi o juramento da Constituição em 1824 que acarretou a abolição do Diretório dos Índios, “porque a Lei devia ser igual para todos os Cidadãos Brasileiros; em cujo número com rasão se comprehendem os Indios; mas esta intelligencia, nem foi razoavel, nem conveniente ao paiz”.⁴³

Em definitiva, o texto do Diretório, para além de ser um referente direto das políticas indigenistas do século XIX, foi usado como referência na elaboração e interpretação da normativa aprovada durante o mesmo período. Tendo estes fatores em mente, resta destacar alguns elementos de convergência entre o Diretório e o Regulamento das Missões de 1845.

Política de mão de obra e políticas de terras

Provavelmente, uma das afirmações que mais se tem discutido na historiografia indigenista sobre o século XIX será a da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha de que “[a] ‘questão indígena’, no século XIX, deixou de ser uma questão de mão de obra, para se converter essencialmente numa questão de terras”.⁴⁴ A autora assevera que essa não é uma particularidade da questão indígena, já que o século XIX, em geral, caracteriza-se por um especial interesse na questão da propriedade privada.⁴⁵ Como já vimos, a lei de terras que se aprovou em 1850 trouxe consigo uma noção de propriedade que tratava de a vincular exclusivamente às relações de mercado. Ainda que, na prática, muitos posseiros continuaram a encontrar vias jurídicas e doutrinárias para a legitimação da ocupação, o certo é que a lei de 1850 serviu fortemente como recurso para a privatização de terras indígenas e terras de uso comum. Por trás dessa política de terras estava, sem dúvida, uma

42 Sampaio 2009, 184.

43 Ceará 1840, 12.

44 Carneiro da Cunha 1992, 4.

45 Carneiro da Cunha 1992, 15.

política de mão de obra. O modelo de exploração agrária que se estabeleceu no Brasil dependia da disponibilidade de mão de obra a baixos custos, e a pressão internacional sobre a abolição da escravatura obrigava a pensar em novas formas de exploração do trabalho.⁴⁶ Como reconhece a própria Carneiro da Cunha, “A política de terras não é, portanto, a rigor, independente de uma política de trabalho”. E é por o discurso sobre a propriedade, durante o XIX, ser tão abrangente e estrutural, que acaba por reunir em sua esteira, inclusive, o debate jurídico sobre a liberdade pessoal, à qual se aplica, por exemplo, a noção de posse.⁴⁷

Assim como se fazia no Diretório, também no Regulamento das Missões podemos encontrar a ideia dos indígenas como trabalhadores rurais. Não obstante, no caso do Regulamento, veremos que a ideia dos índios como agricultores está articulada de forma conexa com a presença sobre a terra. No Regulamento de 1845, estão diferenciados mais claramente os dois regimes de terras indígenas no império:

(A) Em primeiro lugar, as terras das aldeias, que deveriam ser demarcadas, sem possibilidade de expansão para o caso de aldeias preexistentes (art.º 1.º 11). Nas terras das aldeias, o cultivo em comum deveria ser incentivado, e, quando não houvessem índios suficientes para o fazer, as terras poderiam ser arrendadas por três anos (art.º 1.º 12 e 13), tal como sucedia também no Diretório. Por outro lado, se a aldeia já estava num estado avançado de cultivo, só poderiam ser arrendadas terras para habitação, mas não para o cultivo (art.º 1.º 14).

(B) Em segundo lugar, também é prevista uma política de terras para índios particulares que “tenham um bom comportamento, e apresentem um modo de vida industrial, principalmente de agricultura” (art.º 1.º 3). O Regulamento previa que fossem demarcadas terras separadas para que estes índios tivessem suas granjearias. Juridicamente, lhes era reconhecido o usufruto da terra, porém com a possibilidade de adquirir por uma prescrição especialmente regulada, o que implica que também lhes era reconhecida a posse. Segundo o Regulamento, esses possuidores poderiam adquirir as terras “depois de doze anos, não interrompidos, de boa cultura”, no final dos quais poderiam obter carta de sesmaria. A viúva do concessionário, ou

46 Laura Beck Varela cita uma consulta na qual o Conselho de Estado conclui que a profusão de datas de terras contribuía para a dificuldade de obter trabalhadores livres (Varela 2005, 133).

47 Dias Paes 2017.

subsidiariamente os seus filhos, poderiam sub-rogar-se na posição de possuidor em caso de falecimento do beneficiário. Neste caso, teriam de continuar cultivando a terra durante o dobro do tempo que faltasse para completar a prescrição aquisitiva, com um limite máximo de oito anos, e de quinze para o acúmulo das posses (art.º 1.º 15).

Tanto no caso das terras das aldeias como nas terras cedidas em usufruto, entende-se que o proprietário das mesmas é o Estado. Isso ficou claro, por exemplo, com a Decisão 92, de outubro de 1850, onde o Ministério do Império mandava sequestrar e incorporar as terras dos índios do Ceará aos Próprios Nacionais, já que, estando os índios nessa província todos confundidos na massa geral da população, as terras já não serviam ao fim para o qual foram originalmente destinadas.⁴⁸ Com caráter mais geral, o Regulamento de 30 de outubro de 1854, que acompanhou a lei de terras, esclareceu, em seu artigo 75, que as terras distribuídas aos indígenas eram entregues em usufruto, e que a propriedade plena somente se daria quando o governo imperial assim o autorizasse em virtude do seu estado de civilização. Ainda que esse fosse o esforço desde o governo imperial, é preciso considerar também o fato de que em muitos territórios havia um candente conflito de jurisdições, nomeadamente a imperial e a municipal, em disputa pela titularidade das terras das aldeias.⁴⁹ O que não se entende, em nenhum caso, é que as terras de uso comum, ou seja, as terras das aldeias, fossem de propriedade comum dos aldeados. Fosse a administração imperial ou municipal, entendia-se que essas terras estavam sob o domínio do poder público. A ideia de que as terras concedidas aos índios pertenciam à Coroa não era sequer nova. O Conselho Ultramarino, por exemplo, já considerara, em 1797, que certas terras pedidas em sesmaria não estavam devolutas, já que, ao terem sido dadas aos índios, “não poderia ser expedida por sesmaria, mas apenas por forma de mercê de bens e terras que já estão no domínio da Coroa”.⁵⁰

Para o caso dos índios particulares, porém, o acesso à propriedade das terras era, em princípio, menos complicado, sempre que a sua relação com a terra fosse

48 Carneiro da Cunha 1992, 213-214.

49 Almeida 2013, 34-35; Almeida et Moreira 2012. Para o território do Ceará, a Decisão 92, de 21 de outubro de 1850, deixa claro esse conflito ao tratar de reprimir “a oposição que tem encontrado mesmo da parte das Justiças territoriais que insistem em reter debaixo de sua jurisdição as referidas terras” (Carneiro da Cunha 1992, 214).

50 AHU, Rio de Janeiro. Caixa 167, Doc. 12453.

relativamente acorde com os moldes da sociedade hegemônica. No Ceará, por exemplo, de 145 posses legalizadas em 1863, 120 eram de índios que receberam, além do mais, empréstimos do Estado para suprir a sua pobreza.⁵¹ Em 1862, a Diretoria das Terras Públicas e Colonização enviou avisos aos presidentes das províncias de São Paulo, Pernambuco, Paraíba e Sergipe para que extinguissem os aldeamentos e repartissem as terras às famílias residentes, com a condição de efetiva residência e cultivo durante cinco anos para a aquisição da propriedade plena.⁵²

A exigência do cultivo nos processos de aquisição, concessão ou legitimação de terras não era uma exclusividade da cessão de terras a indivíduos indígenas, senão que era o resultado da tradição sesmarial que se desenvolveu no território brasileiro. Nessa tradição, o apossamento permaneceu durante muito tempo como uma das principais formas de aquisição de terras, e os indígenas não foram necessariamente excluídos dos processos de legitimação de posses. Por outro lado, nem sequer a mudança de paradoxo de um fundamento de cultivo para o fundamento mercantil da propriedade trouxe consigo uma discriminação exclusivamente por razão de raça. Durante o século XIX, outros grupos populacionais, nomeadamente os colonos europeus financiados pelo Estado brasileiro, também receberam terras para o cultivo sem título imediato de propriedade, respondendo à ideia de que a aquisição da propriedade plena deveria acompanhar um lento processo de adaptação local e de imbução dos valores proprietários. Ainda assim, é certo que, em linhas gerais, ao estabelecer a compra como única forma de aquisição de terras devolutas, a Lei de Terras, aprovada alguns anos depois do Regulamento das Missões, adotava a teoria da colonização sistemática de Wakefield, ao menos no relativo a um objetivo último de controlar o acesso à terra para limitar a proliferação de indivíduos proprietários, de forma que houvesse sempre um remanescente de mão de obra disponível para trabalhar a terra de uns poucos detentores do capital⁵³. E, em conexão com essa

51 Ceará 1863, 19.

52 Carneiro da Cunha 1992, 258-259.

53 Wakefield propunha a fixação de um preço mínimo (*sufficient price*) como medida essencial para limitar o acesso à terra. A aplicação das suas propostas no contexto brasileiro foi uma adoção adaptada, pois não existia no Brasil um mercado livre capaz, por si só, de limitar o acesso à terra, máxime quando grande parte dos proprietários também se valiam de práticas de ocupação como o apossamento. Por esta razão, os limites propostos pelo gabinete brasileiro valiam-se de medidas coercitivas, como a proibição de que os imigrantes adquirissem antes de um tempo determinado, o endividamento destes e a imposição de multas e inclusive de penas de privação de liberdade para o incumprimento dessas premissas (Osório Silva 2008, 111-121; Prieto 2017, 10-11).

ponderação, é preciso considerar que a utilização da mão de obra indígena foi proposta, tanto na época do Diretório (art.º 61) como já no século XIX, como alternativa à utilização do trabalho escravo⁵⁴ e, ao menos no discurso político, também como alternativa aos colonos estrangeiros nas ocasiões em que estes não davam os resultados esperados.⁵⁵

E é nessa esfera que a exigência do cultivo para a aquisição da propriedade ressaltava a ideia de que os indígenas não estavam preparados para ser proprietários em sentido estrito, pois muitos deles, segundo contam algumas das autoridades provinciais, “colhem somente quanto basta para o seu sustento”.⁵⁶ Nesse sentido, a exigência de cultivo já não estava conectada com a ideia tradicional de que uma terra não cultivada não estava cumprindo a sua função na ordem divina das coisas, mas sim com a noção de imbuição de costumes: a civilização. Assim, concluía o bacharel Manoel Lourenço da Silveira, depois de examinar o estado dos índios em Alagoas:

Se mais sérias e bem combinadas providencias, como convier adoptar-se, se tomarem para aperfeiçoar-lhes o espirito e os regularizar; se não continuar a incúria a que tem sido abandonados, se obterá infallivelmente, segundo creio, o duplo resultado de se poder contar com os bons serviços dos índios aqui, e descriminadas as terras que defendem como sua propriedade, haverá sobras que, ora improductivas, poderão ser vendidas com aproveitamento para as rendas do estado, visto como no geral plantão em pequena escala ou, para melhor dizer, apenas os legumes que chegam malmente á sua subsistência.⁵⁷

Raça e cultura

Como foi visto, durante o século XIX, intensifica-se a exigência do cultivo como elemento caracterizador da propriedade efetiva, o que nos leva a outra das relações a ser consideradas para entender como se configurou juridicamente a relação dos índios com a terra. A insistência do Diretório nos modelos de educação para o alcance da civilidade por parte dos indígenas relacionava, como já foi

54 Minas Gerais 1851, 25.

55 Bahia 1874, 109.

56 Espírito Santo 1852, 36; Bahia 1860, 33.

57 Alagoas 1862, 22-24. Sobre este relatório, ver Silva (2011, 327-346).

mencionado, a raça branca com os costumes ideais de cultivo e de comportamento social. Isso se refletiu em medidas como o incentivo aos casamentos entre brancos e índios e o aforamento das terras indígenas aos brancos. Entendia-se que, dessa forma, os indígenas tratariam de viver à imitação das pessoas civilizadas, o que os levaria a cumprir adequadamente com o seu papel na sociedade.

Se voltamos aos inícios da colonização no século XVI, é sabido que o processo de incorporação jurídica dos territórios colonizados pelas coroas ibéricas não implicou um questionamento antropológico para a cultura jurídica europeia, que simplesmente tratou de assimilar a população aborígine aos *status* jurídicos já conhecidos pelos europeus. Em concreto, o estatuto mais habitualmente atribuído aos indígenas era o dos rústicos europeus, seguido dos *status* de miseráveis e menores.⁵⁸

Um pequeno repasso conceitual é ilustrativo dessa realidade. Ainda que o termo *aldeias* tenha servido, no Brasil, para designar os espaços ocupados por indígenas domesticados, esse não foi um termo criado *ad hoc* para definir as particularidades do espaço indígena. Segundo definia Raphael Bluteau, *aldeia* é a

Povoação menor que lugar. Querem alguns, que Aldeia se derive do verbo Grego Aldamen, que val o mesmo que Augmentar, acrescentar, etc. E nas Aldeas (como de ordinário estão em terras lavradas) crião os rústicos o gado, semeão as terras, & cultivandoas acrecentão para os senhores dellas os paens, os legumes & otros frutos da terra.

As festas dos aldeados são citadas como festas pagãs, com sacrifícios que “antigamente” faziam os gentios a “Ceres”. Apesar de escrever a acepção em 1728, Bluteau não diferenciava o uso do termo no território brasileiro, onde já vinha sendo usado desde o início da colonização. Somente no posterior *Diccionario da Lingua Portuguesa*,⁵⁹ Antonio de Moraes Silva acrescentou, a uma definição consonante à de Bluteau, a precisão de que “no Brasil, *Aldeyas de Indios* são as povoações dos domesticados, e que descem dos Sertões”. Efetivamente, tanto na Europa como no Brasil, o espaço dos rústicos era entendido como um espaço rural, sem jurisdição sobre si, e ignorante do direito oficial. Juridicamente, o estatuto de rusticidade conferia certas vantagens, como a presunção de boa-fé nos contratos celebrados

58 Clavero 1994, 11-19.

59 Silva 1789.

por rústicos, ou a possibilidade de rescindir contratos de venda feitos com lesão. Precisamente pela presunção de ignorância do direito reconhecido como válido, os juízes letrados podiam atuar sumariamente e ao seu arbítrio, entendendo que era preferível, no caso dos rústicos, basear-se no sentido imanente da justiça (*ex aequo et bono*) antes do que na aplicação estrita do direito (*ex apicibus iuris*).⁶⁰

Os outros dois estatutos que, segundo Bartolomé Clavero, se combinavam com a rusticidade para conformar o *status de etnia* na América colonial eram os de pessoas *miseráveis* e *menores*. Para o caso dos miseráveis, Manuel Álvares Pegas entendia que entravam nessa categoria, em geral, “aqueles cuja natureza nos move a compadecermos-nos em virtude da injustiça que a sorte lhes fez”.⁶¹ A principal consequência jurídica da miséria era o privilégio de foro – ou seja, a possibilidade de arrastar os pleitos para a jurisdição que mais lhes conviesse. Clavero destaca que a miséria indígena não era tanto econômica quanto espiritual, pois esse estatuto pessoal se aplicava, entre outros, aos conversos ao cristianismo que não acabavam de assimilar a religião. Num contexto jurídico-social que girava em torno do conceito de família cristã, tinham a consideração de miseráveis todos aqueles que não contavam com família, neste sentido estrito; aqui entravam também as viúvas e os órfãos, necessitados todos eles de “*una tutela especial política o eclesiástica al faltar la familiar*”.⁶²

E aqui também entrarão os indígenas, porque sua miséria, neste caso espiritual, derivava da sua presumida falta de capacidade de autogoverno (ou seja, da falta de domínio sobre si – *dominium sui* –, o que implicaria a necessidade de submissão a um *pater familias* alheio). Nessa linha, a *menoridade* é o último dos *status* que compõem a posição indígena na sociedade colonial: “Como as crianças constituem um padrão – e uma metáfora – para avaliar outras situações de humanidade diminuída, o que se diz das crianças diz-se, por extensão, dos rústicos, dos nativos, dos dementes e dos velhos.”⁶³ Adotando a lógica medieval que encontrava na família o primeiro corpo social, e, portanto o único constitutivamente natural, o estado de menoridade se definia não em termos de idade, mas sim de filiação. O *pater* era o primeiro governante, com poder sobre a mulher, descendentes e também sobre os servos.

60 Hespânia 2010.

61 Hespânia 2015, 241.

62 Clavero 1998, 141.

63 Hespânia 2010.

A estrutura dos estatutos de rusticidade, minoria e miséria respondia à lógica do *ius commune*, onde as pessoas eram vistas em função do papel que eram, entendia-se, naturalmente chamados a cumprir. Nesse sentido, o Diretório partia de uma série de presunções de raça que seguiam identificando o indígena como rústico, miserável e menor. Porém, simultaneamente, o Diretório tratava de instituir a igualdade dos indígenas na condição genérica de vassallos da Coroa, o que os habilitaria a obter cargos e postos honoríficos similares, que, em última instância, os converteriam em pessoas tão civilizadas como os brancos. O principal giro do Diretório foi, portanto, que em lugar de naturalizar os estatutos tradicionais, atribuía-os à falta de educação e orientação adequada. Como consequência, as medidas de aculturação eram propostas como possibilidades de ascensão social, o que romperia, em princípio, com a lógica dos estatutos pessoais naturalmente dados, introduzindo em seu lugar a ideia de mobilidade social em função da civilização. Tratava-se da introdução de um novo horizonte de expectativas, uma nova temporalidade que se iniciou no período ilustrado e que acabou sendo dotada de várias matizações durante o século XIX. Dessa forma, a introdução do conceito de civilização implicou a conversão da questão de raça numa questão já não de estatuto pessoal imóvel ou predeterminado, mas numa problemática relacionada à busca por uma forma ideal de existência e convivência. Paradoxalmente, a introdução da ideia de civilização como um processo, ou seja, algo a ser construído circunstancialmente, foi acompanhado de uma assimilação racial que, especialmente no espaço colonial, acabava por relacionar as raças com formas essenciais de existência.

Essa assimilação entre raça e civilização ideal, marcada pela agricultura e pelo comércio, permanecerá presente em etapas posteriores ao pombalismo. Domingos Vandeli, por exemplo, ao tocar no assunto da crise da agricultura no Brasil no final do século XVIII, considerou que uma de suas maiores causas era a utilização de mão de obra escrava, pois esta impedia a presença de lavradores brancos.⁶⁴ Também para Francisco de Sousa Coutinho, um assíduo crítico do Diretório, os indígenas deveriam ter providências particulares relativas à sua posse da terra, devido à sua “rusticidade e ignorância”.⁶⁵

64 Motta 2012, 41.

65 Motta 2012, 118.

Com a irrupção do constitucionalismo moderno nos territórios ibéricos, se as cartas constitucionais em alguma ocasião puderam ser interpretadas como uma igualação de estatuto jurídico entre indígenas domesticados e brancos, essa igualação foi rapidamente debatida e cotada em vista do que o poder político considerava como inconveniente. Segundo argumentava José Bonifácio nos seus conhecidos *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Brasil*:

Segundo nossas leis, os indígenas deveriam gozar dos privilégios da raça europeia; mas este benefício vem sendo ilusório porque a pobreza em que se encontram, a ignorância por falta de educação e estímulos, e as vexações contínuas dos brancos os tornam tão abjetos e desprezíveis como os negros.⁶⁶

Ao mesmo tempo que denunciava essa disparidade, Bonifácio deixava claro que a assimilação dos indígenas deveria ser feita por vias indiretas. Em suas notas para elaborar uma regulação sobre a questão de terras no Brasil, Bonifácio propunha que um dos requisitos para a doação de sesmarias fosse “que os donos sigam novo método de cultura à europeia”.⁶⁷

Em termos de estatuto jurídico, Mariana Armond Dias Paes conta que, já na segunda metade do século XIX, era impensável para a doutrina jurídica brasileira a ideia de que pudessem existir homens que não podiam adquirir direitos. Essa ideia implicaria admitir a existência de homens que não eram pessoas, e como tal reputava-se incompatível com o ideário civilizacional posterior à Revolução Francesa. Para categorizar, então, esses sujeitos que, apesar de possuírem capacidade jurídica, eram submetidos a uma série de limitações jurídicas, a doutrina de direito civil brasileira adotou a chamada teoria das capacidades. Essa teoria, especialmente definida por Teixeira de Freitas em seu projeto de Código Civil, diferenciava entre a capacidade de fato e a capacidade de direito. A capacidade de direito era reconhecida a todas as pessoas, pois todas eram potenciais titulares de direitos. Porém, prossegue o autor, ainda que todos os homens tivessem capacidade de direito, a existência de *incapacidades notórias de fato* servia para medir a aptidão das pessoas para exercer os direitos dos quais eram titulares, de maneira que podiam

66 Caldeira 2002, 189.

67 Osório Silva 2008, 91-92

existir pessoas que, tendo personalidade jurídica, eram incapazes ou relativamente capazes de fato. A incapacidade de fato, prossegue Dias Paes, sempre podia ser suprida pela representação.⁶⁸

E era exatamente esta a via que vinha sendo impulsada pela política imperial a partir do período regencial. Em 1831, foi revogada a Carta Régia de 1808, que havia autorizado as práticas de guerra justa. Em seu lugar, declarava-se a ilegalidade da escravização ou servidão indígena, submetendo os seus bens à tutela dos juizes dos órfãos, estando estes também encarregados de depositar os índios onde tivessem salários e aprendessem ofícios fabris. A tutela dos juizes dos órfãos, como sublinhara algum presidente provincial, limitava-se em geral à administração dos bens dos indígenas, o que acabava por não responder inteiramente aos objetivos de doutrinação próprios do ideal civilizacional do século XIX.⁶⁹ Em resposta a essa necessidade, aprovava-se o Regulamento de 1845, que submetia os indígenas, de forma mais generalizada, à tutela dos diretores de aldeias e diretores-gerais de índios. Nas suas vésperas, afirmara o presidente da província do Ceará:

Ha muito que se reconhecco que estes filhos da natureza privados da intelligencia vigorosa, da actividade emprehendedora, do espirito providente, que tanto distinguem aos homens de raça Européa, precisavão d'uma constante proteção, para attingirem, quando não todos, pelo menos alguns dos fins da humanidade.⁷⁰

Considerações finais

Depois deste breve percorrido sobre a posição indígena em relação à propriedade durante o século XIX, faz-se preciso reivindicar a presença indígena nos estudos sobre a construção do Estado.⁷¹ A questão indígena oferece um rico espaço

68 Dias Paes 2014, 47-48.

69 Ceará 1842, 18.

70 Ceará 1842, 18.

71 O protagonismo indígena na construção do Estado já vem sendo destacado por uma historiografia cada vez mais fértil, encabeçada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha e seguida por uma miríade de historiadores, que pensa o passado a partir de múltiplos pontos de vista. Estes estudos contribuíram para trazer a problemática indígena para a linha de frente das preocupações dos historiadores e antropólogos, principalmente no sentido de se romper a concepção tradicional do indígena como realidade do passado. Em especial diálogo com a antropologia, muitos destes estudos destacam a multiplicidade de caracteres determinantes da identidade, assim como o seu caráter relacional e interseccional (Almeida 2017b).

para esta análise, porque, ao situar-se numa zona difusa das definições clássicas de cidadania, liberdade e propriedade, define o perfil daqueles que, precisamente em nome da “falta de luzes”, ficavam submetidos a um poder muito mais atado às noções de domesticidade e administração do que à de direito constitucional.

Entender os vaivéns do domínio indígena sobre a terra implica, em outras palavras, compreender os limites do conceito moderno de propriedade e dimensionar a relação desse conceito com uma concepção cultural de domínio sobre a terra. O antagonismo entre a noção de propriedade plena e a intensificação da exigência de cultivo para a aquisição de propriedade por índios particulares mostra alguns dos mecanismos indiretos do assimilacionismo próprio do século XIX. Mostra-nos, igualmente, que a direção indicada por Bartolomé Clavero, no sentido da permanência do colonialismo durante o XIX, fica patente quando observamos sua relação com os submetidos ao poder doméstico. Neste sentido, servem de ilustração as palavras do jurista brasileiro Perdigão Malheiro,⁷² que na segunda metade do século XIX concluía a respeito do estatuto dos indígenas que:

Conviria que os Índios, durante certo período, tivessem Juizes privativos para suas causas cíveis e crimes, atenta a sua rusticidade e ignorância, os seus usos e costumes, a sua educação; e mesmo, que tivessem legislação à parte, que os regesse nesse período; o processo principalmente devera ser modificado, brevidade e favores; decidir-se mais *ex aequo et bono*, e em forma paternal, do que pelo rigor do Direito.

Porém, esse esforço acadêmico ainda fica engavetado na caixa da “historiografia indigenista”, sem que a adoção da perspectiva indígena tenha conseguido causar, ainda, uma modificação de paradigma da historiografia geral sobre o Estado e as instituições. Em outras palavras, a historiografia indigenista vem conseguindo o destacado mérito de sublinhar a presença e agenciamento indígena na história nacional, porém ainda não logrou fazer com que a historiografia nacional, em si mesma, seja questionada. É este o reclamo, entre outros, de Vânia Moreira (2012, 269-274) e, especialmente, de João Pacheco de Oliveira (2010).

72 Perdigão Malheiro 1867, 181.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Conselho Ultramarino

Rio de Janeiro. Caixa 167, Doc. 12453. Código de referência: PT/AHU/CU/017.

Fontes impressas

- Alagoas. 1862. *Falla Dirigida á Assembléa Legislativa das Alagoas, pelo Presidente da Provincia, Antonio Alves de Souza Carvalho, na Abertura da 1.ª Sessão Ordinaria da 14.ª Legislatura a 13 de Junho de 1862*. Maceió: Typ. do Diário do Commercio. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/28/>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- Bahia. 1852. *Falla que Recitou o Presidente da Provincia da Bahia, o Desembargador Conselheiro Francisco Gonçalves Martins, n'Abertura da Assembléa Legislativa da Mesma Provincia no 1. de Março de 1852*. Bahia: Typ. Const. de Vicente Ribeiro Moreira. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/115>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- . 1860. *Falla Recitada na Abertura da Assembléa Legislativa da Bahia pelo Presidente da Provincia, o Conselheiro e Senador do Imperio Herculano Ferreira Penna, em 10 de Abril de 1860*. Bahia: Typ. de Antonio Olavo da França Guerra. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/123>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- . 1874. *Falla com que o Excm. Sr. Commandador Antonio Candido da Cruz Machado Abriu a 1.ª Sessão da Vigésima Legislatura da Assembléa Legislativa Provincial da Bahia no dia 1.º de Março de 1874*. Bahia: Typ. do Correio da Bahia. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/146>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- Bluteau, Raphael. 1728. *Vocabulario Portuguez & Latino: Aulico, Anatomico, Architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus.
- Brasil. Lei 601, de 18 de setembro de 1850. URL: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim601.htm.
- Caldeira, Jorge, org. 2002. *José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo: Editora 34.
- Ceará. 1840. *Relatorio que Apresentou o Excm. Senhor Doutor Francisco de Sousa Martins, Presidente desta Provincia, na Occasião da Abertura d'Assemblea Legislativa Provincial no Dia 1.º de Agosto de 1840*. Ceará: Typ. Constitucional. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/169>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- . 1842. *Discurso Recitado pelo Ex.ºm. Senhor Brigadeiro José Joaquim Coelho, Presidente e Commandante das Armas da Provincia do Ceará, na Abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no dia 10 de Setembro de 1841*. Pernambuco: Typ. de Santos & Companhia. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/170/>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- . 1863. *Relatorio Apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo Excellentissimo Senhor Dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por Occasião da Installação da Mesma Assembléa no Dia 9 de Outubro de 1863*. Ceará: Typ. Cearense. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/190>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- Espírito Santo. 1852. *Relatorio que o Excm. Presidente da Provincia do Espirito Santo, o Bacharel José Bonifacio Nascentes d'Azambuja, Dirigiu a Assembléa Legislativa da Mesma Provincia na Sessão Ordinaria de 24 de Maio de 1852*.

- Victoria: Typ. Capitaniense de P. A. de Azeredo. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/237>. [Acesso: Novembro de 2017.]
- Minas Gerais. 1851. *Relatorio que á Assembléa Provincial da Provincia de Minas Geraes, Apresentou na Sessão Ordinaria de 1851 o Doutor José Ricardo de Sá Rego, Presidente da Mesma Provincia*. Ouro Preto: Typ. Social. URL: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/455>. [Acesso: Outubro de 2017.]
- Perdigão Malheiro, Agostinho Marques. 1867. *A Escravidão no Brasil: Ensaio Histórico-Jurídico-Social, Parte 2 – Índios*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional.
- Silva, Antonio de Moraes. 1789. *Diccionario da Lingua Portuguesa Composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, Reformado, e Acrescentado por Antonio de Moraes Silva Natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira. URL: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412> [Acesso: Novembro de 2018.]
- Silva, Antonio Delgado da. 1830. *Collecção da Legislação Portuguesa: Desde a Última Compilação das Ordenações. Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maigrense. URL: http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&cid_partes=105&cid_normas=29741&accio=ver&pagina=1. [Acesso: Outubro de 2018.]

Bibliografia

- Almeida, Maria Regina Celestino de, et Vânia Maria Losada Moreira. 2012. “Índios, Moradores e Câmaras Municipais: Etnicidade e Conflitos Agrários no Rio de Janeiro e no Espírito Santo (Séculos XVIII e XIX).” *Mundo Agrário* 13 (25). URL: <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAv13n25a08/pdf>. [Acesso: Outubro de 2018.]
- . 2013. “Os Índios na História do Brasil no Século XIX: Da Invisibilidade ao Protagonismo.” *Revista História Hoje* 1 (2):21-39. doi:10.20949/rhj.v1i2.39.
- . 2017a. “Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Native Identities.” In *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, ed. Damien Tricoire, 73-92. Cambridge: Palgrave Macmillan.
- . 2017b. “A Atuação dos Índigenas na História do Brasil: Revisões Historiográficas.” *Revista Brasileira De História* 37 (75):17-38. doi:10.1590/1806-93472017v37n75-02.
- Apolinário, Juciene Ricarte. 2013. “Povos Timbira, Territorialização e a Construção de Práticas Políticas nos Cenários Coloniais.” *Revista De História* 168:244-270. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i168p244-270.
- Azevedo, Larissa Biato de. 2013. “Concepções sobre a Questão Indígena: Província de São Paulo (1822-1834).” Dissertação de mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCH-UNL).
- Belloto, Heloísa Liberalli. 1988. “Política Indigenista no Brasil Colonial (1570-1757).” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 29:49-60. doi:10.11606/issn.2316-901X.v0i29p49-60.
- Botella Ordinas, Eva. 2015. “Locke e as Legitimações Britânicas de Domínio.” In *Repensar a Identidade: O Mundo Ibérico nas Margens da Crise de Consciência Europeia*, orgs. David Martín Marcos, José María Inurrítegui, et Pedro Cardim, 223-243. Lisboa: CHAM.

- Both da Silva, Marcio Antônio. 2015. “Lei de Terras de 1850: Lições sobre os Efeitos e os Resultados de não se Condenar ‘Uma Quinta Parte da Atual População Agrícola.’” *Revista Brasileira de História* 35 (70):87-107. doi:10.1590/1806-93472015v35n70014.
- Buckle, Stephen. 1991. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Cancela, Francisco. 2013. “Recepção e Tradução do Diretório dos Índios na Capitania da Bahia: Uma Análise do Parecer do Conselho Ultramarino da Bahia (1759).” XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social. URL: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364701433_ARQUIVO_RececaoetraducaoDoDiretoriodosIndiosnaCapitaniadaBahia_ANPUH_.pdf. [Acesso: Janeiro de 2018.]
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1992. *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo: Edusp.
- Clavero, Bartolomé. 1994. *Derecho Indígena y Cultura Constitucional en América*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- . 1998. “La Edad Larga del Derecho entre Europa y Ultramar.” *Historia. Instituciones. Documentos* 25: 135-50.
- . 2016. “¿Naciones Imperiales o Imperios sin Fronteras? (A Propósito de ‘La Nación Imperial’ de Josep Fradera).” *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* 45 (1):553-617. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5987897&orden=0&info=link>.
- Dias Paes, Mariana Armond. 2014. “Sujeitos da História, Sujeitos de Direitos: Personalidade Jurídica no Brasil Escravista (1860-1888).” Tese de mestrado, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP).
- . 2017. “Rui Barbosa, a Posse de Direitos e a ‘Tradição Viva’ do Direito da Escravidão.” In *Temas de História do Direito: O Direito como Instrumento de Controle Político, Econômico e Social na Primeira República e na Era Vargas*, ed. Afredo de J. Flores. Porto Alegre: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.
- Duve, Thomas. 2017a. “Global Legal History: A Methodological Approach.” Oxford Handbooks Online. doi:10.1093/oxfordhb/9780199935352.013.25.
- . 2017b. “Indigenous Rights in Latin America: A Legal Historical Perspective.” Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series 2. URL: <https://ssrn.com/abstract=2976301>. [Acesso: Março de 2018.]
- Feres Júnior, João. 2014. “Brasil.” In *Diccionario Político y Social Del Mundo Iberoamericano: Conceptos Políticos Fundamentales, 1770-1870*, eds. Fernández Sebastián Javier et João Feres Júnior. Vol. II, *Civilización*, 123-139. Madrid: Universidad del País Vasco; Iberconcepts; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Flexor, Maria Helena Ochi. 2002. “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o Direito Indiano.” *Politeia – História e Sociedade* 2 (1): 167-83. URL: <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/160/174>. [Acesso: Fevereiro de 2018.]
- Garriga, Carlos. 2012. “¿La Cuestión es Saber Quién Manda? Historia Política, Historia del Derecho y ‘Punto de Vista.’” *PolHis* 5 (10):89-100.
- , et Andréa Slemian. 2013. “Em Trajes Brasileiros: Justiça e Constituição na América Ibérica (c. 1750-1850).” *Revista De História* (169):181-221. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i169p181-221
- Hespanha, Antonio Manuel. 2010. *Imbecilítas. As Bem-Aventuranças da Inferioridade nas Sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume.

- . 2015. *Como os Juristas Viam o Mundo. 1550-1750: Direitos, Estados, Pessoas, Coisas, Contratos, Ações e Crimes*. Lisboa: Createspace.
- Jancsó, Fernando Novais István, org. 2003. *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo-Ijuí: Hucitec, Unijui e Fapesp.
- Júnior, Carlos Fernando dos Santos. 2015. “O Diretório em Pernambuco no século XIX: Instrumento de ‘pacificação’ dos ‘índios brabos’ no submédio São Francisco.” *Em Perspectiva* 1 (1):53-80.
- Lamas, Fernando Gaudereto. 2013. “Conflitos Agrários em Minas Gerais: O Processo de Conquista da Terra na Área Central da Zona da Mata (1767-1820).” Tese de doutoramento, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense (ICHF-UFF).
- Lopes, Fátima. 2005. “Em Nome da Liberdade: As Vilas de Índios no Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no Século XVIII.” Tese de doutoramento, Universidade Federal de Pernambuco (UFP).
- Lyrio Santos, Fabrício. 2014a. “A ‘Civilização dos Índios’ no Século XVIII: Da Legislação Pombalina ao ‘Plano’ de Domingos Barreto.” *Revista De História* 170:233-60. doi:10.11606/issn.2316-9141.v0i170p233-260.
- . 2014b. *Da Catequese à Civilização. Colonização e Povos Indígenas na Bahia*. Cruz das Almas – Bahia: Editora UFRB.
- Marchini, Rodrigo Sérgio Meirelles. 2011. “A Proteção Constitucional das Terras Indígenas Brasileiras no Período Republicano. Evolução e Estagnação.” Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo (USP).
- Maxwell, Kenneth. 1995. *Pombal: Paradox of the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Megías Quirós, José Justo. 1994. *Derecho Natural y Propiedad en la Historia. Una Relación Inestable*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. URL: <http://hdl.handle.net/10498/18460>. [Acesso: Outubro de 2018.]
- Mendonça, Marcos Carneiro de. 1972. *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/Conselho Federal de Cultura.
- Moreira, Vânia Maria Losada. 2002. “Terras Indígenas do Espírito Santo sob o Regime Territorial de 1850.” *Revista Brasileira De História* 22 (43):153-69. doi:10.1590/S0102-01882002000100009
- . 2014. “Terra, Estratégias e Direitos Indígenas.” *Tempos Históricos* 18:30-47. URL: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/download/11602/8270>. [Acesso: Fevereiro de 2018.]
- Motta, Márcia Maria Menendes. 1998. *Nas Fronteiras do Poder. Conflitos de Terras e Direito Agrário no Brasil de meados do Século XIX*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura & Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- . 2012. *Direito à Terra no Brasil. A Geração do Conflito (1795-1824)*, 2.^a ed. São Paulo: Alameda.
- Osório Silva, Lúcia. 2008. *Terras Devolutas e Latifúndio: Efeitos da Lei de 1850*. Campinas: Unicamp.
- Pacheco de Oliveira, João. 2010. “O Nascimento do Brasil: Revisão de Um Paradigma Historiográfico.” *Anuário Antropológico* 1:11-40. URL: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202009_I%20Jun%202010/O%20nascimento%20do%20Brasil.pdf. [Acesso: Novembro de 2018.]
- Prieto, Gustavo Francisco Teixeira. 2017. “Sob o Império da Grilagem: Os Fundamentos da Absolutização da Propriedade Privada Capitalista da Terra no Brasil (1822-1850).” *Terra Brasilis (Nova Série)* 8. doi:10.4000/terrabrasilis.2137.
- Sampaio, Patrícia Melo. 2009. “Política Indigenista no Brasil Imperial.” In *O Brasil Imperial (1808-1889)*, org. Keila Grinberg, et Ricardo Sales. Vol. 1, 175-206. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Silva, Isabelle Braz Peixoto da. 2011. "O Relatório Provincial de 1863 e a Expropriação das Terras Indígenas." In *A Presença Indígena no Nordeste*, org. João Pacheco de Oliveira, 327-346. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Slemian, Andréa. 2016. "À Espreita do Estado: Reflexões sobre Sua Formação a partir das Independências na América." *Almanack* 13:44-55. doi:10.1590/2236-463320161303.
- Varela, Laura Beck. 2005. *Das Sesmarias à Propriedade Moderna: Um Estudo de História do Direito Brasileiro*. Rio de Janeiro: Renovar.
- Wilde, Guillermo. 2018. "La Agencia Indígena y el Giro Hacia lo Global." *Historia Crítica* 69:99-114. doi:10.7440/historicrit69.2018.06.



RESUMOS
ABSTRACTS

OS POVOS INDÍGENAS, A DOMINAÇÃO COLONIAL E AS INSTÂNCIAS DE JUSTIÇA NA AMÉRICA PORTUGUESA E ESPANHOLA

Pedro Cardim

Neste ensaio, o autor apresenta um panorama historiográfico dos estudos das duas últimas décadas dedicados aos povos indígenas e à pluralidade de respostas que estes deram à dominação colonial, com especial incidência no campo da justiça. Começando por explicitar o estatuto que os espanhóis e os portugueses impuseram aos povos indígenas que viveram nas áreas sob regime colonial, destacam-se os estudos sobre a resposta que foi dada por esses indígenas, a qual passou pela resistência armada, pela “resistência adaptativa” e, ainda, pelo recurso às instituições – jurídicas, e não só – dos colonizadores para lutar contra os abusos de que eram alvo. O conjunto de textos aqui apresentados mostra cabalmente que os índios, depois de 1492 e até ao final do período colonial, continuaram a ser sujeitos – por vezes muito ativos – do processo de formação da sociedade da América espanhola e portuguesa, e que foram, pelo menos em parte, produtores da sua própria história.

“DA IGNORÂNCIA E RUSTICIDADE”:

OS INDÍGENAS E A INQUISIÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA
(SÉCULOS XVI-XIX)

Maria Leônia Chaves de Resende

A autora aborda o tema da atuação do tribunal da Inquisição e dos povos indígenas na América Portuguesa. Procura, acima de tudo, compreender alguns dos pressupostos que informavam a ação inquisitorial frente aos espinhosos desafios apresentados no Novo Mundo e apresenta uma ampla e pioneira “cartografia gentílica”, traçando o panorama geral das denúncias e dos processos no Santo Ofício que implicaram indígenas e seus descendentes, desde os séculos XVI ao XIX. Além disso, analisa o modo como a mesa inquisitorial se pronunciou e mostra que nessas respostas, o tribunal recorria frequentemente a uma cultura jurídica civil e canônica que propunha uma interpretação mais benevolente para populações desprotegidas, fundamentada no uso adaptado dos conceitos de “*persona miserabilis*” e de “ignorância invencível”.

INDIGENOUS PEOPLES, COLONIAL DOMINATION AND JUSTICE IN PORTUGUESE AND SPANISH AMERICA

Pedro Cardim

This essay presents a historiographical overview of the studies of the last two decades devoted to Indigenous peoples. It stresses the plurality of Native responses to colonial domination, with a particular focus on the realm of justice. Starting by explaining the social and legal status that the Spanish and the Portuguese imposed on Indigenous peoples who lived under colonial rule, this essay underscores recent scholarship on responses adopted by Indigenous peoples. Natives resorted to armed resistance and “adaptive resistance.” They also appealed to colonial institutions – and not only the juridical ones – to fight against the abuses they suffered. The set of studies presented here fully demonstrates that Indians, after 1492 and until the end of the colonial period, continued to be involved – sometimes in a very active way – in the formation of Spanish and Portuguese American society. They were, in part, producers of their own history.

“OF IGNORANCE AND RUSTICITY”:

THE INDIGENOUS PEOPLES AND THE INQUISITION IN PORTUGUESE AMERICA (16TH-19TH CENTURIES)

Maria Leônia Chaves de Resende

This survey focuses on the interactions between the Inquisition and Indigenous peoples in Portuguese America. Its main goal is to understand some of the assumptions that informed inquisitorial action concerning the thorny challenges posed by the inhabitants of the New World. It presents a broad and pioneering “Gentile cartography” that provides an overview of sixteenth- to eighteenth-century denunciations and judicial proceedings of the Holy Office that involved the Indigenous and their descendants. This study also analyses the way the Inquisition operated and how it often resorted to a civil and canonical legal culture that proposed a more benevolent treatment of populations considered “unprotected”, based on the adapted use of concepts such as “*persona miserabilis*” and “invincible ignorance”.

SEM MEDO DE DEUS OU DAS JUSTIÇAS:

OS PODEROSOS DO SERTÃO E O DISCURSO COLONIAL DE FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA FURTADO PARA OS INDÍGENAS DO GRÃO-PARÁ (SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII)

Ângela Domingues

Neste texto, a autora começa por sintetizar as principais medidas reformistas que, em meados de Setecentos, se implantaram no norte do Brasil. Em seguida, avalia as repercussões e o grau de sucesso que tais medidas alcançaram. Este é o pano de fundo para um estudo detalhado da atuação dos *poderosos do sertão* na Amazônia. A análise realizada permite compreender o papel que estes indivíduos tiveram no desenvolvimento de estratégias, de alianças e de negociações interétnicas com o objetivo de manter o fornecimento, à sociedade colonial paraense, de *drogas do sertão* e, sobretudo, de indígenas escravizados. Na concretização deste objetivo, avalia-se o impacto, sobre estes *cunhamenas*, das medidas de centralização de poder e da atividade de vigilância e de punição associadas à governação de Mendonça Furtado.

ÍNDIOS, TERRITORIALIZAÇÃO E JUSTIÇA IMPROVISADA NAS FLORESTAS DO SUDESTE DO BRASIL

Hal Langfur

O autor demonstra cabalmente o fundamental papel que foi desempenhado pelas populações indígenas, quer como resistentes contra portugueses, quer como informadores da política de dominação colonial no Brasil da segunda metade de Setecentos. Através de uma minuciosa reconstituição dos processos de aquisição e de certificação da informação por parte dos militares portugueses, Langfur mostra que muitas das medidas tomadas pelas autoridades coloniais se basearam em informações fornecidas por mulheres e por homens oriundos de comunidades indígenas. Desse modo, confere a esse segmento da população da América colonial uma plena condição de sujeito do devir histórico e do processo de construção da sociedade colonial.

UBI SOCIETAS IBI IUS.

OS INDÍGENAS NOS AUDITÓRIOS ECLESIASTICOS DO ESPAÇO LUSO-AMERICANO

Jaime Ricardo Gouveia

Este estudo trata da jurisprudência dos auditórios eclesiásticos no Portugal dos séculos XVI a XVIII e nas “conquistas ultramarinas”. O seu estudo sobre esses territórios permite concluir que não houve, no caso português, um “direito canónico indiano” produzido no (ou para o) Estado do Brasil. Interessa-lhe perceber quais as soluções que o direito português, enquanto normativa eminentemente casuística, encontrou para as especificidades dos territórios americanos sob

WITHOUT FEAR OF GOD OR JUSTICE:

THE POWERFUL MEN OF THE *SERTÃO* AND THE COLONIAL THOUGHT OF FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA FURTADO ON THE INDIGENOUS PEOPLE OF GRÃO-PARÁ (SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY)

Ângela Domingues

This chapter begins by summarising the main reforms that were put into practice in mid-eighteenth century northern Brazil. It then assesses the repercussions resulting from and successes achieved by such reforms. This is the background for a detailed study of the intervention in the Amazonian region of *poderosos do sertão* (powerful backlands traders of Indigenous descent). This analysis clarifies the role these individuals played in the development of strategies, alliances, and interethnic negotiations, with the aim of maintaining the supply to *paraense* society of *drogas do sertão* (rainforest products) and, above all, Indigenous slaves. In achieving this goal, this study assesses the measures of power centralization, punishment and surveillance associated with Mendonça Furtado's government, in particular their impact on these individuals, also known as *cunhamenas* (Tupi for male in-laws).

INDIANS, TERRITORIALISATION AND IMPROVED JUSTICE IN THE FORESTS OF SOUTHEASTERN BRAZIL

Hal Langfur

This study demonstrates the central role played by Indigenous peoples as opponents of the Portuguese, as well as sources of knowledge for colonial domination during the second half of the eighteenth century in southeastern Brazil. Through a detailed reconstitution of Portuguese military processes of knowledge acquisition and verification, this study shows that many measures taken by colonial authorities were based on information provided by Indigenous men and women. It also demonstrates that this sector of the population played an important role in the historical development and construction of colonial society.

UBI SOCIETAS IBI IUS.

THE INDIGENOUS PEOPLES IN THE AUDITÓRIOS ECLESIASTICOS PRESIDING OVER PORTUGUESE-AMERICAN TERRITORY

Jaime Ricardo Gouveia

This study deals with the jurisprudence produced by ecclesiastical courts (*auditórios eclesiásticos*) in Portugal and the Portuguese overseas territories between the sixteenth and the eighteenth century. It allows us to conclude that no specific "canonical law" was produced in (or for) Brazil. This survey also highlights the solutions developed by Portuguese law, operating in a highly casuistic manner, when

dominação lusa. E procura ainda explicar que tipo de relação se estabeleceu entre esses tribunais eclesiásticos e as populações indígenas.

CULTURA POLÍTICA INDÍGENA E POLÍTICA INDIGENISTA

NO RIO DE JANEIRO COLONIAL:

DISPUTAS JURÍDICAS SOBRE TERRAS E IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ÍNDIOS ALDEADOS (DE MEADOS DO SÉCULO XVIII AO XIX)

Maria Regina Celestino de Almeida

Balizado cronologicamente entre o período das reformas pombalinas e o século XIX, o estudo convida-nos a refletir sobre a cultura política dos “índios aldeados” do Rio de Janeiro. Esta problemática é entendida num contexto multidisciplinar que incorpora contribuições da história, da antropologia e da sociologia, aqui encaradas como campos de saber imprescindíveis para entender as agendas, as dinâmicas e as negociações que pautaram as interações entre indígenas e outros atores sociais. As propostas assimilacionistas das políticas indigenistas durante os períodos colonial e independente, assim como a problemática das etnicidades, são aqui consideradas como fatores decisivos nas disputas políticas entre índios e autoridades durante a longa sequência de conflitos gerados pela posse das terras comunitárias, um processo que conduziria à gradual extinção das aldeias coletivas, bem como à eliminação dos direitos dos índios aldeados. De qualquer modo, o dado fundamental que sobressai deste texto, é a constatação da *agency* dos “índios aldeados” e, também, o facto de que estes grupos, a despeito da sua condição, continuaram a desempenhar um papel ativo na sociedade colonial e a desenvolver a sua subjetividade.

PROCESOS DE GUERRA JUSTA EN LA AMAZONÍA PORTUGUESA (SIGLO XVII):

LA INFLUENCIA INDÍGENA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS FRONTERAS COLONIALES

Pablo Ibáñez-Bonillo

El autor muestra que la guerra fue un recurso legal de gran influencia en la conquista y colonización portuguesas de la Amazonía. Tradicionalmente, la guerra fue interpretada como un mecanismo unilateral de dominación que permitió a la Corona y a los colonos acumular prisioneros de guerra y el control del territorio. Se propone en este texto una nueva perspectiva de la acción militar, al enfatizar el papel de las poblaciones indígenas en la declaración, ejecución y resolución de las “guerras justas”, entendidas como parte de un proceso más amplio de resistencia y de negociación que es característico de las fronteras coloniales.

addressing the specific characteristics of the American territories under Portuguese domination. It also focuses on the relationship that was established between ecclesiastical courts and Indigenous peoples.

**INDIGENOUS POLITICAL CULTURE AND INDIGENOUS POLICY
IN COLONIAL RIO DE JANEIRO:**

LEGAL DISPUTES OVER THE LANDS AND ETHNIC IDENTITIES OF VILLAGE
INDIANS (FROM THE MIDDLE OF EIGHTEENTH TO THE NINETEENTH CENTURY)

Maria Regina Celestino de Almeida

This study focuses on the period between the Pombaline reforms and the nineteenth century. It invites us to think about the Indians who lived in mission villages (*aldeias*) of the Rio de Janeiro region, with a particular focus on their political culture. This subject matter is understood in a multidisciplinary context that incorporates insights from history, anthropology and sociology, all of them considered here as essential fields of knowledge to understand the agendas, the dynamics and the negotiations that guided the interactions between Indigenous peoples and other social actors. The assimilationist aims of Indigenous policies under colonial rule and after independence, as well as the issue of ethnicities, are considered here as decisive factors in political disputes between these Indians and authorities, during the long sequence of conflicts over communal lands. These processes led to the extinction of collective villages and the suppression of Indigenous rights and communities in the Rio de Janeiro region. The key fact that stands out from this study is the importance of “village Indians” and their agency. It demonstrates that these groups, despite their condition, continued to play an active role in colonial society, while developing their own subjectivity.

**JUST WAR PROCESSES IN PORTUGUESE AMAZONIA (17TH CENTURY):
INDIGENOUS INFLUENCE IN THE CONSTRUCTION
OF COLONIAL BORDERS**

Pablo Ibáñez-Bonillo

This study shows that war was a very influential legal procedure in the Portuguese conquest and colonisation of Amazonia in the seventeenth century. War was traditionally interpreted as a unilateral mechanism of domination that allowed the Crown and colonists to accumulate prisoners of war and control territory. This survey presents a new perspective on military action, emphasising the role of Indigenous people in the declaration, execution and resolution of “just wars”, understood as a part of a broader process of resistance and negotiation, which was typical of colonial borderlands.

**UNAS REFLEXIONES SOBRE LAS JUSTICIAS INDÍGENAS ANDINAS.
SU RELACIÓN CON EL APRENDIZAJE DE LA CULTURA ESCRITA.
EL PAPEL MANDA**

Juan Marchena Fernández e Nayibe Gutiérrez Montoya

En este texto, los autores analizan cómo los individuos y grupos indígenas del mundo andino se apropiaron de la escritura y de los medios de comunicación político-administrativos de los colonizadores, teniendo en cuenta la defensa de sus derechos, la denuncia de abusos e, incluso, la resistencia contra la injusticia y la violencia. Se vuelve así plenamente visible la subjetividad de los indígenas, su capacidad para utilizar en su provecho los recursos traídos por el colonizador y, finalmente, el papel activo que desempeñaron en la dinámica histórica colonial.

**APONTAMENTOS SOBRE A PROPRIEDADE MODERNA E A ALTERIDADE
INDÍGENA (BRASIL, 1755-1862)**

Camilla de Freitas Macedo

O capítulo incide no período tardo-colonial no Brasil, mais concretamente no processo de implementação do “Diretório dos Índios” e nas novidades que esta nova normativa trouxe ao estatuto dos povos indígenas. Camilla Macedo identifica as mudanças, mas também as diversas permanências no estatuto dos indígenas quando estes transitaram da jurisdição eclesiástica para a secular. Além disso, sublinha a relação entre o “Diretório” e a questão do trabalho indígena, bem como as implicações dessa normativa para um outro tema fulcral: a posse e a propriedade da terra. Aborda, ainda, uma outra questão de grande atualidade historiográfica: os processos de racialização e a sua presença no modo como os índios foram sendo tratados a partir do “Diretório”. Nesse sentido, mostra claramente que muitas das formas de subalternização dos indígenas típicas do período colonial permaneceram presentes na sociedade brasileira posterior a 1823.

**SOME REFLECTIONS ON ANDEAN INDIGENOUS FORMS OF JUSTICE.
THEIR RELATION WITH THE ACQUISITION OF WRITTEN CULTURE.
THE PAPELMANDA**

Juan Marchena Fernández and Nayibe Gutiérrez Montoya

This text analyses in detail how individuals and Indigenous groups of the Andean world appropriated the written word, and the colonisers' political and administrative means of communication, with the aim of defending their rights, denouncing abuses and resisting injustice and violence. The series of cases under analysis demonstrates Indigenous subjectivity, their ability to use to their own advantage the resources brought by colonists, as well as the active role played by Indigenous peoples in the history of colonial America.

**NOTES ON MODERN CONCEPTS OF PROPERTY AND INDIGENOUS ALTERITY
(BRAZIL, 1755-1862)**

Camilla de Freitas Macedo

This chapter focuses on the late colonial period in Brazil, specifically on the implementation of the "Diretório dos Índios" (Indian Directorate legislation) and the innovations these new legal norms brought to the status of Indigenous peoples. It identifies the changes, but also various continuities, concerning the status of the Indigenous when they moved from ecclesiastical to secular jurisdiction. Furthermore, it highlights the relationship between the "Diretório" and the issue of Indigenous labour, as well as the implications of this set of norms to another central issue: land possession and property. The study also addresses another issue of great historiographical relevance: racialisation processes and their bearing on the way Indians were treated after the "Diretório". It therefore clearly shows that many colonial forms of subordination of indigenous people continued to be present in Brazilian society after 1823



NOTAS BIOGRÁFICAS

AILTON KRENAK

Líder indígena, ambientalista e escritor. Em 1985, fundou a organização não-governamental Núcleo de Cultura Indígena. Representou ativamente os povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte, que elaborou a Constituição brasileira de 1988. Participou na fundação da União dos Povos Indígenas e da Aliança dos Povos da Floresta. Em 2000, protagonizou o documentário *Índios no Brasil*. É doutor *Honoris Causa* pela Universidade Federal de Juiz de Fora e foi agraciado com a Ordem do Mérito Cultural do Brasil em 2015.

ÂNGELA DOMINGUES

Investigadora auxiliar com habilitação do Centro de História da Universidade de Lisboa e investigadora associada do CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAc) e do Núcleo Companhia das Índias da UFF. Foi professora convidada na Universidade Federal do Pará (professora visitante sénior Capes), na Universidade Pablo de Olavide e na Universidade Autónoma de Lisboa. Investiga as relações de poder entre a sociedade colonial luso-brasileira e os indígenas e as viagens de exploração científica à América portuguesa durante os séculos XVIII-XIX.

CAMILLA DE FREITAS MACEDO

Graduada em Direito (2015), mestre em História da Europa e do Mundo Atlântico (2016) e doutoranda em História do Direito pela Universidade do País Basco. Membro do Grupo de Pesquisa HICOES (Historia Cultural e Institucional del Constitucionalismo en España y América) desde 2016. Investiga a relação entre os indígenas e o direito colonial no Brasil, sem deixar de pensar no colonialismo presente no direito pós-independência. A sua tese de doutoramento centra-se na relação entre o estatuto jurídico indígena e o seu direito à terra no Império do Brasil (1824-1889).

HAL LANGFUR

Professor associado de História na Universidade de Buffalo. É autor de *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830* (Stanford University Press, 2006) e editor de *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*

(University of New Mexico Press, 2014). Atualmente, a sua investigação centra-se no estudo de expedições ao sertão e na projeção do poder português no interior do Brasil durante o último século do período colonial.

JAIME RICARDO GOUVEIA

Investigador integrado do Centro de História da Sociedade e da Cultura, docente convidado do Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e professor credenciado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Amazonas. Doutorou-se no Instituto Universitário Europeu de Florença (2011). É autor de vários livros de história e várias dezenas de artigos em revistas científicas. Recebeu seis prêmios científicos, entre os quais o Prêmio Gulbenkian da Academia Portuguesa da História (2015).

JUAN MARCHENA FERNÁNDEZ

Doutor em História Latino-americana e catedrático de História da América na Universidade Pablo de Olavide, onde dirige a Área de História da América e respetivos estudos pós-graduados. Participou nas obras *Historia de América Latina* (ed. Unesco), *Historia Andina*, *Historia de España* (dir. Menéndez Pidal) e *Historia de América Latina*. Professor convidado em universidades europeias, latino-americanas, norte-americanas, africanas e japonesas. Investigador principal em projetos RISE 2020 e I+D+I (Amazónia, Caribe, Colômbia, Chile, ilhas atlânticas, Brasil, Equador, Peru e Bolívia). Doutor *Honoris Causa* por seis universidades europeias e latino-americanas, e membro de várias academias de história.

MARIA LEÔNIA CHAVES DE RESENDE

Professora titular do DECIS/UFSJ. É doutora em História Social da Cultura (UNICAMP, 2003) e pós-doutorada pelo CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAe) (2007 e 2015), onde foi investigadora no Programa Europeu patrocinado pelas Marie Skłodowska Curie Actions. Estuda o mundo atlântico ibero-americano, com ênfase na história indígena e temas correlatos. É membro de vários grupos de pesquisa e do Núcleo de Educação a Distância (NEAD/UFSJ), no qual coordena a especialização Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas.

MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA

Professora do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense e professora visitante da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Investigadora do CNPq e autora dos livros *Metamorfoses Indígenas. Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro* (Prêmio Arquivo Nacional, 2001) e *Os Índios na História do Brasil* (Fundação Getúlio Vargas, 2010).

NAYIBE GUTIÉRREZ MONTOYA

Doutora em História de América. Arquiteta e historiadora. Professora do Departamento de Geografia, História e Filosofia da Universidade Pablo de Olavide e em universidades da Colômbia, Bolívia, Peru e Gabão. Investigadora em projetos no Brasil, Bolívia, Peru, Chile e Colômbia. Especialista em história urbana latino-americana; arquitetura e gestão dos espaços nas comunidades originárias americanas; e formação e ensino dos engenheiros e arquitetos na América colonial. Autora de várias publicações, nomeadamente: *Arquitectura, Espacio y Medio Ambiente en las Sociedades Originarias de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe Colombiano, Siglos X al XVI*.

PABLO IBÁÑEZ-BONILLO

Doutor em História de América pela Universidade Pablo de Olavide, em cotutela com a Universidade de Saint Andrews. Foi investigador de pós-doutoramento na Universidade Federal do Pará. É investigador integrado no CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAç). Editor da *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Estuda temas de história indígena na Amazônia colonial. Autor de *El Martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y Religión en Apolobamba, Siglo XVII* (2011). Na tese de doutoramento, estudou a conquista portuguesa do Amazonas na primeira metade do século XVII.

PEDRO CARDIM

Professor associado com agregação da Universidade Nova de Lisboa e investigador do CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAç). A sua investigação incide no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, e estuda dois principais temas: a inserção de Portugal na dinâmica política ibérica; e a expansão portuguesa no espaço atlântico.



CRÉDITOS DAS IMAGENS

Capa | Frontcover

Detalhe da representação de *A Eneida*, de Virgílio. Almada Negreiros, 1961. Pórtico da entrada da Faculdade de Letras. Arte parietal, gravuras incisas coloridas sobre parede revestida a cantaria de calcário, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Fotografia de Armando Norte.

Frontispício | Frontispiece

Detalhe de “Die Puris in ihren Waldern”, gravura publicada no álbum *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815- bis 1817*, de Maximilian Alexander Philipp Wied-Neuwied. Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

Contracapa | Backcover

Detalhe de “Eine Familie der Botocudos auf der Rose”, gravura publicada no álbum *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815- bis 1817*, de Maximilian Alexander Philipp Wied-Neuwied. Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

Imagens no interior | Inside images

“Schiffahrt auf einem sedenarm des rio Doce.” Gravura publicada no álbum *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815- bis 1817*, de Maximilian Alexander Philipp Wied-Neuwied. Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil (p. 20).

“Índios Botocudos do Rio Doce.” Local: Barra do rio Pancas, entre Colatina e Barbados, em 1909. Fotografia de Walter Graber. Cortesia do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (p. 21).

Retrato de Lorenzo Mateu y Sanz / Espinosa I.; J. Felipe fe. / estampa 263x 187 mm (c.1654). Biblioteca Nacional de Espanha (p. 203).

Retrato de Juan de Solórzano Pereira, incorporado no livro 1 da *Política Indiana*, 1648. Biblioteca Nacional de Espanha (p. 205).

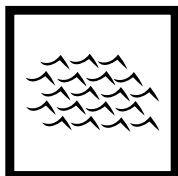
Folha de rosto da obra *Escola Moral, Política, Christã e Juridica*, 1759, 3.^a ed., da autoria de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, aqui reproduzida por cortesia da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (p. 206).

Folha de rosto da obra *Resoluciones Forenses Practicabiles*, 1682, da autoria de Manuel Álvares Pegas. Biblioteca Nacional de Portugal (p. 208).

OS INDÍGENAS E AS JUSTIÇAS NO MUNDO IBERO-AMERICANO (SÉCS. XVI-XIX)

O livro *Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)* pretende analisar, de um modo aprofundado, as múltiplas e criativas interações que os naturais das Américas mantiveram com as instâncias do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, do Juízo Eclesiástico Diocesano e dos tribunais seculares. O ponto de partida é declaradamente comparativo, de forma a compor uma imagem panorâmica desta questão nas Américas espanhola e portuguesa. De entre os tópicos abordados neste livro, destacam-se o tratamento dado aos indígenas na cultura jurídica das três principais jurisdições presentes na sociedade colonial (eclesiástica, inquisitorial e ordinária); as suas distintas formas de controlo ou de proibição de costumes, práticas e rituais; e, ainda, a pluralidade de respostas por parte dos indígenas e das suas “justiças”.

O mundo atlântico configura-se como um dos territórios historiográficos mais dinâmicos das últimas décadas, motivo, entre outros, pelo qual a atlanticização é uma das vertentes a que o Centro de História da Universidade de Lisboa concede grande atenção. Neste contexto, a coleção *Atlantica* pretende afirmar-se como uma referência editorial para publicação de fontes e estudos inéditos que contribuam para o aprofundamento do nosso conhecimento sobre as dinâmicas históricas, as grandes linhas de força e as inúmeras interações que, em diferentes escalas, ajudaram a construir um espaço resultante do encontro cultural entre europeus, americanos e africanos.



ATLANTICA

**LISBON
HISTORICAL
STUDIES**

Direção de

José Damião Rodrigues & Isabel Corrêa da Silva

Os INDÍGENAS E AS JUSTIÇAS

NO MUNDO IBERO-AMERICANO (SÉCS. XVI-XIX)

Ângela Domingues, Maria Leônia Chaves de Resende & Pedro Cardim (Orgs.)

2019

CH

CENTRO DE HISTÓRIA

