

POLÍTICA INDIGENISTA NO BRASIL COLONIAL (1570-1757)

*Helôisa Liberalli Bellotto**

RESUMO

A ação legislativa colonial portuguesa no que concerne ao trabalho e ao estatuto do indígena foi duramente combatida por colonos e por jesuítas, na medida em que restringiam-lhes o uso escravo e a manipulação das populações autóctones. Entretanto, por ser facciosa e imprecisa, a legislação não logrou possibilitar ao índio a almejada autonomia nem a necessária integração à sociedade brasileira.

Unitermos: Política indigenista – Período colonial – Escravidão indígena – Jesuítas.

As relações entre a Coroa portuguesa e seus súditos na América durante os três séculos de colonização apresentam, no que tange à apropriação do indígena, um quadro de conflito constante, cotidiano, insidioso, mal resolvido, de larga duração e multifacetado: se, de um lado, explodia na relação entre índio e colono, por outro, ocorria no binômio índio-padre evangelizador ou mostrava-se nos embates entre padres e colonos; surgia ainda na tensão entre moradores e o governo central ou em seus choques com a administração local; ademais, ocorriam questões diretas entre índio e governo ou entre este e os religiosos. Como agravante por sobre esta situação conflituosa pairou, durante toda a época colonial, uma política indigenista que nunca se definiu claramente por parte da administração portuguesa.

(*) Professora Doutora do IEB (área de História).

Na palavra de João Francisco Lisboa que, no século XIX, preocupou-se vivamente com a questão, “a dominação portuguesa, em relação aos índios, foi uma série nunca interrompida de hesitações e contradições até o ministério do marquês de Pombal (...). Promulgava-se, revogava-se, transigia-se, ao sabor das paixões e interesses em voga, e quando enfim, se supunham as idéias assentadas por uma vez, recomeçava-se com novo ardor a teia interminável”.¹

Documentos emanados das três vertentes interessadas – a dos colonos (propugnando pelo uso indiscriminado da mão-de-obra autóctone), a dos jesuítas (defendendo vigorosamente sua tutela sobre os nativos) e a do administrador régio (legislando injudiciosamente) – possibilitam equacionar o problema do índio dentro das diretrizes portuguesas para com o Brasil colonial.

Não obstante ser copiosa a legislação indigenista, as atitudes metropolitanas, por sua dubiedade, excesso de tolerância ou de inflexibilidade e rigor, nunca concretizaram soluções definitivas. A interferência do Estado português na condução do trabalho missionário, por ver nas ordens religiosas uma ameaça à sua soberania, sobretudo no tocante à exploração econômica, imprimiu nuances de regalismo àquela legislação, já desde o século XVIII. Nos tempos pombalinos, como veremos, tal comportamento chegaria a sua situação-limite.

A colonização lusitana na América, em seus tempos iniciais, esparsa e inconsistente, teve como pontos irradiadores Pernambuco, Bahia e São Vicente, conquanto o povoamento estivesse demasiado preso à faixa litorânea. As poucas incursões para o interior tinham desvanecido, em parte, o sonho do “Eldorado”. Restava para os parâmetros do pacto colonial o fornecimento do pau-brasil e do açúcar que, já em meados do século XVI, vinha-se mostrando altamente produtivo. Ora, para a extensão que passou a ter aquela e outras lavouras a raleza demográfica dos brancos não possibilitava mão-de-obra suficiente. Isto motivou a procura do índio para o trabalho braçal. “O anseio de submeter o indígena passou a ser o elemento central da ideologia dominante no mundo colonial lusitano. Na prática porém, esse elemento sofria várias gradações, provocadas por interesses e por valores sociais que dirigiam a atuação dos indivíduos pertencentes aos diversos estamentos da sociedade colonial em formação”.²

A captura para obter índios para a lavoura ou para a coleta das “drogas do sertão”, como também para serviços de carregamento, transporte e afazeres domésticos, não era pacífica, embora alguns autores falem em “colaboração”; esta, na verdade, deu-se durante a fase inicial, a da *feitoria*, quando não havia necessidade de uma prestação de serviços mais constante. Quando esta prestação, pouco a pouco, passou a ser vital para o alargamento das trocas comerciais, cristalizou-se a apropriação do índio. Para sua execução

(1) *Jornal de Timon*: apontamentos, notícias e observações para servirem à história do Maranhão. Lisboa, 1858. v. 3, cap. 9, p. 85. (Esta obra contém a compilação de todas as leis emanadas do governo português relativas aos índios).

(2) FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos Tupi. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de, ed. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, DIFEL. t. 1, v. 1, p. 83.

concorriam missionários, administradores régios e colonos. Nas três espécies de polarização pretendida ao indígena, estes agentes acabavam por convergir no mesmo ponto: a submissão do autóctone. O índio brasileiro precisava ser subjogado para se integrar ao sistema mercantil.

A ação missionária que, iniciada por franciscanos, foi continuada por jesuítas e, em menor intensidade, por carmelitas e mercedários, teve, desde seu início, um caráter misto e ambíguo. À difusão da fé e ao ensino de ofícios aliou-se uma política de utilização do indígena para determinados tipos de atividades que exigiam uma disciplina que se chocava, evidentemente, com a sua cultura.

Ao reduzir os nativos à artificialidade da nova religião imposta e ao prepará-los para uma divisão de trabalho em oposição à que lhes indicava seus costumes tradicionais, os missionários preparavam-nos para a manipulação pelo branco, embora negando a aceitação da escravidão como tal. Os interesses podiam configurar-se de forma diversa ao dos colonos e aos da Coroa, mas os efeitos eram absolutamente os mesmos.

A população branca, constituída dos chamados "moradores" ou "colonos" fazia uso "legal" do índio, por meio dos *resgates* e *descimentos*. Sob este pretexto, houve toda espécie de apropriação de gente para o trabalho. "Os serviços prestados primeiro aos invasores pelos selvagens, em pagamento de mesquinhas dádivas, foram bem depressa um ônus da escravidão. O que a princípio o branco solicitava com brandura, logo depois exigia com arrogância"³

Já em 1570, uma lei de D. Sebastião proibia *cativeiros ilícitos*, decretando a liberdade dos índios. Daí por diante, segundo a palavra da lei, só se justificaria a escravidão dos que fossem tomados em *guerra justa*, sendo esta autorizada pelo Rei ou pelo Governador-Geral do Brasil. Entretanto, em consequência dos abusos, Felipe II, então detentor da Coroa dual Portugal-Espanha em 1595, modificava tal dispositivo: a guerra justa ficava definida como a "ordenada pelo Rei", muito bem instrumentada informacionalmente e partindo de razões políticas e não mais mera autorização burocrática como se tratasse de questões administrativas corriqueiras.

Eram três as formas de escravidão indígena autorizada. Na sua aplicação se uniam o colono – agente da colonização – e o administrador, a quem cabia tratar de fixar aquele colono à terra, proporcionando-lhe os meios convenientes.

A primeira possibilidade era o *cativeiro* de índios tomados em *guerra justa*. Esta legitimava-se como "defensiva ou castigo de malefícios praticados".

Em segundo lugar estava o *resgate* entendido como o subtrair-se os prisioneiros de uma tribo a seus vencedores mediante ferramentas, contas de vidro e outras bugigangas a estes oferecidas. Aqueles prisioneiros eram denominados na legislação de "*homens à corda*". Isto porque permaneciam amarrados, aguardando a morte decretada pelos grupos indígenas de que eram cativos. Os tupi ignoravam a exploração econômica do trabalho escravo; a única via de condenação de prisioneiros era o sacrifício de suas vidas.

(3) AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas do Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa, Tavares Cardoso, 1901. p. 127.

A terceira forma de escravidão legitimada era o *descimento*, isto é, a captura dos que vinham "voluntariamente", convencidos pelos missionários; estabeleciam-se em *aldeias*, situadas nas vizinhanças das vilas e povoados, onde aguardavam a "*repartição*". Havia também o descimento por coação, que chegou a ser legalizado por uma provisão de 1718: "...se não como os outros tapuias bravos que andam nus, não reconhecem Rei nem Governador, não vivem com modo e forma de república, justifica-se a violência empregada contra eles ainda que livres e isentos da real jurisdição".

A Coroa era também pólo da apropriação do indígena, já que interferia por meio de suas prerrogativas de empregador de mão-de-obra para edificações públicas, ou de legislador supremo, ora a legitimar, ora a proscrever. A legalidade do cativo era dada pelo Governador, a quem os interessados deviam solicitar autorização. Lei de 10 de setembro de 1611 estabelecia que o Rei nomearia Capitães das aldeias por três anos, autorizando-os a "descer" gentios, "usando para isto de meios e palavras brandas, afagos e promessas sem lhes nunca fazer força ou moléstia alguma por não quererem vir". Cada capitão levaria consigo um religioso, preferindo sempre os da Companhia de Jesus, por serem práticos na língua, "com que melhor persuade o gentio a descer".

Já em 1609, um texto legal estabelecera esta prioridade da Companhia de Jesus, argumentando serem os jesuítas os mais aceitos pelos índios e os mais experientes; para evitar os "enganos e violências com que os capitães donatários e moradores costumavam trazê-los do mesmo sertão". Este privilégio porém foi abolido em 1686 pelo *Regimento das missões*, repetindo-se o quadro das marchas e contramarchas, das decisões, indecisões e desistências que caracterizam a política indigenista de D. Pedro II, D. João V e mesmo de D. José I.

As entradas eram equipadas pelo Estado e os que delas faziam parte não podiam trazer escravos para si. Já a primeira Companhia de Comércio, a fundada em 1682 no Maranhão e, ao que parece, por instâncias do Padre Vieira, tinha o direito de resgate de até 100 casais de índios por ano. Aliás, esta Companhia acabou por indispor-se com a população. Uma das mais fortes razões estava no fato de terem os administradores dela uma grande aldeia de índios, "ocupados em lavrar farinhas e outros gêneros fazendo concorrência ruínosa aos demais lavradores".

Para que se compreenda as coordenadas do problema da partilha da mão-de-obra indígena do Brasil colonial é preciso recordar a sistemática da captura, do aldeamento, da repartição, da prestação dos serviços e do comportamento do jesuíta. Este era apontado pelos moradores como prejudicial à causa pública por trabalhar em benefício próprio, além dos objetivos evangélicos. Já aludimos à captura e às formas de descimento. A partilha dos índios resgatados era a *repartição*. O *administrador*, ligado à Câmara Municipal, podia distribuir entre os *moradores* uma parte dos índios cativos, *resgatados* ou *descidos*, que aliás eram em maior número. Após se designar os índios que ficariam para o serviço público, eram emitidas listas dos *moradores* aquinhoados e fixado o número de meses para o serviço. O salário era estipulado pelas câmaras em duas varas de pano por mês, correspondendo a dois tostões. Mas, da totalidade dos *índios descidos*, a terça parte era invariavelmente entregue aos jesuítas, que a repartiam como entendessem, não obstante os repetidos protestos da população branca.

A instituição do *administrador oficial* foi abolida em 1647, por entender o governo que tal prática era prejudicial aos dois lados interessados. A partir daí os índios poderiam “servir e trabalhar com quem lhes parecesse e quem melhor lhes pagasse seu trabalho”. Entretanto foram constantes as reclamações, o que motivou novo ato normativo. Lei sucessiva de 17 de outubro de 1653 restringia essa liberdade e ampliava o conceito de “cativeiro lícito”. Passava-se a considerar passíveis de captura os nativos que impedissem a pregação do Evangelho; os que recusassem defender a vida e as propriedades dos vassallos do Rei; os que roubassem ou assassinassem moradores; os que já sendo vassallos do Rei, se recusassem às obrigações civis; os antropófagos; os prisioneiros “atados à corda”, destinados à antropofagia e os já escravos de outros grupos indígenas. Obtinha-se assim novos meios de trazer mais gente para ser usada como mão-de-obra, dentro da legalidade.

A dualidade aldeia-missão já reflete uma conceituação preconceituosa. A aldeia indígena autêntica era uma reunião de malocas acrescentada de um terreno comum para plantio; nela habitavam grupos unidos por parentesco ou interesses comuns. A sua feição passou a confundir-se com a da missão jesuítica ou aldeamento, a partir dos *descimentos* e *resgates*.

A fundação de *aldeias* era prevista no Regimento de Tomé de Souza, 1º Governador Geral do Brasil: “Porque parece será grande inconveniente os gentios, que se tornarem cristãos, morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu, apartarem-nos da sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem com os que forem cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas Capitânicas para que conversem com os cristãos e não com os gentios”.

Assim, na legislação portuguesa para o Brasil, a aldeia passava a confundir-se com a missão religiosa. Ela seria, mais que tudo, um ponto de partida, um centro de arregimentação indígena, doutrinação e treinamento. Entretanto, a sua estrutura administrativa demonstra que dela se esperava vida própria, auto-sustentada, enfim, economicamente sedimentada. Ademais, era interesse da Coroa dar-lhe a configuração civil de povoado. Impunha-se um tipo de vida para o qual os próprios habitantes não estavam preparados, e nem tinham porque estar. Os jesuítas “introduziram uma disciplina de horário na vida dos indígenas que antes apenas mediam o tempo pelas estações do ano (...). A instrução religiosa, a princípio razão suficiente para a fundação dos aldeamentos, era agora acomodada à rotina do trabalho agrícola (...). Recebiam instruções ao amanhecer ou ao anoitecer, porque ensinar-lhes antes perturbaria seu trabalho nas roças”.⁴

Na política indigenista pesava o fato de a rede de missões poder ser uma forma da Coroa assegurar a região contra incursões de estrangeiros ou de índios hostis. Entretanto, pela sua localização vê-se que se procurava dificultar também o acesso da população branca. Com isso mais se acirrava a indisposição contra a sonegação do indígena como trabalhador a seu dispor. Acusavam-se os padres de cada vez mais só aproveitarem o trabalho do nativo a seu favor, tendo para isso a proteção legal. Aliás, um dos padres visitantes da Companhia chegou a pensar em transformar as “aldeias-a-cargo-dos-pa-

(4) MARCHANT, Alexander. *De escambo à escravidão*. Trad. de Carlos Lacerda. São Paulo, Nacional, 1943.

dres" em "aldeias-propriadamente-dos-padres". Tal idéia baseava-se no exemplo do que se passava nos engenhos leigos. Os índios trabalhavam ali exclusivamente, quando encaminhados após a *repartição*. Por que os padres não fariam o mesmo com os índios de suas aldeias, *descidos* todos graças à sua colaboração?

O exemplo maranhense é bem significativo por ser a área de maior tensão em torno do problema do trabalho indígena nos séculos XVII e XVIII. Desde 1653, os padres da Companhia de Jesus administravam os índios, oficialmente; uma ordem régia do mesmo ano exigia a imediata libertação de quem os tivesse cativos. Isto serviu de motivo para os colonos se oporem fortemente aos jesuítas. Após invasão do Colégio do Pará conseguiram do governo, em 1661, a expulsão da Companhia de Jesus daquela área. Entretanto, por pouco tempo, pois, graças aos clamores do Padre Antonio Vieira em Lisboa, pugnando pela retratação dos inacianos, lograram êxito.

Autorizada a triunfal volta dos padres da Companhia, grandes modificações foram feitas na legislação. Criava-se a *Junta das Missões* (1665). Dado o clima de antagonismos fazia-se necessário o aparecimento desta. Tratava-se de um tribunal consultivo, especial e privativo para esta matéria, como os havia para os negócios da Fazenda e outros. Ora, esta Junta reguladora, aliada ao fato de, em 1667, ter sido subtraída dos jesuítas a *repartição*, que passava aos Juizes ordinários, apagava o triunfo da volta dos jesuítas ao Pará. O que se passava foi bem interpretado pelo Padre Serafim Leite: "Os colonos a querer mão livre no uso dos índios, a Companhia de Jesus, como instrumento do Estado, a regular esse uso, de acordo com leis contraditórias".⁵

Para tentar solucionar justamente estas contradições, no final do século XVII a Metrópole pretendeu dar uma guinada na política indigenista com o Alvará de 1º de abril de 1680. Proibia-se agora a escravidão por *guerra justa!* Se houvesse luta, seriam feitos prisioneiros, como o usual nas guerras européias. Fora disso, que todos os indígenas fossem conservados no sertão, nada se lhes exigindo.

Afirmava-se, pela primeira vez, que "de nenhum modo se devia reservar mais o prejuízo e direito dos índios, primários e naturais senhores das ditas terras". Entretanto, insistia-se na exclusividade dos jesuítas: a eles todo o poder espiritual e temporal sobre os nativos. A verdade é que independentemente das variações das leis os religiosos utilizavam realmente a mão-de-obra agrícola de seus catecúmenos. Era "já um velho refrão expresso pelas Câmaras em outras partes do Império português que, comprometidos como estavam os missionários no comércio das especiarias, eles relaxavam suas obrigações espirituais e, sonhando aos colonos os trabalhadores que eles necessitavam, eram eles, frequentemente os responsáveis pela falta de incremento dos rendimentos reais".⁶

Para substituir a mão-de-obra, que o fim da permissão da *guerra justa* escasseava, era preciso importar negros. Este foi um dos grandes móveis da

(5) LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, Portugal/Civilização Brasileira, 1938. v. 4, p. 44.

(6) ALDEN, Dauril. The significance of cacao production in the amazon region during the late colonial period: an essay in comparative economic history. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 120(2):105-35, Apr. 1976, p. 121.

fundação da Companhia de Comércio do Maranhão, em 1682. Mas, também ela contrariava os interesses locais, acarretando protestos. A troca de escravos que trazia, aceitava cravo e panos, recusando, porém, o açúcar, o cacau, o tabaco e o couro. A colocação de sua produção era o que preocupava aos maranhenses. Afinal, por causa dela é que se importavam os negros. Os moradores revoltados encontraram em Manuel Beckman, proprietário de engenhos no Rio Mearim e vereador em São Luís, um líder no movimento contra a Companhia de Comércio e contra os padres. Queriam a expulsão dos assentistas, dos inacionos e a deposição do Governador. Em memorial entregue aos padres, em nome da Câmara de São Luís, afirmava-se que os habitantes da cidade já os haviam expulsado dela duas vezes e, agora, o faziam, respeitosamente, pela terceira vez.⁷

Entretanto, não houve força suficiente para ultrapassar a ameaça. Em 1685 foi sufocada a rebelião e enforcado o líder Beckman. A revolta fracassada foi a primeira manifestação de comerciantes contra os procedimentos da Metrópole. Ora, no bojo da repressão, viria a nova regulamentação indigenista.

O *Regimento das Missões* de 21 de dezembro de 1686 tratava de questões vitais e representava mais uma vez a volta triunfal dos direitos jesuítcos, com a criação dos cargos de *Procuradores de Índios*. O regime de trabalho, no entanto, não se modificava substancialmente. Os índios seriam “livres no temporal, mas obrigados a trabalhar e servir aos administradores, dividindo-se este trabalho a semanas, de maneira que uma servirão aos administradores e outra ficarão nas aldeias para cuidarem de suas roças e famílias. Os administradores os pagarão”. Poderiam os índios aldeados ser levados por moradores nas entradas, só com a ressalva: “Estas jornadas ao sertão nunca excedam de 3 a 4 meses; e antes da partida, os moradores depositarão em mão do pároco metade do salário segundo o tempo calculado para sustento das famílias e pagarão a outra metade no regresso”.

Dois anos depois o governo tornava-se mais contundente, restabelecendo o cativo para os que estivessem *à corda* e determinando que todos os anos houvesse *resgates*, correndo as despesas por conta da Fazenda Real. Eram estes índios, agora, remetidos às Câmaras e, por meio destas, repartidos aos moradores. Passado algum tempo, entretanto, tal prática foi abandonada: sacerdotes recusavam-se a acompanhar as entradas, talvez, por não mais auferirem lucros como antes. “Um chamado Regimento das Missões, decretado em 1686, valeu como estatuto a reger a ação missionária. Essa, além da conversão do gentio ao grêmio da catolicidade, o que envolvia também uma conversão ao domínio do europeu ibérico, e da assistência intelectual e espiritual aos moradores e filhos, resultou, no particular do indígena, na modificação de seus hábitos de nomadismo, no ensino da língua portuguesa, no seu preparo técnico em vários ofícios, no agrupamento das tribos em núcleos de sentido urbano, na modificação do regime de trabalho dispersivo em trabalho disciplinado de fundo agrícola, na reforma dos modos de vida social, através dos vínculos de família e de maior exaltação às fórmulas de dignidade individual e doméstica. Em 1751, quando começou o consulado pombalino, ha-

(7) *MANUSCRITOS da Coleção Lamego*, códice 43. Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo.

via, na Amazônia, 63 aldeias, das quais 19 jesuítas, 15 carmelitas, 9 franciscanas de Santo Antônio, 7 dos frades da Conceição, 10 da Piedade e 3 mercédárias. O empreendimento espiritual apresentava um rendimento expressivo”⁸

Se, na vertente maranhense, portanto, no norte da colônia, o choque entre jesuítas e colonos era pela exploração que se pretendia ao indígena em torno da mão-de-obra agrícola para trabalhos *in loco*, em outras partes do Brasil os litígios apresentavam nuances próprias. Assim é que, o conflito no Sul, na Capitania de São Vicente, embora tenha começado no século XVI, viu suas formas sedimentarem-se no século XVII, a partir do aparecimento do uso do índio como objeto comercial. Os paulistas cometiam as *razzias* nas reduções jesuíticas nas áreas missioneiras hispano-americanas para se apoderarem dos selvagens aldeados com o fim de usarem-nos em suas expedições de prospecção de ouro e pedras preciosas ou para traficarem-nos. Neste caso, os bandeirantes comportavam-se como intermediários entre quem os quisesse comprar, fosse no Nordeste, fosse nas embarcações estrangeiras na costa. Contra isso, evidentemente, se punham os padres dos aldeamentos. Como observou Cassiano Ricardo, o “jesuíta precisava da alma dos índios, para a catequese, o lavrador lhe precisava do braço, para suas roças, o bandeirante lhe precisava das pernas, para as suas caminhadas. Ora, não podia o indígena ser dividido entre os três, uma vez que o jesuíta o considerava seu indiviso”. Por estas atitudes radicais criou-se todo um clima de choques e divergências bastante acentuado, a ponto de turvar o bom andamento administrativo da vila de São Paulo e arredores.

O vínculo-fluxo que nesta fase se estabelece entre bandeirante, redução jesuítica e tráfico indígena, analisado em sua fase mais intensa, isto é, nos meados do século XVII, ainda apresenta aspectos novos que importaria conhecer melhor. Por exemplo, análises comparativas entre as formas de resgate e descimento no Estado do Maranhão e no Estado do Brasil: como foi visto, no Norte a missão (aldeia, aldeamento, redução) recebe o índio *a posteriori* do apresamento feito diretamente nas tribos. Neste caso, a ação jesuítica iniciava-se após o aprisionamento. Já no caso paulista, para a mesma época, as expedições bandeirantes iam buscar os autóctones nas missões, “descendo”, pois, índios já convertidos e instruídos na fé e nos hábitos cristãos. Esta diferença teria originado reações e comportamentos diversos quando os aldeados fossem “usados” como mão-de-obra escrava? Outra questão seria o rastrear do destino real dos indígenas após a sua “venda” pelos paulistas: pouco se sabe sobre seu verdadeiro aproveitamento após deixarem o nosso litoral; também faltam estudos acurados sobre sua sensível presença nos latifúndios do Nordeste.

Entra o século XVIII e prossegue a questão entre colonos e jesuítas, porque as entradas não cessaram, muito embora estivessem proibidas desde 1701. Na década de 1720 surge Paulo da Silva Nunes no Maranhão, a liderar novos protestos, luta contra a sistemática da cessão da mão-de-obra indígena ao agricultor, tendo o missionário como intermediário. Como procurador dos maranhenses foi portador de memoriais populares dirigidos ao governo. Estes memoriais repetiam a tônica de sempre, a mesma de 100 anos atrás: que

(8) REIS, Artur César Ferreira. A ocupação portuguesa do vale amazônico. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 1, v. 1, p. 266.

se retirasse o poder temporal dos padres sobre os índios e que se ensinasse português nas aldeias, aceitando-se nelas a presença de inspetores leigos.

Algum proveito tiveram aqueles apelos pois, com efeito, as Leis de 1728 e 1729 passaram a diminuir sensivelmente o poder dos jesuítas. Porém o texto legal não era evidentemente taxativo. Faziam-se restrições quanto ao número de pessoas e de idade entre os resgatados: que tivessem entre 13 e 40 anos. Doravante, os descimentos só podiam ser os oficiais, isto é, os permitidos por autoridade pública. Tais resoluções, no entanto, não abrandavam a oposição pois não se atacava o problema crucial. Os colonos, de suporte, armaram-se de argumentos contra os religiosos uma vez que não se sentiam contemplados pela Lei. Acusavam-nos de não obedecerem a *Lei de Repartição*, guardando os índios para seu particular interesse. Os colonos se opunham não só ao domínio sobre os índios evangelizados, mas também contra as transações comerciais que os jesuítas levavam a efeito em benefício próprio. Além disso havia a questão intocada das isenções tarifárias que os padres detinham, privilégio não alcançado pelos colonos.

Em meados do século XVIII abre-se realmente uma nova fase na questão indigenista porque pela primeira vez um "fato novo" surgiria: o afastamento gradativo e a posterior expulsão dos jesuítas. A bula de Benedito XIV de 20 de dezembro de 1741 (*Immensa pastorum principis*) dirigida aos bispos do Brasil e outros domínios portugueses, condenava veementemente o cativoiro indígena. Dentro da religiosidade inerente à sociedade colonial setecentista é compreensível a repercussão daquele preceito. De outro lado medidas Legislativas marcariam uma nova fase no relacionamento entre colonos, jesuítas e governo. O ponto de partida da nova política indigenista viria a ser a *Lei de 1755 sobre a liberdade dos índios*. Liga-se diretamente à política pombalina na Amazônia.

É no século XVIII que aquela região recebe sua "definitiva integração no espaço político e econômico do império português".⁹ Aplicaram-se-lhe experiências agrárias e sociais e efetuou-se o afastamento das ordens religiosas, acusadas de tramar um Estado teocrático. Com a vinda do novo Capitão General, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1751, uma nova orientação fora dada à questão do trabalho indígena. Tentava-se agora uma reestruturação da economia e do povoamento da Amazônia. Mais do que nunca o missionário seria visto como inimigo. Ele já não era o instrumento do Estado: era entrave ao fomento econômico da região. Aliás, já desde o primeiro item das Instruções de governo a Mendonça Furtado figurava a liberdade do gentio.

Desde logo, os Padres da Companhia de Jesus eram réus. "Se encontrades nos Regulares e Pessoas Eclesiásticas alguma dificuldade sobre a mal entendida escravidão que eles praticam com os índios, como também no estabelecimento destes a jornais para a cultura das suas terras, por não encontrarem neste novo método tantas utilidades como o que até agora praticaram; os persuadireis da minha parte a que sejam os primeiros nesta execução das minhas reais ordens porque os seus estabelecimentos de todas ou da maior parte das fazendas que possuem é contra a forma da disposição da lei do reino, e poderei dispor das mesmas terras em execução da dita lei, quando en-

(9) REIS, Artur César Ferreira. *Estadistas portugueses na Amazônia*. Rio de Janeiro, Dois Mundos, 1948.

tenda que a frouidão e tolerância que tem havido nesta matéria até serve de embaraço ao principal objeto para que se mandaram a esse Estado as pessoas Eclesiásticas...”¹⁰ Em resumo, que ficassem tão-somente com o espiritual.

O interesse metropolitano era, agora, pelo aproveitamento dos escravos negros no Estado do Maranhão, a exemplo do que já era praticado, em larga escala, no Estado do Brasil. Entretanto, Mendonça Furtado ponderava a Pombal que tal prática era muitíssimo custosa: “...Sendo a introdução dos pretos uma especialíssima mercê de S. Majestade para estes moradores pode também ser a causa da total ruína deste Estado; porque tendo os Regulares as suas fazendas cheias de índios escravos (bem ou mal possuídos) e as aldeias as suas ordens, para se servirem também dos índios de S. Maj. como fazem e tudo por limitadíssima despesa, absorverão em si não só as preciosíssimas drogas que se extraem do sertão mas nas plantações e lavouras de terra, todo o dinheiro que circula neste Estado; e pelo contrário, os moradores que, como não podem ter senão incomparavelmente menor número de escravos e custando-lhes estes 10 vezes mais que os índios aos Regulares, toda esta diferença é em benefício deles, e, em consequência, em prejuízo dos moradores”. Assim, solicitava autorização para organizar “descimentos para formar povoações ao pé das vilas”, povoações estas que não ficariam sob o comando dos padres. O Governador é que faria a distribuição e estipularia salários. Pretendia evitar abusos por parte dos jesuítas, reportando-se à sua velha tutela dominadora sobre o índio, à sua pretensa intenção do Estado teocrático e aos seus excessivos lucros. O governo português admitia que a economia e o povoamento do Estado do Maranhão dificilmente cresceriam se a tensão entre os colonos e jesuítas tivesse seguimento.

É importante assinalar que o óbvio descontentamento por parte dos indígenas ficou documentado para com os padres. Embora não haja testemunhas diretas, existem fontes jesuíticas que mencionam o fato. O Padre Lourenço Kaulen, encarregado de um aldeamento na Amazônia, deixa transparecer as hostilidades quando relata o quanto os padres foram desacatados, ameaçados e agredidos pelos aldeados. Para Kaulen, um dos motivos seria a proibição de bebidas alcoólicas. Estes e outros desentendimentos provocavam elevado índice de deserções.¹¹

Aos cinco anos de Governo, Pombal já firmava suficientemente seu poder e prestígio junto ao rei e lançava seus projetos fundamentais para com o Brasil: a definição geopolítica, a revitalização econômica e o fortalecimento do poder central – para o que faria de nobres e jesuítas os adversários à sua política. A Lei de 5 de junho de 1755 que estabelecia a “Liberdade dos Índios do Grão-Pará e Maranhão” é sintomática desta nova política. O Alvará que se lhe segue, de 6 de junho, rezava que os índios ficariam entregues “no temporal aos Governadores, ministros e a seus principais e Justiças secula-

(10) Das instruções a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963. p. 26 e segs.

(11) Carta do Padre Lourenço Kaulen à Rainha-mãe D. Maria Ana d’Austria. Pará, 16 de novembro de 1753. *Manuscritos da Coleção Lamego*, códice 1.29. Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo.

res, com inibição das administrações dos Regulares, derogando todas as leis, regimentos, ordens e disposições em contrário”.

Os Índios seriam agora “livres de toda escravidão”, podendo dispor de suas pessoas e bens como melhor lhes parecesse, sem outra sujeição temporal que não às leis do Reino. Daqui para frente seriam as Câmaras, o Governador e ministros quem estabeleceriam os jornais a serem pagos, com pagamentos aos sábados de cada semana em pano, ferramenta ou dinheiro, como melhor conviesse às pessoas que os empregassem. Tendo sido especialmente pensada para o caso do Norte do Brasil, esta lei só seria estendida às demais capitanias a 8 de maio de 1758, praticamente em conjunto com o *Directorio dos Índios*. Confirmado a 17 de agosto de 1758, este abolia, definitivamente, a interferência eclesiástica na condução do indígena.¹²

Este texto legal encerra questões básicas à respeito da política indigenista pombalina. Vê-se claramente que pesava mais o problema da aversão ao jesuíta do que os interesses propriamente indígenas. A língua teria que ser só a língua portuguesa. Era preciso, ditava o Directorio, “desterrar a chamada *geral*, invenção verdadeiramente abominável e diabólica para os conservar na barbaridade”. Seria nomeado um Diretor pelo Governador e sua jurisdição seria diretiva, nunca coativa. Haveria maior estímulo ao plantio e ao comércio. Não se reconhecia, no entanto, nenhuma autonomia do índio, tanto que transações a serem efetuadas por eles, deveriam ser tuteladas: “O comércio ou a compra, transporte e vendas de diversas mercadorias será feito por pessoa para isso deputada, atenta a notória incapacidade dos Índios para procederem por si a quaisquer operações complicadas”.

A intenção do *Directorio* era muito mais no sentido do afastamento da Companhia de Jesus do que no de uma menor sujeição dos nativos ao trabalho forçado. Tanto que eles continuariam a ser repartidos, ordenando-se sua divisão em partes iguais, quando dos descimentos. Uma parte ficaria nas povoações, para “defesa e serviços”; a outra, repartida pelos moradores a fim de equiparem as canoas que demandavam o sertão, em busca das “drogas”, tanto quanto ajudarem-nos na cultura do tabaco, açúcar, algodão etc. Os moradores deveriam depositar o salário dos índios com o Diretor: este lhes entregaria um terço adiantado e o resto ficava em depósito, até o fim dos trabalhos devidos. Vê-se que a questão do trabalho compulsório persistia. O que é inovador é a transformação leiga do aldeamento.

Esta modificação introduzida, demonstrando bem a anteposição às disposições jesuíticas, foi a admissão de povoadores brancos nas aldeias, numa aparente tentativa de integração. Aliás, domina muitos dos artigos do *Directorio* esta preocupação com o dar-se ao aldeamento a feição e a estrutura de organização urbana civil. Nem assim, entretanto, a integração foi possível, como ficou demonstrado posteriormente. A laicização dos aldeamentos – afastados os jesuítas pela decretação de sua expulsão – não se deu nos moldes desejados nem no Estado do Maranhão nem no do Brasil. Alguns antigos aldeamentos chegaram a prosperar como vilas, mas isto quando a dispersão indígena já lhes proporcionava maior incidência de população branca. E neste sentido, administração e vida comunitária prosseguiram como as demais povoações.

(12) *DIRECTORIO que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará e Maranhão...* Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1758. 43 p.

Sem poder vencer as pressões do poder localista ou a força dos missionários jesuítas, o governo metropolitano nunca se definiu concretamente em seus atos normativos. Mesmo porque também ela, a administração pública, fazia uso abusivo do indígena. Tais atitudes acabaram por prejudicar altamente o elemento autóctone. Diluiu-se nas formas de exploração ou, até mesmo, nas de miscigenação e também nas de aculturação, a possibilidade de, através da cooperação e do respeito recíprocos, constituir-se uma sociedade indígena autêntica e autônoma, possível mesmo dentro das normas restritivas do governo colonial.

Recebido em 16 de fevereiro de 1988.

ABSTRACT

The Portuguese legal system in Colonial Brazil in regard to the work and status of the Indians faced strong opposition from the Colonists and Jesuits, for it restricted their manipulation of these populations and the use of Indians as slaves. Yet since the legislation was factious and imprecise, it did not permit the Indians to achieve self-government nor did it allow for their necessary integration into the Brazilian society.

Key-words: Indian policy – Colonial period – Indian slavery – Jesuits.