

**MODOS DE VIVER:
A ADMINISTRAÇÃO
PORTUGUESA E A
LEGISLAÇÃO INDIGENISTA
NA AMAZÔNIA (1680-1757)***



ANDRÉ LUÍS BEZERRA FERREIRA**

Resumo: *este trabalho analisa a relação da administração portuguesa e a implantação da legislação indigenista na Amazônia, entre os anos de 1680-1757. Busco compreender como a promulgação das diversas leis que regulamentaram as formas de arrematação da mão de indígena, livre ou escrava e suas inserções nas dinâmicas coloniais, se constituiu em um modus vivendi entre os missionários, autoridades administrativas, moradores e os próprios nativos.*

Palavras-chave: *Colonização. Leis. Índios. Amazônia.*

No decorrer dos últimos anos, a legislação indigenista tem sido objeto central em investigações sobre o período colonial. O advento dos referidos estudos é reflexo de uma renovação histográfica iniciada por Manuela Carneiro da Cunha, na clássica coletânea intitulada “História dos Índios no Brasil”. O livro buscava chamar atenção do fundamental protagonismo indígena na formação histórico-social do Brasil. A autora sinalizava a importância de estudos interdisciplinares direcionados a compreensão das tramas do cotidiano dos povos foram indispensáveis para a História do Brasil. Desde então, os índios deixaram de ser compreendidos como vítimas passivas de um processo

* Recebido em: 10.09.2019. Aprovado em: 14.12.2019.

** Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Discente em mobilidade acadêmica nacional no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail:* andreluis_bf@yahoo.com.br.

violento, e passam a ser apresentados como agentes sociais que empreendiam significativas ações nos processos históricos por eles vividos (CUNHA, 1992).

Neste campo de investigação, a temática da legislação indigenista, promulgada pela Coroa portuguesa, é um aspecto fundamental para compreendermos as formas de inserção dos índios nas dinâmicas de suas conquistas na América. Entre os séculos XVI-XVIII, a formulação de um conjunto de leis para regulamentar o governo dos índios, sobretudo, as formas de escravização ou de suas liberdades, resultou em um profícuo debate jurídico, filosófico e teológico entre os setores laicos e eclesiásticos da sociedade lusitana. Segundo Perrone-Moisés, o conjunto das ideias que constituía os debates era “muito mais do que retórica destinada a permitir a realização da vontade de um ou outro grupo político. Nos momentos críticos, em que as leis são discutidas, colonos e jesuítas recorrem a princípios comuns, pertencentes a uma mesma tradição jurídica” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

Portanto, muito mais do que contraditórias, oscilantes, ou até mesmo um projeto de extrema dominação, as leis indigenistas foram sendo formuladas na tentativa de conciliar os projetos missionários, mercantis e, também, garantir direitos aos indígenas. De fato, os acirramentos desses acerca do status social e jurídico dos índios culminaram, em geral, no estabelecimento de um *modus vivendi*, baseado em um compromisso jurídico-prático entre os diversos agentes da colonização.

Além do mais, um aspecto de suma importância para a compreensão da aplicabilidade das leis consiste na diferenciação clara entre índios amigos e índios inimigos, uma vez que esta clivagem “corresponde [a] um corte na legislação e política indigenistas que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 117).

No que tange aos índios amigos, suas conversões em vassallos cristãos se configuraram como um aspecto preponderante para a expansão e manutenção dos domínios portugueses no Estado do Maranhão e Grão-Pará, pois na condição de aliados os índios foram agentes fundamentais no processo da expansão lusitana. Segundo Almir Diniz Carvalho Júnior, nesse contexto, a coroa lusitana esteve inclinada ao estabelecimento de pactos coloniais com os grupos indígenas. Sendo assim, o enobrecimento das lideranças indígenas através das mercês foi um dos principais artifícios utilizado pelo poder metropolitano para fortalecer suas relações de amizade com os nativos e, consequentemente, ter seu apoio nas guerras contra seus rivais europeus e, também, contra índios inimigos (CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 217-218).

Para os grupos indígenas que estabeleciam as sobreditas alianças, suas formas de inserções nas dinâmicas coloniais eram os descimentos, um mecanismo que tinha na persuasão o seu principal alicerce, ou seja, os índios eram convencidos por um religioso a deixar suas povoações para descerem as aldeias missionárias portuguesas, vivendo sob condição jurídica de livres ou forros. Ante a necessidade do estabelecimento de contatos e alianças com os índios, a Coroa Portuguesa incentivou esta prática. No entanto, a presença dos padres, principalmente jesuítas, era fundamental para a realização e legitimação dos descimentos. Isto, porque os missionários tinham conhecimento das línguas indígenas, fator que facilitava a comunicação entre os grupos, e eram responsáveis por levarem os ensinamentos cristãos a esses “pagãos”. Sendo assim, Perrone-Moisés afere que “tratava-se de convencer os índios do ‘sertão’ de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar” (PERRONE-MOISÉS,

1992, p. 118); além do mais, “o convencimento inclui a celebração de pactos em que se garante aos índios a liberdade nas aldeias, a posse de suas terras, os bons tratos e o trabalho assalariado para os moradores e para a Coroa” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

Uma vez descidos, esses grupos indígenas passariam a viver nos aldeamentos missionários, sob a tutela dos religiosos. Conforme Maria Regina Celestino de Almeida, referindo-se ao Rio de Janeiro colonial, afirma que os aldeamentos, embora tradicionalmente vistos como espaços dominados, eram por vezes palco de tensões sociais. Em face da propagação da conquista e colonização portuguesa, tornar-se aldeado, era, em certos casos, uma solução encontrada por grupos indígenas para não viverem à margem da nova esfera social. Almeida aponta que “terra e proteção, ao que parecem, foram os principais atrativos para os índios aldearem-se”. Desta forma, ao se tornarem catecúmenos dos padres e súditos do rei barganhavam espaços de negociações, estabeleciam alianças, empreendiam suas próprias expectativas, se apropriavam de terras (ALMEIDA, 2003, p. 103). Além disso, as missões, estando sob poder lusitano, eram espaços regidos por leis e regimentos específicos, como será analisado no artigo.

No que tange as modalidades de escravidão, ela ocorreu sob duas formas: resgates e guerras justas. Em linhas gerais, os resgates consolidaram-se como forma de obtenção de escravos através da compra, pelos portugueses, dos prisioneiros de guerras entre as nações indígenas. Farage aponta que “os resgatados das mãos de seus captores, deviam a vida a quem os comprava, e eram obrigados a pagar-lhe com trabalho por tempo determinado” (FARAGE, 1991, p. 28). Por sua vez, as guerras justas foram destinadas a integração dos índios inimigos que recusavam aceitar a fé cristã, além de constantemente empreenderem ataques os súditos e vassallos do rei.

Portanto, na América portuguesa foi por meio da regulamentação desses quatro elementos: descimentos, aldeamentos, resgates e guerras justas, que a formulação indigenista foi elaborada. Sendo assim, buscaremos compreender no presente artigo a complexidade dos debates que resultaram na promulgação das leis para a Amazônia, entre os anos de 1680/1755: a Lei de Liberdade dos Índios (1680); O Regimento das Missões (1686) e o Alvará dos Resgates (1688)¹.

O DIREITO PORTUGUÊS E O GOVERNO DOS POVOS

Na época moderna, a Coroa Lusitana constituiu uma monarquia de dimensões pluricontinentais, tendo como uma de suas principais características a diversidade de povos. Nesse sentido, a sistematização do aparelho jurídico se configurou como um elemento-chave para a sustentação dos domínios portugueses no além-mar. Nos últimos anos, a historiografia tem realizado significativos avanços na compreensão sobre os desdobramentos dos processos históricos desencadeados pela expansão lusitana no ultramar, principalmente, no que diz respeito à necessidade de fomentar um bom governo aos povos nativos das conquistas. A esse respeito, Xavier e Silva, tendo em vista os contrastes entre o presente e o passado, constatam que, enquanto nas sociedades da contemporaneidade, “pelo menos em teoria, o governo da diversidade não supõe a transformação dos diferentes em outros, mas, em vez disso, a valorização da diferença”, nas experiências da modernidade “essa transformação foi necessária para a conservação do poder imperial” (2016, p. 21). Ofertam um debate conceitual de suma importância para compreender o governo dos povos, designado por elas como o Governo dos Outros.

Pelas suas perspectivas, o governo é compreendido a partir do tripé: governo para si, governo econômico e governo político. Por sua vez, a dominação do outro está intrinsecamente interligada à alteridade, e isso pela necessidade de reconhecer a diferença ao construir e transformar o outro “em alteridade jurídica e socialmente operativa”. Apontam “alteridade essa que, no império português, se pode identificar não apenas entre os colonizados, mas também entre colonos e colonizadores – pois também estes foram, em vários momentos, diferentes e outros” (XAVIER; SILVA, 2016, p. 22).

No que se refere ao direito colonial, Hespanha (2010, p. 57) chama atenção para o fato de que, por mais que as diversas conquistas do reino português estivessem interligadas pelos vínculos políticos, a diversidade dos seus habitantes refletiu na constituição de um heterogêneo estatuto pessoal dos povos em detrimento de uma constituição colonial unificada. Não obstante, o autor aponta que a uniformidade e o poder político ilimitado não foram característicos da monarquia portuguesa, “mas, sim, a justa posição institucional, pluralidade de modelos jurídicos, diversidade de limitações constitucionais do poder régio e o conseqüente caráter mutuamente negociado de vínculos políticos”.

Desta forma, define o direito colonial como uma “coleção heterogênea de providências jurídicas de diferentes graus e tópicos” (HESPANHA, 2010, p. 57), que se desenvolvia mediante as adaptações realizadas em face das necessidades que emergiam nas dinâmicas específicas de cada conquista. Cabe apontar que o caráter plural e fluido do direito colonial se configurava como uma herança da inconsistência jurídica do próprio direito comum europeu, no qual as regras particulares constantemente prevaleciam sobre as regras estritamente locais. Além desse aspecto, o pluralismo jurídico se explica pelo princípio de que, no Antigo Regime, a promulgação de uma nova lei não revogava a lei anterior, uma vez que os direitos adquiridos deveriam ser preservados e respeitados pelo poder real. Esse elemento resultava em um “grande número de obstáculos jurídicos à implementação de uma nova política geral, mesmo quando essa era definida por estatutos régios” (HESPANHA, 2010, p. 58). Em suma, aponta Hespanha, o direito colonial “era assim constituído por uma estrutura de normas pluralísticas e casuísticas, múltiplos estatutos ou privilégios, os quais eficientemente limitavam a ação real” (HESPANHA, 2010, p. 59). Nesse sentido, a constante (re)adaptação da legislação indigenista na América portuguesa pode ser considerada como um reflexo do próprio direito pluralista português.

Entretanto, uma questão de suma importância deve ser apontada: o direito jurídico não garantia e tampouco legitimava o direito à propriedade do poder real sobre os povos das conquistas. Desta forma, a propagação da fé foi o elemento que legitimou a conquista portuguesa pelos quadrantes do mundo. Anthony Pagden sinaliza que os Estados modernos europeus, herdeiros da civilização romana, tinham o cristianismo como um elemento basilar. Sendo assim, a nova conjuntura de extensões globais era formada por uma “ordem espiritual, cultural e moral sem fronteiras” (PAGDEN, 2002, p. 100). Desta feita, os monarcas lusitanos “assumiram o dever não só de apoiar e proteger a cristandade, mas de propagar a palavra de Cristo aos não-cristãos, que, em sua ignorância, não tinham acesso histórico à congregação dos fiéis” (PAGDEN, 2002, p. 100).

Por isso, os reis portugueses buscaram estabelecer alianças com a cúria da Igreja Católica que legitimava a expansão marítima e mercantil através da emissão das bulas papais. Por seu turno, cabia à Coroa garantir aos missionários os meios necessários para a propagação da fé e, conseqüentemente, a evangelização dos povos nativos das conquistas. Além do mais, Pagden aponta que

[...] “a função de alguns desses ‘missionários’ era conferir legitimidade a projetos que nada tinham de legítimos. Muitos, no entanto, alimentavam a esperança de que a jornada empreendida se tornasse o estágio inicial do que, em suas mentes, seria o triunfo de Cristo no mundo inteiro” (PAGDEN, 2002, p. 100).

Desta maneira, os nativos da América portuguesa foram imprescindíveis ao poder da cruz e da coroa, pois além da salvação de suas almas por meio da conversão ao cristianismo, também estabeleciam pactos políticos de vassalagem com o monarca português. Nesse sentido, converter os nativos em cristãos e vassalos foi um elemento fundamental para a manutenção da ordem social e corporativa de uma monarquia que tendia a se expandir pelo mundo. Para que houvesse a integração dos diversos grupos indígenas a colonização portuguesa, coube ao poder metropolitano elaborar um conjunto de leis que tentasse conciliar o projeto missionário e mercantil.

Sendo assim, uma perspectiva para compreender a legislação indigenista é a busca por um *modus vivendi* da Coroa entre seus diferentes súditos no ultramar, pois como aponta Stuart Schwartz, somente essa práxis era a “possibilidade de governantes e súditos multiétnicos conviverem através do reconhecimento de direitos comunais, instigado por circunstâncias do bom senso políticos e econômico” (SCHWARTZ, 2009, p. 75).

OS DEBATES SOBRE O GOVERNO DOS ÍNDIOS NA PENÍNSULA IBÉRICA

No decorrer da Modernidade, a elaboração de um conjunto de leis acerca do governo dos índios, principalmente, no que se referia a sua escravização ou liberdade, suscitou um profícuo debate jurídico, filosófico e teológico entre os setores laicos e eclesiásticos da sociedade ibérica. Rafael Pérez Garcia aponta que, durante o Medievo, as duas esferas teriam alcançado um relativo equilíbrio sobre os princípios teóricos relacionados à escravidão e liberdade dos povos não cristãos. No entanto, essa relativa estabilidade se rompeu quando os reinos ibéricos e, mediante ele, a Cristandade deixaram de ter limites geográficos estáveis e passaram a se expandir pelos quadrantes do mundo. Como consequência, aponta o autor, os teólogos católicos foram obrigados a:

[...] “dinamitar una parte del edificio ideológico construido a lo largo de la Edad Media con el fin de hacerlo más amplio, más incluyente, y evitar consecuencias dramáticas para esos pueblos recién descubiertos cuyo alcance no escapaba a nadie” (GARCIA, 2016, p. 22).

Nesse contexto, as ações dos teólogos de distintas tradições foram de suma importância e relevância para a formulação das novas teorias referentes ao governo dos povos no ultramar. No que tange ao pensamento político da Companhia de Jesus, principal vertente adotada para América portuguesa, era embasado na filosofia escolástica, mais precisamente na Segunda Escolástica, tendo como base uma releitura moderna de São Tomás de Aquino, que, no século XIII, havia “cristianizado” o pensamento aristotélico. Conforme, aponta Souza Junior, a filosofia escolástica tomista predominou na monarquia portuguesa e em suas conquistas no ultramar, mas tinha aversão à concepção de uma teoria absoluta do direito divino do monarca, uma vez que o poder se encontrava na comunidade que o concedia ao rei. Nesse sentido, o autor aponta que:

[...] “o pacto social, expresso ou tácito, que fundamentaria o poder, segundo o tomismo, assentar-se-ia no fim último do Estado e da Política, que seria a promoção do bem comum, da felicidade humana, razão de ser o poder, que, assim, teria, como também concebe Aristóteles, uma natureza ética” (SOUZA JUNIOR, 2012, p. 42).

Entretanto, no que tange ao modelo de organização política, os tomistas eram favoráveis ao regime monárquico em detrimento de uma aristocracia. Mas, com a importante ressalva que o governo monárquico deveria ser para todos, ficando os reis incumbidos de garantir a felicidade humana. Isto, porque São Tomás de Aquino, em consonância com Santo Agostinho, era convicto que a existência do homem estava condicionada a dois fins: um natural e temporal, aos cuidados do Estado e o outro, espiritual e sobrenatural, sob a orientação da Igreja. Salienta que o Estado tinha como obrigatoriedade garantir o bem comum do homem, “favorecendo-lhe a prática das virtudes e permitindo-lhe atingir a fronteira das virtudes sobrenaturais da eterna beatitude ou felicidade, fim último da existência humana, em cuja ultrapassagem o homem será conduzido pela Igreja” (SOUZA JUNIOR, 2012, p. 43).

Vale ressaltar que, na Modernidade, os teóricos jesuítas viram-se obrigados a atualizar e reelaborar determinados princípios tomistas, a fim de realizar sua aplicabilidade em um contexto social que envolvia dimensões intercontinentais. Nessa conjuntura, os principais pontos revisitados foram a concepção da origem divina do poder e o seu exercício pelo monarca, engendrando, assim, uma grande proximidade entre os inicianos e as Coroas Ibéricas. Nesse sentido, Sousa Júnior aponta que a política jesuítica tinha como um de seus aspectos o corporativismo, cabendo ao rei governar para garantir o bem comum dos seus súditos, tendo sempre em vista a unicidade dos propósitos entre os interesses da fé e da coroa, uma vez que “o rei deveria governar para maior glória de Deus e não para sua glória pessoal”. Além do mais, a legislação portuguesa recebeu uma incontestável influência da política corporativista da Segunda Escolástica, a qual defendia que o poder é oriundo da comunidade, “pois, tal como ela, deriva de uma ordem natural”. Sendo assim, afere o autor, “essa noção impôs sérias limitações ao poder real, estabelecendo deveres régios, dentre os quais o central era o respeito a justiça, sujeitando esse poder às leis” (SOUZA JÚNIOR, 2012, p. 48).

Mediante esse cenário de reelaborações de teorias sociais sobre o poder real, o governo e o direito régio sobre os povos ultramarinos foram um dos principais pontos do pensamento político jesuítico. Opondo-se à escravização dos nativos para um fim estritamente mercantil, os padres defendiam a integração desses “outros” nas dinâmicas coloniais por meio da evangelização. Desta feita, Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 157) afere que a catequese “impunha aos missionários o exercício de reflexão social voltada aos entendimentos das culturas ultramarinas. Mas não foi só com relação aos nativos que se deu o processo de transculturação evangélica”, uma vez que foi de suma importância “o ajustamento doutrinário pró-escravista operado pelos jesuítas em Angola e no Brasil” (ALENCASTRO, 2000, p. 157).

Naquela conjuntura, a dicotomia entre a liberdade e a escravidão resultou no acirramento entre o dualismo do pensamento religioso-filosófico, haja vista a difusão de novas concepções acerca da liberdade pelo Velho Mundo e, ao mesmo tempo, a necessidade da escravidão para a expansão dos Estados atlânticos europeus pelos quadrantes do globo. No que se refere a Portugal, esse jogo de contradições se reflete na reafirmação dos dogmas católicos “salvacionistas” em torno dos sacramentos, em decorrência

das Reformas Religiosas no século XIV. Desta feita, conforme Alencastro, a ação missionária buscou evitar qualquer contradição entre catolicismo e escravismo, “na medida em que restringe os efeitos remitentes do matrimônio e do batismo ministrados aos escravos e preserva os direitos dos senhores ante o imperativo” (ALENCASTRO, 2000, p. 157). Sendo assim, aponta o autor, “tolerava-se a escravidão na medida em que ela facilitava a catequese. Arrancados das brenhas do paganismo, os negros terias suas almas salvas no ambiente cristão da Metrópole e dos enclaves ultramarinos” (ALENCASTRO, 2000, p. 159).

Não obstante, é de suma importância apontar que a tolerância não esteve somente restrita à escravidão, mas tratou-se de um aspecto preponderante nas doutrinas religiosas e filosóficas que fundamentavam o corpo jurídico da monarquia portuguesa. A esse respeito, Stuart Schwartz afere que o tolerantismo se configurou como uma política de Estado, sustentada na tríade da necessidade prática, na tendência para a promoção da convivência religiosa, e como uma convicção filosófica. Nesse sentido, “o tolerantismo era amiúde uma solução de compromisso nascida de considerações políticas ou econômicas de ordem prática, e não de sentimentos de tolerância” (SCHWARTZ, 2009, p. 22). Em suma, era indispensável para uma sociedade que estava a se esfacular pelos conflitos das Reformas Religiosas. Sendo assim, estabelecer um *modus vivendi*, baseado na tolerância com os povos de culturas diversas, era uma necessidade do poder da Coroa e da Igreja.

Desta feita, o contato com os povos ultramarinos (re)formularam teorias sobre a salvação e, conseqüentemente, as práticas da propagação da fé. Mediante esse contexto, a Universidade Salamanca desempenhou um papel fundamental na (re)elaboração das referidas teorias. Nesse âmbito os religiosos dominicanos eram convictos que o paganismo dos nativos indígenas era fruto de uma “ignorância invencível”, isto porque, não tivessem conhecimento da palavra cristã. Todavia, “ainda podiam ser salvos por uma fé implícita em Deus, o que também implicava o desejo de batismo e, por conseguinte, de pertencimento à Igreja” (SCHWARTZ, 2009, p. 68-69). Nesse sentido, os dominicanos apontavam que Deus não castigava os indígenas, na medida em que as suas almas ainda podiam ser salvas por meio da doutrinação cristã. Pensamento que também foi adotado pela Ordem Inaciana em suas missões ultramarinas.

Os jesuítas, na linha da Escola de Salamanca, empenharam-se mais do que os dominicanos, a incluir os povos das recentes conquistas em suas reflexões, tendo como pressuposto a recuperabilidade potencial dos homens naturais enquanto seres dotados de razão. Assim, o padre José de Acosta estabeleceu, em 1588, uma primeira sistematização etnológico-soteriológica das populações da Ásia, África e das Américas. Pouco depois, seu confrade Luís Molina concebeu a “Teologia da Graça” que, dando realce à incondicionalidade e universalidade da graça divina, garantiu a integração dos gentios na cristandade (ARENZ, 2014, p. 67).

Conforme Schwartz, as teorias desenvolvidas para o governo dos índios foi “um processo multidirecional de absorção, adaptação e incorporação”, mas, “sempre em desequilíbrio devido à desigualdade de forças e tradições envolvidas e à capacidade da cultura de limitar, extirpar, censurar e reprimir, com os instrumentos do Estado e da Igreja, qualquer coisa que contestasse sua cosmografia” (2009, p. 261). Desta forma, aponta o autor:

se a América, com sua vasta extensão e sua miríade de povos antes desconhecidos, abria a possibilidade para projetos utópicos e milenaristas de uma Igreja renovada, além da oportu-

nidade de integração e ampliação de novos elementos no conjunto das crenças populares, ela também oferecia um ambiente fértil para o desenvolvimento de dúvidas e questionamentos das certezas do dogma. Como na Espanha e em Portugal, havia no Novo Mundo uma soteriologia dissidente que encontrava exemplos em todo o espectro social. Confeiteiros, sapateiros, encomenderos mestiços, governadores e ocasionalmente clérigos davam voz a sentimentos de tolerância e relativismo religioso. Essas expressões, por vezes brotavam de uma abertura mental e outros meios de influir no sobrenatural, por vezes se baseavam num puro e simples materialismo e por vezes nasciam do solo de um cristianismo universalista abrangente que enfatizava a caridade e a paz (SCHWARTZ, 2009, 261-262).

De fato, os argumentos em torno da questão do governo dos índios foram de grande complexidade, envolvendo discussões jurídicas, políticas, sociais, religiosas, culturais e econômicas. Sendo assim, em consonância com Hebe Mattos, as justificativas para escravidão na expansão da monarquia portuguesa não deve ser compreendida sobre o prisma de uma “deturpação dos valores básicos da cristandade, forçada pelo primado de uma lógica mercantil” (MATTOS, 2001, p. 147); pois, segundo a autora, a escravidão “foi antes construção de quadros mentais e políticos, de fundo corporativo e religioso, possibilitadores daquela expansão, inclusive na sua dimensão comercial” (MATTOS, 2001, p. 147).

LEIS E PRÁTICAS DE ARREGIMENTAÇÃO DA MÃO DE OBRA INDÍGENA NA AMAZÔNIA

No último quartel do século XVII, o Estado do Maranhão e Grão-Pará adentrou em um processo de crescente “atlantização” da monarquia portuguesa. O desfecho da União Ibérica desencadeou uma acentuada crise política e econômica para a Coroa lusitana. Nesse cenário, houve o acirramento das disputas territoriais contra o reino de Castela, além da perda de feitorias no comércio asiático devido aos conflitos com os holandeses e ingleses. Os reflexos desses processos na região amazônica podem ser evidenciados com a reconfiguração do território devido às demarcações da América portuguesa perante a América espanhola e a invasão de São Luís pelos holandeses. Nesse contexto, a atividade extrativista, tendo como carro-chefe a exploração das drogas do sertão, surge como uma possibilidade para compensar as perdas econômicas ocasionadas pelas especiarias asiáticas (ARENZ; MATOS, 2015, p. 351).

Entretanto, para que houvesse a exploração dos sertões amazônicos, os saberes indígenas foram indispensáveis. Souza Júnior afere que esse processo resultou em uma fundamental dependência dos agentes coloniais “em relação a esse saber venatório dominado pelos índios, pois os utilizavam também como caçadores, remadores, guias pelo caminho da floresta, sendo tal dependência agravada pelo gigantismo da região e pela não aclimatação à floresta” (2013, p. 178).

Haja vista a indispensabilidade dos indígenas para o desenvolvimento da região por meio da exploração dos sertões amazônicos, na década de 1680, foi promulgado por D. Pedro II um conjunto de medidas político-administrativas relativas ao governo dos índios, tais como: a Lei de Liberdade dos Índios (1680), a instituição do Regimento das Missões (1686) e o Alvará Régio (1688). Trata-se de um período fundamental para a formulação da legislação indigenista na Amazônia, onde as sobreditas leis regulamentaram as formas de inserções da mão de obra indígena, livre ou escrava, nas dinâmicas

coloniais. Essas leis estiveram em vigor até o ano de 1755 com a declaração da nova Lei de Liberdade dos Índios e com o Diretório dos Índios de 1757, momento em que findou em termos legais qualquer tipo de cativo e escravidão indígena com o estabelecimento do Diretório dos Índios.

A Lei de Liberdade de 1 de abril de 1680, ordenava que dali em diante “por qualquer título ou pretexto” não se poderia “cativar Índio algum do dito Estado” por qualquer “pessoa de qualquer condição ou qualidade que seja” (ABN, p. 58-59). Por um lado, D. Pedro II visava findar os cativos ilegais e, por outro, reconfigurava as formas de acesso à mão de obra indígena perante as novas dinâmicas econômicas. No entendimento de Arenz e Matos, “camuflando práticas escravistas, estas leis [de 1680] criaram uma situação ambígua que só fez atizar os atritos entre missionários e moradores que alastrar-se-iam até meados do século XVIII” (ARENZ; MATOS, 2015, p. 351).

Por mais que a referida lei buscasse legitimar novas formas para o emprego do trabalho indígena, não surtiu o efeito esperado para a dinamização da exploração das drogas do sertão. Segundo Farage (1991, p. 25) “a produção extrativista poderia ter um grande valor por unidade, todavia, devido à falta da mão de obra indígena, era irregular de ano para ano”. Nesse contexto, o estabelecimento do comércio de escravos africanos poderia ser uma solução para a dinamização da atividade econômica na região, porém, tornou-se inviável por conta dos moradores não dispuserem de cabedais suficientes, uma vez que, “o preço do escravo africano no Maranhão e Grão-Pará era extorsivo”. Desta forma, Farage considera que “o fluxo de escravos africanos para a região foi, com efeito, quase inexistente no século XVII” (FARAGE, 1991, p. 25).

No ano de 1681, foi instaurado o Tribunal da Junta das Missões na região amazônica, cujo intuito seria a propagação da fé na Amazônia por meio da atividade missionária. Sendo assim, as missões desempenhariam uma função estratégica, enquanto “unidades de conservação do território ultramarino”, e, mais ainda, política, ao “manter a fidelidade dos povos coloniais” (ALENCASTRO, 2000, p. 26), por meio da conversão dos índios em cristão e vassalos do rei. De fato, a Junta das Missões foi de suma importância não somente para a atividade missionária, mas também para as metas econômicas, pois constituiu o principal órgão deliberativo acerca das formas legais – resgates, descimentos e guerras justas – de arregimentação da tão necessária mão de obra indígena. O tribunal se configurou, assim, como uma interface administrativa de constante debate entre os diversos agentes coloniais. Composto por representantes da Coroa, das ordens religiosas e da autoridade eclesiástica secular, o órgão corroborou a legitimação da expansão do projeto colonial por meio da propagação da fé e, mais concretamente, auxiliou na aplicação da justiça referente à (i)legalidade dos cativos e, sobretudo, das liberdades dos índios do Maranhão (FERREIRA, 2017).

A essa altura, devido o maior controle missionário sobre a mão de obra indígena, os moradores passaram a manifestar seus descontentamentos, resultando na eclosão de uma sublevação popular em São Luís do Maranhão, conhecida como Revolta de Beckman (1684). Chambouleyron, aponta que a Amazônia, por ter uma economia que abrangia as atividades extrativistas e agrícolas, oferecia à metrópole um contexto singular em relação aos demais domínios da América Portuguesa; entretanto, a prosperidade da região encontrou na falta da mão de obra um empecilho para seu desenvolvimento. Cabe pontuar que em 1661, já havia ocorrido outro levante, de dimensão maior, no qual também a demanda por mão de obra também esteve no centro das reivindicações. O autor afere que “as duas rebeliões devem ser entendidas no interior de um conjun-

to de ações promovidas pelos moradores portugueses do Estado do Maranhão para manifestar suas concepções de como devia ser efetuada e resolvida a colonização do Maranhão e Pará” (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 173).

De acordo com Chambouleyron, o movimento de Beckman foi legitimado pelos moradores basicamente por três motivos: primeiramente, a ‘miséria’ em que se encontrava a região devido à falta de escravos e ao monopólio do comércio (estanco) que era visto como ‘opressão e tirania’; depois, a ‘ambição e cobiça’ dos jesuítas por deter o controle dos índios mediante uma tutela monopolizadora, o que foi legitimado pelas leis de 1655 e 1680; por fim, as redes de informação pouco consolidadas entre os moradores e o reino, sendo que suas queixas não ou pouco eram ouvidas e atendidas. Os revoltosos sustentavam sua ação política na crença de que tinham direito à mão de obra pelo fato de que “seus antepassados conquistaram e ocuparam o Maranhão para a Coroa de Portugal” (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 175).

O principal reflexo dessa sublevação popular foi à elaboração do Regimento das Missões entre 1684 e 1686. Durante o levante ocorreu a expulsão dos jesuítas da Amazônia; no entanto, a ordem inaciana adquiriu força política, quando o padre João Felipe Bettendorff se dirigiu a Lisboa e obteve uma audiência para tratar diretamente com D. Pedro II sobre a situação missionária do norte da possessão portuguesa na América. O rei português viu-se obrigado a definir um procedimento político: ele convocou uma Junta específica composta de altos funcionários régios que buscasse criar, um *modus vivendi* entre os diversos grupos que estavam inseridos na esfera colonial. Na seara das discussões, a questão da mão de obra indígena foi a principal pauta, resultando discordâncias entre os interesses dos jesuítas e moradores (ARENZ, 2012, p. 328–333).

A partir de então ficou concedido aos padres inacianos o governo “não só espiritual, que antes tinham, mas o político e temporal das aldeias de sua administração”. Medida que se estendeu as demais ordens religiosas, com a ressalva de que todos os aldeamentos deveriam estar prontos para acudir a defesa do Estado, e justa guerra dos sertões, quando para ela sejam necessários. Essas povoações seriam habitadas pelos missionários e os índios com suas famílias. Sendo assim, havendo nessas povoações brancos e mamelucos “o Governador os fará tirar e apartas das ditas aldeias, ordenando-lhe que não tornem mais a elas”. Embora não pudessem assistir nos aldeamentos, foi concedido aos moradores o acesso a mão de obra indígena, podendo fazer uso desses trabalhadores por um tempo acordado em cada demanda, mas, não os “poderão deixar ficar nas suas casas depois de passar o tempo em que lhe foram concedidos” Deve-se ressaltar, que sendo esses indígenas livres ou forros, o desempenho dos seus trabalhos seria mediante ao pagamento de salários. Desta feita, o regimento estabeleceu que “os salários dos índios se satisfarão em dois pagamentos, a metade, quando forem o serviço, e a outra metade se entregará no fim dele” (BPE. Cód. CXV/2-12).

A elaboração do Regimento das Missões foi fruto de um processo que circunscreveu a diversidade dos sujeitos envolvidos com seus interesses divergentes, atentando, sobretudo, na “redefinição de estratégias de ampliação de poderes locais desenvolvidas ao longo da concepção e aplicação da legislação” (MELLO, 2009b, p. 51). Como já foi dito, o poder metropolitano reuniu diversos conselheiros em uma Junta especial, cujo intuito era formular um dispositivo legislativo que contemplasse os interesses dos missionários e dos moradores.

Nesse sentido, Mello sinaliza que a partição dos conselheiros reais e, por conseguinte, suas múltiplas conexões com os agentes da colonização no Maranhão constitui

um aspecto preponderante para desmitificar a “concepção da historiografia tradicional, que aponta a elaboração do Regimento como uma vitória política da Companhia de Jesus e do seu poderio na região, negligenciando com isso a capacidade de negociação e de uma solução para os conflitos por parte dos poderes locais” (MELLO, 2009b, p. 55).

Arenz (2010, p. 53) salienta que embora tenha ficado estabelecido que as ordens religiosas tivessem o monopólio sobre o governo dos índios, o Regimento das Missões se constituiu em um *modus vivendi* que garantiu os interesses e as necessidades dos que estavam envolvidos. Isto porque, aos religiosos ficou concedida a administração temporal e espiritual dos índios, regulamentou-se a acessibilidade da mão de obra pelos moradores e, por fim, aos índios ficou concedida uma relativa proteção por meio da liberdade tutelada. Nesse sentido, Arenz afere que esse dispositivo legislativo “tornou-se, mesmo além de sua supressão oficial em 1757, uma espécie de lei orgânica da sociedade colonial, norteador do processo de sua formação e consolidação”. Desta forma, aponta o autor,

[...] visava fortalecer a instituição dos aldeamentos em si, abstendo-se de definir o status pessoal ou grupal de seus habitantes indígenas. [...] Além do mais, o Regimento das Missões representa a última grande colaboração jurídica” da ordem inaciana na legislação indigenista portuguesa (ARENZ, 2010, p. 53).

Dois anos após a promulgação do sobredito regimento, a Coroa Portuguesa outorgou o Alvará de 28 de abril de 1688. Esse foi o dispositivo jurídico que regulava as práticas para a realização dos resgates e das guerras justas. No que tange aos resgates, estes eram uma prática de obtenção de escravos lícita na medida em que se constituía o comércio entre os portugueses e os povos indígenas, sendo que esses últimos vendiam os prisioneiros obtidos nas guerras contra nações inimigas. Ao passo que, em muitos casos, esses prisioneiros eram comidos em ritos antropofágicos, os portugueses resgatavam-nos, salvando, supostamente, suas almas. Sendo assim, cabia aos resgatados pagarem pela sua salvação através de trabalhos compulsórios prestados aos colonos que os resgataram. Por sua vez, malgrado a sua necessidade da mão de obra, os colonos eram incumbidos de garantir a catequização dos índios e fomentar lhes bom tratamento. Entretanto, convém sinalizar que, ao menos em princípio, o trabalho escravo não seria pelo resto de sua vida, sendo estabelecido pelas leis um determinado prazo durante o qual o índio resgatado tinha que servir ao colono e, posteriormente, seria posto em sua liberdade.

De qualquer modo, o resgate é estabelecido pela salvação da vida dos prisioneiros dos índios e o cativo permitido porque [...] se os moradores não encontrarem nisso nenhuma vantagem não hão de querer pagar pelos cativos dos índios, que não poderão ser salvos (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 128).

Uma vez que esta prática permitia a escravização dos indígenas, o Alvará dos Resgates de 1688, em partes, derogava a lei estabelecida em 1 de abril de 1680 que proibia os cativos dos índios pelos trâmites dos resgates. A partir de então, ficou determinado que os “Prelados das Missões da Companhia em as ditas Cidades de São Luís do Maranhão, e Belém do Pará, serão obrigados a fazer os resgates” e, de acordo com esta incumbência, “entrarão todos os anos em diversos tempos pelos sertões, com a gente, que entenderem necessária, e cabo de escolta à sua satisfação, que uma, e outra

cousa lhe mandará dar prontamente nas ditas ocasiões o meu Governador e Capitão geral do dito Estado” (BPE. Cód. CXV/2-12. Fls. 22).

O alvará evidencia o proceder tático da coroa portuguesa em relação aos padres inacianos, pois, justamente por saber da resistência dos padres no que concerne à reintrodução das campanhas de resgate, ela lhes concede a exclusividade de organizar, acompanhar e supervisionar as tropas. Mas, segundo Mello, em 1696, o rei determinou que “o tesoureiro dos resgates teria que ter aprovação da Junta Missões e que os prelados teriam que prestar contas das despesas com os resgates também nela” (MELLO, 2009a, p. 278). Desta forma, a autora afere que a referida ordem real possibilitou o alargamento e a concentração dos poderes da Junta das Missões, “em detrimento do poder, antes delegado aos jesuítas” (MELLO, 2009a, p. 279).

A prática dos resgates e também a dos descimentos é um aspecto preponderante para compreendermos as dinâmicas marcantes da sociedade do Estado do Maranhão e Grão-Pará na primeira metade da centúria setecentista, dentre as quais, podemos destacar, de imediato, duas: as ações políticas que circunscrevem as relações entre o rei e seus vassallos em prol da arregimentação da mão de obra indígena e a interligação do governo dos índios com a política de expansão das fronteiras na região. De fato, os resgates e descimentos permitiram uma efetiva colonização dos sertões situados ao norte e oeste daquele Estado, tendo a coleta das drogas do sertão como principal atividade econômica (BOMBARDI, 2014; MELLO, 2009a).

No que se refere à guerra justa, ela foi uma forma de escravização lícita dos povos indígenas, além de ser um mecanismo aplicado para levar a doutrina cristã aos povos que não a conheciam. Ao logo dos anos, a utilização da guerra como meio de conversão suscitou um profundo debate a respeito da sua legitimidade, pois ela deveria ser utilizada somente contra aqueles povos que rejeitavam a conversão ao cristianismo, impossibilitavam a propagação da fé, empreendiam constantes ações de hostilidades contra os vassallos e aliados dos portugueses e contra aqueles que rompiam os pactos de vassalagem com a Coroa portuguesa (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Domingues esboçou significantes esforços em caracterizar os fundamentos da guerra justa contra os povos indígenas no norte da América portuguesa. Conforme a autora, os principais motivos para tal prática estavam em estreita relação com “a paz, a segurança e a religião, podendo-se inferir ... [e] aspectos econômicos e civilizacionais” (2000, p. 47). No entanto, no decorrer dos anos, os critérios para ponderar a justiça das guerras foram se (re)modelando, ainda que estivessem intrinsecamente relacionadas à “ideologia de expansão” da fé cristã. Isso se explica pelo fato de antes do contato com os povos pagãos, “a escravização por guerra justa era justificada pela prática tradicional da dominação de infieis” que se opuseram ao cristianismo, como os mouros na península Ibérica durante a Reconquista. A partir da expansão atlântica, “a recusa à conversão, o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos luso-brasileiros e a quebra de pactos celebrados eram motivos a considerar na declaração da justeza de uma guerra” (DOMINGUES, 2000, p. 47).

Cabe sinalizar que, embora a propagação da fé e o combate às hostilidades dos índios fossem fundamentais para uma maior desenvoltura da colonização, a coroa portuguesa procurou legitimar as guerras justas por meio da promulgação de leis, a fim de evitar as injustiças dos cativeiros indígenas. No período em análise, o Alvará dos Resgates de 1688 era o principal dispositivo legislativo que regia as práticas das guer-

ras justas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. No dito alvará ficou especificado que as guerras pudessem ocorrer de forma defensiva e ofensiva. Por um lado, uma guerra defensiva “se entenderá somente no acto da invasão que os Índios inimigos e infiéis fizerem nas aldeas e terras do Estado do Maranhão”, sobretudo, “quando os ditos Índios impedirem com mão armada e força de armas os Missionários as entradas dos Sertões e a doutrina do santo evangelho”, além das suas hostilidades (ABN. s.d. v. 66. p. 99-100). Por outro lado, uma guerra ofensiva seria realizada quando índios inimigos invadissem as áreas já conquistadas pelos portugueses e tivessem cometido “hostilidades graves e notórias e não derem satisfação condigna dela[s], sujeitando-se receber aquele castigo que for conveniente ao decoro de minhas armas, e necessário para a conservação do dito Estado” (ABN. s.d. v. 66. p. 99-100).

Nesse contexto, coube à Junta das Missões deliberarem sobre as solicitações dos colonos para o combate a índios pelos sertões da Amazônia. Mello chama atenção para o fato de as referidas deliberações se configurarem como um real exemplo da paulatina extensão dos poderes do tribunal, possibilitando que o poder metropolitano ganhasse “não apenas uma maior fiscalização sobre essas práticas”, mas também fortalecesse “o projeto de colonização mediante a pacificação dos índios rebeldes e garantiria o aumento e manutenção dos aldeamentos missionários” (MELLO, 2009a, p. 306).

Cabe sinalizar, que as guerras justas foram fundamentais para a expansão da fronteira leste na Amazônia portuguesa, isto é, em direção do Piauí, uma região fronteira em pleno desenvolvimento agropastoril e prestes a inserir-se na empresa colonial. As guerras realizadas nestas terras contra povos indígenas, tidos como inimigos da coroa visavam, além disso, abrir caminhos terrestres entre a possessão amazônica e o Estado do Brasil mais ao sul (FERREIRA, 2017).

Considerações Finais

Ao longo do presente trabalho buscamos compreender como a elaboração da legislação indigenista, marcada por intensas querelas em torno da liberdade e do cativo dos índios, foi fruto de constantes e, de certa forma, profícuas reflexões e discussões de cunho jurídico-administrativo e filosófico-teológico entre os principais agentes da sociedade portuguesa, uma vez que a legitimidade da dominação lusitana sobre os povos das conquistas requirava a transformação desses em vassallos e cristãos para os serviços reais.

Naquele contexto, juristas e teólogos empreendiam significativas ações a fim de desenvolver teorias direcionadas ao governo dos índios na América. Embora houvesse relativa unanimidade quanto ao “atrelamento” dos indígenas à empreitada colonial, mediante a conversão de suas almas e a exploração de seus braços, existiam argumentações com acentos diferentes. Moradores e autoridades tenderam a atentar mais às demandas da economia mercantil, buscando diminuir eventuais obstáculos jurídicos para o emprego da mão de obra indígena. Já as ordens religiosas, ainda que seguissem diferentes tradições teológicas e espirituais como a vertente neoescolástica no caso dos jesuítas, opuseram-se aos cativos ilegais dos índios, buscando tutelar os catecúmenos e neófitos nativos confinados em aldeamentos sob sua administração. Aos indígenas e seus descendentes mestiços também foi resguardado seus direitos, lhe dando também possibilidades de transitar pelas vilas e negociar com aqueles que necessitavam dos seus trabalhos.

Não obstante, os debates acirrados acerca do status social e jurídico dos índios culminaram, em geral, no estabelecimento de um *modus vivendi*, baseado em um

compromisso jurídico-prático entre os diversos agentes da colonização. Na Amazônia portuguesa, um conjunto de leis foram promulgadas a fim de regulamentar as formas de arregimentação da mão de obra indígena nas dinâmicas coloniais. Em vista da aplicabilidade de uma legislação em constante adaptação e reformulação, também foi implantando o tribunal da Junta das Missões nas plagas amazônicas. O órgão foi instituído com a incumbência bem definida de supervisionar o cumprimento das diversas leis, deliberar sobre guerras, resgates, descimentos e aldeamentos e, assim, potencializar a ação missionária na Amazônia portuguesa.

Por fim, é oportuno assinalar que o desenvolvimento das análises referentes a legislação indigenista circunscreve as complexas relações entre a administração portuguesa, o processo missionário, a justiça colonial e/ou o status jurídico dos índios. Dentro destas temáticas, que são variadas e amplas, se faz cada vez necessário realizar investigações para revelar assim novos aspectos e nuances das dinâmicas coloniais referentes ao governo dos índios. Muito há de ser feito ainda. De fato, o material documental disponível permite que a historiografia possa avançar mais na compreensão sobre a fundamental importância dos nativos, como sujeitos-chave, na expansão da portuguesa na região amazônica, pois, como salientou o padre Antônio Vieira, “cativar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a maior mina daquele Estado” (VIEIRA *apud* AZEVEDO, 1991. p. 136).

WAYS OF LIVING: PORTUGUESE AUTHORITY AND INDIGENOUS LAWS IN AMAZONIA (1680–1757)

Abstract: this piece of work analyses the relationship between the Portuguese administration and the implementation of indigenous laws in Amazônia, during 1680-1757. I will seek to understand how introduction of laws, that regulated the usage of the indigenous workforce, both freedmen and slaves, into colonial activity, constituted a modus vivendi amongst the missionaries, the administrative authorities, and the local and indigenous populations.

Keywords: Colonization. Laws. Indians. Amazônia.

Nota

- 1 No presente trabalho centrarei as análises sobre o governo dos índios na América portuguesa. Devo salientar a fundamental importância de estabelecer conexões e comparações com as dinâmicas da América espanhola. No entanto, essas análises comparativas estarão presentes em futuros trabalhos, sobretudo, na minha tese que se encontra em desenvolvimento, cuja temática é o acesso de índios e mestiços às esferas da justiça na Amazônia durante o século XVIII. Desde já, sinalizo alguns trabalhos para compreensão do governo dos índios na América espanhola: Caroline Cunill (2012); Tamar Herzog, (2013); Karen Spalding (1972).

Referências

ABN. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Divisão de obras e raras e publicações. *Livro Grosso do Estado do Maranhão*. s. d. v. 66 e 67.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

- ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014. p. 67.
- ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Betendorff (1625-1698). *Revista de Estudos Amazônicos*, Belém, v. 5, p. 25-78, n. 2010.
- ARENZ, Karl Heinz. Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuíticos na Amazônia Portuguesa (1661-1693). In: ALMEIDA, Suely Creuza Cordeiro de; SILVA, Gian Carlo de Melo *et al.* (org.). *Políticas e estratégias administrativas no Mundo Atlântico*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012. p. 328-333.
- ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz. Fazer sair das selvas: índios e missionários na Amazônia (século XVII). *Boletim Tempo Presente*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 29-49, 2015.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1991.
- BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA. BPE. Carta Real ao governador demarcando novamente os distritos a cada religião. Lisboa, 19/03/1693. Cód. CXV/2-18. Fls. 178r-180r.
- BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA. BPE. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3 e 11-12 (§ 2 e 21).
- BOMBARDI, Fernanda. *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimento de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)*. *Dissertação*. Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2005.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Duplicados clamores: queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 159-178, dez. 2006.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUNILL, Caroline La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica. *Colonial Latin American Review*, v. 21, n. 3, dez. 2012, p. 391-412.
- DOMINGUES, Ângela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FERREIRA, André Luís Bezerra. *Nas malhas das liberdades: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão*. *Dissertação*. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Belém, 2017.
- GARCÍA, Rafael Pérez. El laboratorio ibérico de conceptos y prácticas sobre la esclavitud y los mestizajes: diversidad de experiencias, pueblos y cultura. In: PAIVA, Eduardo França; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez (orgs.). *De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

- HERZOG, Tamar Colonial Law and 'Native Customs': Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America. *The Americas*. v. 69, n. 3, p. 303-321, jan. 2013.
- HESPAHHA, António. O antigo regime nos trópicos: Um debate sobre o modelo político do império português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *Na trama das redes: políticas e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- MATTOS, Hebe. A escravidão moderna nos quadros do Império Português: o antigo regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- MELLO, Márcia Eliane. *Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009a.
- MELLO, Márcia Eliane. O regimento das missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Revista CLIO, Série História do Nordeste*, Recife, v. 27, p. 46-75, 2009b.
- PAGDEN, Anthony. *Povos e impérios: uma história de migrações e conquistas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- REGIMENTO & Leys das Missoens do Estado do Maranham, & Pará. Lisboa: Oficina de Antonio Manescal, 1724.
- SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SOUZA JÚNIOR, José Alves de. Negros da Terra e/ou negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 43, p. 173-211, 2013.
- SOUZA JUNIOR, José Alves. *Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: Ed. UFPA, 2012.
- SPALDING Karen. The Colonial Indian: past and future research perspectives. *Latin American Research Review*, v. 7, n. 1, p. 47-76, 1972.
- XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira. Construção da alteridade no império português: temas e problemas. In: XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira. (orgs.). *O governo dos outros: poder e diferença no império português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (ICS), 2016.