

Lei e tolerância com a ilegalidade: apontamentos sobre a escravidão ilegal de indígenas no período colonial

Vânia Maria Losada Moreira

DOI: <https://doi.org/10.29327/5398682.1-2>

Em carta ao governador-geral Tomé de Souza, o padre Manuel da Nóbrega considerou os cristãos da capitania do Espírito Santo gente particularmente “pecadora”, pois moviam muitas guerras contra os povos indígenas para adquirir escravos. Para piorar a situação, esses homens pecadores ensinaram aos grupos indígenas aliados a atacarem as nações vizinhas para capturar prisioneiros e vendê-los aos portugueses, que os punham em cativeiro a título de resgates.¹ Basicamente, os resgatados eram aqueles indivíduos que estavam na condição de prisioneiros de outros grupos indígenas, produto das guerras que travavam entre si, e que eram comprados (resgatados) pelos portugueses. Na sociedade tupinambá, o destino deles era a morte no terreiro da aldeia, seguida do preparo e da realização da festa antropofágica. Após uma batalha, geralmente se capturavam poucos prisioneiros, pois o objetivo era levá-los para aldeia e compartilhar a vitória e a vingança com as mulheres, crianças e idosos, realizando-se os ritos da festa antropofágica.² Mas, com o início da colonização, os indígenas passaram a travar guerras para capturar prisioneiros para os europeus e a prática do cativeiro oriundo de resgates foi considerada legítima pela Coroa, desde que os cativos fossem catequizados, civilizados e postos em liberdade quando seu trabalho cobrisse o preço pago pelo seu resgate.³ Nesse ambiente de guerras e resgates, explicava

1 NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil, 1949–1560**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 199.

2 Sobre a festa antropofágica, ver FERNANDES, João Azevedo. **De cunhá a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2016, p. 200 e segs.

3 Sobre os resgates, ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a

Nóbrega, os indígenas estavam muito ameaçados pelos cristãos e cheios de cobiça pelas mercadorias que adquiriam em troca dos prisioneiros. Assim, por toda a costa do Brasil, incluindo Ilhéus, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Bahia e São Vicente, a belicosidade entre os povos indígenas aumentou – tanto deles contra os conquistadores quanto entre si mesmos – e foram impondo-se as escravizações de pessoas obtidas por meio de guerras e de resgates.

A narrativa de Nóbrega é de 1559 e representa um testemunho histórico, dentre muitos outros, que aponta para a ampla e violenta subordinação dos indígenas à lógica da escravidão que se implantou no Novo Mundo, principalmente a partir da instauração e do desenvolvimento do sistema de *plantation*. Mais de trezentos anos depois, em 1885, o jornal *O Cachoeiro* noticiava que o indígena Leopoldino havia sido matriculado como escravo e dado como hipoteca em uma transação comercial. Leopoldino recorreu à Justiça, mas o juiz da comarca negou-lhe “mandado de manutenção de sua liberdade”.⁴ O caso de Leopoldino demonstra que a escravização ilegal de indígenas permanecia como um problema na mesma região do Espírito Santo, sugerindo que a liberdade desse segmento social podia ser bastante precária em um sistema social escravista, no qual a Justiça e as autoridades políticas e administrativas se mostravam não apenas tolerantes, mas até mesmo cúmplices de práticas ilegais de escravização.

Neste capítulo, a reflexão sobre a escravidão ilegal de indígenas no mundo colonial será feita à luz do que se convencionou chamar de legislação indigenista. Malgrado suas oscilações e diferenças ao longo do tempo e do espaço, o corpo normativo colonial construiu uma posição majoritariamente contrária à escravização dos índios, mas não de seu cativo em situações e circunstâncias específicas. Para abordar esse tema na longa duração colonial, serão destacados certos aspectos das principais legislações do período, com o fito de reconstruir o significado da liberdade aplicada aos indígenas e os processos de burla da lei e de imposição de formas ilegais de escravização. Serão também

XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, p. 115–132, p. 127 e segs.

4 **O Cachoeiro**. Cachoeiro de Itapemirim, Espírito Santo, 18 out. 1885, ano VIII, n. 42. Apud. OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas de província do Espírito Santo (1845–1889)**. 2020. Tese (Doutorado em História) – ICHS, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020, p. 35.

abordadas as estratégias mais bem sucedidas para legalizar as fraudes cometidas contra a liberdade ameríndia, representada pela proliferação das administrações particulares. Na medida do possível, serão ainda pontuadas as continuidades mais evidentes das práticas escravizadoras de indígenas no Brasil independente do século XIX, enquanto durou a escravidão de africanos e afrodescendentes como instituição jurídica e social.

Sobre a obrigatoriedade de trabalhar e a ilegalidade de escravizar indígenas

A liberdade dos povos indígenas, bem como seus direitos de posse e de domínio sobre suas terras e bens mobilizou parte da intelectualidade europeia desde os primeiros momentos da conquista e da colonização, gerando debates importantes que terminaram influenciando profundamente as relações interétnicas no Novo Mundo. Um dos primeiros e mais bem documentados eventos em que o assunto foi discutido ocorreu em 1519, em Barcelona, quando foram apreciados os argumentos divergentes de Bartolomé de Las Casas e Juan de Quevedo.⁵ Ao fim dos debates, não se chegou a um acordo ou consenso. Mas, diante da controvérsia, a Igreja Católica posicionou-se sobre a questão, publicando a bula papal *Veritas ipsa*, em 1537. Nesse documento, os indígenas foram considerados “homens verdadeiros” (*veri hominis*), e ficou estabelecido que os cristãos não poderiam privá-los de seus direitos naturais de liberdade e de domínio (propriedade) de suas terras e bens.⁶

Em Portugal e no Brasil, os debates sobre os direitos indígenas foram de menor monta e, juridicamente, menos elaborados do que na Espanha.⁷ Isso não evitou, todavia, disputas, discórdias e confrontos sobre formas e limites de exploração da força de trabalho indígena, tensionando profundamente as relações entre colonos, autoridades e missionários. Stuart Schwartz observou que, em meio aos conflitos e buscando equacionar a necessidade de mão de obra, os portugueses

5 Sobre esse debate, ver: PAGDEN, Anthony. **The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 58.

6 CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos dos índios: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 55–117, p. 57.

7 PERRONE-MOISÉS, op. cit., p. 115.

utilizaram três estratégias fundamentais para fazer dos indígenas uma força produtiva: a coerção direta sob a forma da escravização, utilizada frequentemente pelos colonos; a tentativa de criar um campesinato indígena, intentada primeiramente pelos jesuítas e, posteriormente, por outras ordens religiosas por meio do aldeamento dos povos originários; e a integração individual e paulatina dos indígenas no mercado como trabalhadores assalariados, realizada por leigos e religiosos. Ainda segundo o autor: “Os três expedientes representaram, sob certos aspectos, etapas na história das relações entre portugueses e índios na era colonial, porém as divisões entre tais etapas não foram claramente delimitadas e nem sempre o processo foi unidirecional, contínuo e ubíquo”.⁸

A historiografia reconhece que um dos eixos mais acirrados do regime colonial esteve centrado nas disputas em torno dos indígenas, induzindo à recorrente intervenção da Coroa portuguesa no sentido de arbitrar e regulamentar os interesses divergentes acerca do assunto. Desse modo, ao longo do tempo, foi editado um conjunto numeroso e variado de leis, recomendações, alvarás, cartas régias, regimentos, etc., abordando obrigações e privilégios dos indígenas nas diferentes partes da colônia, bem como autorizando ou negando uma série de reivindicações dos moradores em relação a eles. Ao avaliar essa vasta documentação, Luiz Felipe de Alencastro observou que nenhum outro assunto mobilizou mais a atenção das autoridades do que a questão indígena e, por isso mesmo, a chamada legislação indigenista tornou-se o “mais denso corpo normativo lusitano referente a uma única matéria colonial”.⁹ Neste campo prevaleceu, além disso, a dificuldade de impor a lei, transformando as escravizações ilegais em um fenômeno social recorrente e de longa duração. As artimanhas utilizadas foram numerosas: guerras sem motivo legítimo foram realizadas, colocando índios livres na condição de cativos; aldeamentos missionários foram atacados e os catecúmenos aprisionados e vendidos como escravos; casamentos entre indígenas livres e cativos foram estimulados, transformando cônjuges e proles livres em escravos; e, como se verá mais adiante, as chamadas “administrações” proliferaram, disfarçando escravizações ilegais e até mesmo legitimando-as.

8 SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia da Letras, 1988, p. 45.

9 ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato de viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 120.

Algumas das ordenações legais tinham um caráter amplo, vinculante, generalizante, como as reformas pombalinas da década de 1750, primeiramente direcionadas ao Estado do Grão-Pará e Maranhão e, pouco depois, estendidas também ao Estado do Brasil, atingindo, desse modo, todos os povos indígenas residentes no que se considerava ser o território colonial. Outras leis e recomendações eram, ao contrário, totalmente pontuais. Afetavam povos ou grupos específicos ou atendiam interesses e petições de missionários ou moradores em casos bem particulares, produzindo uma miríade de decisões que podiam variar bastante, inclusive em relação a temas semelhantes. Por exemplo: enquanto a administração particular dos indígenas era tolerada pela Coroa em São Paulo, em 1696 o monarca recusava a implementação de prática semelhante entre os moradores da Amazônia portuguesa, arbitrando contrariamente a uma petição da Câmara de Belém, que solicitava a administração “... das aldeias que os mesmos moradores descerem dos sertões a sua custa”.¹⁰

A escravização de indígenas nos mesmos moldes praticados com os povos africanos e seus descendentes nascidos no Brasil foi cedo descartada do horizonte normativo colonial. O ideal propalado pela legislação era mover os indígenas para o trabalho por meios mais persuasivos, instituindo mecanismos de controle e de tutela que os obrigavam a trabalhar, mas também reservando-lhes alguns direitos e prerrogativas. As diferentes ordens religiosas que atuaram entre os povos indígenas da América portuguesa exerceram o que pode ser considerado como uma primeira forma de tutela sobre os índios aldeados.¹¹ As administrações particulares de indígenas, que tanto caracterizaram a sociedade e a economia colonial de São Paulo e do Grão-Pará e Maranhão representavam outro exemplo de tutela que existiu no período colonial, exercido, contudo, pelos moradores.¹² Mas apesar das variações sobre quem e como se poderia exercer o poder tutelar, as justificativas foram muito semelhantes ao longo do tempo: a suposta inferioridade civilizacional

10 Ordem régia de 10 jan. 1697, apud CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 27, n. 46, p. 601–623, jul/dez 2011, p. 608.

11 FARAGE, Nádia; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1987, p. 103–118, p. 103.

12 Sobre São Paulo, ver: MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Sobre a Amazônia colonial, ver dentre outros, CHAMBOULEYRON; BOMBARDI, op. cit.

dos povos indígenas e a necessidade de instruí-los no âmbito civil e religioso, com o objetivo de integrá-los à sociedade colonial por meio do trabalho “útil” à Coroa, aos moradores e a si mesmos e suas famílias. A liberdade legalmente concedida aos indígenas no mundo colonial nunca foi, portanto, a liberdade de não trabalhar.

A indissociabilidade entre liberdade e trabalho fica particularmente evidente, aliás, durante as reformas pombalinas, que podem ser consideradas como o momento histórico em que as liberdades indígenas alcançaram o seu ápice no mundo colonial. Do ponto de vista estritamente legal, as leis de 6 e 7 de junho de 1755 derrubaram a tradição tutelar, ao declararem a plena liberdade dos índios em relação às suas pessoas, bens e comércio e ao reconhecerem a capacidade deles para o exercício do autogoverno nas vilas e nos povoados erguidos sobre antigos aldeamentos. Com isso, estendia-se aos índios a cidadania típica do Antigo Regime, concedendo-lhes o privilégio de participarem da governação de suas repúblicas, ocupando cargos na câmara, na justiça e na milícia. Essas leis, todavia, apenas entraram realmente em vigor um pouco depois, quando a ampla liberdade anteriormente concedida foi regulamentada e diminuída, por meio do Diretório dos Índios. O Diretório criou vários mecanismos de controle social, inclusive a figura tutelar dos diretores de índios, que, dentre outras funções, deveriam zelar pela liberdade dos indígenas no cumprimento de suas obrigações no mundo do trabalho.¹³ O trabalho é, como corretamente observaram Farage e Carneiro da Cunha, um dos elementos centrais para interpretar a política reformista desse período, porque “... nas próprias palavras de Pombal, a ‘ociosidade’ era um vício não só ‘moral’, mas também ‘político’ e, em decorrência, a recusa ao trabalho por parte dos índios significaria, no limite, uma recusa mesmo à condição de vassalos”.¹⁴

Na longa duração colonial, a forma mais violenta de coerção de indígenas ao trabalho admitida pela legislação e o máximo de restrição à liberdade natural, civil e religiosa dos indígenas era o cativo e, do ponto de vista da legislação mais usual, só eram legítimos os cativos oriundos de resgates e guerras justas. Todavia, os termos cativo e escravidão frequentemente se embaralham nos estudos historiográficos

13 Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário. In: ESPÍRITO SANTO. **Livro tombo da vila de Nova Almeida**. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945.

14 FARAGE; CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., p. 107.

e, por vezes, são usados como sinônimos. Perrone-Moisés afirma, por exemplo, que na Lei de 1680 os resgates e as guerras justas são apresentados como as “... ‘justas razões de direito’ para a escravização dos indígenas”.¹⁵ Já no estudo clássico de Perdígão Malheiro, os termos cativo e escravo não se confundem, mas o cativo indígena é claramente considerado pelo autor como uma forma de escravidão.¹⁶

Perdígão Malheiro desenvolve seu raciocínio argumentando que o cativo por guerra justa e resgate impôs aos povos indígenas uma forma muito clara de escravidão. Essa abordagem faz pleno sentido se tomarmos a palavra escravidão em um diapasão lato, como sinônimo de trabalho forçado, compulsório. Nesse sentido, o autor pondera que, a partir do momento em que a metrópole resolveu colonizar o Brasil, o poder soberano simultaneamente reconheceu e legislou sobre a escravidão dos indígenas, ao permitir aos donatários, dentre outras ações, “... cativar gentios para o seu serviço e dos navios, e mandá-los vender à Lisboa até certo número cada ano livres de sisa, a que eram aliás sujeitos os escravos que ali entravam...”.¹⁷ Mais tarde, quando a Coroa reconheceu que os indígenas não podiam ser considerados escravos por natureza¹⁸, a legislação colonial criou um sistema normativo e social oscilante, pois ora reconhecia a plena liberdade dos indígenas, ora dobrava-se frente aos interesses dos agentes econômicos, tornando legítimos os cativos oriundos de guerras justas e resgates.

A diferença mais substancial entre escravo e cativo no mundo colonial não residia, de fato, no eixo da produção econômica e das relações sociais de produção e de trabalho. Nesse eixo, as experiências históricas dos indígenas cativados podiam ser semelhantes e até mesmo piores, em certos casos, do que as condições experimentadas por negros escravizados. É no campo do direito de propriedade, no circuito comercial e nos direitos de tributação sobre os bens comercializados que as diferenças entre escravos e cativos são mais evidentes. Luiz Felipe de Alencastro lançou um olhar esclarecedor sobre esse assunto, ao traçar o

15 PERRONE-MOISÉS, op. cit., p. 123.

16 MALHEIRO, Agostinho Marques Perdígão. **A escravidão no Brasil**. Ensaio histórico, jurídico, social. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866, Parte 1, 2 e 3.

17 Ibidem, parte 2, p. 16.

18 Ibidem, parte 2, p. 17 e segs.

contraste entre o “quadro dantesco do tráfico de africanos” e o “cenário fragmentado e brenhoso do trato de cativos índios”¹⁹:

Nenhum documento régio concebe os índios como energia humana em estado bruto, fator de produção ou mercadoria pronta para ser vendida, marcada a ferro, comprada, embarcada, herdada e – sobretudo – tributada pela Coroa, donde irremediavelmente legalizada no seu estatuto reificado. Contrastando os decretos expedidos às feitorias africanas, nos quais os termos fiscais e mercantis *peças* e *escravos* aparecem amiúde, os índios constam nos éditos reais como “cativos”.²⁰

Do ponto de vista do corpo normativo lusitano, que prevaleceu por mais tempo no regime colonial, o índio cativo era fundamentalmente um prisioneiro de guerra, seja da “guerra justa” movida contra eles pelos portugueses, seja das guerras supostamente empreendidas pelos próprios indígenas entre si, cujos prisioneiros eram posteriormente “resgatados” pelos colonos. Desse modo, a privação de sua liberdade era justificada de dois modos fundamentais: nos casos de guerra justa, como um castigo e um meio de recolocá-los no caminho da “verdadeira” vida social ofertada pela Coroa; ou, em outros casos, como uma compensação pelos gastos realizados pelos colonos nos procedimentos de resgates.

O estatuto de cativo não reduzia os indígenas à condição de mercadoria, não lhes retirava sua condição de *veri homini*, nascidos com os direitos naturais de liberdade e propriedade (domínio). Por isso mesmo, outro dado importante acerca do cativo é que se tratava de uma condição temporária, não definitiva. Nas últimas guerras justas coloniais realizadas pelo príncipe regente d. João, por exemplo, estipularam-se 10 anos ou “enquanto durasse sua fereza” para os “botocudos” (Borun) e 15 anos para os “bugres” (Kaingang), especificando-se ainda que, no caso das crianças, os 15 anos de cativo começava a contar dos 12 anos para as meninas e dos 15 para os rapazes. Em relação aos Borun, a legislação abria claramente a possibilidade de mantê-los em cativo por tempo indeterminado, mas, apesar disso, ficava resguardada a possibilidade de retorno à condição de liberdade, caso fossem considerados “civilizados”, criando brechas para renovados debates e

19 ALENCASTRO, op. cit., p. 86.

20 Ibidem, p. 87–88.

disputas acerca da liberdade de indivíduos que estavam em cativeiro legítimo, isto é, oriundos de guerras justas e por “guerras justas” deve-se entender aquelas autorizadas pela Coroa.²¹

Todavia, o tráfico e a escravização ilegal de indígenas nunca desapareceram do cenário colonial e reproduziram-se em moldes semelhantes mesmo depois da independência e da formação do Estado imperial. Em 1826, por exemplo, um relatório da província de Goiás informava ao imperador Pedro I sobre a necessidade de enviar missionários para pôr fim às expedições que estavam exterminando os indígenas daquela região.²² Enquanto isso, o relatório da província de São Paulo noticiava que os indígenas que fugiram dos aldeamentos de Goiás se estabeleceram no rio Paraná, na altura da foz do Tietê, e estavam comercializando com os paulistas que saíam de Porto Feliz para Cuiabá. Estavam trocando crianças indígenas por sal e ferramentas dos paulistas. De acordo com o relatório, o presidente da província de São Paulo considerou esse tráfico legítimo. Afinal, baseava-se na confiança dos indígenas de que seus “filhos” teriam sua “liberdade natural” respeitada; e também não afrontava as “puríssimas intenções de Sua Majestade o imperador”, pois não se tratava de uma forma de reduzir as crianças “injustamente ao duro cativeiro”. O presidente estava, na verdade, estimulando e regulamentando o que ele mesmo qualificou de “inocente comércio”. Desse modo, mandou que o ouvidor da Comarca de Itu promovesse e organizasse esse tráfico de pessoas, instituindo controles sobre quantos indígenas estavam ingressando na comarca, quantos seriam usados para serviços dos próprios traficantes e quantos seriam vendidos para terceiros. Ordenou ainda que fossem instituídos “termos de tutela”, estipulando a obrigação de educá-los e tratá-los bem, assim como a necessidade de libertá-los quando chegassem a uma certa idade não definida no relatório.²³

21 Carta Régia de 13 maio 1808. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Legislação indigenista no século XIX**. Uma compilação (1808–1889). São Paulo: Edusp, 1992. p. 57–61; Carta Régia de 5 nov. 1808. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992, p. 69–72.

22 Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Goiás. In: NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500–1822). **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 7, n. 28, p. 237–520, out./dez. 1970, p. 300.

23 Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. São Paulo. In: NAUD, op. cit., p. 329–330.

Um tráfico dessa envergadura não podia ser alimentado exclusivamente por crianças e menos ainda por filhos dos próprios indígenas que comercializavam com os paulistas. Exigia a contínua guerra contra outros grupos indígenas para a captura de novos prisioneiros. Além disso, a prática de encobrir o comércio e a escravização ilegal de indígenas, criando normas e procedimentos regionais aparentemente legais (termos de tutela, matrículas etc.), tal como praticada pelo presidente de São Paulo, foi uma estratégia recorrente no mundo colonial, reproduzida posteriormente no Império. E, como se verá mais adiante, os paulistas se mostraram especialistas talentosos em burlar a lei e maquiara as fraudes contra a liberdade dos indígenas.

Administração e normalização da ilegalidade

Ao lado das formas consideradas lícitas de privação indígena de sua liberdade pelo instituto do cativo, proliferou em larguíssima escala a escravização ilegal. A mais bem conhecida prática de escravização ilegal é a das *administrações*. Em São Paulo, John Manuel Monteiro analisou a estrutura e a organização da administração particular de índios, baseada na captura e no tráfico de indígenas capitaneados pelos paulistas que, em sua grande ousadia, chegaram mesmo a assaltar e destruir as reduções (missões) jesuíticas do Paraguai. Frente às violentas bandeiras de preação de índios, os jesuítas conseguiram obter do Vaticano o Breve *Commissum Nobis* do papa Urbano VIII, de 1639, declarando a plena liberdade dos indígenas, pois eliminava, inclusive, o cativo por guerra justa.²⁴

Foi grande, todavia, a reação política e social ao Breve *Commissum Nobis* e isso indica o quanto as administrações prosperavam em todas as partes da colônia. No Rio de Janeiro, os colonos mais ricos e afdalgados, que se organizavam politicamente na Câmara da cidade, levantaram-se aos gritos de “morte aos jesuítas”, obtendo do governador Salvador Corrêa de Sá e Benevides o compromisso de que o documento não seria aplicado na região.²⁵ Foi selado, então, um compromisso com os inacianos de não se intrometerem nas administrações particulares e

24 FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos; ALENCAR, Agnes. A Companhia de Jesus e o Breve de 1639: o propósito e o acontecimento. **Revista História e Cultura**, Franca, v. 3, n. 2, p. 43–62, 2014, p. 47.

25 Ibidem, p. 58.

de não receberem em suas missões indígenas administrados pelos moradores. Em São Paulo, por sua vez, a reação foi ainda mais violenta, pois terminou com a expulsão dos jesuítas.²⁶

O que era, afinal, a administração particular dos índios? A resposta a essa pergunta não é simples, tampouco unívoca. Considerada a imensidão do território colonial, as diferentes temporalidades e conjunturas em que as administrações ocorriam e os múltiplos povos e grupos impactados, cujos meios e capacidades de negociação de suas relações de trabalho e de comércio com o colonizador variaram muito no tempo e no espaço, não se pode afirmar que existiu um modelo único de administração. No Grão-Pará e Maranhão, por exemplo, Rafael Chambouleyron e Fernanda Aires Bombardi, ao analisarem uma vasta documentação referente aos descimentos e administrações realizados na Amazônia colonial, identificaram várias situações muito diversas entre si, salientando ainda que, em grande parte, isso acontecia em razão da capacidade de agenciamento e do grau de autonomia dos grupos envolvidos.²⁷ Outro aspecto importante analisado pelos autores refere-se às tentativas da Coroa de coibir as administrações na região que, todavia, prosperavam por diferentes meios. Desse modo, enquanto uma provisão de 1684 admitia a administração de índios pelos moradores, que ficavam autorizados a descer indígenas a suas custas dos sertões, aldeá-los e ter acesso a essa mão de obra por toda a vida²⁸, alguns anos depois, em 1697, a Coroa desautorizava a Câmara de Belém de promover a administração particular. Nem por isso, todavia, as administrações cessaram, pois, nos anos seguintes, várias cartas régias autorizavam descimentos de indígenas feitos às expensas de moradores específicos.

Apesar das variações históricas, foi no âmbito das administrações encabeçadas pelos colonos que vicejou a maior parte daquilo que podemos definir como “escravização ilegal”. É também nas administrações que se pode verificar e analisar os mais árduos esforços em transformar a escravidão ilegal de indígenas em uma instituição se não lícita, pelo menos tolerada pelos poderes metropolitanos e coloniais. O caso de São Paulo é exemplar, pois mostra esse duplo movimento. De acordo com John Monteiro, durante o século XVII, a escravidão indígena em São Paulo era semelhante à exploração de africanos e afrodescendentes que vigorava no litoral. Mas, em razão das restrições legais e morais

26 MALHEIRO, op. cit., parte 2, p. 56.

27 CHAMBOULEYRON; BOMBARDI, op. cit., p. 622.

28 Ibidem, p. 606.

que passaram a interditar a escravização dos indígenas, foi elaborado um sistema de regulação e de justificação da administração particular fundado nos “usos e costumes” da terra, que eram defendidos e ratificados pela Câmara Municipal, onde os interesses e o poder político das elites locais se expressavam e ganhavam um corpo normativo próprio.²⁹ Desse modo, escreve o autor, a despeito “... dos esforços da Coroa em garantir o monopólio dos jesuítas sobre o acesso à mão de obra indígena, foi através da Câmara Municipal que os colonos conseguiram driblar as medidas legislativas”.³⁰ A administração particular em São Paulo permitia aos moradores o total controle sobre os indígenas e seus bens, sem que eles fossem nominalmente tratados como escravos, aparecendo na documentação paroquial, normativa e administrativa como administrados. Na prática, contudo, os indígenas administrados eram tratados como “peças”, arrolados nos inventários e dados como dote de casamento ou como pagamento de dívidas.³¹

Observando o sistema paulista, Perdigão Malheiro notou que a administração particular em São Paulo transformava o indígena em um escravo de fato e em um “servo” no plano discursivo, em um ambiente social em que “servo” era um termo muito ambíguo, podendo no vulgo simplesmente significar “escravo”, de tal modo que os indígenas

sujeitos apenas à *administração* fossem batizados como servos, pois que assim também eram denominados os administrados, e lançados os registros respectivos em livros comuns aos dos batismos dos escravos e catecúmenos (conquanto aí mesmo se distinguissem), como sucedia em S. Paulo. Daqui proveio originarem-se vexames, cativeiros ilegais, e questões que ainda hoje [i.e., 1864] tem sido levadas aos Tribunais.³²

A capacidade de questionar-se nos tribunais as administrações como uma forma ilegal de escravização tornava-a uma instituição im-perfeita e, como ponderou Monteiro, um problema “...teórico e prático na jurisprudência colonial, sobretudo a partir do momento em que alguns índios passaram a reivindicar a própria liberdade, apoiando-se

29 MONTEIRO, op. cit., p. 130.

30 Ibidem, p. 132.

31 Ibidem, p. 139 e passim.

32 MALHEIRO, op. cit., parte 2, p. 131.

na legislação colonial”.³³ Desse ponto de vista, o projeto de reduzir o indígena à condição de escravo, por meio das administrações e outras modalidades de tutela que surgiram posteriormente, nunca se completou de modo perfeito perante a lei. Mas tampouco o desejo de escravizar os indígenas arrefeceu ao longo do tempo, seja como prática social, seja como projeto político. A elite escravocrata nunca desistiu de escravizar os indígenas. Por isso mesmo, por todo o século XIX, continuaram prosperando tais práticas e ideias e, dentre os muitos testemunhos da vitalidade desse projeto durante o Império, destaca-se o proselitismo de Francisco Adolfo de Varnhagen. Assim, em pleno Segundo Reinado, o historiador redigiu o panfleto “Discurso preliminar: os indígenas perante a nação brasileira”, no qual abertamente defendeu a tese de que os índios não deveriam ser considerados nem brasileiros, nem cidadãos, mas distribuídos aos proprietários do campo e das cidades como servos.³⁴

Liberdade, terra e liberdade territorializada

Enquanto o indígena cativo era, idealmente, um prisioneiro de guerras consideradas justas, o modelo ideal de indígena livre era o índio cristão e vassalo da monarquia. Era aquele que decidiu abandonar sua vida em “estado natural” para abraçar a “verdadeira vida social” ofertada pela monarquia e pela Igreja. Além disso, a forma mais justa e perfeita do pacto tácito que presidia a transição dos povos indígenas de seu suposto estado de natureza para a vida em sociedade, debaixo das leis da Igreja e da monarquia, era a sua redução nas aldeias dirigidas pelos missionários. Desse modo, era no processo de territorialização dos indígenas em aldeamentos coloniais que os direitos naturais de liberdade e de propriedade se transformavam em direito positivo. Tal perspectiva aparece em diferentes documentos coloniais, criando-se uma forte conexão entre terra e liberdade na legislação e na experiência social dos povos avassalados.

No regimento do governador da capitania do Rio de Janeiro, Manoel Lobo, de 1679, mandava-se distribuir terras aos índios na conformidade das leis que estavam sendo editadas sobre sua liberdade.

33 MONTEIRO, op. cit., p. 148.

34 VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Discurso Preliminar. In: **História Geral do Brasil**. Tomo Segundo. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1857, p. XV–XXVIII.

Argumentou-se que essa medida era importante para demonstrar-lhes que, ao se tornarem “cristãos”, ganhavam nos planos “espiritual” e “temporal”. A expectativa era de que a distribuição de terras aos indígenas descidos e aldeados serviria de exemplo para que outros povos “gentios” se convencessem das vantagens do descimento, redução e conversão.³⁵ O mesmo argumento aparece claramente nas cartas régias que autorizavam a guerra e o cativo, em que se fazia questão de estabelecer a linha divisória entre índios livres e cativos no mundo colonial. Nessa toada, por exemplo, a Carta Régia de 13 de maio de 1808 autorizou o “justo terror” contra os botocudos até que fossem sujeitados “...ao doce jugo das leis, e prometendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos úteis, como já o são as imensas variedades de índios, que neste meus vastos Estados do Brasil se acham aldeados, e gozam da felicidade, que é consequência necessária do estado social”.³⁶

Em condições de paz, a transição dos povos indígenas do suposto “estado de natureza” para o “estado social” implicava uma série de negociações e acordos, envolvendo indígenas, missionários e a Coroa. O exemplo dos Paranaubi ajuda a compreender esse processo histórico. Os Paranaubi eram, ao que tudo indica, um povo tupinambá e foram convencidos pelos jesuítas a descerem de suas aldeias originais para viver na missão e aldeia de Reis Magos, em 1624. As informações sobre o descimento dos Paranaubi constam na missiva da Companhia de Jesus e, quando resolveram migrar para a aldeia dos Reis Magos, na capitania do Espírito Santo, não era a primeira vez que se encontravam com os jesuítas. Diz a narrativa inaciana:

Depois de se juntarem todos, lhes explicou então o padre o fim da sua vinda, e que viera mais depressa do que lhes dito a primeira vez, por se arreçar dos brancos que queriam buscá-los para os cativarem; propôs então o padre ao principal (sic) se lembrasse da palavra que lhe tinham dado de lhe entregar a aldeia se viesse ele a buscá-los e não mandassem brancos.³⁷

35 ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. **História e direito: sesmarias e conflito de terra entre índios em freguesias extramuros no Rio de Janeiro (século XVIII)**. 2002. Dissertação. (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002, p. 101.

36 Carta Régia de 13 maio 1808. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992, p. 57–60.

37 LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil** – Tomo VI, L. II. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006, p. 168.

Para evitar o cativeiro que, cedo ou tarde, seria imposto pelos moradores, foi selado o acordo entre jesuítas e os Paranaubi para o descimento e a redução deles na missão dos Reis Magos, e isso implicava deveres e obrigações recíprocas. Nesse momento, os jesuítas representavam o mais poderoso mediador entre os mundos metropolitano, colonial e indígena e ofertaram aos Paranaubi três elementos essenciais. Primeiro, a proteção contra as investidas escravistas dos brancos. Segundo, as terras na aldeia dos Reis Magos, onde poderiam continuar vivendo coletivamente. Terceiro, a oportunidade de continuarem organizando e gerindo sua vida social com relativa autonomia, embora tivessem que ceder e fazer concessões aos missionários. Desse modo, esperava-se dos indígenas, em contrapartida, a conversão ao cristianismo, bem como a lealdade deles em relação aos monarcas portugueses, que deveria manifestar-se de duas maneiras fundamentais: no campo militar, socorrendo a Coroa sempre que solicitados; no campo do trabalho, trabalhando para si mesmos, para suas famílias e seus missionários, mas também para a Coroa e para os moradores, mediante regras, jornadas e pagamentos especificados na legislação.³⁸

Descimentos e aldeamentos semelhantes ocorreram por todo o território colonial. Ao analisar a evangelização ocorrida na Amazônia colonial, por exemplo, Almir Diniz de Carvalho Júnior foi muito categórico em destacar o interesse e o agenciamento dos indígenas nos processos históricos de descimento e conversão ao cristianismo. Para o autor, sem “...as alianças com essas populações, sem o jogo de interesses mútuos, sem o discurso de proteção dos missionários, talvez sequer um indígena abraçasse a nova religião”.³⁹ Apesar dos acordos e alianças entre indígenas e missionários, a convivência entre eles não era algo simples e menos ainda pacífica. Tampouco o pacto tácito entre missionários, indígenas e Coroa foi estável ao longo do tempo, pois sempre foi objeto de constantes negociações e ajustes, sendo os ajustamentos mais visíveis aqueles que reverberavam na legislação, ampliando, diminuindo ou abolindo direitos e deveres das partes envolvidas.

A conexão entre terra e liberdade é particularmente evidente nas reformas pombalinas da década de 1750, que marcam um momento

38 Ver MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia**. Liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo. São Paulo: Humanitas, 2019, p. 115 e segs.

39 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A ordem da missão e os jogos da ação: conflitos, estratégias e armadilhas. **Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, p. 23–41, jul./dez. 2013.

importante na história das relações entre indígenas e portugueses durante o regime colonial. Por meio dos alvarás de 8 de maio e de 17 de agosto de 1758, as leis de 6 e 7 de junho de 1755 e o Diretório de 1757, que inicialmente se direcionavam apenas aos indígenas do Grão-Pará e Maranhão, foram estendidas também aos índios do Estado do Brasil. Dentre todas as leis reformistas, a que mais interessa à discussão aqui em pauta é a Lei das Liberdades, de 6 de junho de 1755, que declarou a plena liberdade dos índios com relação às suas pessoas, aos seus bens e ao seu comércio:

Declarando-se por editais postos nos lugares públicos das cidades de Belém do Grão-Pará, e de S. Luís do Maranhão, que os sobre ditos índios como livres, e isentos de toda a escravidão podem dispor das suas pessoas, e bens como melhor lhes parecer, sem outra sujeição temporal que não seja a que devem ter às minhas leis, para à sombra delas viverem na paz e união cristã, e na sociedade civil, em que, mediante a divina graça, procuro manter os povos, que Deus me confiou, nos quais ficarão incorporados os referidos índios sem distinção, ou exceção alguma, para gozarem de todas as honras, privilégios e liberdade, de que os meus vassalos gozam atualmente conforme as suas respectivas graduações e cabedais. O que tudo se estenderá também aos índios que estiverem possuídos como escravos.⁴⁰

Na Lei de 6 de junho de 1755, destaca-se o reconhecimento oficial de que o direito de liberdade dos índios – entendido como direito natural, positivo e canônico – foi amplamente desrespeitado na sociedade colonial por meio de diferentes subterfúgios. Por isso, a nova lei aboliu toda e qualquer forma de manter os índios em escravidão ou cativeiro, exceto se fossem filhos de mulher africana ou afrodescendente escravizada: “Desta geral disposição excetuo somente os oriundos de pretas escravas, os quais serão conservados no domínio dos seus atuais senhores, enquanto eu não der outra providência sobre esta matéria”.⁴¹

40 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Armário Jesuítico, liv. 1A. **Collecção dos breves pontifícios e leys régias que foram expedidos e publicadas desde o anno de 1741, sobre a liberdade das pessoas e commercio dos Indios do Brasil.** [s. l.]: ANTT, 1741. Esta lei pode ser consultada também em SILVA, Antônio Delgado da. **Collecção da legislação portuguesa.** Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa, Typografia Maignrense, 1830.

41 Ibidem.

Além disso, para evitar que indígenas livres fossem escravizados, reputando-os como descendentes de mulheres africanas e afrodescendentes escravizadas, a mesma lei ainda frisou que a plena liberdade estava garantida a todos que se considerassem índios ou se parecessem com índios, cabendo a quem questionasse a presunção de liberdade de tais indivíduos o ônus da prova de que eram escravos ou filhos de mulheres escravizadas.

Porém para que com o pretexto dos sobreditos descendentes de pretas escravas, se não retenham ainda no cativeiro os índios que são livres: estabeleço que o benefício dos editais acima ordenados se estenda a todos os que se acharem reputados por índios, ou que tais parecerem, para que todos estes sejam havidos por livres sem a dependência de mais prova do que a pleníssima que a seu favor resulta da presunção de direito divino, natural e positivo, que está pela liberdade, enquanto por outras provas também pleníssimas, e tais, que sejam bastantes para iludirem a dita presunção conforme o direito, senão mostrar que efetivamente são escravos na sobredita forma: incumbindo sempre o encargo da prova aos que requerem contra a liberdade, ainda sendo réus.⁴²

Ainda de acordo com a Lei de 6 junho de 1755, não existia verdadeira liberdade sem o direito de posse e domínio territorial: “Porque não bastaria para restabelecer, e adiantar o referido Estado, que os índios fossem restituídos à liberdade de suas pessoas na sobredita forma, se com ela se lhes não restituísse também o livre uso de seus bens, que até agora se lhes impediu com manifesta violência [...]”.⁴³ Como o próprio texto legal fez questão de frisar, os direitos de domínio e posse dos índios não eram uma inovação da Lei de 1755. Tal disposição já estava plenamente assente na legislação de 1º de abril de 1680 e, por esse motivo, a Lei de 6 de junho mandou que fosse executado o parágrafo 40 daquele mandato, citando-o na íntegra dentro do novo corpo legal.⁴⁴

42 Ibidem.

43 Ibidem.

44 Ibidem. O trecho citado da legislação de 1º de abril de 1680 é o seguinte: “E para que os ditos gentios, que assim descerem, e os mais que há de presente, se conservem nas aldeias: hei por bem que sejam senhores de suas fazendas, como o são no sertão, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer moléstia. E o governador com o parecer dos ditos religiosos assinará aos que descerem do sertão lugares convenientes para neles lavrarem e cultivarem, e não poderão ser mudados

Na legislação de 1º de abril de 1680, os índios foram textualmente definidos como “senhores de suas fazendas” tanto nos “sertões” quanto nas “aldeias” especialmente criadas para eles no mundo colonial, indicando que seu direito natural de posse e domínio seria respeitado e transformado em direito positivo no processo de descimento, aldeamento e avassalamento. Para isso, receberiam terras para formar novas aldeias no mundo colonial. Acrescentava-se, ainda, a proibição de mudar as aldeias de lugar e de cobrar foros ou tributos dos índios, mesmo quando suas aldeias estivessem localizadas em sesmarias concedidas a particulares, visto que, na concessão de sesmarias, dever-se-ia observar o “direito dos índios, primários e naturais senhores delas [*i.e.*, das terras]”.⁴⁵

A conexão entre terra e liberdade é um marcador importante presente na legislação colonial e elemento fundamental para interpretar as condições de realização da liberdade dos povos indígenas no mundo colonial. De tal modo estiveram conectadas terra e liberdade que a historiografia tem destacado que a liberdade dos indígenas se transformou em um direito que estava especialmente reconhecido e garantido aos índios aldeados e era, por esse motivo, “uma liberdade dentro dos limites dos aldeamentos”, tal como frisou Fátima Lopes.⁴⁶ Na mesma linha de raciocínio, encontra-se Beatriz Perrone-Moisés, que chega mesmo a afirmar que existiu uma “identificação entre aldeamento e liberdade” no período colonial.⁴⁷

O retorno do cativo

Os anos finais do regime colonial foram particularmente desfavoráveis aos povos indígenas, porque a política joanina impôs contra os

dos ditos lugares contra sua vontade; nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejam dadas em sesmarias a pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero se entenda ser reservado o prejuízo, e direito dos índios, primários e naturais senhores delas.”

45 Ibidem.

46 LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade**: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII. 2005. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005, p. 45.

47 PERRONE-MOISÉS, op. cit., p. 123.

povos autônomos ou ainda não plenamente avassalados uma política feroz. Em Minas Gerais e no Espírito Santo, a Carta Régia de 13 de maio de 1808 mandou mover guerra ofensiva contra os botocudos do Rio Doce, permitindo o cativeiro dos sobreviventes.⁴⁸ Pouco depois, foi também autorizada a distribuição de suas terras aos colonos. Sob os auspícios da mesma lei, os povos indígenas da Bahia também foram perseguidos, mortos e escravizados, uma vez que muitos, dentre eles, eram Jês e identificados regionalmente como botocudos (Borun). Na sequência, a Carta Régia de 5 de novembro de 1808 autorizou a guerra ofensiva contra os índios em outra frente de expansão da economia colonial: os campos de Curitiba e Guarapuava, onde viviam os Kaingang.⁴⁹ Finalmente, na Carta Régia de 5 de setembro de 1811, que versava sobre a comunicação e o comércio entre Pará e Goiás, foram autorizadas as mesmas “graças e privilégios” da Carta Régia de 13 de maio de 1808, isto é, matar e cativar, autorizando o uso da “força armada” contra as nações Canajá (Karajá), Apinajé, Xavante, Xerente e Canoeiro.⁵⁰

A política joanina das guerras justas tem gerado perplexidade. Por um lado, porque atingia determinados grupos e povos, retirando-lhes as garantias previstas na Lei das Liberdades de 1755, que assegurava aos povos originários a liberdade de suas pessoas, de seus bens e de seu comércio. Por outro, porque tal escolha política simplesmente parecia não combinar com o espírito da época, caracterizado pelo avanço das ideias liberais, democráticas e republicanas nas Américas e Europa. Manoel Tavares da Costa Miranda e Alípio Bandeira escreveram um circunstanciado memorial sobre as legislações colonial, imperial e republicana acerca dos índios, com o fito de subsidiar a discussão e a aprovação do projeto de lei de criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. Ao se referirem ao retorno das guerras justas e do cativeiro indígena, escreveram: “...tanto maior aversão inspira o governo de d. João VI, pelo intentado restabelecimento oficial da opressão. Era um retrocesso inesperado e sem justificativa, e foi com esse passo atrás que entramos no século XIX e na legisla-

48 Carta régia de 13 mai. 1808. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992, p. 57-60.

49 Carta régia de 5 nov. 1808. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992, p. 62-64.

50 Carta régia de 5 set. 1811. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992, p. 79-80.

ção propriamente pátria”.⁵¹ Na mesma direção, Manuela Carneiro da Cunha foi taxativa ao afirmar que, em pleno século XIX, a conquista dos povos indígenas pela guerra justa era um “arcaísmo”.⁵² Além disso, as disparidades entre as forças armadas de indígenas e de portugueses eram, àquela altura, gigantescas e até mesmo para muitos coetâneos de d. João, como José Bonifácio de Andrada e Silva, a política de guerra e violência contra povos mormente formados por pequenos grupos de caçadores e coletores, espremidos pelo avanço da colonização, parecia cruel, desumano e politicamente indefensável.⁵³

O retorno da guerra ofensiva e do cativeiro indígena, ambos autorizados e chancelados pelo Estado a partir de 1808, não deve ser considerado apenas como um “retrocesso”, um “arcaísmo” ou uma excrecência extemporânea da governança joanina. Afinal, a expressão máxima do poder soberano é sua capacidade de estabelecer quem pode viver e quem pode ou deve morrer⁵⁴ e, em cada período histórico, o exercício e a justificação desse poder máximo se expressam com léxicos próprios de sua temporalidade e valores. Se bem analisarmos as cartas régias desse período, fica claro que o espírito arcaico do “justo terror” foi rapidamente resignificado e atualizado à luz dos novos interesses econômicos do início do século XIX. Desse modo, na decretação de guerra contra os Kaingang e nas demais, abandonam-se a velha linguagem e as justificativas típicas do Antigo Regime, que estavam claramente presentes na carta régia que decretou o “justo terror” contra os botocudos (Borun), reajustando o discurso para continuar a mesma guerra e as mesmas formas de cativeiro. Assim, o argumento “justo terror”, ou guerra justa, foi substituído pelo conceito e pela ideia de “escola severa” de civilização dos indígenas, transformando a guerra e o cativeiro em um método “eficiente” para conquistar novas terras, avançar no desen-

51 MIRANDA, Manoel Tavares da Costa; BANDEIRA, Alípio. Memorial acerca da situação do índio perante a legislação antiga e moderna com um projeto de lei, definindo a verdadeira e necessária situação jurídica do indígena brasileiro, apresentado ao senhor tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, diretor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. In: BRASIL. Ministério da Agricultura. **Relatório do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais**, 1912, p. 140.

52 CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992, p. 16.

53 SILVA, José Bonifácio de Andrada. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: CALDEIRA, J. (org.). **José Bonifácio de Andrada e Silva**. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 183–199.

54 MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2020, p. 5.

volvimento e na exploração econômica de ricas regiões e promover a “civilização” dos indígenas.⁵⁵

A semântica da “escola severa” atualizou o léxico político e institucional, acomodando as práticas genocidas de cativeiro e extermínio ao espírito da época, crescentemente liberal e interessado em conquistar para a produção econômica as vastas áreas do interior do Brasil em poder de diferentes povos indígenas. As guerras justas joaninas só foram formalmente abolidas em 1831, quando também se colocaram em liberdade os cativos, submetendo-os, todavia, a uma nova modalidade de trabalho compulsório, representado pela tutela orfanológica.⁵⁶ Mas as expedições ofensivas contra os indígenas e o tráfico e a escravização ilegal de pessoas indígenas continuaram por todo o século XIX, geralmente tolerados, protegidos e até mesmo estimulados e financiados pelos poderes locais e regionais nas províncias. O tráfico ilegal de criança Borun continuou em Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia por todo o século XIX, em um claro processo histórico de genocídio dos grupos e povos indígenas dessa região. Na província de São Paulo, o processo ilegal de tráfico indígena também continuou em curso depois da Lei de 1831. Soraia Dornelles demonstrou, por exemplo, que em 1853 foi criada, a pedido da presidência da província, uma tabela de valores para indenizar os moradores e os fazendeiros que criminosamente ainda detinham ilegalmente indígenas em cativeiro: “A variação de preço se dava por sexo e idade, sendo mais valorizados os homens entre 20 e 30 anos, ao custo de 60 mil-réis”.⁵⁷

Precarização da liberdade e novos instrumentos tutelares

A influência de d. Rodrigo de Souza Coutinho sobre a governança joanina foi decisiva, ao que tudo indica, para inaugurar um período de crescente erosão dos direitos indígenas, que se aprofundará ao longo do século XIX. A perspectiva *mainstream* da historiografia sublinha que d. Rodrigo garantiu a continuidade de certos traços do despotismo es-

55 MOREIRA, Vânia Maria Losada. A caverna de Platão contra o cidadão multidimensional indígena: necropolítica e cidadania no processo de independência (1808–1831). **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1–26, maio/ago. 2021, p. 26.

56 CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992.

57 DORNELLES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 87–108, 2018, p. 88.

clarecido inaugurado na era pombalina, dando continuidade à sua economia política.⁵⁸ Para os indígenas, todavia, foi um tempo de ataques aos seus direitos de liberdade e de posse e domínio de terras, bem como de grande ameaça à vida dos povos dos sertões. D. Rodrigo ocupou primeiro a função de secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, quando foi abolido o Diretório dos Índios, por meio da Carta Régia de 12 de maio de 1798. Depois, aceitou o cargo de Ministro da Guerra e Negócios Estrangeiros, momento em que foram decretadas, a partir de 1808, várias “guerras justas” contra diferentes povos indígenas, permitindo a volta das guerras ofensivas e do cativo.

A Carta Régia de 12 de maio de 1798 é especialmente lembrada pela historiografia porque visava a abolir o Diretório dos Índios, fundamentando-se em uma crítica aberta contra a suposta opressão exercida pelos diretores sobre os indígenas. Propugnava-se, assim, o fim do Diretório e da tutela como medidas saneadoras, a fim de restituir a igualdade jurídica dos indígenas frente aos demais súditos da Coroa. Desse modo, ordenava-se que os indígenas fossem governados tal como os portugueses, por meio de suas câmaras e ordenanças, ficando fora dessa isonomia os povos autônomos dos sertões, que passariam a ser ressocializados por meio de um novo sistema tutelar, baseado na legislação orfanológica.⁵⁹ Entende-se melhor o que motivou a propositura do fim do Diretório dando atenção às vozes que criticavam esse ordenamento político e jurídico.

Em 1804, em um relatório escrito ao governo da Bahia, o capuchinho Apolônio de Todi, que tinha 22 anos de experiência entre os indígenas, escreveu abertamente contra a liberdade desfrutada pelos indígenas sob o regime do Diretório.⁶⁰ Para ele, os indígenas eram

58 LUSTOSA, Isabel. O período joanino e a eficiência analítica de alguns textos desbravadores. **Escritos**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 353–371, 2008, p. 388; MONTEIRO, Nuno. As reformas na monarquia pluricontinental portuguesa: de Pombal a dom Rodrigo de Souza Coutinho. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. (org.). **O Brasil colonial 1720–1821**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 111–156, p. 142.

59 Cópia da Carta Régia de 12 de maio de 1798 sobre a civilização dos índios, enviada a Antônio Peres da Silva Pontes, em 29 de agosto de 1798. In: OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Notas e apontamentos e notícias para a história da província do Espírito Santo. **Rev. Inst. Hist. Geo. Bras.**. Rio de Janeiro, tomo XIX, n. 22, p. 161–335, 1856.

60 LISBOA, Balthazar da Silva. **Annaes do Rio de Janeiro**, contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a história civil e ecclesiastica, até a chegada d’El-Rei Dom João VI; além de notícias topográficas, zoológicas e botânicas. Rio de Janeiro: Typ. Imp. E Const. De Seignot-Plancher e Cia., 1835, v. VI, p. 181.

“[...] gentes de nenhum préstimo, por serem falsos, preguiçosos, vingativos, e luxuriosos ao último excesso. [...] Enfim, são bichos, que só com medo se alcança alguma coisa deles”.⁶¹ As ácidas observações do capuchinho não se direcionavam aos chamados “índios bravos”, ainda não avassalados pela monarquia, mas, bem ao contrário, aos povos territorializados, que viviam em vilas e povoados, exercendo o autogoverno por meio dos cargos na vereança, justiça e ordenanças de suas povoações, supervisionados por seus diretores. Era gente sem préstimo porque continuavam vivendo apegados aos próprios interesses e costumes, muito embora a Coroa tivesse dado a eles as mesmas honras e privilégios que desfrutavam os portugueses em suas vilas. De tal modo que o frei Apolônio de Todi postulou que as vilas indígenas de Sore e Mirandela não podiam ser consideradas verdadeiramente vilas, argumentando:

[...] que não são nem vilas nem aldeias, mas uns quatro índios bêbados, que com o nome de capitão-mor, outro de sargento-mor, outro de juiz ordinário, outro de [juiz de] órfãos, sem governo nenhum, com um escrivão branco pior que eles; e os mais metidos nos matos, vivendo de gentios, que enfim só diferem dos bravos de serem batizados, não perseguir os moradores, e mais nada.⁶²

Nas entrelinhas do discurso do capuchinho, fica bastante claro não apenas que a lei do Diretório era plenamente cumprida na região, mas também que os indígenas buscavam, por meio do exercício de suas prerrogativas legais, o máximo de autonomia para si, suas famílias e comunidades. Afinal, era por meio das terras coletivas e da participação da governança de suas vilas que os indígenas cumpriam suas obrigações e esparramavam-se pelo território, fugindo dos controles mais estritos das autoridades religiosas e administrativas. Por isso mesmo, Apolônio de Todi sugeria revogar o Diretório e ele não estava só nas críticas acérrimas que fazia a esse ordenamento legal. O marquês de Queluz João Severino Maciel da Costa também compartilhava a mesma opinião. Entendia que o Diretório, se fosse mantido, deveria adquirir “uma for-

61 Ibidem, p. 183.

62 LISBOA, op. cit., p. 190.

ma mais policial que tutelar”, para coagir os indígenas ao trabalho e evitar a “vagabundagem”.⁶³

Até o momento, as pesquisas históricas demonstraram que o Diretório só foi revogado na Amazônia colonial e na capitania do Espírito Santo, continuando em vigor no restante do território até praticamente 1845, quando foi lançado o Regulamento de Catequese e Civilização dos Índios (Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845).⁶⁴ Diante da pouca adesão às diretrizes estipuladas pela Carta Régia de 1798, a historiografia se questiona se o documento foi extensivo a toda a colônia, como sugere Manuela Carneiro da Cunha, ou somente à Amazônia portuguesa, como argumentam Fátima Lopes e Patrícia Sampaio.⁶⁵ A despeito do debate em curso, o fato é que a lei não ficou restrita à Amazônia portuguesa e onde foi aplicada causou mudanças importantes e semelhantes.

Na Amazônia colonial, Patrícia Melo Sampaio identificou que eram dois os principais objetivos da nova lei: permitir e incentivar os descimentos particulares de indígenas que viviam em aldeias autônomas nos sertões, criando um novo sistema tutelar para obrigá-los ao trabalho; e individualizar a população indígena das vilas e povoados pombalinos, liberando-os da tutela dos diretores e permitindo a divisão e a distribuição das terras que possuíam em comum com outros moradores. Ainda como salientou a autora, os indígenas libertos da tutela dos diretores passaram a ser submetidos a novos mecanismos de controle social, a fim de garantir o trabalho obrigatório, instituindo-se um novo sistema de recrutamento e de alistamento militar.⁶⁶ Dinâmica semelhante ocorreu no Espírito Santo. Lá os diretores foram extintos, as terras coletivas ofertadas a um amplo processo de aforamento e os indígenas das vilas e povoados alistados em novos regimentos militares. Pouco depois, provavelmente devido aos resultados obtidos abaixo do esperado, reapareceu a figura do diretor de índios, mas com atribuições completamente distintas dos antigos diretores do tempo do Diretório, pois agiam fundamentalmente no sentido de arregimentar, controlar e vigiar os indígenas na execução do trabalho obrigatório⁶⁷.

63 MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/Funai, 2005, p. 244.

64 SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos partidos**: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Manaus: Editora da UFAM, 2012; MOREIRA, op. cit., 2019.

65 CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992; LOPES, op. cit.

66 SAMPAIO, op. cit., p. 225 e segs.

67 MOREIRA, op. cit., 2019, p. 300 e segs.

A Carta Régia de 1798, na sua qualidade de novo ordenamento jurídico, permitiu, por um lado, o retorno das administrações de indígenas descidos dos sertões pelos moradores, por meio de um novo sistema tutelar. Por outro lado, rompeu com o trinômio terra coletiva, liberdade e autogoverno sob a supervisão dos diretores, que prevalecia na legislação pombalina para lidar com os povos já avassalados, que viviam em vilas e povoados. Esses indígenas passaram a ser tratados fundamentalmente como indivíduos, não como nações, povos, grupos ou comunidades com direitos coletivos. Nessa nova perspectiva, a liberdade torna-se formal, desvinculada dos direitos de propriedade e, por isso mesmo, muito mais precária. Durante o processo de organização do Estado nacional, depois do processo de independência, a tendência de individualizar os indígenas, desvinculando-os de seus direitos coletivos, fica ainda mais clara e forte. O retorno do debate sobre a necessidade de pôr fim ao Diretório é um bom exemplo. Assim, em 1826 o presidente de Pernambuco, Francisco de Paula Cavalcante e Albuquerque, lamentou que a legislação que abolia as tutelas, *i.e.*, a Carta Régia de 12 de maio de 1798, tenha sido “desgraçadamente [...] sufocada no berço”, permitindo que o “mal” provocado por essa legislação continuasse “em crescimento descompassadamente”.⁶⁸ Afinal, argumentava o presidente, os indígenas tinham a posse e o domínio de algumas das melhores terras da província, além de desfrutarem de liberdade, em vez de serem úteis ao Brasil, suprimindo o déficit de escravos:

É pois de muita importância, falando da província de Pernambuco, acabar com as tutelas, e dar-lhes uma carta de total emancipação, dando-se providências policiais para que os mais novos sejam ocupados nos trabalhos, e misteres sociais, e aos que forem pais de famílias, marquem-se-lhes suficientes porções das muitas e boas terras, que inutilmente possuem, para nelas trabalharem, revertendo ao Estado, as que restarem, para se venderem, e nelas levantarem engenhos de açúcar, e estabelecerem-se fazendas de algodão, ou de qualquer outro gênero de cultura.⁶⁹

Para Cavalcante e Albuquerque, Pernambuco não precisava mais de vilas, aldeias e povoados indígenas porque não mais possuía “índios

68 Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Pernambuco. In: NAUD, op. cit., p. 331.

69 Ibidem, p. 332.

bravos”, mas apenas “filhos e netos dos já aldeados”, e estes lhe provocavam “lágrimas de aflição”. Eram inteiramente “preguiçosos” e estavam “corrompidos” pelas “convulsões” e “arruaças” das revoltas que estavam sacudindo a região durante o processo de independência.⁷⁰ O problema levantado pelo governador de Pernambuco só foi legalmente solucionado pelo regime imperial anos mais tarde, com a promulgação de Lei de Terras de 1850, seu regulamento de 1854 e por um conjunto de leis complementares que tratavam exclusivamente das terras coletivas dos indígenas. Com a nova legislação territorial, o Estado ficou autorizado a extinguir aldeamentos e a desamortizar as terras reservadas e demarcadas coletivamente em nome dos indígenas, reavendo-as, no todo ou em parte, para vendê-las ou doá-las para outros segmentos sociais. As justificativas para acabar com as aldeias e terras coletivas dos indígenas foram basicamente as mesmas levantadas por Cavalcante e Albuquerque, trinta anos antes: os indígenas já estavam aclimatados à sociedade imperial, pois viviam indistintamente “misturados” com a população “civilizada” das vilas e povoados, muitos eram “mestiços” ou, pior, eram “índios só de nome”.

Considerações finais

Em um texto primeiramente publicado em 1951, Georges Balandier já argumentava ser a situação colonial uma totalidade baseada na articulação de ações econômicas, administrativas e missionárias, cujo objetivo primordial era garantir o controle sobre os povos e as sociedades colonizadas.⁷¹ Nesse contexto, frisou a importância da criação de um sistema jurídico vantajoso para os colonizadores, que pavimentasse o processo de produção e de reprodução de meios de dominação, que subordinassem os povos autóctones. Sublinhava ainda que, invariavelmente, os marcos normativos coloniais apelavam para argumentos acerca da excelência e da superioridade moral e civilizacional do Ocidente para firmar-se e justificar-se.

O Estado de direito criado pelo colonizador português no Novo Mundo não fugiu ao paradigma exposto por Balandier e, apesar de ter sido sempre muito favorável aos próprios portugueses, não criou

70 Ibidem.

71 BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, São Paulo. n. 3, 1951, p. 107–131. p. 110.

um consenso sobre qual seria a melhor forma e caminho para explorar a mão de obra indígena. Tensões consideráveis marcaram as relações sociais e políticas entre agentes da monarquia, agentes da Igreja e moradores no processo de gestão da força de trabalho dos povos originários. Afinal, embora todos estivessem envolvidos no projeto e no processo colonial, seus interesses não eram totalmente coincidentes e as divergências apareciam em vários pontos importantes. Além disso, existiam os povos indígenas, seus interesses, suas ações e sua capacidade de impor limites e negociações, interferindo na constituição e na reprodução da situação colonial e, em particular, no próprio corpo normativo editado ao longo do tempo e nos diferentes espaços coloniais.

No final do período colonial, houve um encurtamento das diferenças e uma diminuição das tensões entre a Coroa e os moradores no que tange à questão indígena. O corpo normativo aproximou-se da perspectiva dos moradores, ao promover o retorno do cativo por meio das guerras justas nas principais frentes de expansão da economia colonial e ao permitir a tutela dos particulares sobre os indígenas, reinventando e validando as antigas administrações por meio de novas legislações. Mas, nem por isso, a ilegalidade deixou de acontecer em escala considerável, tal como demonstra um ofício de 15 de dezembro de 1829, em que o presidente da província do Espírito Santo, Visconde de Praia Grande, questionava severamente o juiz de paz, perguntando-lhe: “...por que ordem tem tirado do poder das índias seus filhos menores e que destino estava dando a eles?”.⁷² Outro ofício assinado pelo mesmo presidente mandava o juiz de paz Vicente de Jesus devolver as “crianças índias” para suas respectivas mães. Mais ainda, advertia-o enfaticamente que cessasse esse tipo de prática, sublinhando que os índios também eram “súditos do Imperador”.⁷³

Quase uma década depois, a mesma ilegalidade aparece na documentação, quando, em 23 de agosto de 1838, o presidente da província João Lopes da Silva informava ao juiz de paz da antiga vila indígena de Nova Almeida que havia recebido um requerimento do índio José Bernardino e pedia explicações circunstanciadas sobre o assunto. Advertia ao juiz de paz que “não pode e nem deve tirar os indígenas do poder dos pais ou daqueles que os tenham criado para dá-los à terceira pessoa, não

72 Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES). Série 751. Livro 171, 15 dez. 1829, p. 30.

73 APEES. Série 751. Livro 171, 23 dez. 1829, p. 31v.

havendo melhoramento de condição, como no caso presente”.⁷⁴ Na sociedade escravista – colonial e/ou imperial – a liberdade indígena sempre esteve muito ameaçada. A proliferação de formas ilegais de escravização por meio da tergiversação em relação ao corpo normativo nunca cessou, e parte das vítimas da escravização ilegal foram as crianças indígenas, subtraídas do seio de suas famílias por meio da legislação orfanológica.⁷⁵

Fontes e bibliografia

Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES).

Série 751. Livro 171.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Armário Jesuítico, liv. 1A. **Colleção dos breves pontifícios e leys réguas que forão expedidos e publicadas desde o anno de 1741, sobre a liberdade das pessoas e commercio dos Indios do Brasil.** [s. l.]: ANTT, 1741.

ALENCASTRO, Luiz Filipe. **O trato de viventes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. **História e direito:** sesmarias e conflito de terra entre índios em freguesias extramuros no Rio de Janeiro (século XVIII). 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, São Paulo. n. 3, 1951, p. 107–131.

O Cachoeiro, Cachoeiro de Itapemirim, Espírito Santo, 1885.

74 APEES. Série 751, Livro 171, 23 ago. 1838, p. 14.

75 O comércio ilegal e a escravização ilegal de indígenas por meio da legislação orfanológica foi recentemente investigado em profundidade, e por meio de sólida documentação primária, por Jéssyka Costa, que se referiu a esse amplo fenômeno ocorrido na província do Amazonas como “negócio de órfão”. Ver: COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. **Liberdade fraturada:** redes de coerção e cotidiano da exploração na província do Amazonas (Brasil, século XIX). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Legislação indigenista no século XIX**. Uma compilação (1808–1889). São Paulo: Edusp, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos dos índios**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 55–117.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A ordem da missão e os jogos da ação: conflitos, estratégias e armadilhas. **Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, p. 23–41, jul./dez. 2013.
- CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 27, n. 46, p. 601–623, jul/dez 2011.
- DORNELLES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 87–108, 2018.
- ESPÍRITO SANTO. **Livro tombo da vila de Nova Almeida**. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945.
- FARAGE, Nádia; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos dos índios**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 103–118.
- FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos; ALENCAR, Agnes. A Companhia de Jesus e o Breve de 1639: o propósito e o acontecimento. **Revista História e Cultura**, Franca, v.3, n. 2, p. 43–62, 2014.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil** – Tomo VI, L. II. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- LISBOA, Balthazar da Silva. **Annaes do Rio de Janeiro**, contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a história civil e ecclesiastica, até a chegada d’El-Rei Dom João VI; além de notícias topográficas, zoológicas e botânicas. Rio de Janeiro: Typ. Imp. E Const. De Seignot-Plancher e Cia., 1835, v. VI.

- LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade:** as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII. 2005. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- LUSTOSA, Isabel. O período joanino e a eficiência analítica de alguns textos desbravadores. **Escritos**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 353–371, 2008.
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil.** Ensaio histórico, jurídico, social. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866, 3 vols.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- MIRANDA, Manoel Tavares da Costa; BANDEIRA, Alípio. Memorial acerca da situação do índio perante a legislação antiga e moderna com um projeto de lei, definindo a verdadeira e necessária situação jurídica do indígena brasileiro, apresentado ao senhor tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, diretor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. *In:* BRASIL. Ministério da Agricultura. **Relatório do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais**, 1912.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, Nuno. As reformas na monarquia pluricontinental portuguesa: de Pombal a dom Rodrigo de Souza Coutinho. *In:* FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima (org.). **O Brasil colonial 1720–1821.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 111–156.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Os índios e a ordem imperial.** Brasília: CGDOC/Funai, 2005.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. A caverna de Platão contra o cidadão multidimensional indígena: necropolítica e cidadania no processo de independência (1808–1831). **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1–26, maio/ago. 2021.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia.** Liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo. São Paulo: Humanitas, 2019.

- NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500–1822). **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 7, n. 28, p. 237–520, out./dez. 1970.
- NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil, 1949–1960**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.
- OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Notas e apontamentos e notícias para a história da província do Espírito Santo. **Rev. Inst. Hist. Geo. Bras.**, Rio de Janeiro, tomo XIX, n. 22, p. 161–335, 1856.
- OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas de província do Espírito Santo (1845–1889)**. 2020. Tese (Doutorado em História) – ICHS, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.
- PAGDEN, Anthony. **The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992. p. 115–132.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia**. Manaus: Editora da UFAM, 2012.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.
- SILVA, Antônio Delgado da. **Collecção da legislação portuguesa**. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa, Typografia Maignrense, 1830.
- SILVA, José Bonifácio de Andrade. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: CALDEIRA, J. (org.). **José Bonifácio de Andrada e Silva**. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 183–199.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Discurso Preliminar. In: **História Geral do Brazil**. Tomo Segundo. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1857, p. XV–XXVIII.