

ADELAR HEINSFELD

A Ibero-América colonial: *algumas abordagens*



© Adelar Heinsfeld, 2024
Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998).

O autor é integralmente responsável pela veracidade dos dados, pelas opiniões e pelo conteúdo do trabalho aqui publicado.

Editoração e Capa

Alex Antônio Vanin

Projeto Editorial

Acervus Editora

Imagens da 1ª e 4ª Capas

Mapa *Americae Pars Meridionalis* [1641-1642], de autoria do holandês Johannes Janssonius (1588-1664). Gravura em cobre, impressa em papel. Tamanho 460mm x 548mm. Disponível em: <https://es.gallerix.ru/album/Antique-Maps/pic/glrx-63872437>. Acesso em 24 nov. 2024.

Conselho Editorial

Alexandre Saggiorato (UPF)
Ancelmo Schörner (UNICENTRO)
Athany Gutierrez (UFFS – Passo Fundo)
Cristina Moraes (UDESC)
Diego Ferreto (UNISANTOS)
Eduardo Knack (UFCG)
Eduardo Pitthan (UFFS – Passo Fundo)
Federica Bertagna (Univr – Itália)
Felipe Cittolin Abal (UPF)
Helion Póvoa Neto (UFRJ)
Humberto da Rocha (UFFS – Erechim)
José Francisco Guelfi Campos (UFMG)
João Carlos Tedesco (UFFS – Chapecó)
Marta Chiappe (Udelar – Uruguai)
Roberto Georg Uebel (ESPM)
Vinícius Borges Fortes (ATITUS)

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

H471i Heinsfeld, Adelar
A Ibero-América colonial [recurso eletrônico] :
algumas abordagens / Adelar Heinsfeld. – Passo Fundo:
Acervus, 2024.
5 MB ; PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5230-025-6.

1. América Latina - História. 2. América Latina -
Civilização. 3. América Latina - Condições econômicas.
4. América Latina - Política e governo. 5. América
Latina - Condições sociais. I. Título.

CDU: 98(=4)

Catalogação: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

ACERVUS EDITORA

Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo
Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil
Tel.: (54) 99676-9020
acervuseditora@gmail.com
acervuseditora.com.br

ADELAR HEINSFELD

A Ibero-América colonial:
algumas abordagens



PASSO FUNDO

2024

*À memória de todos àqueles que sucumbiram diante
da imposição ibérica no continente americano.*

SUMÁRIO

Introdução	9
I. A Igreja Cristã como parte do mecanismo da conquista colonial na América	13
II. A política indigenista portuguesa para o Brasil e o Regimento de Tomé de Souza	43
III. A Organização política dos Tupinambás na ótica dos cronistas “quinhentistas” europeus	67
IV. Cristianizar para meu Deus e escravizar para meu Amo: a Igreja e a escravidão na América	89
V. A geopolítica hispânica para a América: os tratados de limites e as fronteiras coloniais	121
VI. San Martin e o processo de emancipação das colônias hispano-americanas	143
Referências	167
Sobre o autor	181

INTRODUÇÃO

1492: as caravelas comandadas por Cristóvão Colombo aportam neste continente posteriormente chamado América; tinha início uma nova fase da História da humanidade.

Tradicionalmente se considera a chegada de Colombo à Guanani, nas Bahamas, como o marco da descoberta da América. Mas não seria o caso de pensar que na verdade foram os povos da América que descobriram os europeus? Os habitantes do continente americano descobriram, da pior forma possível, como os invasores eram violentos, truculentos, preconceituosos, portadores de uma ideia de superioridade.

Como resultado desta descoberta, o processo de conquista e colonização do nosso continente fez com que a cultura ocidental, ibérica principalmente, transplantada para a América, assumisse um papel predominante. As culturas locais tiveram sua economia, a sua sociedade e todo o seu universo ritual em grande parte destruído. Com a chegada dos europeus o americano foi obrigado a viver segundo as

determinações do conquistador, incorporando no seu cotidiano, uma série de hábitos e costumes típicos da Europa. É necessário considerar que no século XVI a Europa Ocidental pretendeu cristianizar o mundo todo, não apenas a América, impondo seus valores.

A relação entre os povos originários da América e espanhóis e portugueses sempre foi muito difícil, porque aqueles europeus, imbuídos da fé cristã, calcada em valores ainda medievais, consideravam sua cultura superior à dos povos americanos. Até hoje a tendência é pensar assim. Somos levados a valorizar o que é nosso; nos esforçamos muito pouco para compreender os “outros”. Temos que considerar que o grande objetivo dos europeus era trazer todos estes povos “pagãos” para o seio do cristianismo. Para isso, era necessário que a cultura desses povos, então considerados inferiores, fosse suplantada de qualquer maneira. Instituições e tradições ibéricas foram implantadas “a ferro e fogo” para que o projeto colonizatório fosse exitoso.

Optamos em deixar de lado a expressão América Latina e utilizar América Ibérica, pois estamos nos referindo ao espaço geográfico no continente americano que foi ocupado e colonizado pelos países ibéricos, a saber, Espanha e Portugal. Além do que, consideramos o termo América Latina impreciso e que foi construído num determinado momento histórico, no século XIX – ao que parece utilizado pela primeira vez em 1836 pelo político e escritor francês Michel Chevalier - quando as áreas coloniais espanholas e portuguesa já tinham conquistado sua emancipação política.

Este livro trata de aspectos do período colonial, quando a América Latina ainda não existia. Portanto, para não incorrer em anacronismo é que preferimos utilizar Ibero-América ou América Ibérica.

O livro é composto por uma série de textos que, numa versão preliminar, foram produzidos em diferentes momentos, sendo alguns deles publicados em periódicos de pouca expressão. Mas a História é

uma ciência que está sempre em construção; seus resultados são sempre provisórios. Pensando nisso, estes textos foram reescritos a partir de fontes e bibliografia produzidas após a versão inicial, ou que não tivemos acesso naquela ocasião.

Na produção dos textos que compõe este livro tivemos acesso a um grande número de obras que até pouco tempo eram inacessíveis ao leitor brasileiro. Muitos textos que não se encontram mais no mercado editorial, nem nas nossas melhores bibliotecas, foi possível acessá-los digitalmente. Da mesma forma aconteceu com as obras recentes que não se encontram no Brasil. Assim, sem o espaço digital/virtual não teríamos tido acesso a essas obras ou, na pior hipótese, nem saberíamos da sua existência.

Alguns aspectos da América Ibérica colonial são aqui abordados, desde a conquista europeia, passando pela questão indígena, a escravidão africana, limites e fronteiras territoriais, até a emancipação administrativa no início do século XIX. Ao olhar para o passado colonial ibero-americano, acreditamos que estamos contribuindo para que tenhamos um olhar com maior discernimento sobre a “nossa” América atual.

Boa leitura!

Passo Fundo, verão de 2024.

CAPÍTULO I

A Igreja Cristã como parte do mecanismo da conquista colonial na América

“Os religiosos devem ser úteis ao Estado”. Esta expressão afirmativa cunhada por Manuel de Amat, vice-rei do Peru (1761-1776), aponta os indícios da importância da Igreja no processo de conquista e colonização da América.

O processo de conquista da América foi complexo e numa divisão cronológica marca o avanço territorial da conquista:

- Primeira etapa: 1492-1519 – da chegada dos primeiros europeus até a conquista do México. A ocupação ficou restrita à América Central, ilhas e início da exploração da terra firme, Panamá;
- Segunda etapa: 1519-1532 – da conquista dos astecas e territórios adjacentes
- Terceira etapa: 1532-1556 – ocupação dos planaltos andinos de cultura quechua-aimará, em territórios dos atuais Peru, Bolívia, Equador e Colômbia.

A partir de 1572 determinação real proíbe a utilização do termo *conquista*. Começava efetivamente a colonização da América.

Vários atores e agentes participaram da conquista. O poeta chileno Pablo Neruda sintetizou isso numa frase lapidar: “La espada, la cruz e el hambre iban dizimando la familia selvage”.¹ Neste capítulo veremos como uma destas partes atuou no processo de conquista: a cruz, ou seja, a igreja cristã.

A preocupação com a participação da Igreja no Continente recém descoberto pelos europeus, já iniciou com Cristóvão Colombo. Em carta enviada aos reis católicos Fernando e Isabel logo após uma de suas primeiras viagens à América, o “descobridor” defendia que “haya iglesia y abades o frailes para adminystracion de los sacramentos y cultos divinos y para conversion de los Yndios”² do Novo Mundo.

O capelão da família de Hernán Cortez, Francisco Lopez de Gómara explicita de forma clara a mentalidade da época da conquista, fazendo uma relação com a Guerra de Reconquista na Península Ibérica: “en acabándose la conquista de los moros, que había durado más de ochocientos años, se comenzó la de los indios para que siempre peleasen los españoles con infieles y enemigos de la santa fé de Jesucristo”³

1. A IGREJA DA CONQUISTA

O Estado espanhol foi lentamente organizando uma estrutura de dominação sobre a Igreja. Com a instituição do Padroado, a Igreja

¹ Citado por ROMANO, Ruggiero. *Mecanismos da Conquista Colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 13.

² Carta sem data, enviada aos Reis Católicos. Apud BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES. *Cartas de Indias*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernandez, 1877, Tomo 264, p. 4.

³ LOPEZ DE GÓMARA, Francisco. *História General de las Indias*. Madrid: Calpe, 1922, Tomo I, p. 42.

espanhola ficou atrelada às decisões do Estado. Não se deve esquecer que Roma permitiu o controle do Estado sobre a Igreja devido a sua própria debilidade nos séculos XV e XVI. Na Espanha, o direito do Padroado foi concedido aos reis católicos em 1497 pelo Papa Alexandre VI. Em suma, o direito do Padroado permitia ao Estado: a) indicar os candidatos à Bispos; b) nomear os párocos e distribuir os títulos eclesiásticos; c) cobrar os dízimos dos Católicos; d) imprimir o “*Placet*” (“cumpra-se”) nos documentos pontifícios que vigorariam no âmbito territorial do Estado.

É evidente que o Estado espanhol, por definição católico, não contrariava a essência teórica da Igreja, que estava à serviço de seus fins.

A Espanha, ainda em processo de unificação, obtém em 1486, mediante seu favor, pelo papa Inocência VIII (1484-1492) as *Bulas Provisionis e Dum ad illam*, que “concedia” aos reis de Castela as terras das ilhas Canárias e as de Granada, quando os mouros fossem expulsos do território ibérico, o que aconteceu somente em 1492. A longa luta dos cristãos contra os invasores muçulmanos, que em 711 haviam invadido o território ibérico, resultou na Península Ibérica e, conseqüentemente na futura Espanha unificada, um “catolicismo guerreiro”, pronto para em um “projeto limpeza”, expulsar daquele território, muçulmanos e também judeus, recuperando o *status quo* da Espanha Visigótica existente até o século VIII, que era 100% católica.

A luta contra “os inimigos da fé” tem que ser entendida no contexto do “espírito cruzadístico”, oriundo deste “catolicismo guerreiro” que se formou na luta contra os muçulmanos – chamados de mouros na Península Ibérica. E este espírito vai ser transposto para a América. Em 1492, com a expulsão dos Muçulmanos do reino de Granada, chega ao fim a “cruzada” na Península Ibérica, mas iniciava-se a “conquista” da América e uma nova “cruzada” tinha início. Os documen-

tos, pelos quais o Papa outorgava aos reis católicos espanhóis as novas terras descobertas por Colombo, *Bulas Inter Coetera*, de 3 a 4 de maio de 1493, e a *Bula Eximae Devotionis*, também de 3 de maio,⁴ explicitam o espírito cruzadístico: se outorgam as terras e habitantes descobertos com o fim de fazer-lhes partícipes, como membros da Igreja, dos benefícios do Evangelho.

O rei católico Fernando de Aragão, com habilidade política, fez com que o Estado Espanhol que estava sendo constituído fosse ganhando novos benefícios, não sem enfrentamentos e humilhações por parte da Santa Sé. Isto fica demonstrado, quando em 1504, o Papa Julio II nomeia os três primeiros bispos americanos, para as recém-criadas dioceses de Ayguacense, Maquense e Bayonense. Imediatamente Fernando se opõe à medida, decretando-a nula.

O Estado impõe condições à Igreja Universal em assuntos estritamente eclesiásticos, pois embora a Espanha tivesse o direito do Padroado, este não tinha validade para as Colônias Americanas. O Estado espanhol tinha condições de se impor ao papa, inclusive militarmente, uma vez que tinha em seu poder o reino das Duas Sicílias e pressionava pelo Sul os Estados Pontifícios, podendo até mesmo ocupar Roma.

O Papa Julio II acabou inclinando-se à vontade do Estado espanhol, e em 28 de julho de 1508, a *Bula Universalis ecclesiae*, emitida em favor da Espanha, determinava:

Por autoridad apostólica concedemos el derecho de patronato (ius patronatus) y de presentar a personas idóneas a las diócesis Ayguacense, Maquense y Bayonense antedichas, y las otras metropolitanas o iglesias catedrales y monasterios, a las dignidades de dichas ca-

⁴ SOARES, José Carlos de Macedo. *Fronteiras do Brasil no regime colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939, p. 21-54.

tedrales [...] a los beneficios eclesiásticos y lugares pios en esas islas y lugares en tiempo vacante.⁵

Nascia assim uma igreja que já em 1501, pela *Bula Eximae devotionis sinceritas*, havia sido despojada dos dízimos pagos pelos índios, em benefício da Coroa, e agora era lhe tirado a capacidade de formar suas próprias estruturas essenciais, para desenvolver seu trabalho na América. O autoritarismo contido no Padroado régio se fará sentir em todo o período colonial. A organização e a administração da Igreja ficavam nas mãos das mesmas estruturas do Estado. Sem exagero, pode-se afirmar que a Igreja se transformou em um verdadeiro aparato do Estado, um aparato ideológico. Juridicamente era uma igreja controlada.

O embrião do Padroado para a Ibero-América está contido nas bulas pontificiais de 1493, que conferem aos reis católicos o direito exclusivo da conversão dos infiéis nas terras ultramarinas descobertas. Nestes documentos, o Papa Alexandre VI afirma aos reis católicos, que nas terras descobertas pelo “dilecto filho Cristovam Colombo”, era desejo da Divina Majestade que “se espalhe e se dilate a Fé Católica e a Religião Cristã, se cuide da salvação das almas, se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidos à mesma Fé.⁶

O direito do Padroado se estendeu além de seus limites tradicionais, quando o Papa Leão X, em 1518, concedeu ao rei espanhol Carlos V, a faculdade de fixar e modificar, em certos casos, os limites das dioceses Americanas. Todas estas concessões papais, no que se refere à América, se fundamentava no fato de que os reis católicos haviam conquistado estas terras aos pagãos e iniciado a sua conversão.

O rei Fernando, o Católico, havia assentado bases para uma igre-

⁵ Apud DUSSEL, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina*. Introducción General. México: CHEILA; Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983, p. 244.

⁶ Bula *Inter Coetera* de Alexandre VI, de 4 de maio de 1493. In: SOARES, 1939, p. 20-21.

ja “nacional”, que estivesse “desligada” de Roma, na América hispânica. Seu sucessor, Carlos V, interveio de forma mais direta na organização da Igreja na América e sentia-se responsável pela pureza da fé católica no Novo Mundo. *O consejo Real y Supremo de Índias*, ou simplesmente Conselho das Índias, criado em 1524 por Carlos V, era a máxima autoridade estatal, também para os assuntos eclesiásticos coloniais. Este organismo prosseguiu na divisão territorial da Igreja na América, apresentou propostas para a delimitação de novas dioceses, bem como para a provisão das mesmas. Em muitos casos, o Conselho das Índias recomendou que se designasse um bispo como governador da Província onde se localizava a diocese, com o evidente fim de ligar ainda mais estritamente as autoridades máximas, eclesiástica e secular, no Novo Mundo.

Ao Conselho das Índias também se deve a iniciativa de fundar na América hispânica Igrejas Metropolitanas. Os bispados constituídos na América dependiam, em princípio, do arcebispo de Sevilha; porém as distâncias separando as dioceses do arcebispado dificultavam o “trabalho espiritual”. Em 1544, o Conselho das Índias recomendou a promoção da Igreja Catedral do México à Igreja Metropolitana, apoiando um pedido dos cabildos daquela cidade. No ano seguinte, o Imperador Carlos V, que passava grande parte do tempo fora da Espanha, solicitou à Roma a criação de três arcebispados na América Espanhola: México, San Domingos e Lima; em 1547, o então príncipe regente Felipe fez saber que haviam sido criados aqueles três arcebispados; somente em 1565 foi criado um quarto arcebispado: o de Santa Fé de Bogotá. Em suas solicitações para a provisão dos episcopados, o Conselho das Índias sempre se preocupou em buscar pessoas que haviam se distinguido na conversão e bom trato dos indígenas.⁷

⁷ KONETZKE, Richard. *América Latina. La época colonial*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1987, p. 207.

Carlos V introduziu em 1538 o “pase régio”, através do qual os documentos pontifícios referentes à Igreja hispano-americana somente seriam conhecidos no Novo Mundo, após criterioso exame de seu conteúdo por organismos do Estado. Se o conteúdo dos referidos documentos não fosse “do agrado” do Estado espanhol, os mesmos seriam devolvidos ao papa, para que baseado nas “devidas informações fornecidas, fossem modificados ou anulados.

Durante o reinado de Felipe II (1556-1598), a Igreja na América ficou ainda mais subordinada ao Estado. Aquele monarca pretendeu centralizar a organização eclesiástica, mediante um cargo superposto às dioceses, e dependente de sua pessoa: a criação de um patriarcado americano. Para isto, em 1560, solicitou ao pontífice a investidura de dois patriarcas com amplos poderes, um para a Nova Espanha (México) e outro para o Peru. A Cúria romana indeferiu o pedido, temendo que na América pudesse surgir uma Igreja independente. Na junta que em 1568 convocou Felipe II para deliberar sobre as reformas eclesiásticas se abandonou a ideia de nomear patriarcas residentes na América, e retornou a antigo plano do Rei Fernando, o Católico, ou seja, a designação de um patriarca com sede na Corte Espanhola, que fosse nomeado pelo rei e tivesse jurisdição sobre os bispados e missões na América.

A Igreja espanhola percebia que a ausência de uma autoridade eclesiástica superior fazia com que as autoridades estatais civis se incluíssem nos negócios espirituais no Novo Mundo. Por isso o rei Felipe II instruiu seu embaixador em Roma para que agisse junto à corte papal para obter a anuência para a criação de um patriarcado.

Pero el embajador español no pudo obtener esa concesión por parte del pontífice, pues éste tenía muy presente el ejemplo de la *Monarchia Sicula*: la de signación de um legado papal especial, privilegio otorga-

do a los soberanos de Sicilia, había emancipado de la jurisdicción pontificia a la iglesia siciliana.⁸

Os papas se esforçaram para intervir diretamente nos problemas eclesiásticos nas colônias, e pretenderam, mais de uma vez, instituir uma nunciatura para a América espanhola. No entanto, já os reis católicos, Fernando e Isabel, haviam vetado o envio de um Núncio para a ilha La Española (San Domingos), onde haviam sido implantados os primeiros centros populacionais europeus no Continente; quando um legado chegou secretamente à San Domingos, Carlos V protestou energicamente. Os núncios apostólicos de Madrid, quando pretenderam interferir em questões eclesiásticas americanas, foram decididamente rechaçados pela Coroa. Quando o Papa Pio V, para obter informações sobre a jurisdição eclesiástica na América, quis enviar visitantes à este Continente, e mandou sondar em Madrid, em 1568, sobre a possibilidade da nomeação de um núncio para as colônias hispânicas, encontrou uma firme e decidida negativa do rei Felipe II.

Em suma, assim como o Papa não permitia a criação de um patriarca espanhol para a América, o rei espanhol impedia a instituição de uma nunciatura americana do pontífice. A situação permanece invariável até o final do período colonial.

Para fundamentar juridicamente a autoridade efetiva que a Coroa espanhola exercia em domínios cada vez mais amplos da vida eclesiástica americana, já não bastava fazê-la derivar do Padroado. Diante disto, teólogos e juristas desenvolveram a teoria do “vicariato real”. As Bulas pontificais de 1493,⁹ segundo se dizia, haviam convertido os reis católicos Fernando e Isabel, e a seus sucessores, em delegados ou vigários do Papa. Assim como Jesus Cristo havia investido no após-

⁸ KONETZKE, 1987, p. 208.

⁹ Ver SOARES, 1939, p. 20-30

tolo Pedro e aos seus sucessores como “vigários” da Igreja Romana, o Papa Alexandre VI havia designado os reis católicos para que em seu nome, se encarregassem da evangelização dos infiéis, de fundar e socorrer as Igrejas, e em geral, de velar pelo bem estar espiritual dos homens nas terras descobertas no ultramar. Desta forma, o rei da Espanha é chamado de “Vigário de Cristo”. Para o Conselho das Índias, esta doutrina era fundamento inalterável da política eclesiástica espanhola na América. Os conselheiros não poderiam jamais pôr em dúvida a necessidade de acabar as disposições papais, e quando o Conselho interferia em assuntos eclesiásticos era em função das delegações que, por intermédio das bulas apostólicas especiais, haviam sido outorgadas aos reis católicos.

A competência do pontífice na América somente era reconhecida em questões de dogmas. Todas as circunstâncias expostas anteriormente, resultaram em uma subordinação da Igreja das Colônias ao poder estatal muito mais ampla da que ocorria na Igreja da Espanha. De Alexandre VI a Pio V, os papas, que envolvidos estavam com a querelas políticas e “reformas religiosas” da época, abandonaram à Coroa espanhola - e também à portuguesa - a organização da atividade missionária e somente em casos especiais interferiram na América, mediante a expedição de alguma Bula, solicitada por um Monarca Ibérico.

A Coroa espanhola exerceu ante o clero na América uma constante vigilância e disciplina. Os monarcas, na sua qualidade de “vigários de Cristo”, se sentiam obrigados a velar pela ordem na Igreja, mas, certamente, não o faziam menos por motivos políticos. Sabiam os reis, que os padres, enquanto pastores de seu rebanho, exerciam uma influência predominante sobre os colonos espanhóis e índios; estavam igualmente conscientes que a Igreja na América havia conquistado um enorme poder econômico.

Toda esta política, confirmada nos séculos seguintes, permitiu a Coroa sequestrar bens em favor de seu patrimônio e facilitou, também, uma definição religiosa favorável à Roma, com quem a Espanha mantinha estreita aliança. Porém, sobre todos os aspectos, a intolerância católica deu à monarquia a oportunidade de preencher o vazio de uma nacionalidade fragmentada e heterogênea. A noção de súdito passava, assim, a identificar-se cada vez mais à condição de cristão.¹⁰

O Estado espanhol demonstrou preocupação com a formação do clero que atuava na América. Estava o Estado convencido que somente um clero teologicamente instruído e moralmente exemplar poderia fazer o amplo trabalho de conversão. Sem a religião, a dominação política ficava difícil de ser mantida. Neste sentido, o intendente de Cuzco, Mata Linares escrevia:

Bien entendido que ínterin no se mejore el estado eclesiástico, secular e regular, para que inspire a estos vasallos sentimientos de fidelidad, subordinación, justicia y caridad, todo se pierde.¹¹

Havia realmente motivos para preocupação, pois a função pastoral e política da Igreja parecia seriamente ameaçada, pelo fato de que muitos sacerdotes estavam dominados pelo mesmo desejo de obtenção de riqueza material, que atraía os espanhóis para o Novo Mundo. Era frequente a queixa de que muitos elementos do clero tomavam a atividade religiosa no ultramar como uma possibilidade de enriquecer e retornar à Espanha.

¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Economia e sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 13.

¹¹ Apud KONETZKE, 1987, p. 222.

2. A IGREJA NA CONQUISTA

“Ide ao mundo, anunciai o meu Evangelho a todos os povos” (Mt. 28, 18).

Baseado neste texto bíblico, o Estado espanhol se responsabilizou pela cristianização do Continente Americano. Sobre o poder pontifical de submeter os povos da América ao rei da Espanha, com o objetivo de propagar a fé, repousava a legitimidade da conquista. O universalismo cristão que animava a ação espanhola na América, conferia-lhe a força de um ideal. Este universalismo cristão é colocado lado a lado com o sentimento nacional. O serviço de S.M. (Sua Majestade) era tão importante como o serviço de Deus. O emprego frequente da fórmula dupla “servicio de Dios y servicio de S.M.” revela que seus valores e significados eram colocados no mesmo nível. Conseguiu-se uma identificação total destes valores e significados, fazendo com que o emprego nos textos de uma das fórmulas, equivalia ao emprego da fórmula dupla: servir a Deus era o mesmo que servir igualmente a S. M e vice-versa.

Estar a “servicio de Dios y servicio de S. M.” foi a concepção que norteou todo o processo de conquista. Pode-se afirmar de forma convincente que esta relação tornou-se a fórmula da conquista da América pelos europeus.

Cristóvão Colombo, na primeira viagem à América, inicia seu diário de bordo com a expressão “*In nomine D. N. Jesu Christi*”¹² Nas correspondências encaminhadas aos reis católicos, o “descobridor” deixa de lado seu nome de batismo e se assina “*Xpo FERENS*” que significa “portador de Cristo”¹³, chamando a atenção por ter sido portador da mensagem cristã aos desconhecidos povos do Novo Mundo.

¹² COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América*. As quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM Editores, 1984, p. 29.

¹³ Ver cartas em BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES, 1877, p. 01-10.

Todos os conquistadores na América emprenderam sua luta em nome da religião, servindo a Deus e ao rei ao mesmo tempo. Ao menos é isso que se depreende do registro deixado por seus cronistas.

No primeiro documento exarado no México, da Vila de Vera Cruz, para o governo espanhol, já aparece a fórmula da conquista:

Procurador desta dicha Villa, estando en su Cabildo acordando las cosas cumplideras al **servicio de Dios Nuestro Señor y de Sus Altezas**, me hizieron saber que avían acordado de enviar a hacer saber a Su Majestad por una Instruición ciertas cosas cumplideras al **servicio de Dios Nuestro Señor e de Sus Altezas**.¹⁴

Gonzalo Fernandes de Ovideo (1478-1557), que chegou à América em 1514 como oficial de justiça, considerado o primeiro cronista oficial das Índias, título concedido pelo próprio governo espanhol, remete à fórmula da conquista à Cristóvão Colombo, que fez uso “con buen celo del **servicio de Dios y del Rey**, paresciéndoles que el almirante usaba absolutamente en la justicia y en todo lo demás, aunque la voz fuesse en nombre de los Cathólicos Reyes.”¹⁵

Ele reflete bem a mentalidade da época, mesclando elementos teológicos e morais, filosóficos e políticos:

Hallo yo que assí como nuestra fé cathólica se funda en un solo Dios é trino, que assi el buen chrisptiano debe fundarse e acordarse siempre de tres cosas, que despues se incluyen assimismo é resumen en una,

¹⁴ Apud MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. El primer documento conocido escrito en México por los conquistadores españoles. *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, nº 60, ene./abr. de 2005, p. 118.

¹⁵ OVIEDO, Gonçalo Fernandes de. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851, Tomo I, p. 17.

é son temer é amar Dios sobre todo, sin ofender al prógimo más que á se mesmo, obedesciendo servir al Rey é señor natural, velar é guardar la propria ánima, no pecando á sabiendas, porque guardando qualquiera destas cosas, se cumplen todas, y en faltando a una dellas, faltan á todas.¹⁶

Ao longo do texto o autor vai utilizar inúmeras vezes a fórmula, seja para destacar a ação de religiosos, como Bartolomeu de las Casas¹⁷ ou de conquistadores, como Vasco Nuñez, Diego Gutierrez, Diego Velasquez, Hernán Cortés, Alvar Nunes Cabeza de Vaca, Andres Dorantes, e Alonso de Castillo.¹⁸

Ao abordar a ação de Cortés e seus comandados, Oviedo muda de forma literal a fórmula, bem como o nome da capital dos astecas:

E todos unánimes prometieron de lo guardar e cumplir de buena voluntad, e de no se apartar dello, poniendo las vidas en **servicio de Dios e de César** hasta cobrar lo perdido e vengar tan grand traycion e injurias como avian rescebido de os de Temistitan ó sus aliados.¹⁹

Por outro lado, aconselhava sobre a forma como deveriam ser tratados os provos originários da América: “convenia al servicio de Dios ó de Su Magestad e á la conservación e sustentación e conversión de los natural”.²⁰ Para isso os conquistadores teriam que mudar o comportamento, “encargándoles que mirassen mucho el servicio de Dios

¹⁶ OVIEDO, Gonzalo Fernandes de. *Historia general y natural de las Indias*. Madrir: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1853, Tomo II, p. 581.

¹⁷ OVIEDO, 1853, Tomo II, p. 552

¹⁸ OVIEDO, 1853, Tomo II, p. 59, 178, 508 e 614

¹⁹ OVIEDO, 1853, Tomo II, p. 346-347.

²⁰ OVIEDO, 1853, Tomo II, p. 360.

é de Sus Magestades, y el buen tractamiento de los indios naturales de la tierra, la qual es muy buena é fértil é rica.”²¹

Francisco Lopez de Gómara (1510-1560), que nunca pisou em solo americano, mas na condição de capelão da família de Hernán Cortés - aquele que usou toda espécie de violência contra os Astecas, para submetê-los e destruí-los - registrou a “oração de Cortés aos soldados”, em que o conquistador do México declarava textualmente:

Señores y amigos: yo os escogí por mis compañeros, y vosotros á mí por vuestro capitán, y todo para el **servicio de Dios** y acrescentamiento de su santa fe, y para **servir tambien á nuestro rey**, y aun pensando hacer de nuestro provecho.²²

O próprio Hernán Cortés (1485-1547), em todas as cartas ao imperador do Sacro Império Romano-Germânico e primeiro rei da Espanha recém-unificada, Carlos V, explicita as suas motivações: “cuánto al servicio de Dios Nuestro Señor y al de vuestras majestades [...] vuestras reales altezas nos hagan merced de algunas cosas cumplideras al servicio de Dios y de vuestras majestades y al bien común”.²³

Um dos soldados de Cortés, Bernal Díaz del Castillo (1492-1584), que chegou à América em 1514, escreveu um monumental relato da campanha da conquista, e reafirma a missão do seu comandante: “su deseo es **servir a Dios y a su majestad**, y a él en su real

²¹ OVIEDO, 1853, Tomo II, p. 427.

²² LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 107.

²³ Carta Primeira, de 10 de julho de 1519 In: CORTÉS, Hernán. *Cartas de la conquista de México*. Madrid: SARPE, 1985, p. 46. A fórmula da conquista vai aparecer nas cartas subsequentes ao monarca: Carta Segunda, de 30 de outubro de 1520; Carta Terceira, de 15 de maio de 1522; Carta quarta, de 15 de outubro de 1524; Carta quinta, de 03 de setembro de 1526.

nombre”.²⁴ Diaz del Castillo talvez seja o autor das páginas mais co-moventes e convictas sobre a verdadeira necessidade de servir a Deus e ao rei: “eran todos nuestros servicios para **servir a Dios y a su majestad**”.²⁵ Esta fórmula também servia de consolação ao grupo de conquistadores, muitas vezes até desesperados em vista das dificuldades e revezes em momentos da conquista: “no es **servicio de Dios ni de su majestad** que dejen desamparado su capitán en las guerras”.²⁶

Diego Duran (1537-1588), frei dominicano, fez um estudo sobre os povos astecas através de testemunhos originais, tanto orais como escritos, na língua *náhuatl*. Ao descrever a resistência do último “imperador” asteca, Cuauhtemoc, afirma que “el cual no admitió ni quiso condescender á los rnsenges y ruegos que el Marques le enviaba para que se sujetase al **servicio de dios y de su magestad**, y que no fuese causa de la destruicion y muertes que se abian de seguir de su reveldía y mala intención”.²⁷

Antonio de Solis y Rivadeneyra (1610-1686), teatrólogo, sacerdote, nunca esteve na América, mas deixou uma importante obra relatando, um século depois, a conquista no México por Hernán Cortés: “hecho el juramento ordinario de guardar razón, y justicia, según su obligación, al **mayor servicio de Dios, y del Rey**, tomaron su posesión con la solemnidad que se acostumbra.”²⁸ Ao que parece, havia alguns religiosos que exageravam ao aplicar a fórmula da conquista: “y no faltaban algunos eclesiásticos desatentos que abusaban

²⁴ DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *História verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Robredo, 1939, Tomo I, p. 106.

²⁵ DIAZ DEL CASTILLO, 1939, Tomo I, p. 208.

²⁶ DIAZ DEL CASTILLO, 1939, Tomo II, p. 100.

²⁷ DURAN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, tomo II, p. 55.

²⁸ SOLIS Y RIVADERNEYRA, Antonio. *Historia de la conquista de Mexico*. Barcelona: Thomas Piferrer Impresor, 1771, Tomo I, p. 164.

del pulpito, para mantenerlos en esta opinión, dándoles a entender que hacían el **servicio de Dios y del Rey** en corregir los desórdenes de la república.”²⁹

Estar a serviço de Deus e do rei também aparece no momento de tomar posse da terra na América, conforme descreve o frei franciscano Diego de Landa (1524-1579), posteriormente bispo de Yucatán, México. Francisco de Montejo ao tomar posse das terras no Yucatán o fez “en nombre de Dios tomo la posesión de esta tierra **por Dios y por el rey** de Castilla.”³⁰

Na conquista do Peru, o cronista cristão-novo Pedro Cieza de León (1520-1554), que veio para a América com 17 anos, deixa claro que Francisco Pizarro (1476-1541), com seus 13 companheiros, “por la voluntad de Dios, merecieron descubrir tan próspero reino.”³¹ Em outra obra, o religioso franciscano registrou a ideia que norteava o conquistador Francisco Pizarro, por usas próprias palavras: “mi intencion é voluntad solamente sé decir ser en todo muy verdadera, y estar muy presta para servir á S. M.”³² Mais adiante, Cieza de León, comenta sobre Pizarro: “su deseo no ser otro que **servir á Dios nuestro Señor e á S. M.**”³³ Ao aplicar a fórmula da conquista, Francisco Pizarro pretendia manter a ordem nas terras que estavam sendo conquistadas: “Porque su pensamiento era **servir á Dios é al Rey** sin inquietar la tierra, ántes castigar á los indios rebelados.”³⁴

O jesuíta Bernabé Cobo (1582-1657) escreveu uma das mais

²⁹ SOLIS, Y RIVADERNEYRA, Antonio. *Historia de la conquista de Mexico*. Madrid: Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1784, Tomo II, p. 271.

³⁰ LANDA,

³¹ CIEZA DE LEON, Pedro. *La crónica del Peru*. Madrid: Calpe, 1922, p. 255.

³² CIEZA DE LEON, Pedro. *Guerras civiles del Perú*. Madrid: Librería de la Viuda de Rico, s/d, p. 98.

³³ CIEZA DE LEON, s/d, p. 114.

³⁴ CIEZA DE LEON, s/d, p. 27.

completas descrições sobre a fauna e a flora da América.³⁵ Esteve em São Domingos e no México, chegando em 1599 ao Peru, mais de meio século depois da conquista, vai registrar que “entre otras cosas que platicaron ser cumplideras del servicio de Dios y de Su Majestad”,³⁶ e que diante das dificuldades encontradas os conquistadores foram “conformándose sobre todo y mirando el servicio de Dios Nuestro Señor, y de Su Majestad”.³⁷

Abusando da fórmula da conquista ao longo da sua obra, Bernabé Cobo diz

Su Majestad trae la buena gobernación y administración de justicia de estos reinos, que es jurar y prometer solemnemente de guardar y cumplir los privilegios y provisiones y cédulas que Su Majestad tiene dadas y proveídas en favor de los conquistadores, vecinos y pobladores de estos reinos, en renumeración de los servicios que a Su Majestad han hecho en ellos, y en **servicio de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad**, y bien de la tierra”.³⁸

A fundação de uma Universidade no Peru, de acordo com Bernabé Cobo também estaria a serviço da conquista:

la dicha Universidad y dar orden corno estuviese bien fundada y asentada, era una de las cosas más importantes que en ellos podía halier en servicio de Dios y Su Majestad, y para aumento y conservación de su real patrimonio y hacienda, asiento, perpetuidad, paz y quietud de estos reinos y ennoblecimiento y utilidad

³⁵ COBO, Bernabé. *História del Nuevo Mundo*. Sevilla: Imp. E. Rasco, 1890, Tomo I.

³⁶ COBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Atlas, 1956, Tomo II, p. 286.

³⁷ COBO, 1956, p. 297.

³⁸ COBO, 1956, p. 326-327.

de los naturales y de su doctrina, conversión y buena policía, así por ser las ciencias el camino y lumbré para el conocimiento de nuestra santa fe y del amor y lealtad que los súbditos deben tener a su rey y señor natural.³⁹

Outro cronista a destacar a fórmula da conquista, foi Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), filho de um conquistador espanhol e de uma princesa incaica, sendo bisneto de Huayna Capac, imperador Inca à época da chegada dos conquistadores.

Inca Garcilasso de la Vega ao se referir à forma de distribuição de terras dos incas, lembrava que as terras do “rei” eram trabalhadas pelos camponeses, que o faziam em “fiesta y regocijo”, até “porque era en **servicio de su Dios y de sus Reyes**,”⁴⁰ fazendo uma analogia com a prática adotada pelos espanhóis conquistadores.

Apesar de ser filho de uma princesa incaica, Inca Garcilaso de la Vega teve uma educação europeia, chegando a entrar na vida religiosa, após fazer carreira militar. Já na condição de religioso, vai deixar registrado suas intenções a escrever a obra pelo qual é mais conhecido: y por haberme dicho que será en servicio de la Santa Madre Iglesia Romana, madre y señora nuestra, dejarlo escrito en el discurso de nuestra historia, me pareció que yo como hijo, aunque indigno, de tal madre, estaba obligado a obedecerles y dar cuenta del caso.”⁴¹

En la Ciudad del Cusco en seis dias del mes de Mayo de mil y quinientos y quarenta y uno años este dia los magníficos Señores Justicia y Regimiento de esta

³⁹ COBO, 1956, p. 403

⁴⁰ VEGA, Garcilaso de la. *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Cia., 1919, Tomo II, p. 60.

⁴¹ VEGA, Garcilaso de la. *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Cia., 1921, Tomo VI, p. 112.

Ciudad se juntaron a Cabildo y ayuntamiento para entender en las cosas cumplideras al **servicio de Dios nuestro Señor y de S. M.** y haviendolo de ser al bien común de la dicha Ciudad según lo tiene de costumbre.⁴²

Além da vontade comum de servir a Deus e a S. M., os espanhóis que vieram para a América se propuseram a trazer a salvação aos “povos bárbaros” e submetê-los, ao mesmo tempo, ao poder de seu rei. O frei dominicano Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), intitulado “protetor dos Índios”, já na condição de bispo de Chiapas, dizia ao futuro rei espanhol, Felipe II, que evitava agir como seus desafetos para não “ser **traydores a Dios y al Rey** commo ellos lo son”. Ao mesmo tempo, informava que “espero en Nuestro Señor que a de **servir mucho a Dios y a S. M.** en aquella provinva de Nicaragua, aunque está una de las desvergonadas y perdidas”.⁴³ Um mês antes, em carta ao príncipe Felipe, Las Casas juntamente com o bispo da Nicarágua, o também dominicano e defensor dos indígenas, Antonio Valdivieso (1495-1550),⁴⁴ explicitavam:

commo en las cosas dichas se cometen en ofensa de **Dios y del Rey**, contra tantos y tales y que tienen todo el poder, y son verdaderamente acá reyes; y vemos que hasta agora todos se an salido con todas las maldades, d años, injusticias, agravios y ofensas que an hecho, sin por ellas ni por ninguna dellas aver recebido castigo; y asi lo piensan salir estos.

⁴² VEGA, 1921, Tomo VI, p. 259.

⁴³ Carta ao príncipe Felipe, em 09 de novembro de 1545. In: BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES, 1877, p. 36.

⁴⁴ Decorrente das suas denúncias sobre a exploração indígena por parte dos conquistadores, o governador da Nicarágua, Rodrigo de Contreras de la Hoz foi deposto. O filho deste, Hernando Contreras, assassinou o bispo Antonio Valdivieso, que tornou-se o primeiro bispo martirizado na América.

Em sua denúncia, os dois bispos se queixavam ao futuro rei que “aquellos que cognoscen o creen que no son contra sus robos y tyrantias, los mayores y los menores, cada uno por su parte, tyraniza y desobedece á **Dios y á la Iglesia y á su Rey**”; na opinião dos dois prelados, “por que todos son enemigos de **Dios y de su Rey**, y estirpadores del linaje humano, y despobladores destes tan grandes y tan poblados reynos y señorios.” Em alguns lugares a conquista não estava ocorrendo de acordo com o que havia sido preconizado: “especial de México y Guatimala y Nicaragua y Yucatán, que son ricas y bulliciosas y desvergonçadas y de poco temor de **Dios y de su Rey**”. Finalizavam a longa missiva aconselhando o príncipe Felipe: conviene mucho al servicio de **Dios y de S. M.** y manutención del señorío Real en estas Yndias;⁴⁵

Aliás, esta fórmula não era exclusividade dos espanhóis. Pero de Magalhães Gândavo, ao dedicar sua obra ao cardeal D. Henrique, registrou:

E por que V. A. sabe quanto **serviço de Deus e de d'el-Rei** nosso senhor seja esta denunciação, determinei coligi-la com deliberação de a oferecer a V. A. a quem humildemente peço me receba, e com tamanha mercê ficarei satisfeito rogando a nosso Senhor lhe dê prósperos e larguíssimos anos de vida, e deixe permanecer seu real estado em perpétua felicidade.⁴⁶

Mais adiante, Gândavo destaca o trabalho dos jesuítas no litoral paulista junto aos indígenas, mamelucos e brancos: “assim que sempre acodem aos que se desviam do **serviço de Deus e de S.A.**”⁴⁷

⁴⁵ Carta ao príncipe Felipe, em 25 de outubro de 1545. In: BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES, 1877, p. 15-26.

⁴⁶ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2008, p. 28.

⁴⁷ GÂNDAVO, 2008, p. 50.

Outro cronista português a registrar a fórmula da conquista foi o senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa, que destacou “onde tinha por prover em grandes negócios convenientes ao **serviço de Deus e de El-Rei** e do bem comum”.⁴⁸

Frei Vicente do Salvador ao referir-se ao ouvidor-geral da capitania da Bahia, Martim Leitão, também responsável pela conquista da Paraíba em 1585, diz que “ao qual o pediram e requereram todos, e ele o aceitou por **serviço de Deus e de el-rei** e por bem destas capitanias.”⁴⁹

Duarte Coelho, donatário da capitania de Pernambuco, ao escrever ao rei D. João III fala sobre o seu “desejo para serviço de Deus e de Sua Alteza.” O donatário queixava-se da presença e das atitudes de degredados: “por não quebrantar a jurdyção alhea mas parece me que será necessaryo a serviço de Deus e de V. A. acudyr a yso pello pelygro e dano que se pode causar das taes desordens.”⁵⁰ Quase três anos depois, Duarte Coelho reforça a fórmula, ao se referir às capitanias que não estavam cumprindo os designios para o qual foram criadas “V.A. ja lla sabe he muito bem e serviço de Deus de V.A.”⁵¹

Foi a preocupação com o serviço de Deus, que induziu os reis católicos, Fernando e Isabel, após submeterem toda a Espanha à fé católica, a enviarem seus súditos para o Novo Mundo, a fim de procurarem novas almas para salvar. Desta forma, entende-se porque conquistadores extremamente violentos e cruéis - Cortez, Pizzaro, Almagro...- demonstravam sincera preocupação com a conversão dos índios que combatiam.

⁴⁸ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Tipografia de João Ignacio da Silva, 1879, p. 17.

⁴⁹ SALVADOR, Frei Vicente. *História do Brasil*. 6ª ed., São Paulo: Melhoramentos; Brasília, INL, 1975, p. 236

⁵⁰ Carta de Duarte Coelho, de 20 de dezembro de 1546. In: DIAS, Malheiro (Org.). *História Geral da Colonização Portuguesa*. Brasília: Senado Federal, 2022, Vol. III, p. 314, 315.

⁵¹ Carta de Duarte Coelho, de 14 de abril de 1549, In: DIAS, 2022, p. 318-319.

a Igreja proveía la sanción moral que elevaba una expedición de pillaje a la categoría de cruzada, mientras el estado consentía los requerimientos para legitimar la adquisición de señoríos y tierras. La tierra y el subsuelo se encontraban dentro de las regalías que pertenecían a la corona de Castilla y, por consiguiente, cualquier tierra adquirida a través de una conquista por una persona privada no le correspondía por derecho, sino por la gracia y el favor reales.⁵²

Não era a elite do povo espanhol que se sentia atraída para o Novo Mundo, nas primeiras décadas da descoberta. Segundo Joseph Hoffner, a maioria dos “colonos” que aportavam para a América era constituída de mercenários e mandriões indolentes, tipo de gente cuja saída sempre alegrava a pátria espanhola. Inclusive tomou-se medidas visando atrair esses tipos para as colônias, como em 1497, quando os reis católicos concederam anistia geral para qualquer espécie de crime, aos que se dispusessem a vir para a América. Os únicos crimes não perdoados eram a heresia e a traição à pátria⁵³. Heréticos e traidores, certamente, não eram as melhores pessoas para se colocar “a servicio de Dios y a servicio de S.M.”

Para colocar em prática a fórmula de servir a Deus e ao Rei, estavam em discussão dois projetos de colonização: um pretendia expandir na América o reino dos Reis Católicos, cuja ética colonial era baseada na fé cristã, com os índios na condição de súditos dos reis paternalistas; o outro projeto visava explorar economicamente o Novo Mundo, tendo como objetivo principal a defesa dos interesses privados.

Os dois projetos procuraram legitimar seus propósitos num

⁵² ELLIOT, J. H. La conquista española y las colonias de América. In: BETHELL, Leslie (Dir.). *Historia de América Latina* – 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, p. 131.

⁵³ HOFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho: ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. Rio de Janeiro: Presença, 1977, p. 165.

discurso religioso, baseado na fé cristã, porém de formas diferentes e divergentes.

Hoffner, ao tratar da questão, refere-se ao partido Missionário e ao partido dos Colonizadores e Colonos. Na realidade não havia nenhuma postura contrária à colonização. Nem os colonos, nem os missionários religiosos eram contra a colonização. Da mesma forma, havia um ponto em comum em relação à concepção de superioridade dos europeus em relação aos índios.

O problema da cristianização se apresentava de forma difícil. Os choques entre conquistadores e religiosos foram frequentes, e a Coroa não sabia se era melhor que intervissem primeiro os soldados e logo os sacerdotes, ou vice-versa. Geralmente a Cruz acabava garantindo a conquista efetuada pela espada.

Qual a melhor maneira de colocar os habitantes da América a “serviço de Dios y S.M.”? Inúmeras discussões ocorreram. Baseadas em preceitos aristotélicos, muitas pessoas, tendo Juan Ginés de Sepúlveda, como o maior representante, defendiam que os indígenas eram “escravos naturais” e que uma guerra contra eles para tornar possível a sua cristianização era oportuna e legal. Por outro lado, havia o grupo, que pode ser representado por Bartolomeu de Las Casas, defendendo a liberdade para os índios poderem ser catequizados.

Querer servir a Deus e ao Rei, significava querer o respeito pela vida física e pela liberdade dos indígenas. No entanto, a posse dos índios, como indispensável instrumento de trabalho, era o verdadeiro desejo dos conquistadores espanhóis: justificando seus atos através da ideia de serviço, os espanhóis organizaram a caça aos índios, com a consciência tranquila. A guerra aos índios é perfeitamente justa aos olhos dos que a desencadearam pelo serviço de Deus e S. M. Se a guerra for justa, é natural que se reduza os índios à escravidão e se os utilize nos trabalhos forçados das minas e da exploração agrícola.

A escravidão era justificada através das Sagradas Escrituras.⁵⁴ A mensagem católica tradicional aceita a escravidão, exige a submissão ao amo temporal e estabelece uma igualdade dos indivíduos perante a Deus.

Os grandes teólogos cristãos, até o século VII defendiam que a raiz da escravidão está no pecado. São Tomás de Aquino (1224-1274), “cristianizando” o pensamento aristotélico, manteve a ideia. Quando um indivíduo é dominado, a culpa é dele. Existem homens inferiores aos outros, e a coação e a violência podem ser usadas contra eles: são os escravos natos. Os povos que São Tomás de Aquino chama de inferiores, são os que não conhecem a Sagrada Escritura: vivem na imbecilidade.

Documentos papais autorizavam os países ibéricos, católicos por excelência, a praticar a escravidão. Aparece então o conceito de “guerra justa”, expressa na *Bula Dum Diversis*, de 10 de junho de 1452, em que o Papa Nicolau V (1447-1455) confirmou o direito de fazer guerra contra os infiéis, conquistar suas terras e escravizar sua população. Todos os povos que se opusessem à expansão da fé cristã deveriam ser combatidos e os prisioneiros escravizados. Esta bula foi feita levando-se em consideração os povos africanos. A semelhança que se viu entre os habitantes da África e da América, favoreceu a aplicação também no Novo Mundo das teorias e práticas até então existentes. Desta forma, os Índios, por serem “infiéis” poderiam ser escravizados sem afetar a consciência espanhola.

Porém, nem todos defendiam a escravidão indígena. Os dominicanos, principalmente Bartolomeu de Las Casas, entram numa luta feroz pela liberdade indígena. Esta luta frutificou em 1537, quando o Papa Paulo III decretou a *Bula Sublime Deus*, que determinava:

⁵⁴ Ver por exemplo: Gênesis, 43,18; 44,9; Efésios, 6,5-8; Colossenses, 3,22; 1ª Epístola de São Paulo à Timóteo, 6,1; Epístola de São Paulo à Tito, 2,9; 1ª Epístola de São Pedro Apóstolo, 2, 18.

Considerando que los mismo indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de recibir la fe cristiana, sino que, como lo hemos sabido, acuden con la mayor prontitud a la misma fe; y deseando prover sobre este negocio con remedios convenientes; por las presentes letras decretamos y declaramos con nuestra autoridad apostólica, que los referidos indios y todos los demás pueblos que en adelante vengán al conocimiento de los cristianos, aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo, no han de estar privados, ni se han de privar de su libertad, ni del dominio de sus cosas, y usar, poseer y gozar libre y lícitamente de esta libertad y de este dominio: ni deben ser reducidos a servidumbre.⁵⁵

Como se percebe, por esta Bula, estava proibida a escravidão dos índios, e se determinava que os mesmos eram seres humanos. É claro que este documento papal não impediu que continuasse a exploração escravista da mão-de-obra indígena. Continuaram os massacres, mas agora encobertos pelo conceito de “guerra justa” contra os índios que não aceitavam a cristianização, guerra esta feita em função da própria expansão da fé cristã. Segundo Julio José Chiavenato, em obra recém lançada, para a Igreja Católica, a Bula *Sublime Deus*, tratava-se de preservar seu rebanho, já preso em missões, principalmente Jesuítas⁵⁶. Além disso temos que levar em consideração que esta Bula, se por um lado “proibia” a escravidão indígena, deixava livre a escravidão negra africana.

Tanto é verdade que a *Bula Sublime Deus* não erradicou a exploração da mão de obra indígena, que sete anos após sua emissão, em carta ao rei da Espanha Felipe II, Bartolomeu de Las Casas volta a insistir na liberdade dos índios.

⁵⁵ Apud LAS CASAS, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 367.

⁵⁶ CHIAVENATO, Julio José. *Colombo: fato e mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 180.

Los remedios que esperamos de S. M. y de S. A. es el primero, que estas nuestras ovejas, yndios naturales destas Yndias, nos los liberten y pongan en toda libertad, para que las podamos predicar y doctrinar y atraer al conocimiento de sus Dios y Criador.⁵⁷

Mais adiante, o frei dominicano expões sua razão para defender a liberdade indígena:

Si ellos hizieram y complieran lo que S. M. por sus leyes manda, en ponelles los tributos commo á hombres y como a libres, según lo que segundo ley de Dios y razón natural son obligados a dar, no les rogarían los yndios que los dexasen cargar para cumplir los tributos.⁵⁸

Las Casas, ao defender a liberdade do índio americano, estava tomando o partido do governo espanhol, justificando um projeto tributário da Coroa. Aliás, quando este dominicano pretendia agrupar os índios em aldeias, em que pudessem trabalhar livremente para si, estava erguendo uma barreira à formação de feudos na América, evitando que os indígenas se transformassem em servos de gleba. Desta maneira, defendia os interesses do fisco espanhol, pois estes índios pagariam tributos à Coroa. Analisando os posicionamentos em relação aos Índios, Enrique Dussel comenta:

Pero es interesante anotar entonces que el proyecto despótico-tributario de la Corona (Apoyado, ahora se comprende por qué, por la Inglesia en su línea más profética), tenía como enemigos en la Península a los Comuneros, y en América a los encomenderos o clase

⁵⁷ Carta de 25 de outubro de 1545. In: BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES, 1877, p.17.

⁵⁸ Carta de 25 de outubro de 1545, p. 24.

dominante que pretendia acaparar o repartimiento. El rey en cambio pretendía que, salvo mercedes excepcionales, las comunidades tributaran directamente a la Corona. Al defender la Iglesia, y Bartolomé de Las Casas por ejemplo, a las comunidades indígenas contra los encomeneros, justificaba de paso el proyecto tributario la conquista daba derecho al encomendero y se oponía en cierta manera al proyecto de la Corona.⁵⁹

Neste processo de conquista, a Igreja não se preocupou apenas com a questão se os índios deveriam ou não ser escravizados. Na realidade, a Igreja Católica foi o grande instrumento de dominação na conquista da América. Cristianizando os indígenas, incutindo-lhe a noção do pecado a Igreja, de certa forma, estava favorecendo os conquistadores, pois tirava do índio as condições ideológicas para a resistência.

Economicamente, a Igreja conquistou um grande poder. Cobrou dízimos, recebeu enormes doações e heranças, possuiu gigantesca propriedades rurais e imponentes edifícios urbanos, deteve sob seu controle direto milhares de escravos negros, ao mesmo tempo que fazia pregações sobre a resignação e a submissão, a humildade e a mansidão.

Culturalmente, interveio na educação, artes e vida das pessoas: fundou escolas e universidades, introduziu a imprensa e construiu bibliotecas, ao mesmo tempo que fazia autos de fé com as obras que continham a sabedoria indígena, acumulada a milhares de anos; defendeu a liberdade dos índios, mas muitas vezes agiu tal qual os conquistadores; condenou os hereges, pagãos, judeus e judaizantes aos calabouços da Inquisição ou à fogueira; não negou as instituições repressoras, mas quis atenuá-las, humanizá-las.

A Igreja Católica soube aproveitar a existência de profecias entre os povos do Novo Mundo, que falavam da vinda de deuses ou de ca-

⁵⁹ DUSSEL, 1983, p. 233.

lamidades, para converter os povos americanos à “boa nova” contida nos evangelhos. No entanto, é difícil fazer uma avaliação do verdadeiro alcance na consciência indígena da penetração do cristianismo, uma vez que na maioria das vezes, o que aconteceu foi apenas uma sacramentalização, e não uma verdadeira conversão. Outro aspecto amplamente utilizado pela Igreja, foi o fato de que nas “Altas Culturas” americanas, o poder político estava intrinsecamente ligado à religião. Com a classe governante derrotada ou aliada aos invasores, a população ficou desamparada ideologicamente, aceitando mais facilmente a introdução de uma nova religião.

* * * * *

Como conclusão deste capítulo, queremos apenas fazer duas citações. A primeira, de um teólogo, natural da nossa região, reconhecido no mundo todo. Diz Leonardo Boff, em sua obra lançada neste ano, que versa sobre os 500 anos de conquista da América:

Quanto à dívida da evangelização, ela só será paga no dia em que as igrejas fizeram uma sincera penitência dos desacertos praticados contra as religiões dos povos autóctones da América Latina e a religião popular. O primeiro gesto de cumprimento da penitência imposta nesta confissão histórica e pública será apoiar aquilo que as Igrejas sempre negaram: a legitimidade das religiões das várias culturas.⁶⁰

A segunda citação é uma profecia, presente no livro *Chilan Balam de Chumayel*, escrito em língua maia yucateca, embora com ca-

⁶⁰ BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992, p. 68.

racteres do alfabeto latino, que contém as profecias e adivinhações do povo Maia, mas que poderia servir para profetizar o futuro de todos os poucos indígenas da América:

Arderá la tierra, se harán círculos en el cielo durante la potencia de Kaulil, Deidad. Que erguida estará en el tiepo que está por venir. Arderá la tierra, arderan las pezuñas en el katun que viene. Cuand diga su palabra sus almas lo verán y llorarán su miseria en el tiempo que viene, cuando sobrepujadas sean sus almas por el sufrimiento y eciba su galardón aquel que la sobrepasará con padecimientos.⁶¹

Nunca, na história da humanidade, uma profecia foi tão verdadeira e se tornou realidade como esta.

⁶¹ EL LIBRO *de los libros de Chilam Balam*. México: Fondo de cultura econômica, 1969, p. 125.

CAPÍTULO II

A política indigenista portuguesa para o Brasil e o Regimento de Tomé de Souza

No momento em que as caravelas portuguesas comandadas por Pedro Álvares Cabral chegaram nesta terra, que passou a chamar-se Brasil, aqui viviam inúmeros povos, com línguas, culturas e costumes diferentes. A quantidade de habitantes já foi objeto de muita discussão entre historiadores, antropólogos e outros cientistas sociais. Os números variam segundo os cálculos “minimalistas” de um milhão de indígenas à seis milhões, de acordo com cálculos “maximalistas”.

O primeiro documento oficial sobre a terra recém “descoberta” - a carta enviada ao Rei D. Manuel, de Portugal, por Pero Vaz de Caminha, dando notícia do “descobrimento” - faz várias alusões à população nativa, demonstrando a preocupação de seu autor em transferir para os habitantes da futura colônia, a moral religiosa portuguesa: “E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a Santa fé cató-

lica, deve cuidar da salvação deles. E prazera a Deus que com pouco trabalho assim seja.”⁶²

Mais adiante, na mesma carta, Caminha, aludindo aos Índios, aconselha o Rei:

todos serão tornados e convertidos ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir elétrico para os batizar; porque já estão terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados que aqui entre eles ficam;⁶³

Fica mais do que claro, na carta de Caminha, que este povo precisava ser “salvo e protegido”, e que a conversão à Santa Fé Católica era um imperativo para salvação. A visão do escrivão português foi de grande simpatia para com os indígenas, que viviam de acordo com a natureza, na sua mansidão, simplicidade e inocência paradisíaca, ou seja, sua concepção sobre os habitantes da terra recém-descoberta e a do “bom selvagem”, que acabou se proliferando pela Europa.⁶⁴

A primeira manifestação oficial por parte da coroa portuguesa em relação aos indígenas do Brasil ocorreu em 1511. A coroa havia concedido à Fernão de Noronha o direito de explorar pau-brasil. No regimento emitido por D. Mauel ao comandante da nau “Bretoa”, o navio armado por Noronha e alguns comerciantes de Lisboa, sobre toda a tripulação “pesava a proibição estrita de ofender, de algum modo, os índios ou de causar-lhes prejuízo.”⁶⁵ Da mesma forma, o regimento proibia a tripulação de levar consigo indígenas que desejas-

⁶² Carta de Pedro Vaz de Caminha. In: ARROYO, Leonardo. *A Carta de Pedro Vaz de Caminha*. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: INL. 1971, p.60.

⁶³ Carta de Pedro Vaz de Caminha, 1971, p. 62.

⁶⁴ THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 17.

⁶⁵ THOMAS, 1982, p. 31.

sem viajar “livremente” para a Europa.⁶⁶ Esta medida evitava intranquilizar os membros das tribos de onde eram oriundos estes possíveis “passageiros”.

Mesmo com a precaução por parte da coroa, indígenas foram levados à Portugal como escravos. O navio “Bretoa” levou da região de Cabo Frio, 35 escravos. Em 1531, o capitão Pedro de Góes foi autorizado por Martim Afonso de Sousa a levar 70 escravos indígenas para a Europa.⁶⁷

Com o início da colonização, as relações entre portugueses e indígenas foram se alterando e a visão do “bom selvagem” foi sendo abandonada.

Para viabilizar a colonização, a coroa portuguesa lançou mão do sistema de capitânias hereditárias, buscando auxílio na iniciativa privada. Basicamente dois documentos normatizavam as relações entre os donatários e o Estado português. A carta de doação e o foral dados pelo rei formavam o fundamento do direito específico ao lado do direito geral do reino. Todas as capitânias receberam a mesma carta de doação, o mesmo foral, abstraindo-se pequenas diferenças de pouca importância.⁶⁸

Até 1534, quando se adotou o Sistema de Capitânias Hereditárias, visando colonizar a “Terra Brasilis”, nada havia sido feito para “proteger e salvar esta gente”. A Carta Foral, documento que regulamentava as relações entre o Rei, o Donatário e os habitantes da Capitania, determinava que tipo de “proteção” teria o Indígena, pois estabelecia que o Capitão Donatário tinha direito:

⁶⁶ THOMAS, 1982, p. 35.

⁶⁷ THOMAS, 1982, p. 36.

⁶⁸ KAHN, Siegmund Ulrich. As capitânias hereditárias, o governo geral o Estado do Brasil – administração e direito quinhentistas. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, V. 6, n° 2, abr./jun. 1972, p. 54.

A resgatar escravos em número indeterminado, podendo enviar cada ano 39 para Lisboa (e não para outra parte) e dispor deles livremente, sem pagar imposto algum; e além daqueles quantos mais houver para marinheiros e grumetes de seus navios.⁶⁹

Os escravos, no caso, são indígenas. O mesmo documento proibia o comércio com os gentios, incorrendo o infrator em pena de pagar o dobro do valor das mercadorias negociadas.⁷⁰ No entanto, tem-se notícias de que o comércio, ou seja, o *escambo* com os indígenas foi praticado, sem nada acontecer aos que praticavam.

Inicialmente, duas formas de obtenção de escravos indígenas foram utilizadas pelos portugueses: comprando a uma tribo os seus escravos, compostos por prisioneiros de guerra, o chamado “resgate”, ou “escravizando o índio a ferro e fogo”, o que provocava a rebeldia indígena.⁷¹

Escravos indígenas foram levados do Brasil não apenas para a Europa. Segundo Georg Thomas, “o comércio com os índios no Brasil, em direção às Antilhas espanholas, atingiu um volume maior do que em direção à metrópole”. Com a legislação indígena diferente entre os dois países ibéricos, surgiu uma situação jurídica não muito clara, da qual os traficantes portugueses de escravos se aproveitaram. Enviavam às Antilhas os índios do Brasil “escravizados de acordo com o método do resgate, considerado legal pelos portugueses.”⁷²

Para a obtenção de indígenas escravizados os portugueses se aproveitaram dos costumes dos povos nativos:

⁶⁹ Carta Foral. In: CASTRO, Therezinha de. *História Documental do Brasil*. Rio de Janeiro-São Paulo. Distribuidora Record, 1968, p.68.

⁷⁰ Carta Foral, 1968, p. 49.

⁷¹ SAMPAIO, Aluysio Mendonça. *Senhores e escravos: a escravidão indígena no Brasil*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994, p. 25-26.

⁷² THOMAS, 1982, p. 37.

As guerras contínuas dos índios entre si levavam a prisão de muitos inimigos, que ficavam destinados a serem vítimas das festas canibalescas. Os prisioneiros foram designados pelos portugueses como “índios da corda”, porque eram arrastados como botim de guerra, pelos seus inimigos, por meio de uma corda. Os colonizadores brancos obtiveram muitos desses prisioneiros, de acordo com as circunstâncias, fundamentalmente através da troca por mercadorias europeias.⁷³

A grande maioria das Capitânicas não alcançou o desenvolvimento esperado, devido em muito, ao tipo de relacionamento dos portugueses com os Índigenas, pois estes destruíam as plantações e propriedades daqueles. Pero de Magalhães Gândavo, ao apontar as razões do sucesso da Capitania de Pernambuco, afirma que os portugueses “os quais foram sempre mui favorecidos e ajudados dos índios da terra, de que alcançaram muitos infinitos escravos com que granjearam suas fazendas.”⁷⁴

No entanto, os cronistas coloniais registraram os “problemas” causados pelos índigenas aos donatários. O já citado Pero de Magalhães Gândavo afirma que “os mesmos índios se levantavam contra eles e lhes faziam muitas traições”⁷⁵

Gabriel Soares de Sousa relata que Francisco Pereira Coutinho, ao chegar na capitania da Bahia, erigiu uma povoação e engenhos de açúcar, “que depois foram queimados pelo gentio, que se levantou, e destruiu todas as roças e fazendas, pelas quais mataram muitos homens”⁷⁶ inviabilizando a continuidade da colonização da região.

⁷³ THOMAS, 1982, p. 48.

⁷⁴ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província da Santa Cruz*. Introdução de Assis Cintra. São Paulo, Melhoramentos, 1921, p. 71.

⁷⁵ GÂNDAVO, 1921, p. 69-70

⁷⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Tipografia de João Ignacio da Silva, 1879, p. 41.

Gândavo também registrou os esforços do donatário e a resistência indígena: “desbarataram os índios com a força de muita guerra que lhe fizeram a cujo ímpeto não pôde resistir, pela multidão dos inimigos que então se conjuraram por todas aquelas partes contra os portugueses.”⁷⁷ Posteriormente, Francisco Pereira Coutinho foi morto e devorado num ritual pelos tupinambás.⁷⁸

Frei Vicente do Salvador informa que Pero de Góis iniciou a ocupação de sua capitania de São Thomé, que “esteve bem os primeiros dois anos.” No entanto, “depois se lhe levantou o gentio e o teve em guerra cinco ou seis anos, fazendo às vezes pazes que logo quebravam, tanto que forçado despejar a terra e passar-se com toda a gente para a Capitania do Espírito Santo”.⁷⁹

O mesmo cronista também faz referência ao donatário da capitania de Porto Seguro, Pero do Campo Tourinho, que sofreu “muitos assaltos do gentio aimoré, em que lhes mataram os escravos, pelo que também despovoaram muitos moradores e se passaram para outras capitanias.”⁸⁰ Por sua vez, Gabriel Soares de Sousa informa que o donatário teve “muito trabalho com a guerra que lhe fez o gentio tupiniquim, que vivia naquela terra, o qual lha fez tão cruel, que o teve cercado por muitas vezes, e posto em grande aperto, com o que lhe mataram muita gente;”⁸¹ Da mesma forma teria acontecido com o donatário Jorge Figueiredo Correa, da capitania de Ilhéus, cujos colonizadores tiveram “muitos trabalhos de guerra com o gentio”.⁸² Segundo o cronista:

⁷⁷ GÂNDAVO, 1921, p. 72.

⁷⁸ SOUSA, 1879, p. 42.

⁷⁹ SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1975, p. 107.

⁸⁰ SALVADOR, 1975, p. 110.

⁸¹ SOUSA, 1879, p. 54.

⁸² SOUSA, 1879, p. 46.

deu n'esta terra esta praga dos Aymorés de feição que não ha ahí já mais que seis engenhos, e estes não fazem assucar, nem ha morador que ouse plantar cannas, porque em indo os escravos ou homens ao campo não escapam a estes alarves, com medo dos quaes foge a gente dos Ilhéos para a Bahia, e tem a terra quasi despovoada, a qual se despovoará. de todo, se S. Magestade com muita instancia lhe não valer.⁸³

Em relação às outras capitanias, no dizer de Laima Mesgravis, elas fracassaram por “motivos semelhantes e incontornáveis”, como por exemplo, “a recusa dos índios em aceitar o estabelecimento de portugueses em territórios que sabiam ser seus.” Por outro lado, “os abusos e as violências por parte dos portugueses agravaram a resistência indígena.”⁸⁴

Com o pouco sucesso das Capitanias Hereditárias, o Rei D. João III decidiu estabelecer um governo central para a Colônia, criando o sistema de Governo-Geral, com sede na capitania da Bahia, que como foi visto anteriormente, o donatário Francisco Pereira Coutinho foi morto pelos indígenas.

Já no século XVII, frei Vicente Salvador entendia que o primeiro governador-geral foi mandado à Bahia para “fazer nela uma cidade, que fosse como coração no meio do corpo, donde todas se socorressem e fossem governadas” e trouxe o “título de governador de todo o estado do Brasil, dando-lhe grande alçada de poderes e regimento em que quebrou os que tinha concedido a todos os outros capitães proprietários.”⁸⁵

Para Capistrano de Abreu, as capitanias foram arrancadas dos

⁸³ SOUSA, 1879, p. 46.

⁸⁴ MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil Colônia*. São Paulo: Contexto, 2019, p. 61.

⁸⁵ SALVADOR, 1975, p. 143

donatários, pois “rasgaram-se assim as doações e forais, onde só estavam previstos conflitos entre solarengos e senhores hereditários.”⁸⁶

Numa perspectiva diferente, Eulália Maria Lahmeyer Lobo vai afirmar que a monarquia portuguesa “não pudera eliminar os beneficiários que possuíam as terras hereditariamente, e continuaram com certos direitos jurisdicionais e com as rendas estipuladas nos forais.”⁸⁷

Por sua vez, para Raimundo Faoro com a criação do governo-geral “completava-se a obra de incorporação e absorção dos assuntos públicos da colônia à autoridade real, por meio de seus agentes diretos”, com a constituição de uma “carapaça burocrática, vinculada à metrópole, obediente ao rei, criou a cúpula da ordem política.”⁸⁸ Na percepção deste autor, o governo-geral “dispõe de poderes escritos de grande profundidade e alcance, embora não logre subjugar as capitânias e os focos de autoridade local, as câmaras, em comando vertical e completo.”⁸⁹

Francisco Carlos Cardoso Cosentino chama a atenção que nos últimos anos as investigações baseadas numa compreensão renovada da história política sobre os governadores ultramarinos foram retomadas, particularmente sobre os governadores-gerais. Os resultantes desses trabalhos têm incorporado e desdobrado o entendimento da “monarquia pluricontinental portuguesa como um regime político sinodal, jurisdicional e corporativo, base da ordenação política estendida ao ultramar, destacadamente o Estado do Brasil,” e apontam para o protagonismo dos governadores-gerais e seus sucessores no século XVIII, os vice-reis.⁹⁰

⁸⁶ ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976, p. 45.

⁸⁷ LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *Processo administrativo ibero-americano* (aspectos sócio-econômicos – período colonial). Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1962, p. 263.

⁸⁸ FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. São Paulo: Globo, 1996, vol.1, p. 146.

⁸⁹ FAORO, 1996, p. 182.

⁹⁰ COSENTINO, Francisco Carlos Cardoso. Hierarquia política e poder no Estado d Brasil:

Havia o temor que estrangeiros pudessem ocupar o litoral do Brasil, se não houvesse ocupação portuguesa. Mas ao criar o governo geral com o objetivo de manter a soberania sobre a colônia, a preocupação da Coroa portuguesa não estava restrita aos ataques de estrangeiros. Visava também, “essencialmente, submeter os índios inimigos e integrar os aliados e isso se faria através da guerra justa e da política de aldeamentos, respectivamente.”⁹¹

A instituição do governo geral estabeleceu o padrão administrativo que vigoraria durante todo o período colonial e que objetivava a eficácia do controle régio na Colônia.⁹²

Com a instituição do novo sistema, em 17 de dezembro de 1548, é outorgado o Regimento à Thomé de Souza,⁹³ com 48 artigos, sendo este o primeiro Governador Geral do Brasil, que na visão de D. João III tinha como objetivos:

conservar e enobrecer as Capitâneas e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando, para exalçamento da nossa Fé e proveito de meus Reinos, e dos naturais deles.⁹⁴

No artigo 24, do dito Regimento, o Rei deixa ainda mais explícita a sua pretensão em relação à esta Colônia:

o governo-geral e as capitâneas, 1654-1681. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 16, n° 31, jul./dez. 2015, p. 520-521.

⁹¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missão. In: FRA-GOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil Colonial, 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 340.

⁹² SALGADO, Graça. *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 20.

⁹³ 1º Regimento que levou Thomé de Souza ao Brasil. In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tomo LXI, parte I, p. 39-57, 1898 (optou-se pela grafia atual).

⁹⁴ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 39.

a principal cousa que se moveu a mandar povoar as ditas terras no Brasil, foi para que a gente se convertesse à nossa Santa Fé Católica, ... lhes agradecerai muito terem especial cuidado de os provocar a serem Cristãos, ... tratem bem os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consentam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum,⁹⁵

A conversão seria um dever e serviria como justificativa à expansão ultramarina portuguesa, retornando de certa forma, ao que já fora proposto por Pero Vaz de Caminha em 1500. O Governador e os funcionários reais no Brasil receberam o mandato de apoiar por todos os meios, a cristianização dos indígenas e de defender os convertidos contra as injustiças. A Coroa tomou sob sua proteção todos os indígenas pacíficos. Ficaram proibidos os métodos arbitrários dos portugueses caçadores de escravos Índios, responsáveis pelas perturbações existentes até então na colônia.

O regimento dado à Thomé de Souza ao estabelecer o local escolhido para ser a sede do Governo Geral, a Bahia, recordava o que os indígenas haviam feito ao donatário daquela capitania:

no ano de quarenta e cinco, estando Francisco Pereira Coutinho por Capitão da Bahia, alguma gente lhe fez guerra e lançou da terra e destruiu as fazendas e fez muitos outros danos aos Cristãos.⁹⁶

Neste mesmo artigo, D. João III esclareceu que nem todos os indígenas haviam feito guerra aos brancos na Bahia:

alguns outros gentios da dita Bahia não consentiram, nem foram no dito levantamento, antes estiveram

⁹⁵ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 48-49.

⁹⁶ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 41.

sempre de paz, e estão ora em companhia dos Cristãos e os ajudam, e que assim estes que aí estão de paz, como todas as outras nações da costa do Brasil, estão esperando, para ver o castigo que se dá aos que primeiro fizeram os ditos danos;

D. João III estava informado sobre a rivalidade e desavenças entre Tupinambás e Tupiniquins e ordenava à Thomé de Sousa a explorar em benefício dos portugueses esta rivalidade: “vos informeis

de quais são os gentios que sustentaram a paz e os favoreçais de maneira que, sendo-vos necessário sua ajuda, a tenhais certa”.

O monarca português resgatava a fórmula da conquista ao afirmar que “cumpre muito a serviço de Deus e meu” que os indígenas inimigos deveriam ser exemplarmente punidos:

os que assim se alevantaram e fizeram guerra serão castigados por muito rigor [...], praticareis, com pessoas que o bem entendam, a maneira que tereis para poder castigar os culpados, o mais a vosso salvo, e com menos risco da gente que puder ser, e como assim tiverdes praticado, o poreis em ordem, destruindo-lhes suas aldeias e povoações, e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que abasta para seu castigo e exemplo de todos.⁹⁷

Não havia contradição entre a ordem religiosa e jurídica portuguesa. Aos que estivessem em paz e convertidos, proteção; aos que não estavam aceitando a dominação portuguesa e não estivessem convertidos, castigos sem contemplação. Em termos de castigos, o Padre Jesuíta Manoel de Nóbrega, dá notícia de como o Governador levou a ordem do Rei ao pé da letra, e que ele, como fiel servo de Deus, permi-

⁹⁷ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 41-42.

tiu e concordou, quando um Índio, um “inimigo da humana geração” matou o Cristão:

Mas o Senhor, que do mal sabe tirar bem, quiz que os mesmos negros trouxessem o matador, e o entregaram ao Governador e o puseram logo na boca de um tiro e foi feito em pedaços.⁹⁸

O governador a que se refere o jesuíta Nóbrega é o próprio Thomé de Souza, o mesmo que recebeu um regime determinando que o objetivo principal da Coroa Portuguesa no Brasil era a conversão do gentio,

No artigo 6º do Regimento, aparece a “benevolência” portuguesa, pois previa que os indígenas inimigos mostrassem arrependimento e interesse em subverter-se à vassalagem da Coroa Portuguesa, que fosse concedido perdão aos mesmos, mas que antes de concedê-los “mandareis por justiça, enforcar nas aldeias donde eram principais”⁹⁹, para servir de exemplo a todos que quisessem rebelar-se à autoridade portuguesa. Eliminando-se os “principais”, estar-se-ia eliminando as lideranças indígenas, facilitando a vassalagem. Alguns chefes tiveram que servir como exemplo, como relata Varnhagen:

Thomé de Souza... conseguindo prender dois principais dos culpados, os mandou fuzilar à boca do canhão, como primeiro ensaio do sistema de terror, que os próprios padres da Companhia, começando por Nóbrega, julgaram de boa fé que era o mais conveniente para a sujeição dos adultos, seguindo-se depois

⁹⁸ Carta de Manoel da Nóbrega, de 10 de agosto de 1549, apud FERREIRA, Waldemar. A Política de Proteção e Elevação das Raças Exóticas do Brasil nos Séculos XVI a XVIII. In: *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, 1963, p. 41.

⁹⁹ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 42.

e só depois, os esforços para a conversão pacífica pelos meios da caridade evangélica.¹⁰⁰

O artigo 17 do Regimento “elege” os indígenas da linhagem Tupinambás como inimigos “quase naturais” dos Cristãos, e que para combatê-los, ordenava-se que não se medisse esforços de guerra, “para serem alcançados fora desta terra, para se poder povoar, assim dos Cristãos, como dos gentios da linhagem dos Tupiniquins”¹⁰¹, pois estes eram amigos dos portugueses. Aparece aqui, de forma implícita, o conceito de “guerra justa”, defendida inclusive pela própria Igreja Católica, desde a emissão da bula papal *Dum Diversis*, de 18 de junho de 1452, em que o Papa Nicolau V (1447-1455) confirmou o direito da Coroa Portuguesa de fazer guerra contra os infiéis, conquistar suas terras e escravizar sua população. Beatriz Perrone-Moisés enumera, segundo a tradição portuguesa, os três requisitos básicos para que uma guerra seja justa: a) a autoridade daquele que dirige a guerra; b) a causa justa; c) a boa intenção. Segundo a autora, estes requisitos são os mesmos que foram postulados por Santo Agostinho e depois confirmados por São Tomás de Aquino.¹⁰²

Todos os povos que se opusessem à expansão da fé cristã deveriam ser combatidos e os prisioneiros escravizados. Esta bula foi feita levando-se em consideração aos povos africanos. A semelhança que se viu entre os habitantes da África e do Brasil, favoreceu a aplicação de um Novo Mundo das teorias práticas até então existentes.

O Regimento de Thomé de Souza determinava que os contatos

¹⁰⁰ VARNHAGEN, Francisco Adolfo, *História Geral do Brasil*. São Paulo, Edições melhoramentos, 1975, Tomo I, p. 243.

¹⁰¹ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 48.

¹⁰² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A Guerra Justa em Portugal no Séc. XVI. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, nº 5, São Paulo, 1990, p. 6.

comerciais, o escambo, não poderia ser constante, nem com os indígenas “amigos”.

nas ditas vilas e povoações, se faça em um dia de cada semana, ou mais, se vos parecerem necessários, feira, a que os gentios possam vir e vender o que tiverem e quiserem comprar o que houve mister; e assim ordeneis que os Cristãos não vão as aldeias dos gentios a tratar com eles, salvo os senhores e gente dos engenhos, porque estes poderão em todo o tempo tratar com os gentios que estiverem na terra e limites dos ditos engenhos.

Percebe-se por este artigo que o escambo com os indígenas era “limitado” a um dia por semana. Porém os proprietários de terras e engenhos, onde estivessem localizados os indígenas, baseado no “sagrado direito de propriedade”, estavam livres para escambar a qualquer momento. Usando o sistema de escambo, foi conseguido para os colonos, de uma forma pacífica, todo o alimento necessário, além do trabalho desses Índios. Manter o escambo, significava manter os Índios livres, da gente necessária para produzir gêneros alimentícios e fazer permuta.

No caso de extrema necessidade, o Regimento previa para os Cristãos, o escambo com os indígenas fora do dia pré-determinado, desde que para isto obtivessem a licença do Capitão Donatário.

O contato com os indígenas deveria ser feito apenas com os que habitavam o litoral.

Pela terra firme e dentro, não poderá ir tratar pessoa alguma sem licença... e a dita licença se não dará senão a pessoas que parecer que irão a bom recado, e que de sua ida e trato, se não seguirá prejuízo algum.¹⁰³

¹⁰³ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 48.

Os que adentrassem para o interior do Brasil, sem a devida autorização oficial, sofreriam as devidas sanções. Sem a licença, o escambo ficava restrito ao litoral.

Sob pena de ser açoitado, sendo peão, e sendo de maior qualidade pagará vinte cruzeiros, a metade para os cativos e a outra metade para quem acusar.¹⁰⁴

Com relação aos preços das mercadorias utilizadas no escambo, o Regimento previa que os Capitães e Oficiais determinasse “os preços que vos parecem honestamente podem valer as mercadorias.”¹⁰⁵

Muitos colonos não satisfeitos somente com o escambo praticado e ressentindo-se falta da mão-de-obra procuram escravizar os indígenas.

O Rei vê neste fato o motivo pelos quais “os ditos gentios se levantam e fazem guerra aos cristãos”.¹⁰⁶ Desta forma, a recomendação expressa de:

Que se evite... daqui por diante, pessoa alguma, de qualidade e condição que seja, não vá saltar, nem fazer guerra aos gentios por terra e por mar... sem vossa licença ou do Capitão da Capitania de cuja jurisdição for.¹⁰⁷

A guerra e escravidão só poderiam ocorrer por “motivos justo”, e que para isto era necessário a licença do Capitão. Fora disso, para quem fizesse guerra para escravizar, as penas eram severas.

¹⁰⁴ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 48.

¹⁰⁵ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 49.

¹⁰⁶ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 49.

¹⁰⁷ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 50.

E, indo alguma das ditas pessoas sem a dita licença... incorrerão em pena de morte natural e perdimento de toda a sua fazenda, a metade para redenção dos cativos, e a outra parte para quem o acusar.¹⁰⁸

Para os agressores, previa-se a pena capital. No entanto, não se tem notícia de que algum “Caçador” de Índios tenha sofrido esta pena, por estar aprisionando-os sem a devida licença.

No escambo permitido, não poderia fornecer armas aos indígenas.

Qualquer pessoa que o contrário fizer, morra por isto, morte natural, e perca todos os seus bens; a metade para os cativos e a outra metade para quem o acusar.¹⁰⁹

Não se permitia fornecer armas aos Índios, pelo fato de que armados, eles teriam melhores condições de não acertar a “civilização”, além do que o nativo era considerado “de menor”. O Regimento deixava bem claro a menoridade indígena e sua capacidade de compreender a Civilização.

Havendo ao pouco entendimento que essa gente até agora tem, a qual diminui muito em suas culpas, e que pode ser que muitos estarão arrependidos do que fizeram, ... o principal intendo meu é que se convertam a nossa Santa Fé.¹¹⁰

Convertendo-se ao cristianismo, “certamente” estes povos atingiriam sua maioridade. Para esta conversão, vai ser de fundamental

¹⁰⁸ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 50.

¹⁰⁹ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 51.

¹¹⁰ Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 56.

importância a presença dos Padres da Companhia de Jesus nesta colônia portuguesa.

Na vinda de Thomé de Souza ao Brasil, em 1549, o acompanharam seis Jesuítas para dar início à obra de conversão indígenas. Eram eles, o Padre Manoel da Nóbrega, o chefe da missão, os Padres João de Alpiscueta Navarro, Antônio Pires e Leonardo Nunes, além dos irmãos leigos, Vicente Rodrigues e Diogo Jácomo. Foram os primeiros Jesuítas que vieram para o novo mundo.

Era D. João III o grande benfeitor dos Jesuítas, seu primeiro, seguríssimo e mais útil amigo... Supersticioso até o último ponto, tinha D. João III também verdadeira devoção; sua mal dirigida a fé fazia dele um escravo de fórmulas absurdas e tomava-o cruel e intolerante para os que seguiam outro credo... Um zelo leal e sincero o animava de derramar a sua religião por entre os pagãos.¹¹¹

Ao que parece, tinha D. João III real interesse em converter ao catolicismo o Índio brasileiro. Converter as populações nativas, significativa que elas deveriam saber o que era o Cristianismo, e isso não seria possível sem doutrinação. Os Jesuítas teriam dois caminhos a escolher, para realizar o seu trabalho de conversão. Um seria ir para as aldeias e ali instruir os Índios, método que já era utilizado pelos Franciscanos em outros lugares. O outro método, seria compelir os indígenas de uma região a se concentrar num determinado lugar, onde pudessem ensinar a todos. Em relação ao Brasil, os Jesuítas não tiveram muita escolha, pois o Regimento de Thomé de Souza, em seu artigo 47, praticamente determinava o que fazer.

¹¹¹ SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Trad. Luís Joaquim de Oliveira e Castro. São Paulo, Edições Melhoramento, 1977, Vol. I, p. 168.

Será de grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos merecem na provação dos outros, e andarem misturados com eles, [...] vos recomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem com os que forem Cristãos moreis juntos, perto das povoações da ditas Capitanias, para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas causas de nossa Santa Fé.¹¹²

Tirando-os de seu habitat natural, a conversão e civilização dos indígenas seria possível, levando-se em conta que eram povos nômades, constantemente mudando sua habitação de lugar. Com os Índios assentados próximos às povoações dos Cristãos e brancos, faria com que os Jesuítas não precisassem ficar “correndo” atrás dos mesmos, além do que o controle sobre o indígena, por parte dos portugueses seria facilitado, pela proximidade, ou seja, estariam numa “liberdade vigiada”; estando fora do convívio com as populações ainda não convertidas, o indígena catequizado não corria o risco de uma recaída em direção aos costumes tribais.

Um desejo comum de fixar as tribos indígenas próximas aos estabelecimentos portugueses, foi o ponto de partida do trabalho do governador e dos Jesuítas. O que Thomé de Souza fez, envolvia o uso do sistema de escambo, mas para fornecer alimentos do que braços para as lavouras, como pretendiam os colonos. Para isto, “doou” terras aos Índios, próximo aos estabelecimentos dos brancos, em troca, também, da ajuda que os Índios dariam em guerras contra os inimigos, fossem brancos ou Índios. O escambo era essencial aos portugueses e pelo menos ocasionalmente desejado pelos Índios.

¹¹² Regimento de Thomé de Souza, 1898, p. 56.

Nóbrega, vendo a dependência em que estavam os portugueses em relação aos Índios, para obter alimento, e sempre tendo em vista a catequese, sugeriu um compromisso.... A sugestão de Nóbrega era que os portugueses só fossem autorizados a tratar com os convertidos e os catecúmenos. Ao ver que o paganismo significava exclusão do escambo e que a cristandade significava quinilharias e ferramentas, os pagãos tratariam de converter-se a fim de se tornarem ao mesmo tempo cristãos e permutadores de mercadoria.¹¹³

As próprias “guerras justas” contra tribos inimigas, segundo José de Anchieta, favoreciam o aldeamento próximo aos portugueses.

Esta guerra foi causa de muito bem para nossos antigos discípulos, que são agora forçados pela necessidade de deixarem as habitações todas, em que se tinham espalhado, e a recolherem-se todos a Piratininga... E desta maneira podem ser ensinados nas coisas da fé, como agora se faz, havendo continua doutrina.¹¹⁴

O trabalho dos Jesuítas foi facilitado pela Bula Papal *Sublimis Deus*, de 2 de junho de 1537, através do Papa Paulo III “determinou” que os nativos do Novo Mundo também eram homens, e como tal, teriam condições de aceitar a fé cristã. A bula também proibia a escravidão e espoliação de todos os Índios, fossem convertidos ou pagãos.

Uma das questões mais polêmicas da política indigenista no Brasil, refere-se aos métodos empregados no trabalho missionário e de conversão dos Índios à Santa Fé Católica, para entender a um

¹¹³ MARCHANT, Alexander. *Do Escambo à Escravidão*. Trad. Carlos Lacerda. São Paulo, nacional, 1943, p. 137.

¹¹⁴ Carta de José de Anchieta ao Geral Pe. Diogo Laínés, em 16.04.1563. In: VIOTTI, Pe. Hélio Abranches (Org.) *Joseph de Anchieta: cartas, correspondência Ativa e Passiva*. São Paulo, Ed. Loyola, 1984, p. 194.

imperativo do Regimento de Thomé de Souza. O “nível cultural” dos Índios Brasileiros, é às vezes, a sua pouca propensão em aceitar o cristianismo, justificavam o procedimento muitas vezes violento para atingir o objetivo proposto. No Regimento, o Rei D. João III já recomenda utilizar a violência, para servir de exemplo aos Índios que serão convertidos. Os Jesuítas justificavam a violência para conquistá-los. Defendia Manuel da Nóbrega, que é bom um emprego moderado de força, sendo isto necessário pelo “baixo nível cultural” dos indígenas. José de Anchieta, o “Apóstolo do Brasil”, tinha opinião semelhante:

Então as portas abertas nesta Capitania para a conversão dos gentios se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira, com que sejam sujeitados e postos sobre o jugo. Porque, para este gênero de gente não há melhor pregação que espada e vara de ferro.¹¹⁵

Sobre a forma de trabalho dos Jesuítas, referente ao aldeamento e ao tratamento dispensado aos Índios, historiadores têm levantado polêmicas. Rocha Pombo defende os Jesuítas: “Não havia escolha possível; teríamos de submeter a raça inferior a um noviciado de subalternidade”¹¹⁶. Outro Grande defensor do trabalho jesuítico é Serafim Leite:

Só que ignora a complexidade de problema ousa censurar o antigo método missionário português nos primeiros contatos com as novas terras da era dos descobrimentos.¹¹⁷

¹¹⁵ Carta de José de Anchieta, 1984, p. 195.

¹¹⁶ POMBO, Rocha. *História do Brasil*. São Paulo: Nacional, p. 86.

¹¹⁷ LEITE, Serafim. As Raças do Brasil Perante a ordem Tecnológica, Moral e Jurídica Portuguesa nos Séculos XVI a XVIII. In *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, 1963, p. 12.

Perdigão Malheiro, no final do século XIX, preferiu destacar o trabalho dos Jesuítas, por um motivo diferente, ao enfrentamento dos colonos ávidos por aprisionar o nativo.

Os Jesuítas, porém não se deixavam reduzir à naturalidade, nem se davam por vencidos nas lutas com os colonos, já não pelo amor santo e puro de reduzir à fé católica os gentios e de protegê-los contra os excessos dos povos, mas principalmente por amor próprio, e defesa de sua proeminência.¹¹⁸

O historiador Nelson Werneck Sodré prefere apontar as contradições da missão evangelizadora dos Jesuítas. Há interesses comuns entre a catequese e a colonização:

O Interesse de diminuir o choque inicial com as populações indígenas, quebrando-lhes a resistência aos elementos colonizadores. ... É notória a pertinaz defesa do Índio que foi efetivada pelo Jesuíta, especialista da catequese. Causou espécie, sempre, por outro lado, o contraste entre a proteção conferida ao Índio e o absoluto desinteresse pela sorte do negro escravizado e transplantado, por parte dos Missionários. De outra parte, é ainda interessante lembrar que, embora defensor do Índio, o missionário, na prática e na generalidade dos casos, preparava-o para coexistir com o colonizador, com todas as graves conseqüências que essa preparação trazia, inclusive a descer precursora da escravidão, como que a preparando.¹¹⁹

Os conflitos com os colonos, segundo Sodré, devem-se ao fato de que:

¹¹⁸ MALHEIRO, Perdigão. *A Escravidão no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 191.

¹¹⁹ SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 113.

os missionários, mantidos pelos dízimos pago pelos leigos, taxa importante no conjunto da tributação do tempo, subtraíam a mão-de-obra disponível, ao alcance dos colonizadores, utilizando-a, como tal, em seus trabalhos e empresas materiais.¹²⁰

Outro historiador a apresentar críticas aos Jesuítas é Caio Prado Junior, pois em sua opinião, o indígena ficava em um

regimento disciplinar, quase caserna, a que eram submetidos, e que faziam deles verdadeiros autônomos impelidos pela voz incontrastável, e o que é mais grave, insubstituível de seus mestres e chefes, os padres, coisa que os integrava de tal forma da vida e rotina das reduções, que fora delas o Índio se tornava incapaz de aproveitar os ensinamentos da civilização que tinham sido ministrados.¹²¹

De acordo com as posições destes dois autores, Sodré e Prado Junior, os Jesuítas tiraram do Índio a sua capacidade de resistência na luta contra o invasor português. Atrás do missionário, ou muitas vezes junto, aparecia o soldado, e logo após o colono, pronto para escravizar o Índio. A catequese, seria então, o início da submissão da “raça inferior”.

Posição diferente do trabalho missionário dos Jesuítas, no cumprimento ao disposto do Regimento de Thomé de Souza, tem o historiador Francisco Adolfo de Varnhagen. Falando “exageradas pseudo-filantropias em favor dos Índios”,¹²² defende ainda no século XIX, o ponto de vista dos colonos do século XVI, que desejavam escravizar sem obstáculo algum os indígenas brasileiros.

¹²⁰ SODRÉ, 1979, p. 115.

¹²¹ PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1976, p. 92.

¹²² VARNHAGEN, 1975, p. 341.

A legislação indigenista portuguesa foi bastante profusa em função dos interesses que estavam em jogo. De forma geral, esta legislação protegia os direitos indígenas. No entanto, “contraditória, oscilante, hipócrita, são adjetivos empregados, de forma unânime, para qualificar a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil Colonial.”¹²³ A legislação existia; colocá-la em prática ou respeitá-la já era uma outra história.

Ao considerarmos a escravidão indígena, veremos que ela “foi abolida várias vezes em particular no século XVII e no século XVIII: ou seja, a abolição foi várias vezes, por sua vez, abolida,”¹²⁴ até sua extinção legal que ocorre somente em 1833, já no Brasil independente.

* * * * *

O Regimento de Thomé de Souza, foi seguramente, a primeira tentativa legal e jurídica, em favor da liberdade dos indígenas brasileiros. Como o Regimento deixava claro que a principal intenção da Coroa portuguesa era a conversão dos indígenas à Fé Católica, houve a necessidade de trazer para o Brasil os padres da Companhia de Jesus. Chegando aqui, os Jesuítas iniciaram seu trabalho no sentido de impedir que os indígenas continuassem a ser escravizados pelos colonos. De acordo com o Regimento, a conversão dos Índios à Fé Cristã deveria ter como condição prévia a liberdade do convertido. Foi necessário muito esforço dos Jesuítas para combater a ideia existente na época dos descobrimentos, de que a conversão dos infiéis justificava

¹²³ 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*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 115.

¹²⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, 1992, p. 146, p. 146.

a perda de sua liberdade pessoal. Aceitou-se a escravidão, apenas dos indígenas que não aceitasse a conversão e os “benéficos” da civilização ocidental europeia.

O Regimento de Thomé de Souza, em sua moral religiosa, refletia o espírito da Inquisição vigente na Europa. Não é por acaso, que o Rei de outorgou o Regimento, D. João III (1521-1557), foi o mesmo que estabeleceu o Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Pelo menos em duas situações, o espírito da Inquisição aparece no documento trazido por Thomé de Souza. Uma, na grande preocupação em arrebanhar almas para o seio da Igreja Católica, que na Europa e estava perdendo fiéis para as religiões oriundas da Reforma Protestante; os castigos para quem não aceitava a “verdade” e não entrava no rebanho católico é próprio da Inquisição. Outra, na previsão de declaração de infratores que estivessem cometendo transgressões às ordens expressas no referido Regimento, e recompensa para quem fizesse a acusação, prática usual inquisitória.

As contradições existentes no Regimento de Thomé de Souza dificultaram a sua aplicabilidade, pois, se por um lado “protegia” os Índios “amigos”, por outro lado, ordenava castigo sem contemplação para os que não estivessem disposto a se submeter a vassalagem do Estado Português. Prevendo a “guerra justa” contra tribos inimigas, a Coroa Portuguesa perdeu a oportunidade de impor-se diante do impasse criado pelos colonos e Jesuítas na disputa pelos Índios, e de adotar uma política que realmente favorecesse esses últimos.

O Regimento Thomé de Souza, determinando que os indígenas, por estarem no estado de menoridade, precisavam de proteção para manter-se livres, lançou a semente da política indigenista para o Brasil, adotada ao longo de sua história e que vem até os tempos mais recentes, com o *Serviço de Proteção ao Índio* e a sua substituta, a *Fundação Nacional do Índio*.

CAPÍTULO III

A Organização política dos Tupinambás na ótica dos cronistas “quinhentistas” europeus

Este capítulo tem duas finalidades: apresentar ao leitor algumas considerações sobre a organização política da Nação Tupinambá, povo indígena que ocupava vastas áreas do território brasileiro, e trazer à discussão alguns autores europeus, chamados de “quinhentistas”, que estiveram no Brasil no primeiro século da colonização.

Quando pensamos na organização política dos Tupinambás, a primeira ideia que ocorre é que eles não tinham uma forma de Estado organizado. Neste sentido é necessário explicitar o conceito de política: segundo Hobbes, a política “consiste nos meios adequados à obtenção de qualquer vantagem”.¹²⁵ Norberto Bobbio lembra que “o poder político pertence à categoria do poder do homem sobre outro homem, não à do poder do homem sobre a natureza.”¹²⁶

¹²⁵ Apud BOBBIO, Norberto. Política. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 954.

¹²⁶ BOBBIO, 1998, p. 955.

Para a compreensão da organização dos Tupinambás tomamos o conceito de “política” elaborado por Raymond Aron, que a trata como “o estudo das relações de autoridade entre os indivíduos e os grupos de hierarquia de forças que se estabelecem no interior de todas as comunidades numerosas e complexas.”¹²⁷

No período do “Quinhentos” havia no território do atual Brasil mais de uma centena de grupos indígenas da Nação Tupinambá. Comunidades tupinambás ocupavam a maior parte da faixa litorânea compreendida entre a foz do rio Amazonas e a ilha de Cananeia, no litoral paulista.¹²⁸

Vários cronistas europeus tiveram contato com estes indígenas no século XVI e início do XVII e puderam observar as formas de relacionamento entre os nativos. Para este texto, analisamos a obra de nove desses autores, sendo quatro franceses - *Claude d'Abbeville*,¹²⁹ *Ivo d'Evreux*,¹³⁰ *Jean de Léry*¹³¹ e *Frei André Thevet*¹³² - quatro portugueses - *Pero de Magalhães Gândavo*,¹³³ *Vicente do Salvador*,¹³⁴ *Ga-*

¹²⁷ Apud DUVERGER, Maurice. *Ciência política: teoria e método*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 20.

¹²⁸ MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral. Conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994, p. 43.

¹²⁹ D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*. Traduzida e anotada por Cezar Augusto Marques. São Luiz (MA): Typ. Do Frias, 1874.

¹³⁰ D'EVREUX, Ivo. *Viagem ao Norte do Brasil*. Trad. de Cesar Augusto Marques. Introdução e notas de Ferdinand Diniz. Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1929.

¹³¹ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Trad. e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da USP, 1980

¹³² THEVET, André. *Singularidade da França Antártica, a que outros chamam de América*. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1944.

¹³³ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província da Santa Cruz. Introdução de Assis Cintra*. São Paulo, Melhoramento, 1921.

¹³⁴ SALVADOR, Vicente. *História do Brasil*. Ed. Revista por Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willeke; apresentação de Aureliano Leite. 6ª ed. São Paulo, Melhoramentos; Brasília, INL, 1975.

*briel Soares de Sousa*¹³⁵ e o “Autor Anônimo”¹³⁶ - e um alemão - *Hans Staden*.¹³⁷

A primeira observação a ser feita em relação aos textos produzidos pelos “quinhentistas” é a questão do “outro”. Temos que lembrar que estes cronistas, indiferente da nacionalidade, estavam registrando informações sob o ponto de vista europeu-cristão, imbuído de valores totalmente diferentes dos povos sobre os quais estava escrevendo e, por isso, muitas vezes, encontrava dificuldades para entender manifestações culturais que se revelavam totalmente estranhas à mentalidade europeia. O cronista quando desconhecia a língua indígena, tinha que confiar nos intérpretes, cujos depoimentos poderiam ser propositalmente falseados. As informações prestadas pelos indígenas, muitas vezes, também não correspondiam à realidade. Por outro lado, teriam eles motivos para prestar informações verdadeiras ao invasor?

Estes cronistas coloniais já foram utilizados para estudar os Tupinambás pelo antropólogo suíço-estadunidense Alfred Métraux¹³⁸ na década de 1920. Um pouco mais tarde, Florestan Fernandes os utilizou na elaboração da sua dissertação de mestrado (1946)¹³⁹ e tese de doutorado (1951),¹⁴⁰ ambas transformadas em livros com mais de uma edição. Algumas décadas depois Mario Maestri também utilizou

¹³⁵ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.

¹³⁶ AUTOR ANÔNIMO. *Diálogo das Grandezas do Brasil*. Introdução de Capistrano de Abreu; notas de Rodolfo Garcia. São Paulo: Melhoramentos, 1977. É mais que provável que o Autor Anônimo seja o cristão novo Ambrósio Fernandes Brandão.

¹³⁷ STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013

¹³⁸ MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus Tupi-guaranis*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1950.

¹³⁹ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

¹⁴⁰ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006.

estes cronistas como fonte para escrever sobre a destruição dos Tupinambás.¹⁴¹

Ao analisar a documentação produzida pelos cronistas “quinhentistas” que estiveram no Brasil, nota-se que os informes referentes à organização política dos Tupinambás são pobres e fragmentados. Para estudar a questão “política” dos Tupinambás tem-se que levar em consideração que eram sociedades do tipo tribal, que os etnólogos classificam como sociedades que se encontram num estágio anterior ao advento da escrita e cuja cultura se baseia nos mitos de seus ancestrais, transmitidos pela tradição oral. Neste tipo de sociedade, a terra pertence a todos, a divisão do trabalho é feita por sexo e idade e não há classes sociais.

Neste texto, a classificação dos grupos indígenas como Tupinambás é a proposta por Florestan Fernandes, ou seja, “grupos tribais designados nas próprias fontes.”

Sabe-se atualmente que de fato eles constituíam grupos tribais distintos, espacialmente segregados e solidariamente diferenciados. Mas, todos faziam parte de um grupo étnico básico, revelando em seu sistema sócio-cultural os mesmos traços fundamentais. Outro lado, localizavam-se nas áreas em que os contatos com os brancos foram mais intensos e regulares, desde o início da colonização.¹⁴²

As sociedades tribais são homogêneas e indivisíveis, pois o poder não é separado da sociedade. Nelas não se pode distinguir a esfera po-

¹⁴¹ MAESTRI, Mario. *Terra do Brasil – A conquista lusitana e o genocídio Tupinambá*. São Paulo: Moderna, 1993; MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral. Conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

¹⁴² FERNANDES, 1948, p. 17.

lítica da esfera social. Desse modo, o chefe não possui poder algum e não há uns que mandam e outros que obedecem. As oposições existem apenas com as tribos com as quais estão em guerra. No momento da guerra o chefe assume a vontade que a sociedade tem de aparecer una e autônoma em relação às outras comunidades e fala em nome dela.

Por isso, o chefe deve ter qualidades tais como habilidade, talento diplomático para estabelecer alianças, coragem e disposição guerreira para garantir a paz ou promover a guerra.

Além disso, nas sociedades tribais não há um sistema jurídico de controle social. Os ajustamentos internos são, geralmente, determinados pelos anciãos do grupo, ou seja, pelos que possuem experiência.

No caso da organização política tupinambá, pode-se destacar três níveis de ajustamentos: relações com os grupos tribais circunvizinhos, punição de ofensas e homicídios e formas tribais de dominação.

1. RELAÇÕES COM OS GRUPOS TRIBAIS CIRCUNVIZINHOS E INIMIGOS

Havia numerosos grupos Tupinambás no território brasileiro. No Rio de Janeiro, *Jean de Léry* dá notícia de 22 “aldeias principais”, em que esteve “em contato com os selvícolas brasileiros”.¹⁴³ Para o Maranhão, *Claude d’Abbeville* anota a existência e nomina 27 aldeias na chamada Ilha Grande, Ilha do Maranhão, que segundo seus cálculos, perfaziam em torno de 10.000 à 10.200 almas,¹⁴⁴ além de 7 ou 8 aldeias mais 30 a 35 aldeias mais importantes¹⁴⁵ no interior do Maranhão.

¹⁴³ LÉRY, 1980, p. 217.

¹⁴⁴ D’ABBEVILLE, 1874, p. 212-215.

¹⁴⁵ D’ABBEVILLE, 1874, p. 85 e 88.

Existia uma série de contatos com os grupos localizados nas proximidades. *Hans Staden* cita contatos entre grupos situados a 4 e a 6 milhas de distância;¹⁴⁶ *André de Thevet* anota relações entre grupos distanciados de 10 à 12 léguas e de 30 a 40 léguas;¹⁴⁷ *Gabriel Soares de Sousa* concorda com estes últimos números¹⁴⁸. *Ivo d'Evreux* notifica que os Tupinambás mantinham contatos com grupos localizados em até 100, 200, 300 léguas de distância.¹⁴⁹ Mesmo se for levada em consideração a grande área de dispersão dos Tupinambás no Maranhão, os cálculos de *D'Evreux* são bastante exagerados. É inconcebível imaginar contatos entre grupos tribais distanciados a mais de 1800 quilômetros, ou seja, 300 léguas uns dos outros.

Os Tupinambás demonstravam preocupação com sua imagem externa, conforme afirma *D'Evreux*:

Tornam-se mais liberais para com os estrangeiros do que para com seus patrícios. [...] Ficam reduzidos à pobreza contando que bem hospedem os estrangeiros que vão visitá-los, julgando-se bem recompensados com a fama de liberais, espalhada pelos que não são de sua terra, e julgam chegar ella até aos países estrangeiros, onde serão tidos por grandes e ricos.¹⁵⁰

A cordialidade tupinambá para com seus amigos e aliados é descrita pela maioria dos cronistas. *D'Abbeville* diz que “conservam entre si amor recíproco, tão cordial como fraternal”. São muito hospitaleiros entre si, pois acolhem-se uns aos outros muito bem, e quando vão

¹⁴⁶ STADEN, 2013, p. 89.

¹⁴⁷ THEVET, 1944, p. 96.

¹⁴⁸ SOUSA, 1879, p. 397.

¹⁴⁹ D'EVREUX, 1929, p. 126.

¹⁵⁰ D'EVREUX, 1929, p. 126.

visitar seus aliados, são muito bem recebidos, e acham bastante comida, e tudo o mais que necessitam.”¹⁵¹

O frade capuchinho Claude D’Abbeville continua descrevendo a hospitalidade tupinambá:

Quando recebem visita de seus semelhantes ou de pessoas estranhas, deitam-nas logo n’uma rede de algodão, chegam-se depois as mulheres junto d’ellas, põem as mãos sobre os olhos, ou seguram uma das suas pernas, e principiam logo a chorar, dando gritos e fazendo muitas exclamações, o que é um dos mais evidentes signais de cortesia, que podem dar aos seus amigo, e acrescentam mil palavras laudativas, chamando-o bem vindo.¹⁵²

André Thevet esclarece que são muito generosos, não somente entre si, mas também de tribo para tribo, desde que seja tribo aliada.

Assim, mal aparece alguém em visita à aldeia, os índios dão-lhe alojamento e presenteiam-no com víveres, oferecendo-lhe, ainda, uma das filhas para o serviço do hóspede.¹⁵³

Jean de Léry, que ficou um ano entre os Tupinambás da região do atual Rio de Janeiro, informa que a segurança dos hóspedes é absoluta, e que não hesitam em morrer, se preciso for, para defender os aliados e amigos.¹⁵⁴ A política de boa vizinhança que os Tupinambás praticavam pode ser confirmada pelo fato de convidarem as tribos vizinhas para ajudar a comer um prisioneiro inimigo, quando este

¹⁵¹ D’ABBEVILLE, 1874, p. 331.

¹⁵² D’ABBEVILLE, 1874, p. 331-332.

¹⁵³ THEVET, 1944, p. 268.

¹⁵⁴ LÉRY, 1980, p. 217.

era sacrificado¹⁵⁵. Sendo o inimigo comum, o fato de se unirem para comê-lo, viria solidificar os laços de amizade e aliança.

Pero de Magalhães Gândavo, cronista português, considerado o primeiro historiador “brasileiro”, via de outra maneira a “hospitalidade” tupinambá, ao descrever que “nunca se acha nelles paz nem he possível haver entrelles amizade”.¹⁵⁶ O fato de os Tupinambás serem aliados dos franceses e inimigos dos portugueses, faz com que esse autor tenha uma visão normativa desse povo.

Os cronistas são unânimes em afirmar que a guerra tinha um papel importante entre os Tupinambás.

É preciso primeiramente que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecerem-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela vingança. Sempre que julgam ter sido ofendidos pelas nações vizinhas ou não, sempre que se recordam de seus antepassados ou inimigos aprisionados e comidos pelos seus inimigos, excitam-se mutuamente à guerra, a fim, dizem, de tirar desforra, de vingar a morte de seus semelhantes.¹⁵⁷

Alguns cronistas compartilham da ideia de que o único motivo que movia a guerra era o ódio e a vingança, fazendo com que se conservassem perpetuamente irreconciliáveis. Quanto à forma de tratar os adversários, *Léry* chega a afirmar que “Maquiavel e seus discípulos não passam de imitadores desses bárbaros”¹⁵⁸.

No entanto, essa visão de que os Tupinambás faziam a guerra

¹⁵⁵ STADEN, 2013, p. 177.

¹⁵⁶ GÂNDAVO, 1921, p. 116.

¹⁵⁷ D'ABBEVILLE, 1874, p. 335-336.

¹⁵⁸ LÉRY, 1980, p. 116.

apenas por ódio e vingança pode ser contestada pela afirmação de *Soares de Sousa*, de que “no despojo desta guerra não tem o principal cousa certa, e cada um leva o que pode apanhar”¹⁵⁹, deixando claro que a guerra tinha fins materiais. *Léry* diz que surpreendendo o adversário, “agarram homens, mulheres e meninos e levam-nos de regresso às suas tabas onde são os prisioneiros executados”,¹⁶⁰ e evidentemente devorados. Pelo fato de fazerem presas de guerra, sejam objetos materiais ou prisioneiros humanos, fica claro que outros motivos de ordem material os impeliam à guerra, além do ódio e vingança. Indo buscar o inimigo de 25 a 30 léguas de distância¹⁶¹, e constituir elevada honra assaltá-lo no próprio território deste, trazendo-o cativo¹⁶², deixa transparecer que também havia a preocupação relacionada com conquista territorial.

A decisão de declarar guerra ao inimigo era tomada através de cerimonial pré-determinado, de acordo com os costumes e tradições tribais. “O acto preliminar de guerra é o conselho dos anciãos guerreiros da tribo, na qual se expressa ‘cada um per sí’ [...] O local da reunião é o centro da aldeia”¹⁶³. O *Autor Anônimo*, “dialogando” sobre o genio brasileiro assim se expressa:

Para haverem de determinar qualquer guerra, se ajuntam em uma casa redonda, que só para o efeito tem alevantada no meio da praça de suas aldeias, a que chamam carpe, e ali decretam as causas que tem para fazerem guerra ao inimigo, e o modo com quem devem de prosseguir nela.¹⁶⁴

¹⁵⁹ SOUSA, 1879, p. 392.

¹⁶⁰ LÉRY, 1980, p. 10.

¹⁶¹ LÉRY, 1980, p. 10.

¹⁶² THEVET, 1944, p. 227.

¹⁶³ THEVET, 1944, p. 228.

¹⁶⁴ AUTOR ANÔNIMO, 1977, p. 255-256.

Sendo declarada a guerra cabia ao Principal da aldeia exortar os guerreiros para a campanha a ser empreendida, recordando os feitos guerreiros de seus antepassados e as tradições da sua tribo¹⁶⁵. Após a declaração de guerra jamais farão tréguas ou pactos com este inimigo¹⁶⁶. Conseguindo ser destaque na guerra, o guerreiro obtinha status dentro do seu grupo.

2. PUNIÇÃO DE OFENSAS E HOMICÍDIOS

Por não ter um Estado organizado, os Tupinambás também não tinham um sistema jurídico e policial de controle social. Gândavo é o primeiro cronista a afirmar que

A língoa de que uzam, toda pela costa he huma: ainda que em certos vocabulos difere nalgumas partes [...] carece de tres letras, convem a saber nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam tem Fé, nem Lei, nem Rey, e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente sem terem alem disto conta, nem pezo, nem medida.¹⁶⁷

Após *Gândavo* ter feito esta afirmação, outros autores como *Frei Vicente do Salvador*, o *Autor Anônimo* e *Gabriel Soares de Sousa* repetem-na, praticamente com as mesmas palavras, dando a entender que os Tupinambás desconheciam qualquer tipo de lei e justiça interna. No entanto, outros autores observam a existência de uma série de princípios, uma espécie de “direito consuetudinário” que era seguido

¹⁶⁵ LÉRY, 1980, p. 116.

¹⁶⁶ THEVET, 1944, p. 226.

¹⁶⁷ GÂNDAVO, 1921, p. 116.

por todos os elementos que compunham o grupo. Analisando este aspecto, *Evreux* observou que entre os Tupinambás.

nota-se uma justa misericórdia, isto é, desejam a punição dos maus, quando por maldade praticam algum crime, e ao contrário são compadecidos e pedem misericórdia para aquelles, que por acaso ou inadvertidamente incorrem n'alguma falta.¹⁶⁸

A pena do *Talião* era aplicada constantemente. No caso de dois indivíduos do mesmo grupo brigarem, ninguém os separaria. Sendo um deles ferido, o ofensor seria preso e receberia dos parentes do ofendido ferimento semelhante e na mesma parte do corpo em que havia machucado seu desafeto. Morrendo um dos contendores, os parentes da vítima matariam o assassino. Como afirmou *Léry* “é vida por vida, olho por olho, dente por dente”¹⁶⁹.

As ofensas morais tinham sua forma de punição. O adultério que ao que parece era caso raro, sendo praticado pelo homem, não tinha maiores repercussões. Ao contrário, a mulher adúltera, segundo *Abbeville*, deveria morrer, a menos que seu marido resolvesse “vendê-la” como escrava; no entanto, esta “justiça” não seria praticada “com formalidade e autoridade pública, porém tão somente de fato e na própria intimidade.”¹⁷⁰

Havia uma preocupação para que todos os elementos do grupo tivessem o mesmo tratamento, o mesmo tipo de justiça. *D'Abbeville* nos dá notícia de um caso em que o tratamento igual era dispensado a todos. Após a chegada dos franceses ao Maranhão (1612) foi “proibida” a pena de morte por adultério. Entretanto, Japy-açu, o Principal de toda

¹⁶⁸ D'EVREUX, 1929, p. 109.

¹⁶⁹ LÉRY, 1980, p. 207.

¹⁷⁰ D'ABBEVILLE, 1874, p. 379.

a Ilha do Maranhão, embriagado, condena à morte uma escrava sua encontrada em adultério. Os outros Principais da região, através do Conselho dos Anciãos, desaprovando a atitude de Japi-açu, eram de opinião de que ele, por ser grande personagem, com feitos meritórios, deveria mais do que qualquer outro cumprir a palavra empenhada aos franceses; desta maneira, deveria morrer para servir de exemplo, e por ter faltado com seus deveres.¹⁷¹ Em assembleia, os anciãos haviam prometido abolir a pena de morte por adultério, mas haviam instituído a mesma pena a quem desobedecesse esta nova norma. No caso de Japy-açu, o mesmo não sofreu a pena capital por ter argumentado que na França “é permitido matar as mulheres quando surpreendidas em adultério.”¹⁷²

Ivo D'Evreux fala do ritual de controle interno referente ao escravo dos Tupinambás:

Quando um é prisioneiro de outro, bater-lhe este com a mão sobre a espádua e dizer-lhe - faça-te meo escravo - e deste então este infeliz captivo, por maior que seja entre os seus, se reconhece escravo e vencido, acompanha o vencedor, serve-o fielmente sem que seu senhor ande vigiando-o.¹⁷³

No entanto, analisando o fato de que o prisioneiro escravo recebia uma mulher durante o tempo em que permanecesse cativo, leva a entender que este escravo era vigiado constantemente. Quando o mesmo fugia, sendo recapturado, era devorado ineditamente. Está claro que a informação de *D'Evreux* - no que diz respeito a não vigiância sobre os escravos - não condiz com a realidade tupinambá e sua forma de controle social sobre escravos e prisioneiros.

¹⁷¹ D'ABBEVILLE, 1874, p. 199.

¹⁷² D'ABBEVILLE, 1874, p. 200.

¹⁷³ D'EVREUX, 1929, p. 100.

A punição para as faltas era distribuída equitativamente. Os próprios Pajés ou “feiticeiros” com todo o seu poder e influência, ao não dizerem a verdade, ou os fatos não corresponderem aos seus presságios, seriam, sem dificuldades, condenados à morte pelos anciãos da aldeia, por considerá-lo indigno do título e dignidade de feiticeiro.”

3. FORMAS TRIBAIS DE DOMINAÇÃO

Na análise dos mecanismos de dominação tribal tupinambá, tem de se levar em consideração a forma de escolha e importância do Chefe, do Principal, o Conselho dos Anciãos e o papel desempenhado pelos Pajés no interior do grupo.¹⁷⁴

Em cada aldeia há um principal, que não reconhece superioridade a outro, senão quando sucede haver algum tão cavaleiro, e que pelo medo que têm dele, lhe guardam o respeito.¹⁷⁵

Através desta citação do *Autor Anônimo*, pode-se inferir que havia um chefe em cada aldeia e um líder maior na região. Esta informação é confirmada por *D’Abbeville*, ao tratar dos Tupinambás sediados no Maranhão.

Chama-se seu principal *Japy-Uaçu* ou simplesmente *Japy-açu* [...] É o primeiro e o maior *Boruuchaué*, não só desta aldeia, mas também de toda a Ilha Grande. Além deste, ainda aí existem quatro Principais a saber, *Jacoupen*, que significa faisão; *Tatá-açu* “Fogo gran-

¹⁷⁴ THEVET, 1944, p. 217.

¹⁷⁵ AUTOR ANÔNIMO, 1977, p. 327.

de”; *Tecuare-Ubuih* “maré de sangue”; *Pacquarabehu* “barriga de uma paca cheia d’água”.¹⁷⁶

D’Evreux ratifica a informação:

Cada habitação tem o seo Principal: estes [...] estão sob as ordens do maioral da aldeia, o qual conjuntamente com outros de várias aldeias obedecem ao Principal soberano da província.¹⁷⁷

A forma de escolha do Principal de cada aldeia nos é informada de formas diversas pelos autores em questão. *D’Abbevile* diz que “por chefe escolhem o que julgam mais valente e jeitoso em guiar os outros, e vai ele de casa em casa exortar seus semelhantes, com grande gritaria, chamando-as à guerra, e dizendo-lhes como devem ir municidados e armados.”¹⁷⁸ Em outro momento o capuchinho francês vai dizer que “ordinariamente ocupa o lugar de chefe o capitão mais valente, ou o velho mais experimentado, que mais proezas fez na guerra, destruindo e matando muitos inimigos.”¹⁷⁹ *Soares de Sousa* afirma que para ser principal tem que ser “valente homem, aparentado e benquisto.”¹⁸⁰ O *Autor Anônimo* informa que “alguns sucedem por herança de seus pais e avós”, mas que a maioria é escolhida por “ser bom cavaleiro e reputado para tal”¹⁸¹. Por sua vez, *Gândavo* afirma que “quando este (o Principal) morre fica seu filho no mesmo logar por successan.”¹⁸²

Para ser um Principal de toda uma região, ao que parece, havia

¹⁷⁶ D’ABBEVILLE, 1874, p. 213.

¹⁷⁷ D’EVREUX, 1929, p. 150.

¹⁷⁸ D’ABBEVILLE, 1874, p. 336.

¹⁷⁹ D’ABBEVILLE, 1874, p. 380.

¹⁸⁰ SOUSA, 1879, p. 318.

¹⁸¹ AUTOR ANÔNIMO, 1977, p. 318.

¹⁸² GÂNDAVO, 1921, p. 117.

a necessidade de ter que se destacar na guerra e ter habilidade em formar alianças.

Quanto ao exercício do poder, todos os autores afirmam que o Principal o exerce de fato apenas em tempo de guerra. Em tempos de paz, cada membro da aldeia faz o que melhor lhe agrada, sem precisar do consentimento do maioral.¹⁸³

Na guerra o Principal tem que dar o exemplo, indo à frente nos combates, encorajando os demais guerreiros.

E os principais d'este gentio levam consigo as mulheres carregadas de mantimentos, e elles não levam mais que a sua rede e armas às costas, e arco e flexas na mão. E antes que se abalem, faz o principal capitão de dianteira que elles tem por grande honra, na qual vai mostrando o caminho e o lugar onde hão de dormir cada noite.”¹⁸⁴

Apesar de certa mordomia na guerra, como o fato das mulheres lhe carregar os mantimentos, enquanto os outros guerreiros têm que levar cada um o seu, o Principal não tem privilégios na distribuição das presas de guerra, onde cada um, guerreiros e Principal, leva o que pode apanhar.¹⁸⁵

Para demonstrar seu status de chefe “é tanto mais honrado e tido como senhor ou morubixaba quem mais exhibe pedas nos lábios, na boca e nas faces.”¹⁸⁶ Estes adornos simbolizavam o “poder” do chefe sobre a aldeia ou região. Outra coisa que refletia o “poder” dos Principais era a poligamia: “quanto maior o número de esposas mais honra-

¹⁸³ SALVADOR, 1975, p. 78. Ver também GÂNDAVO, 1921, p. 116, SOUSA, 1879, p. 365 e o AUTOR ANONIMO, 1977, p. 317 e 327.

¹⁸⁴ SOUSA, 1879, p. 390.

¹⁸⁵ SOUSA, 1879, p. 392.

¹⁸⁶ THEVET, 1944, p. 257.

dos e valentes são considerados,”¹⁸⁷ afirma *Jean de Léry*, que viu alguns chefes com até oito esposas, na região do Rio de Janeiro. *Abbeville* destaca que os Principais dos Tupinambás no Maranhão afim de ganhar certo prestígio “tem maior número de mulheres e de escravos adquiridos por seu valor”.¹⁸⁸ Por sua vez, *Thevet* diz que “quem é maior entre os índios, mais mulheres tem a seu serviço”¹⁸⁹, enquanto *Evreux* cita o caso de Pacamão, “maior e o mais graduado de todos os principais do Maranhão”, chefe que gozava de tal poder que “somente com sua palavra tem movido todos os habitantes sendo extremamente temido” e que tinha trinta mulheres a servi-lo.¹⁹⁰

Entre os guerreiros da aldeia era frequente “prometerem suas filhas ainda crianças aos Principais da tribo,”¹⁹¹ o que faziam por grande honra, podendo desta maneira perdurar no círculo de privilegiados do Principal.

O prestígio do Principal pode ser constatado por ocasião da sua morte, no cerimonial de sepultamento.

Primeiro o untam com mel, o empenam com pennas de pássaros de cores, e põe-lhe uma carapuça de pennas na cabeça, e todos os mais enfeites que elles costumam trazer nas suas festas, e tem-lhe feito na mesma casa e lança onde elle vivia, uma cova muito funda e grande, [...] e armam-lhe sua rede em baixo de maneira que não toque o morto no chão; em a qual o mettem assim enfeitado, e põe-lhe, junto da rede seu arco e flexa e a sua espada e o maracá com que costumava tanger, [...] sobre a qual sepultura vive a mulher como d’antes.¹⁹²

¹⁸⁷ LÉRY, 1980, p. 201.

¹⁸⁸ D’ABBEVILLE, 1874, p. 380.

¹⁸⁹ THEVET, 1944, p. 229.

¹⁹⁰ D’EVREUX, 1929, p. 329 e 334.

¹⁹¹ D’ABBEVILLE, 1874, p. 223.

¹⁹² SOUSA, 1879, p. 402.

Todo este cerimonial era dispensado apenas ao Principal. Quando morria um indivíduo comum, apenas metiam-no em uma rede e assim o enterravam.

O Principal de cada aldeia ou tribo detinha a admiração e o respeito de todos os membros da mesma. No entanto, as decisões mais importantes eram tomadas por uma espécie de Conselho dos Anciões, que se reunia na “Casa Grande”, na “Casa dos Homens” ou no centro da aldeia. Conforme observou *Abbeville*, entre os Tupinambás do Maranhão “em todos as suas empresas guiam-se pelos conselhos dos velhos, valentes quando moços” e que desta maneira “o que deliberam os velhos, à favor da paz ou da guerra, cumprem os moços, imediatamente, e sem subterfugios.”¹⁹³

Thevet também observou o funcionamento do “Conselho dos Anciãos” dos Tupinambás do Rio de Janeiro:

antes de emprenderem algum grande commetimento, quer bellico ou não, os selvagens convocam-se em assembléias, principalmente os mais velhos, nos quaes não tomam parte as mulheres e crianças. Nesses conclaves, tão originaes e singelos, os participantes arengam uns após outros, ouvidos sempre attentiosamente.¹⁹⁴

Como se percebe pela citação de *Thevet* as mulheres não participavam das reuniões do Conselho. No entanto, ao observar o funcionamento deste Conselho tupinambá, *D’Evreux* notou que as mulheres com mais de 40 anos, chamadas *Uainuy*, que a partir desta idade deixavam de ser esposas sexuais e “occupan lugar distincto na casa-grande quando ahi vão as mulheres conversar.”¹⁹⁵ As mulheres

¹⁹³ D’ABBEVILLE, 1874, p. 336.

¹⁹⁴ THEVET, 1944, p. 225-226.

¹⁹⁵ D’EVREUX, 1929, p. 138.

idosas, segundo o autor, não participavam apenas como ouvintes, mas também tomavam parte das discussões.

O Conselho tinha caráter permanente. Como o Principal não tomava decisões para resolver problemas pessoais internos, cabia ao Conselho decidir e julgar os casos de desajustamentos sócio-morais no interior de um grupo ou de uma “confederação” de diversos grupos.

Outro papel importante nas formas de dominação tribal na sociedade tupinambá era o desempenhado pelos Pajés ou “feiticeiros”,

que ocupam entre os selvagens o lugar de Mediadores entre os espíritos e o resto do povo, e são os que hão adquirido maior autoridade por suas fraudes, subtilezas e abusos, com que tem subjogado esta gente mui fortemente.¹⁹⁶

Fazendo o papel de mediador entre os espíritos e as pessoas, o Pajé adquiria tal prestígio, que os próprios Principais o temiam. Pelo fato de não ter nenhum superior, o Pajé usava seu “poder espiritual” de acordo com suas conveniências. *D’Evreux* cita o caso do “feiticeiro” de Tapuitapera, que utilizando seus poderes mágicos, “alcançou em seu paiz o grau de Soberano Principal, e dispunha de todos à sua vontade”, rivalizando em poder com outros “Principais temporais” da região. Segundo o citado cronista, este Pajé afirmava: “antigamente usei de muitas feitiçarias para me tornar grande auctoridade entre os meos”. O mesmo indivíduo admitia que “me fiz temido ameaçando os que me desprezam com moléstias, que contrahiam por medo.”¹⁹⁷

Exercendo um poder “concedido” por forças não visíveis, pode-se inferir que o Pajé exercia uma influência importantíssima na

¹⁹⁶ D’EVREUX, 1929, p. 295-296.

¹⁹⁷ D’EVREUX, 1929, p. 295-296.

organização política que fosse tomada, seja pelo principal, seja pelo Conselho dos Anciãos.

* * * * *

Lembrando a observação inicial, a descrição dos cronistas aqui analisados, têm que ser compreendidas considerando a sua visão de mundo. Os nove autores eram homens “do seu tempo”, frutos de uma Europa em transição da medievalidade para a Idade Moderna. Estavam impregnados de uma concepção calcadas na cristandade e no absolutismo que estava se formando na Europa. É com este olhar que irão descrever o “outro”, ou seja, o indígena tupinambá.

De acordo com as observações dos autores “quinhentistas” que estiveram no Brasil, as relações de produção dos Tupinambás encontravam-se naquele momento num estágio bastante primitivo. Essa situação vai refletir-se na organização política. Não possuindo um Estado organizado, não se podia distinguir a esfera política da esfera social.

Ao bem receber alguém, um “estrangeiro”, em sua aldeia, ou ao declarar guerra a uma tribo vizinha, estava clara a posição da coletividade tupinambá. No primeiro caso, o interesse em demonstrar cordialidade para refletir uma imagem externa do grupo que fosse bastante positiva, e que esta imagem fosse transmitida ao mundo do visitante, do “estrangeiro”. No caso da declaração de guerra ao inimigo, estava-se vingando a honra de toda a aldeia ou tribo, além da oportunidade de obtenção de “riqueza” material, que seria distribuída por igual para todos os participantes da expedição guerreira e os prisioneiros de guerra seriam comidos por todos os membros da comunidade.

Em relação ao Chefe - o Principal - ele estava preocupado em

ser porta-voz do desejo da comunidade como um todo e a sua decisão não era imposta. É bem verdade que o Principal tinha prestígio, era merecedor da confiança e era, geralmente, ouvido com mais consideração que os demais.

O Principal somente não formulava ordens, pois sabia de antemão que ninguém o obedeceria, como também não arbitrava quando surgia conflito entre dois indivíduos ou duas famílias. O Principal não tentava ordenar o litígio em nome de uma lei ausente, da qual ele seria o órgão executor, mas quando tentava apaziguar, o fazia usando o bom senso, para que os sentimentos conflitivos retomassem o bom convívio legado pelos ancestrais há muito tempo. O Principal não proferia palavras que sancionassem uma relação de mando-obediência, mas sim um discurso da própria sociedade sobre ela mesma para mantê-la indivisa.

Quanto ao Conselho existente entre os Tupinambás, que era quem realmente tomava as decisões de importância, funcionava como uma espécie de “gerontocracia”, uma vez que apenas os homens com mais de 40 anos, chamados *Thuyuae*, tomavam parte neste órgão decisório. Está implícito que o que realmente tinha validade era a experiência acumulada, o domínio do conhecimento dos costumes e tradições tribais. Expedindo ordens, inclusive ao Principal, o “Conselho dos Anciãos” se constituía na instituição política básica na sociedade tupinambá.

Os Pajés, que deveriam apenas se preocupar com o “poder espiritual”, servindo de mediadores entre os espíritos e os homens, acabavam interferindo no “poder temporal”, muitas vezes aprovando ou reprovando as decisões tomadas pelo Conselho dos Anciãos ou pelos Principais. Os Pajés não tinham influência estritamente política, mas fazendo parte do Conselho dos Anciãos acabavam influenciando nas resoluções adotadas.

Ao analisar o exercício do poder político, infere-se que nenhum indivíduo ou grupo assumiria posição de liderança na sociedade tupi-nambá se não levasse em consideração as tradições tribais.

CAPÍTULO IV

Cristianizar para meu Deus e escravizar para meu Amo: a Igreja e a escravidão na América

Durante a fase inicial da conquista europeia da América, a Igreja Católica desempenhou um papel preponderante. Possuindo ainda o espírito “cruzadístico”, herança das lutas contra os mouros, invasores da Península Ibérica, a Igreja tentará, de qualquer forma, conquistar os povos pagãos americanos para o seio do cristianismo. Havia, na América, na época da conquista, milhões de pessoas (15 milhões, de acordo com os cálculos “minimalistas”, ou entre 80 e 100 milhões, segundo os “maximalistas”), que nunca tinham ouvido falar da mensagem contida no Evangelho. Para propagar a fé católica entre os povos americanos, setores da Igreja Católica acreditavam que os “indígenas” não poderiam ser reduzidos à escravidão, como desejavam os colonos conquistadores. Diante disso, a Igreja Católica assumirá uma das posições mais controversas e polêmicas, no processo de conquista: a aceitação e, inclusive, a sugestão da utilização do trabalho escravo do negro africano. Além de aceitar a própria Igreja utilizou o

trabalho do escravo negro, nas suas inúmeras e extensas propriedades, na América Latina.

Portanto, precisamos refletir um pouco sobre as instituições que empreenderam a conquista e utilizaram a escravidão. É claro que não se pode julgar o passado com a ótica do presente, pois as medidas tomadas, no caso, pela Igreja Católica e suas ordens religiosas com relação à escravidão africana, faziam parte do contexto moral e ideológico da época.

1. A JUSTIFICAÇÃO DA ESCRAVIDÃO NEGRA NA AMÉRICA

Ao chegar à América, em 1492, um dos primeiros gestos de Cristóvão Colombo foi erguer uma cruz. Com isso, a conquista da América pelos europeus começava sob o signo da religião e da Igreja Católica.

A posição da Igreja Católica, na América Latina, referente à escravidão, é extremamente contraditória, comparando-a com sua missão de salvação e libertação dos homens.

O teólogo haitiano, Laennec Hurbon, sintetiza de forma peremptória a posição da igreja frente à escravidão:

El balance de las relaciones entre la Iglesia y la esclavitud en el Nuevo Mundo es sensiblemente desastroso: en general, el clero es propietario de esclavos, cumpliendo para con la administración un papel legitimador.¹⁹⁸

O cristianismo medieval deu a base necessária às doutrinas legitimadoras da conduta para com os fiéis e o direito de escravizá-los. Os

¹⁹⁸ HURBON, Laennec. La Iglesia y la esclavitud moderna. In: DUSSEL, Enrique (Comp.). *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y El Caribe*, San José: D.E.I, 1995, p. 503.

defensores da escravidão buscavam, em textos bíblicos, a justificação para essa prática exploratória do trabalho humano. No Gênesis, aparece a ideia da escravidão como castigo a uma falta cometida.¹⁹⁹ Em Efésios, 6, 5-8, diz o texto bíblico:

Escravos, obedecei aos vossos senhores temporais com reverência e solicitude, na sinceridade de vosso coração,... servindo-os com boa mente, como se servissem ao Senhor e não aos homens, sabendo que cada um receberá do Senhor a paga do bem que tiver feito, quer seja escravo, quer livre. E vós, os senhores, fazei o mesmo com eles, pondo de parte as ameaças, sabendo que o Senhor, tanto deles como vosso, está nos céus, e que não faz acepção de pessoas.²⁰⁰

A mensagem católica tradicional aceita a escravidão, exige a submissão ao amo temporal e estabelece uma igualdade dos indivíduos, perante Deus. No entanto, cabe a pergunta: Que recompensa receberá o escravo por todo o bem que praticar, sendo que a sua falta de liberdade reduz praticamente a nada as suas possibilidades de fazer o bem?

Na verdade, desde seu surgimento, o cristianismo conviveu com a escravidão e se mostrou complacente com ela. Cristobal Aguilar Jimenez destaca que de facto, houve santos e pensadores antiescravagistas, nunca abolicionistas, mas sempre como indivíduos isolados. Se compararmos os escravagistas com os antiescravagistas, a diferença em número, organização e influência é enorme. A legitimação moral e teológica da escravatura formou uma doutrina coerente e compacta que durou quase até ao século XX. A contradição no seio do cristianismo surge quando se tenta conciliar a doutrina da criação divina

¹⁹⁹ Ver Gênesis 43, 18; 44, 9.

²⁰⁰ Ver também Colossenses 3, 22; 1 Timóteo 6,1; Tito 2,9; 1 Pedro 2, 18.

dos homens à sua imagem e semelhança, livres e iguais, e a escravatura, a situação mais extrema de desigualdade e degradação humana.²⁰¹

O apóstolo Paulo, responsável pela expansão do cristianismo, foi muito claro quanto à escravidão:

Escravos, obededei em tudo a vossos senhores terrenos, não servindo só na presença, como quem busca agradar a homens, mas com sinceridade de coração, temendo a Deus. Tudo o que fizerdes, fazei-o do bom coração, como para o Senhor e não para os homens. Sabeis que recebereis como recompensa, a herança das mãos do Senhor. Servi ao senhor Jesus Cristo. Quem fizer injustiça receberá o pagamento do que fez injustamente, porque em Deus não há distinção de pessoas.²⁰²

Em outro momento, Paulo exorta os proprietários quanto ao tratamento que deveriam dar aos seus escravos: “Senhores, dai aos escravos o que é justo e equitativo, considerando que também vós tendes um Senhor no céu”.²⁰³

Os grandes teólogos cristãos, até o século VII, defendiam que a raiz da escravidão está no pecado. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), “cristianizando” o pensamento aristotélico, manteve a ideia. Quando um indivíduo é dominado, a culpa é dele. Existem homens inferiores uns aos outros, e a coação e a violência pode ser usada contra eles: são os escravos natos. Os povos que Santo Tomás de Aquino chama inferiores, são os que não conhecem a Sagrada Escritura; vivem na imbecilidade.

²⁰¹ AGUILAR JIMENEZ, Cristobal. *Cristianismo y esclavitud*. Una historia de convivencia y complacencia. Madrid: Dialogo Editorial, 2020.

²⁰² Epístola aos Colossenses, 3: 22-5

²⁰³ Epístola aos Colossenses, 4: 01.

O direito eclesiástico, no final da Idade Média, aceitava que se escravizassem também cristãos, desde que esses vendessem armas aos mouros e praticassem a pirataria. Pelo simples fato de ser pagão, era passível de ser escravo; se enfrentasse os cristãos com armas, era passível de ser escravo duplamente.

Documentos papais autorizavam os países ibéricos, católicos por excelência, a praticar a escravidão. Aparece, então, o conceito de “guerra justa”, expresso na *Bula Dum Diversitas*, de 16 de junho de 1452, em que o papa Nicolau V determinava ao Rei de Portugal:

Nós lhe outorgamos, pelos presentes documentos, com nossa autoridade apostólica, plena e livre permissão de invadir, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e qualquer outro incrédulo ou inimigo de Cristo, onde quer que seja, como também seus reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades... e reduzir essas pessoas à escravidão perpétua.²⁰⁴

Essa Bula foi emitida, tendo em vista os africanos islamizados. Outras bulas papais - *Inter Coetera* (1456), de Calixto III; *Aeterni Regis* (1481), de Sixto IV; *Praeelsae Devotionis* (1514), de Leão X - confirmam o poder de escravizar os infieis e estendem este poder também aos reis da Espanha. A semelhança que se viu entre os habitantes da África e da América favoreceu a aplicação, também no Novo Mundo, das teorias e práticas, até então existentes.

En Europa occidental, la esclavitud casi había desaparecido durante los últimos siglos de la Edad Media. Pero en el siglo XV se vio reavivada con el comercio de esclavos africanos iniciado por los portugueses. El

²⁰⁴ CNBB. *Ouvi o Clamor deste Povo*. Campanha da Fraternidade de 1988. Brasília: Centro de Pastoral Popular, 1988, p. 56.

fundador del comercio europeo de esclavos africanos fue el príncipe Enrique el Navegante (1394–1460). En 1441, Antam Gonsalves, uno de los marinos del príncipe Enrique, trajo de África al primer grupo de diez o doce africanos, y de allí en adelante pocos exploradores regresaron a casa sin una carga humana.²⁰⁵

O modelo econômico a ser implantado, no continente Americano, necessitava de mão-de-obra numerosa e de baixo custo. A rainha de Castela, Isabel, a Católica, havia declarado livres súditos seus, a todos os índios, e proibido sua escravidão. Decidiu, a soberana espanhola, que somente aqueles indígenas selvagens, que quisessem reconhecer o domínio espanhol ou que se rebelassem contra ele, deveriam ser levados à escravidão, de acordo com o conceito da “guerra justa”. De modo geral, eram considerados, sobretudo, os caríbas, na América Central, como caça, mal afamados e denegridos como antropófagos. Sua redução à escravidão foi permitida por diversos decretos reais.

Mas, não sempre a proibição de escravizar os índios, que não fossem selvagens inimigos, foi obedecida. Segundo Joseph Höffner, “encontramos entre os trabalhadores, escravos indígenas que, como prisioneiros de guerra traziam o terrível “G” gravado na testa, com ferro em brasa”.²⁰⁶

Logo após o “descobrimento” da América, chegavam os primeiros escravos negros domésticos; para embarcar estes escravos para o Novo Mundo, era necessário ter licença da Coroa, cuja concessão dependia do pagamento de tributo ao fisco real. Os escravos negros, que chegaram à América, pertenciam à própria Coroa, e deveriam ser

²⁰⁵ DEIROS, Pablo A. *Historia del Cristianismo*. Las reformas de la Iglesia (1500-1750). Buenos Aires: Ediciones del Centro, 2008, p. 296.

²⁰⁶ HOFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho: Ética da Colonização Espanhola no Século de Ouro*. Rio de Janeiro; Presença, 1977, p. 171.

utilizados nos entrepostos comerciais reais. Mesmo que, mais adiante, os monarcas espanhóis renunciaram às empresas econômicas próprias nas colônias americanas, durante todo o período colonial possuíram escravos negros - os chamados *negros del Rey*, que eram empregados em atividades públicas. Inicialmente, para vir à América, os escravos teriam que ser cristãos e haver nascido entre cristãos, de modo que não dessem maus exemplos aos indígenas que se desejava converter à fé cristã.

A ideia do tráfico negreiro não era estranha, e cedo veio às cogitações dos colonos espanhóis. Em 1501, foi concedida a primeira autorização oficial a particulares para trazer negros escravos para as Índias Ocidentais. Resolveu-se que era viável trazer negros para a América, não, porém, mouros e judeus; em 1503, a licença é revogada.

Em 12 de outubro de 1510, o rei Fernando, o Católico, concede autorização para trazer às minas americanas 250 negros. Quando morreu o rei, o regente, cardeal Francisco Ximenes de Cisneros, suspendeu a licença em 23 de setembro de 1516. Entretanto, no final do mesmo ano, o governo espanhol decidiu-se pela importação livre de escravos africanos.

A autorização real para o tráfico de africanos deveu-se, principalmente, à posição da Igreja. O destino dos africanos era muito diferente do dos indígenas. Muitos europeus viam o índio como um incorrupto, infantil em sua inocência, uma criatura do Novo Mundo que nunca havia ouvido a palavra de Deus.

O africano, por sua vez, era relacionado com a maldição de Noé sobre Cam, segundo a qual a negritude dele era um castigo imposto por Deus; isso devido aos povos da África serem “descendentes” de Cam e, portanto, sujeitos à escravidão²⁰⁷. Além disso, o africano estava

²⁰⁷ “Ora, os filhos de Noé, que saíram da Arca, eram Sem, Cam e Jafet; e Cam é o pai de Canaã (Gênesis 9, 18) A maldição a Cam é posta nos seguintes termos pelo Evangelho: “Maldito seja

gravado na mente ibérica como um pagão do Velho Mundo, o mundo da antiguidade e da Bíblia, que havia estado muitos séculos exposto à palavra de Deus; se não era cristão, não era por falta de oportunidades. Associava-se, também, o africano com os mouros infiéis, que, durante séculos, haviam invadido a Península Ibérica. Na realidade, parecia plausível afirmar que os católicos espanhóis estenderam sua visão hierárquica do mundo, para incluir as relações diferenciadas entre as raças. Na sociedade criada pelos espanhóis, no Novo Mundo, se achou facilmente um lugar para o africano, prometendo-lhe igualdade num “outro mundo”, enquanto preservava a superioridade ibérica no mundo presente. O espanhol estava preparado para escravizar o africano, tranquilizando sua consciência com o pensamento de que a temporária degradação física do africano estava mais que compensada pela salvação de sua alma.

É claro que as Sagradas Escrituras podiam citar também o caso de Gaspar, um dos três Reis Magos e da Rainha de Sabá, que eram negros, mas esses argumentos não eram tão convincentes às mentes escravocratas.

2. A IGREJA E O TRÁFICO NEGREIRO

Os escravos selecionados, na África, para o comércio escravista e destinados à América, eram marcados no peito com um ferro em brasa. Essa marca, com a forma de cruz, significava duas coisas: a) que o imposto de 20%, o quinto, que Coroa cobrava sobre a venda de cada escravo, foi pago; b) que o escravo foi batizado. como o africano teve toda a sua existência para livremente tornar-se cristão e não o

Canaã; ele será escravo dos escravos de seus irmãos. E disse: Bendito seja o Senhor Deus de Sem, e Canaã seja seu escravo” (Gênesis 9, 25-26).

fez, agora ele era cristianizado à força. No caso do Brasil, até 1806, a “certidão de batismo” dos escravos foi o sinal-da-cruz, marcado com ferro quente no peito dos negros, que foram comercializados para cá, embora, é claro, houvesse o livro de registro de batismo para os escravos, separado do livro onde eram registrados de uma pessoas brancas.

O Padre Anizio Ferreira dos Santos, analisando a obrigatoriedade do batismo cristão do negro, sob pena de o mesmo não poder ser transportado para a América, assim se manifesta:

De agora em diante, o negro escravo, pelo batismo se inseria num conjunto de obrigações e deveres para com seu senhor, deveres estes notadamente religiosos. Tinha a obrigação de cumprí-los todos, sob a pena de cometer pecado e de ser condenado às chamas do fogo eterno. Além do mais, o batismo poderia ser feito à força, isto é, sem uma autodeterminação do sujeito, contra sua própria vontade; sendo escravo, não tinha poder de autodeterminação. Estava submetido à vontade de seus senhores: tanto no céu como na terra.²⁰⁸

O inglês Henry Koster, que viveu em Pernambuco, de 1809 a 1820, em pleno período do tráfico negreiro, observou que os escravos oriundos de Angola eram batizados e marcados, antes de desembarcar. Já os negros de outras regiões da África embarcariam pagãos, e, após chegar ao Brasil, primeiramente receberiam ensinamentos religiosos para, depois, serem batizados.²⁰⁹

A importação de escravos africanos, para trabalhar, era uma das maneiras de garantir a liberdade dos índios, objetos da exploração inicial dos conquistadores europeus. De uma forma geral, padres e

²⁰⁸ SANTOS, Pe. Anízio Ferreira dos (org.). *Eu Negro: Discriminação Racial no Brasil. Existe?* São Paulo: Loyola, 1986, p. 39

²⁰⁹ KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942, p. 498.

religiosos, que neste continente aportaram e foram defensores dos índios, justificavam o tráfico de escravos africanos. Dentre tantos, citaremos apenas dois dos mais famosos: Bartolomeu de Las Casas e Antonio Vieira.

O dominicano Las Casas (1474-1566), em abril de 1516, apresentou ao Cardeal Cisneros e a Adriano de Utrecht - regentes na ausência do rei -, três Memoriais: a) *Memorial das Denúncias*, em que denunciava a insensibilidade, a corrupção e o abuso cometido pelos funcionários reais; b) Memorial dos Remédios, sugerindo que o trabalho nas minas fosse substituído pelo trabalho na agricultura; c) Memorial dos Abusos, em que descreve a fome, doenças e destruição dos índios, propondo a escravidão negra para substituir o trabalho pesado, que era realizado pelos índios. De acordo com Las Casas, 20 escravos africanos obtinham mais ouro nas minas do que o dobro de índios, trabalhando no mesmo período.

Na instrução elaborada por Las Casas e entregue pelo Cardeal Cisneros a três monges jerônimos, que partiram, em novembro de 1516, para a ilha Española, já estava prevista a entrada de escravos negros na América Espanhola. Em carta de junho de 1517, os Jerônimos aprovam e recomendam ao Cardeal Cisneros a aquisição de escravos africanos. No mesmo ano, Las Casas voltou a propor, em memorando, ao imperador Carlos V, que se autorizasse, oficialmente, a cada colono, a posse de quatro escravos, sendo dois homens e duas mulheres, para aliviar e poupar seus amados índios, proposta esta que foi reiterada várias vezes. Todavia, Las Casas não foi o primeiro a propor a importação de negros africanos. Vimos, anteriormente, que, desde 1501, já houvera autorização para a prática deste tráfico. Todos os teólogos da época defendiam a liceidade de transformar-se em escravos os prisioneiros de guerra; os negros africanos eram considerados como tais. Como diz Pablo A. Deiros, “nadie pensaba entonces en la

esclavidud de los africanos como contraria a la ética cristiana, ni siquiera Las Casas.²¹⁰

O padre jesuíta Antonio Vieira (1608-1697), considerado o Incansável campeão dos índios do Brasil e Maranhão, também como Las Casas, defendeu, até o último de seus dias, que a melhor maneira de assegurar a liberdade dos índios, era aumentar a importação de escravos negros da África. Além disso, segundo o padre Vieira, o africano era muito mais produtivo que o indígena. Eram as razões da ineficiência dos índios, de acordo com aquele jesuíta: a) os índios são menos capazes de trabalho; b) são menos resistentes às doenças; c) fogem mais facilmente; d) morrem de saudades de sua vida original.²¹¹

Na época em que o padre Vieira expunha suas alegadas razões, já se sabia que os africanos também costumavam ser dizimados por epidemias e que sua predisposição à rebeldia e à fuga não eram inferiores à dos índios. Mas onde a explicação de Vieira mais se afasta da realidade, é no que concerne à capacidade de trabalho dos índios. De acordo com os relatos do jesuíta Antonio Sepp, que dirigiu reduções guaraníticas, após serem instruídos, apresentavam habilidades suficientes para exercer qualquer ofício.²¹²

Pode-se alegar que o jesuíta Antonio Sepp conhecia apenas os Índios Guaranis, e estava se referindo a eles, quando já fazia dois séculos e meio que a colonização do Brasil tinha iniciado. No entanto, Gabriel Soares de Souza, em seu *Tratado Descritivo do Brasil*, de 1587, antes do padre Vieira, não deixa dúvidas, ao se referir aos Índios Tupinambás, que

²¹⁰ DEIROS, 2008, p. 182.

²¹¹ Cf. GORENDER, Jacob. *O escravismo Colonial*. São Paulo: Ática, 1988, p. 122. Os argumentos do Padre Antonio Vieira estão contidos em uma carta enviada por aquele jesuíta à Câmara do Pará, em meados do séc. XVII.

²¹² Citado por GORENDER, 1988, p. 123.

são também muito engenhosos para tomarem quanto lhes ensinam os brancos, [...] para carpinteiros de machado, serradores, oleiros, carreiros e para todos os ofícios de engenho-de-açúcar, tem grande destino, para saberem logo estes ofícios; e para criarem vacas têm grande mão e cuidado.²¹³

Por outro lado, não se pode esquecer que o padre Vieira sempre demonstrou preocupação com a sorte dos escravos. Mesmo justificando a sua utilização, Vieira indagava: “que teologia há ou pode haver que justifique a desumanidade e sevícia dos exorbitantes castigos com que os escravos são maltratados?” Esse tipo de preocupação era geral na Igreja da época. O mais importante era a maneira de tratar os escravos, e a obediência dos escravos aos senhores.

Jacob Gorender destaca que o estereótipo do índio incapaz para exercer, racionalmente, uma atividade econômica produtiva do ponto de vista do colono europeu, convinha à Coroa e aos traficantes, que tinham, no comércio de africanos, uma fabulosa fonte de lucros. Esse estereótipo teria funcionado como uma espécie de *marketing*, para o qual teria contribuído a política do Vaticano de proteção aos índios e de aprovação da escravidão de negros.

Dessa forma, seguindo a política da Coroa e do Vaticano, o jesuíta Antonio Vieira realçava que o sangue, suor e lágrimas do negro alimentavam e sustentavam o Brasil, que não poderia o dispensar o seu trabalho forçado, sob qualquer pretexto.

Voltando ao caso de Bartolomeu de Las Casas, é necessário frisar que, ao final de sua vida, ele voltou atrás na sua posição referente à escravidão do negro. Segundo o próprio religioso, “no poco después se hallo arrepiso, jusingando-se culpado por inadvertente, porque como

²¹³ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879, p. 292.

después vido y averiguá, según parecerá, ser tan injusto el captivoiro de los negros como el de los indios”²¹⁴.

Um dos motivos de Las Casas reconhecer que foi um erro a sugestão de importar africanos, é que, até o momento em que escreve a sua *História de Las Indias*, já haviam chegado à América Espanhola mais de 100.000 escravos e “nunca por eso se remediaron ni libertaron los indios”²¹⁵, como ele havia previsto.

Ao ter-se posicionado favoravelmente ao tráfico de escravos africanos para o Novo Mundo, Las Casas estava tomando o partido do governo espanhol, justificando um projeto tributário da Coroa. Aliás, quando esse dominicano pretendia agrupar os índios em aldeias, em que pudessem trabalhar livremente para si, estava erguendo uma barreira à formação de feudos na América, evitando que os indígenas se tornassem servos da gleba. Dessa maneira, também pagariam tributos ao fisco espanhol.

O tráfico negreiro tornou-se monopólio da Coroa espanhola. Sob o governo de Carlos V, multiplicaram-se consideravelmente as licenças reais de transportar escravos para as colônias americanas. O primeiro grande contrato foi firmado com um dos protegidos do jovem rei, o flamengo Laurent von Gonevold, em 18 de agosto de 1518, em que previa o fornecimento de 4.000 escravos africanos anuais à América. Devido aos intermediários gananciosos, essa mercadoria humana foi encarecendo, ao ponto de colonos de São Domingos irem abastecer-se, por conta própria e riscos, de negros, diretamente, na África.

Em fevereiro de 1528, os Welser adquiriram o direito exclusivo de fornecer, para a América, a cota prevista de 4.000 escravos anuais,

²¹⁴ LAS CASAS, Frey Bartolomeu. *Historia de Las Indias*. México: Fondo de Cultura, 1965, tomo III, p. 275.

²¹⁵ LAS CASAS, 1965, p. 275.

mediante o pagamento de 5 ducados por escravos à Coroa espanhola. Com as reclamações dos colonos, devido à má qualidade dos escravos fornecidos, esse contrato foi anulado, em 1553. Várias licenças reais foram fornecidas aos “favoritos” do rei, para traficar escravos, o que acabava sendo um negócio rendoso para a própria Coroa espanhola, pois, por volta de 1578, a concessão dessas licenças já custava 30 ducados por negro transportado.

Em 1595, alterou-se a forma de fornecimento de escravos; ao invés de conceder licenças para vários comerciantes, optou-se por alguém que detivesse o monopólio, por um tempo determinado. Era um convênio de direito público, que passou a ser conhecido como *asiento* de negros. Entre 1601 e 1640, quem manteve o monopólio de fornecimento de escravos para as colônias hispânicas foram os portugueses. Para os espanhóis, ficava difícil ir buscar diretamente na África os escravos que necessitavam, pois, a partir de 1640, a Espanha era inimiga de Portugal e Holanda, que controlavam o acesso aos postos fornecedores de africanos. Dessa maneira, foram feitos contratos de *asientos* com comerciantes de várias nacionalidades. No século XVII, comerciantes franceses, holandeses e ingleses disputavam arduamente esse mercado; no século seguinte, os ingleses monopolizaram o comércio negreiro para as colônias espanholas.

Com o consentimento da Igreja Católica, milhões de pessoas atravessaram forçadamente o Atlântico para serem escravos na América. Segundo Joseph Höffner, “foram arrastados para a América cerca de 30 milhões de negros”²¹⁶. Tal cifra é demasiadamente elevada, se levarmos em conta os estudos mais aprofundados sobre a escravidão no Novo Mundo. Os autores ainda não chegaram a um dado preciso quanto ao número de africanos aqui desembarcados. Philip Cur-

²¹⁶ HÖFFNER, 1977, p. 175. De acordo com o autor, outro tanto de africanos teria perecido nas caçadas de escravos, na África ou nos navios negreiros.

tin obteve a cifra de 9.298.000²¹⁷, enquanto que N. Deer calculou 12.420.000, e André Gunder Frank 14.650.000.²¹⁸ O banco de dados desenvolvido pela Emory University (Atlanta, EUA) tem cadastrado 36.000 viagens pelo Atlântico de navios carregados de escravizados. Em direção à América, foram embarcados 12.521.337 africanos, dos quais 10.702.656 conseguiram desembarcar nos portos americanos.²¹⁹ Durante os 3 séculos e meio que durou o tráfico negreiro, mais de 1.800.000 de pessoas perderam a vida nos porões dos navios.

Essas cifras tornam-se assustadoramente elevadas, se for considerada a morte dos africanos, no processo de captura em seu habitat e as elevadas taxas de mortalidade, durante a travessia do Oceano Atlântico. Embora alguns de seus membros se posicionassem contrários ao tráfico negreiro e à própria escravidão, a Igreja Católica, -como instituição, fechou os olhos ao lucrativo comércio de seres humanos.

3. A IGREJA E A REPRODUÇÃO DE ESCRAVOS

Um aspecto bastante interessante, no que tange à escravidão, a política sistemática de reprodução racional de seres humanos destinados a servir de mão-de-obra escrava. Quando Las Casas sugeriu a importação de escravos africanos, como uma forma de libertar os índios, ele já tinha em mente a preocupação com a reprodução dos cativos, nas próprias colônias, ao propor ao rei Carlos V a autorização, para que cada colono tivesse dois escravos homens e duas escravas mulhe-

²¹⁷ Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *A Afro-América: a escravidão no Novo Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 14. Este total representaria 38,15% dos escravos desembarcados fora da África.

²¹⁸ Cf. FRANCO J, Hilário; CHACON, Paulo Pan. *História Econômica Geral e do Brasil*. São Paulo: Atlas, 1980, p. 179

²¹⁹ <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>.

res, e assim pudesse aumentar o seu plantel. O Cardeal Cisneros, em autorizando o tráfico de africanos para a América, também demonstrou preocupação com essa questão, pois previa aos colonos “facultad para que cada un dellos pueda meter dos o tres esclavos, la mitad varones y la mitad hembras, para que multipliquen”.²²⁰

É evidente que os traficantes de africanos não estavam interessados na reprodução de escravos, em larga escala, na América. Não dispomos, no momento, de maiores informações sobre a procriação de escravos, nas colônias hispânicas, mas, referentemente ao Brasil, há dados concretos sobre essa prática. O viajante Thomas Ewbank, visitando o Brasil escravista, anotou que, ainda em 1846, quando o tráfico de africanos não era proibido, eram das Ordens religiosas os únicos exemplos de criatório deliberado de escravos. Os beneditinos mantinham um criatório de escravos centralizado numa fazenda, na Ilha do Governador, onde os negros eram cuidados, até certa idade, e depois partiam para trabalhar nas propriedades da Ordem, no interior do País, as quais, em meados do século XVIII, consistiam em onze engenhos de açúcar e várias fazendas de gado, distribuídas nas 18 Províncias do Império. Em algumas plantações, os beneditinos chegaram a empregar mais de 1.000 escravos.²²¹

Nas propriedades da Ordem de São Bento, conseguia-se associar um rendimento moderado ao tratamento benévolo dos escravos, o que resultava numa taxa demográfica positiva, afora o conseguido no criatório central. Permitindo que os escravos tivessem suas próprias roças, que eram cultivadas aos sábados e domingos, os beneditinos incentivavam a expectativa de alforria, e, com o dinheiro recebido do

²²⁰ Texto citado por HÖFFNER, 1977, p. 174.

²²¹ EW BANK, Thomas. *Vida no Brasil ou Diário de uma Visita à Terra do Cacaueiro eu das Palmeiras, com um apêndice contendo Ilustrações das artes sul-americanas antigas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976, p. 102

escravo, que comprava sua liberdade, adquiriam, quando necessário, novos escravos. Nos três engenhos do Mosteiro de Olinda, de 1778 a 1793, a relação, na força de trabalho, entre escravos criados pela Ordem a escravos comprados, era de três para um.²²²

Já no Engenho da Ordem de São Bento, no Jaguaribe (PE), inglês Henry Koster observou que os escravos, em torno de uma centena, eram todos crioulos. Sempre que possível, anota esse autor, que foi proprietário de um engenho, próximo à propriedade dos beneditinos, nos engenhos das Ordens Religiosas, os escravos, ao comprarem a carta de alforria, preferiam obter primeiro a liberdade das mulheres, pois, a partir de então, os filhos nascidos não seriam mais escravos.²²³

Os *carmelitas* também possuíam escravos. Conforme Thomas Ewbank, na Fazenda de Macacu, no Rio de Janeiro, composta de 36 quilômetros quadrados, de terra excelente, obtida de um velho proprietário, em troca de um lugar no céu, ficava o criatório central de escravos da Ordem. Dessa fazenda, ao atingirem certa idade, os escravos eram enviados à cidade e utilizados no exercício de alguma profissão, com o que rendiam dez vezes mais do que no cultivo da terra.²²⁴

Os dois cronistas estrangeiros, Ewbank e Koster, que ora analisamos, conhecedores da escravidão brasileira, atestam que, nas propriedades escravistas das Ordens religiosas, os escravos eram mais bem tratados, tanto espiritual, como fisicamente. Havia uma preocupação com o bem-estar e “conforto” da escravaria. Isso é sintomático, tomando-se em conta a preocupação com a reprodução escrava. Nos engenhos, em geral, de proprietários leigos, onde os escravos eram maltratados, as escravas mulheres, em sua grande maioria, ao perceberem-se grávidas, provocavam abortos, para que seus filhos não tives-

²²² SCHWARTZ, Stuart *apud* GORENDER, 1988, p. 350.

²²³ KOSTER, 1942, p. 209.

²²⁴ EWBANK, 1976, p. 276.

sem o mesmo terrível destino dos pais. Nos engenhos dos religiosos, isso não ocorria, aumentando, assim, o plantel escravo.

Henry Koster vai mais longe, vendo, inclusive, no fato de a América ibérica ser exclusivamente católica, um aspecto benéfico para os escravos, que

gozam de maiores vantagens que seus irmãos nas colônias britânicas. Os numerosos dias santos para os quais a Religião Católica exige observância dão ao escravo muitos dias de repouso ou tempo para trabalhar em seu proveito próprio. Trinta a cinco desses dias e mais os domingos permitam empregar seu tempo como lhes agradar.²²⁵

Estudos mais recentes têm desmistificado a “brandura da escravidão latino-americana, em relação à existente nas colônias britânicas, seja nas Antilhas ou nos Estados Unidos, onde a religião predominante era a protestante.”²²⁶

A administração dos *jesuítas*, em seus engenhos escravistas, era semelhante à dos beneditinos e carmelitas. Prova disso é que no “Tratado de Paz”, proposto pelos escravos revoltados, no Engenho Santana, em 1789, e que havia pertencido aos jesuítas, até sua expulsão do Brasil (1759), os escravos propunham que o engenho voltasse a ser o que era antes. Certamente muitos dos 300 escravos, que permanecem “em greve”, por quase dois anos, ainda lembravam da época jesuítica e da sua administração, bem diferente da administração em vigor, pois estava seguindo os “maus costumes dos outros engenhos.”²²⁷

²²⁵ KOSTER, 1942, p. 494-495.

²²⁶ Ver, por exemplo, CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *Agricultura, Escravidão e Capitalismo, Petrópolis: Vozes*, 1982.

²²⁷ Este documento intitulado “Tratado proposto e Manuel da Silva Ferreira pelos seus escravos, durante o tempo em que se conservarão levantados” é reproduzido, na Íntegra, por

Analisando esse documento, percebe-se que os 300 escravos revoltados eram crioulos, e que eles se sentiam superiores aos escravos vindos diretamente da África. Algumas atividades os escravos crioulos “em greve” queriam que fossem realizadas apenas pelos “pretos Mina”, ou seja, nascidos na África.

O fato de os escravos permanecerem rebelados, por quase dois anos e quererem continuar no engenho, desde que este voltasse a ser o que era antes, e não terem fugido para um Quilombo, o que era habitual, revela o paternalismo da administração dos estabelecimentos escravistas das Ordens religiosas. Essa particularidade está vinculada à política sistemática de procriação, no seio dos plantéis. No seu paternalismo característico, os religiosos preferiam escravos nascidos no Brasil, sob seu controle, desde o nascimento.

Os jesuítas, ao serem expulsos do Brasil, em 1759, possuíam cinco engenhos, na Bahia, com 698 escravos, no meio dos quais eram raros os africanos. O Engenho Santana, no qual os escravos vão rebelar-se em 1789, durante a administração jesuítica, possuía em 1730, um plantel de 237 escravos. Dentre os 178 escravos adultos, aptos para o trabalho, havia 96 homens e 82 mulheres, representando 54% do coeficiente masculino²²⁸. Esse coeficiente, característico de plantéis, com elevado predomínio crioulo. Em geral, nos engenhos de proprietários leigos, o coeficiente masculino variava de 80% a 90%.

Com a política de procriação, as Ordens religiosas, no Brasil, incentivavam o casamento entre os escravos. Permitiam, também, o casamento de homens livres com mulheres escravas, mas não o contrário, ou seja, o casamento de escravos com mulheres livres, pois,

SILVA, Eduardo. Por uma Nova Perspectiva das Relações Escravistas. *Anais da V Reunião de SBPH*. 1985, p. 145-146.

²²⁸ Cf. GORENDER, Jacob. Questionamentos sobre a Teoria Econômica do Estravismo Colonial. *Estudos Econômicos*, vol. 13, nº 1, 1993, p. 31.

nesse caso, os filhos nascidos seriam livres. Além disso, os frades não se constrangiam em obrigar escravos mulatos claros a casar com escravas mais escuras, para manter uma espécie de uniformidade na cor do plantel.

Nas colônias hispânicas, os beneditinos e carmelitas não chegaram a atuar. No entanto, os jesuítas também lá tiveram suas fazendas escravistas, até 1767, quando foram expulsos. No México, onde a Igreja chegou a ter a metade das terras planas férteis, os jesuítas eram proprietários de 45 fazendas, com mais de 1.100.000 hectares, 6 engenhos de açúcar e 300.000 carneiros.²²⁹ No Chile, onde os preços dos escravos eram os mais altos da América, os jesuítas também estavam inseridos nos negócios escravocratas:

Só a Igreja Católica, através da Companhia de Jesus, continuou a trazer escravos de forma significativa para o país (...) Sem dúvida alguma, até sua expulsão, os Jesuítas foram os maiores proprietários de negros no Chile, chegando a ter em 1767 mais de 2.000 escravos em suas fazendas.²³⁰

Tudo nos leva a crer que, também, nas Colônias hispânicas, os jesuítas tiveram a preocupação de adotar uma política criatória racional de plantéis de escravos crioulos. De qualquer forma, os jesuítas foram considerados “os maiores proprietários de negros no hemisfério ocidental.”²³¹

²²⁹ Cf. POMER, Léon. *História da América Hispo-Indígena*. São Paulo: Global, 1983, p. 145.

²³⁰ SALINAS, Maximiliano. Presença africana na religiosidade colonial do Chile. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 201.

²³¹ CEHILA. *A História dos Africanos na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 20.

4. CONTROLE E CASTIGOS DOS ESCRAVOS

A Igreja Católica desempenhou um papel muito importante na escravidão na América, a saber: o de controle ideológico sobre os escravos. Nisso os jesuítas espanhóis se destacaram:

A versão espanhola de catolicismo, principalmente entre os Jesuítas, era particularmente sensível à obediência hierárquica. Os escravos eram ensinados de que a sua condição era decidida pelo próprio Deus, que o seu único dever era obedecer aos donos, e a recompensa disso lhes seria dada no céu.²³²

A obrigação da obediência escrava era baseada nos textos bíblicos. “Sede obedientes aos vossos senhores com todo o temor, não somente aos bons e moderados, mas também aos de dura condição”²³³, era o principal conselho dado aqueles que consumiam suas vidas na mais dura exploração que um ser humano pode suportar.

Em Lima, no Peru, um ou dois padres jesuítas iam diariamente ao local de trabalho dos escravos, ameaçando-os com castigos divinos, caso não quisessem trabalhar. Cada domingo, um jesuíta sentava na praça central de Lima, pregando os horrores e castigos eternos no inferno, para os negros que não obedeciam a seus senhores. Esse padre era denominado de “Trombeta de Deus e bastava referir-se a ele, para que os negros permanecessem submissos e temerosos.

No Brasil, o padre Antonio Vieira também fazia parte do grupo da Igreja, que atuava como um meio de controle social sobre os escravos, ao comparar os sofrimentos do trabalho forçado aos de Cristo na cruz.

²³² CUSHNER, Nicholas apud BOXER, Charles. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 52.

²³³ 1 Pedro 2, 18.

Em teoria, o negro, quando chegava ao engenho de açúcar ou à fazenda, estava sob a jurisdição do vigário da paróquia. Entretanto, ninguém estava disposto a gastar dinheiro e tempo com a catequese dos negros: nem o governo, nem os proprietários particulares leigos, nem os próprios padres. Dessa maneira, a solução encontrada, para cristianizar os africanos que para a América vieram, foi a sacramentalização sumária e massiva, sem catequese e sem evangelização.

Também os castigos infligidos aos escravos, os padres e religiosos buscavam justificá-los através das Sagradas Escrituras. O livro de Eclesiástico era muito claro: “Ao escravo, pão, correção e trabalho. Ele trabalha, quando o castigam, doutra sorte não cuida senão em descansar, [...] Ao escravo malévolo, tortura e ferros”.²³⁴ E dizia ainda: “Põe-no ao trabalho, porque assim lhe convém. Mas, se ele não te obedecer, aperreia-o com grillhões, porém não cometas excessos, seja com quem for, e não faças coisa alguma grave sem ter refletido”.²³⁵

Um padre brasileiro, mas que esteve muito mais preocupado com as “coisas da política” do que com as “coisas da religião”, demonstrou preocupação com os castigos físicos infligidos aos escravos, principalmente em relação ao calabouço, “prisão tirânica e intolerável”. Em 10 de fevereiro de 1832, o então ministro da Justiça, padre Diogo Antonio Feijó, em documento oficial, se pronunciava:

Está banido o abuso vergonhoso de mandarem os senhores aos escravos enterrarem-se naquele lugar por meses, por anos; e de serem açoitados desumanamente por ordem da mesma autoridade, que mais deveria proteger esses desgraçados (...) Os escravos são homens e as Leis os compreendem.²³⁶

²³⁴ Eclesiástico 33, 25-26 e 28.

²³⁵ Eclesiástico 33, 30.

²³⁶ GOULART, José Alpio. *Da palmatória ao patíbulo* (castigos de escravos no Brasil, Rio de

Teria a formação religiosa influenciado no político Feijó, quando demonstrava preocupação, digamos humanitária, com os escravos? É possível que sim.

Um problema existente, no período colonial latino americano, e que vem denigrir a imagem da Igreja, e sua missão de propagação da mensagem do Evangelho, foi a concubinação entre alguns padres e escravas. Esse problema chegou a preocupar a própria Coroa, como pode ser percebido pelas Ordenações Filipinas, decretadas pelo Rei Felipe II (1556-1698), quando governava, através da União Ibérica, Portugal e Espanha, conjuntamente. Esse código de leis, denominado Ordenações Filipinas, tinha um capítulo específico que tratava “Das barregãs dos Clérigos e de outros Religiosos”, legislando sobre um tema, que aos olhos da Igreja oficial era proibido.²³⁷

Essa relação ilícita entre alguns padres e suas escravas também foi motivo de crimes passionais, como é comprovado por um fato ocorrido, na Paraíba, em 1801, quando frei José Lopes, do Convento de São Francisco, mandou matar, por ciúmes, a sua amásia, a escrava Teresa. A forma como a “traidora” Teresa foi executada nada tem de cristão: o referido padre mandou introduzir “na cavidade intra-pubiana da mulher um pau que a atravessou”.²³⁸

É claro que tais exemplos são isolados, e não podem ser generalizados. No entanto, servem para demonstrar um outro lado da escravidão, ou seja, como alguns padres ou religiosos tratavam da questão escravista. Por outro lado, podemos mostrar casos em que elementos ligados à Igreja tratavam bem seus escravos. Digno de nota é o caso acontecido no Paraná, em 1865. Cerca de 300 escravos, de uma fazenda dos frades carmelitas achavam-se em estado de insurreição. Acon-

Janeiro: Conquista, INL, 1971, p. 105.

²³⁷ Cf. GOULART, 1971, p. 178.

²³⁸ GOULART, 1971, p. 173.

tece que esses escravos tinham sido arrendados por outros proprietários e deveriam seguir para São Paulo. Diante disso, negaram-se a sair da fazenda dos frades, alegando “que só se tinham por escravos de Nossa Senhora do Carmo”²³⁹, numa clara demonstração de que eram bem tratados.

Os escravos não aceitavam pacificamente os maus tratos, mesmo quando vindos de elementos da Igreja. José Alípio Goulart relata alguns casos: o bispo do Rio de Janeiro, D. Mateus da Costa Aboim, foi morto em 1692, envenenado por escravos; em 1789, um escravo tentou envenenar o arcebispo de Bahia, mas não obteve êxito; em 1857, escravos do Convento do Carmo, em São Paulo, asfixiaram o Frei Antônio Inácio do Coração de Jesus e Melo.²⁴⁰

O negro escravo, para aliviar um pouco o seu sofrimento, buscava apoio onde o conseguia, e, assim, de certa forma, expressava a sua religiosidade, do seu ponto de vista. Através das “religiões afro-americanas”, como o Vodú, no Haiti, o Candomblé, o Xangô e Macumbá, no Brasil, o negro encontrou espaço para a sua espiritualidade. Também nas Confrarias católicas, inicialmente organizadas segundo as diversas nações africanas, o negro encontrou o seu espaço religioso. As Confrarias foram os únicos espaços concedidos, pelo sistema vigente, aos escravos, onde puderam desfrutar de uma condição de “igualdade”, uma vez que, nessas Confrarias, escravos eram guindados à posição de dirigentes da Irmandade. No entanto, embora pudessem consolar o espírito dos escravosnegros, nem as religiões afro-americanas e nem as Confrarias católicas tinham poder e força suficientes para efetivamente melhorar, física e materialmente, a vida dos negros escravos.

²³⁹ GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio: aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, INL, 1972, p. 173-174

²⁴⁰ GOULART, 1972, p. 134 e 145.

5. A IGREJA NA LUTA CONTRA A ESCRAVIDÃO

Durante a maior parte do período escravista latino-americano, a Igreja Católica, como instituição, não chegou a entrar em luta aberta contra a escravidão. A maior preocupação da Igreja era fazer com que os proprietários não tratassem de forma tão “brutal e cruel” seus escravos. No entanto, alguns membros da Igreja, individualmente, desde os primeiros tempos, assumiram abertamente a defesa dos escravos.

O primeiro proeminente da Igreja, na América Latina, que condenou explicitamente o tráfico de escravos e a escravidão, foi o arcebispo do México, D. Alonso de Montufar. Em junho de 1560, escreveu à Coroa, alegando que todos os argumentos apresentados contra a escravidão indígena, eram válidas também para a escravidão negra.

Um padre português, o dominicano Fernando de Oliveira, em 1555, já havia publicado uma condenação do tráfico de negros da África Ocidental e da própria escravidão. Declarava não haver uma “guerra justa” contra os infiéis e pagãos, mas, sim, uma “manifesta tirania”. Alegar que, na África, já existia escravidão, não justificava o ataque pelos europeus aquele continente. O padre Oliveira defendia que, quem compra uma coisa vendida indevidamente, é culpado de pecado; não existiriam vendedores africanos, se não houvesse compradores europeus. Pelas suas ideias anticonvencionais e pouco ortodoxas para a época, padre Oliveira viu-se em dificuldades com a Inquisição portuguesa.

Na mesma época, dois padres espanhóis, Tomás de Mercado e Bartolomé de Albornoz, publicam livros denunciando os abusos do tráfico português, na África Ocidental. No entanto, nenhum dos dois se aventurou a condenar abertamente a escravidão como instituição.

No século XVI, os pouquíssimos religiosos, que criticaram o tráfico de escravos e/ou a escravidão, eram dominicanos. No século

seguinte, apareceram alguns jesuítas, que tomaram posições firme contra a escravidão.

Alonso de Sandoval (1576-1651), jesuíta que trabalhou 40 anos no entreposto escravista de Cartagena de Las Indias (Colômbia) publicou um livro, denunciando a infâmia e os horrores do comércio de escravos, que ele presenciou, principalmente o praticado pelos portugueses. É bem verdade que Sandoval também nunca atacou a validade da escravidão, mas propôs “reformas” na mesma.

A obra de Sandoval inspirou o também jesuíta Pedro Claver (1580-1654), o qual dedicou a sua vida aos negros que chegavam a Cartagena, e se dizia escravo dos escravos. Pela sua luta contra a escravidão, foi declarado santo em 1888, pelo Papa Leão XIII, quando já não vinham mais escravos da África; justamente naquele ano, era abolida a escravidão, no último país escravocrata da América.

Devido às denúncias feitas por padres e religiosos, o Papa Urbano VIII, em 1639, determinou que seria excomungado o católico que escravizasse alguém. Em 1714, o Papa Bento XIV, na Bula *Immenso Pastorum* condenava a escravidão. Entretanto, com a existência do Padroado, atrelando a Igreja ao Estado, tanto em Portugal, como na Espanha, esses documentos pontificais não tiveram aplicação efetiva na América.

No Brasil, as “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”, de 1707, tratavam da questão escravista, mas não condenavam a escravidão. Apenas procuravam defender a pessoa do escravo, contra os abusos e a prepotência dos senhores.

Somente no século XIX, a Igreja, como instituição, começou a tomar efetiva posição contrária à escravidão. Em 1839, através da Bula *In Supremis*, o Papa Gregório XVI condenou o tráfico e a escravidão. Com setores da sociedade impregnados da doutrina liberal, encetou-se o movimento, inicialmente, pela extinção do tráfico

e, depois, pela extinção da própria escravidão. Em que pese alguns elementos da Igreja, que continuaram a possuir escravos, a maioria dos padres, religiosos e prelados aderiram à campanha abolicionista, auxiliando, inclusive, os escravos na fuga, ou dando-lhes proteção nos conventos e templos.

Por ocasião da *Lei do Ventre Livre* (1871), foi de fundamental importância o trabalho da Igreja, no sentido de se fazer cumprir essa lei, não mais registrando os filhos dos escravos no livro de batismo, que até então era utilizado somente para eles. O indivíduo, registrado no livro de batismos dos livres, juridicamente não mais poderia ser escravo. É importante salientar, que os frades beneditinos já haviam libertado os escravos, nascidos a partir de 03 de maio de 1866, em 1871, libertaram todos os seus escravos.

Embora a Igreja, na América, cada vez mais abraçasse a luta contra a escravidão, em nível universal, para a tradição cristã, a escravidão não era contrária à lei natural, nem imoral, mesmo em meados do século XIX:

Ainda em 20 de junho de 1886, em uma instrução do Santo Ofício vicariato apostólico na África, aprovava-se a escravidão; dizia-se que “a própria escravidão, considerada enquanto tal em sua natureza essencial, não é contrário à lei natural e divina, e existem numerosas razões justas para aprová-la”²⁴¹

O Brasil foi o último país na América a acabar com a escravidão. Ainda em 1883, em sua obra *O Abolicionismo*, Joaquim Nabuco, talvez com um pouco de exagero, dizia que a Igreja Católica “nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação”, e acrescentava: “Nem

²⁴¹ DUSSEL, Enrique. Racismo, América Latina negra e teologia da libertação. In: BEOZ-ZO, 1987, p. 229-230.

os bispos, nem os vigários, nem os confessores, estranham o mercado de entes humanos.”²⁴²

Grande número de padres e bispos, nos últimos anos da escravidão brasileira, propugnaram a sua extinção. O próprio Joaquim Nabuco comprova-o em carta escrita a 18 de janeiro de 1888, menos de quatro meses antes da abolição, ao Cardeal Secretário de Estado do Vaticano. Afirma Nabuco:

Sem exceção quase, os bispos brasileiros declararam em cartas pastorais, notáveis por sua eloquência evangélica, que o modo mais digno e mais nobre de celebrar a festa sacerdotal de Leão XIII era para os possuidores darem liberdade aos seus escravos. O apelo moralmente universal dos nossos prelados não podia deixar de exercer a maior influência sobre o movimento abolicionista.²⁴³

O fato de a Igreja entrar tardiamente na luta abolicionista não desmerece a luta de seus membros que, desde a instituição da escravidão, se colocaram contra esta degradante forma de exploração do ser humano. Por outro lado, fazendo parte dos grupos dominantes, que empreenderam a conquista europeia da América, os padres e religiosos, em sua maioria, preferiram, durante a maior parte do tempo do período escravista, abster-se da luta pelo fim da escravidão. Porém, “antes tarde do que nunca”, a Igreja, através de seus membros, marcou presença na abolição da escravatura.

* * * * *

²⁴² NABUCO, Joaquim *O Abolicionismo*. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977, p. 167.

²⁴³ Apud NEIS, Mons. Ruben, Igreja e Escravidura no Brasil. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 19, n. 84, jun. 1989, p. 192.

Fazendo-se uma análise, hoje, podemos dizer que foi, no mínimo, contraditória a posição da Igreja Católica, no que se refere ao tratamento dispensado aos Índios e negros, na América. Enquanto a Igreja tomou posição de defesa da liberdade indígena, aceitou e, inclusive, apoiou a utilização do africano como mão-de-obra escrava. Do tráfico de escravos africanos auferiram fabulosos lucros alguns grupos sociais, que dominavam economicamente a sociedade colonial latino-americana. Fazendo parte da estrutura social, que privilegiava apenas alguns, a Igreja acabou de uma forma ou de outra, beneficiando-se com o lucro obtido no tráfico negreiro.

“Os religiosos devem ser úteis ao Estado”. Essa expressão, cunhada por Manuel Amat, vice-rei do Peru, deixa claro que a Igreja foi o grande instrumento de dominação, na América Ibérica. Os padres e religiosos vêm para a América para fazer mais do que a conquista dos pagãos, fossem índios ou negros, para a “religião de Cristo”. Em seu trabalho de conversão e propagação da mensagem contida no Evangelho, os agentes da Igreja acabam sendo o único vínculo que vai unir “os que mandam” aos que “devem obedecer”. Essa forçada unidade religiosa existente na Ibero-América, por mais frágil que tenha sido, foi o espaço exclusivo no qual se encontraram os que estavam separados pelo profundo abismo social.

A Coroa assegura à Igreja um desempenho tranquilo de suas funções, permitindo-lhe apoderar-se de um quinhão bastante grande das riquezas do Novo Mundo. A Igreja tem essas “regalias” porque sabia-se que os “conquistadores” jamais triunfariam por si mesmos, se não existisse todo o aparato ideológico representado pela religião católica.

Houve, também, os bons exemplos dos religiosos que defenderam verdadeiramente o Índio, e dos que se preocuparam, sinceramente, com a sorte do negro. Mas, casos individuais nada definem. No conjunto, a Igreja Católica foi o grande instrumento utilizado para

a dominação dos mais fracos. Fez pregação sobre a resignação, a submissão, a obediência, a humildade e a mansidão.

A Igreja poderia divergir dos particulares leigos, em alguns aspectos secundários, mas, no fundo, tinham os mesmos objetivos. No caso do tratamento dispensado aos escravos, em suas propriedades, várias Ordens religiosas procuravam não se utilizar da violência para fazer os cativos trabalhar. Porém, na realidade, esperavam que, com um bom tratamento, o escravo, agradecido, produzisse maiores excedentes, aumentando a lucratividade da Ordem. A suavidade no trato do trabalhador não o tirava da condição de escravo.

No que se refere à política de procriação deliberada de escravos, há uma diferença. As Ordens religiosas dispunham de condições institucionais favoráveis à formação de plantéis crioulos, ao contrário dos outros colonos, muito mais sensíveis ao retorno rápido de seus capitais investidos, que obtinham, através da compra de escravos adultos, imediatamente produtivos. Entretanto, a médio e longo prazo, o resultado seria o mesmo, pois as Ordens religiosas que criavam seus próprios escravos, não precisavam desembolsar quantias enormes para adquirir seus trabalhadores. Criando seu próprio escravo, as Ordens religiosas não corriam o risco de investir em um escravo recém-chegado da África, que poderia não ser um escravo produtivo ou se rebelar facilmente. Cuidando do escravo, desde o seu nascimento, os religiosos “moldavam” o escravo, de acordo com os seus interesses. A prática paternalista tinha terreno fértil, nas fazendas de reprodução de escravos. O tráfico negreiro poderia até ser extinto, mas, adotando a prática da reprodução sistemática de escravos, as Ordens religiosas estavam legitimando a continuidade da escravidão, perpetuamente, ao invés de combatê-la, libertando do sofrimento milhões de seres humanos, o que, aliás, tinha sido a mensagem do Nazareno crucificado pelos “colonialistas” do Império Romano.

É evidente que à Igreja não pode ser imputada a culpa pela escravidão na América. Atrelada ao Estado, através da instituição do Padroado, a Igreja foi “obrigada” a defender os interesses escravistas. Fazendo parte de um corpo maior, a Igreja apenas refletiu o pensamento e a moral da época, justificando a exploração violenta de milhões de seres humanos. Quando setores da sociedade começaram a exigir o fim da escravidão, a Igreja não ficou na contramão da história, e também entrou na luta pela abolição da forma mais degradante de trabalho que se conhece.

Em 1979, em Puebla, a Igreja Católica começou a rever toda a sua posição, em relação ao passado escravista, ao afirmar: “O problema dos escravos africanos não mereceu, infelizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja”. A partir de então, ao fazer a “opção preferencial pelos pobres”, a Igreja passou a se preocupar também com os descendentes dos escravizados negros.

CAPÍTULO V

A geopolítica hispânica para a América: os tratados de limites e as fronteiras coloniais

A partir do momento em que a Espanha, no final do século XV passa a dirigir seu olhar para a porção do globo terrestre que vai denominar-se de Continente americano, começa a sua preocupação geopolítica em relação a este território.

Ao finalizar o século XVII, continuava vigente na Espanha, a separação entre o Estado e a pessoa do rei. Com a ascensão de Felipe V ao trono espanhol, começou-se a perfilar-se a tendência de concentrar, de forma absoluta, o poder político na pessoa do rei. Daí a identificação entre Estado e a pessoa do monarca, até o ponto em que o Estado, em sua dimensão territorial e em sua população, era considerado como um domínio do rei. Como consequência, se confundiam os fins do Estado com os da Monarquia, e os interesses dinásticos se antepunham aos da comunidade política.

O Estado não podia descuidar-se da defesa dos interesses da comunidade política, encarnado o poder na pessoa do rei; este atua-

va em defesa dos interesses daquela, através de seus representantes. Adiante, a partir do começo do século XVIII, “se actuará politicamente en defensa de los intereses del pueblo, pero sin contar, para ello, con el pueblo”²⁴⁴

Na Espanha do século XVIII se acentuou o absolutismo real, e a pessoa do rei passou a ser vista como a encarnação do Estado. As medidas adotadas pelo primeiro Bourbon, Felipe V, ao finalizar a guerra de sucessão à Coroa Espanhola, podem comprovar esta tendência absolutista. Por meio dos chamados “decretos da nova planta” ficou imposta a organização político-administrativa de Castela aos territórios da antiga Coroa de Aragão. Com isto, o Estado Espanhol ficou constituído com uma estrutura administrativa de caráter uniforme. A partir destas medidas, somente o território Basco e Navarra continuavam com regime autônomo.

A criação de diversas secretarias de despacho, das intendências das Províncias e as reformas realizadas no regime municipal, constituíra passos decisivos na política centralizadora e de uniformização. Felipe V, ao organizar diversas *Secretarias de Estado y del despacho* e ao atribuir a cada uma delas a competência em determinados assuntos, estabeleceu um precedente claro dos ministérios de Estado de nossos dias, e isto significou uma maior possibilidade de obter a centralização desejada. As modificações no número e nas atribuições das secretarias foram relativamente frequentes. Na época de Fernando VI se procedeu a uma reorganização administrativa que trouxe como resultado a delimitação precisa dos negócios que cada uma das secretarias era responsável. Esta reorganização administrativa levada a cabo por Fernando VI ficou vigente até 1787, quando Carlos III criou novas secretarias.

²⁴⁴ ANES, Gonzalo. *El Antiguo Regimen: los Borbones*. In: ARTOLA, Miguel (dir). *História de España Alfaguara*. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1981. Vol. IV, p. 297.

De modo geral, segundo Gonzalo Anes, os reis souberam escolher para estas funções diretas da administração do Estado, pessoas de reconhecida capacidade, especializadas nos assuntos que correspondiam a da sua secretaria, com o que a administração pública ganhou em eficácia e agilidade.²⁴⁵ Os Secretários-ministro acabaram concentrando em suas mãos, uma parcela bastante grande de poder.

El poder creciente de los secretarios de despacho fue causa de que absorbiesen las secretarías las funciones de los consejos, lo cual abrió el camino para la suspensión de los mismos, aunque éstos, como se recordará, habrían sido la base de la administración del Estado español a partir del reinado de los reyes católicos, y cuyo germen estaba el los ‘consejos reales’ de la Edad Media.²⁴⁶

No século XVIII, o Estado absolutista espanhol havia chegado a um grau de maturidade, que não admitia nenhum rival. O regime senhorial, muitas vezes duro para com as populações, havia sido enfraquecido e não representava nenhum perigo para a onipotência do Estado espanhol. As pretensões da Igreja Católica em exercer um eficaz poder temporal haviam sido seriamente combatidas; os organismos locais, apesar de suas amplas competências, estavam controlados muito de perto pelo poder real. Pode-se afirmar que a soberania, a unidade de poder, o “monopólio da violência” eram atributos exclusivos da Realeza. “La omnipotência de la Monarquia contrastaba con la mediocridad de sus representantes. Carlos III fue una excepción; sin ser un genio, su figura contrasta ventajosamente con la apatía de su padre, la insignificancia de su hermano y la indolencia de su hijo.”²⁴⁷

²⁴⁵ ANES, 1981, p. 308.

²⁴⁶ ANES, 1981, p. 308.

²⁴⁷ ORTIZ, Antonio Dominguez. *Carlos III y la España de la Ilustracion*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 96.

Durante o governo de Carlos III, seus ministros também se investiram da onipotência do seu rei, mas não em proveito próprio, segundo Antonio Dominguez Ortiz, mas sim colocado a serviço da Nação.²⁴⁸

A nomeação de D. Zenón de Somodevilla y Bengoecha, o Marquês de Ensenada, como secretário de Estado de Fernando VI, fez parte da modernização anti-aristocrática da Espanha. Ensenada, de origem plebeia, do qual a corte queria distância, recomendou que se adotasse uma política de paz, quando afirmava:

La guerra consume las riquezas y las gentes, y obliga a imponer unos tributos intolerables. Sin ella hay que aplicarse a tener un comercio floreciente, com fabricas y buena agricultura, y una marina adecuada. Los tesoros de las Indias deben ser para el engrandecimiento de la corona española, y no para el de los extranjeros. El rey debe ser el padre de todos sus vassalos.²⁴⁹

Esta política chamada “desarrollo interno o fomento” se baseia em uma consideração “a la vez imperial e internacional”. Terminar a guerra, sem outorgar vantagens demasiados à Inglaterra, o que poderia significar o fim do império espanhol na América. Não é possível conceder a livre navegação aos ingleses, sem abandonar as Índias, mas há que dar-lhes passagem franca para suas colônias. Era necessário pactuar com Portugal, para assegurar a amizade entre as duas nações ibéricas e firmar tratados de paz com outras potências.

²⁴⁸ ORTIZ, 1989, p. 97.

²⁴⁹ NOVALES, Alberto Gil et alii. *Centralismo, ilustración y agonía del antiguo régimen (1915-1883)*. Barcelona: Editorial Labor, 1984, p. 202.

O TRATADO DE MADRID

As pendências fronteiriças entre portugueses e espanhóis na América do Sul se estenderam pôr mais de um século; os portugueses queriam manter as áreas que ocuparam durante a União Ibérica - de 1580 a 1640 -, e os espanhóis queriam um recuo do povoamento português até a linha de Tordesilhas.

A questão mais grave era a Colônia do Sacramento,²⁵⁰ que representava um posto avançado português e um centro para o contrabando inglês. Em diversas ocasiões, os espanhóis tentaram eliminar esta colônia, mas com Fernando VI e a rainha portuguesa, os temperamentos são de paz e amizade.

Os portugueses tenderam a converter o Rio da Prata como o limite natural entre suas possessões e as espanholas.

Toda la zona de influencia de este rio constituyó un verdadero espacio fronterizo em el que, permanentemente, interactuaron los intereses de ambas naciones ibéricas y, como todo território de frontera, fue escenario del desenvolvimiento de diversas formas de vinculación a lo largo de la historia de la región.²⁵¹

A ascensão de Fernando VI, casado com a princesa portuguesa D. Maria Bárbara, filha do rei D. João V, criou condições para um entendimento pacífico entre os governantes peninsulares. Na avaliação de Jean Descola, “el nuevo rey es bastante insignificante y se deja

²⁵⁰ A Colônia do Sacramento era um “enclave” português em território espanhol, fundada às margens do Rio da Prata, em frente à Buenos Aires, em 1680. Para maiores detalhes ver HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *A Colônia do Sacramento e a Expansão no Extremo Sul*. In: _____. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1976, T. I, V. 1, p. 322-363.

²⁵¹ TEJERINA, Marcela Viviana. La Lucha entre España y Portugal por la ocupación del espacio: una valoración alternativa del tratado de San Indefonso. *Revista de História*. São Paulo, nº 135, 2º semestre de 1996, p. 32.

manejar por Inglaterra y por Francia, sin tomar francamente partido ni por una ni por otra.”²⁵²

Os negócios das relações exteriores da Espanha passavam a ser controlados por um homem que compreendia a conveniência deste entendimento, bem como da necessidade de cessar a luta na América. Este homem era D. José Carvajal y Lancaster, “um reconhecido estudioso das questões coloniais”,²⁵³ e responsável pelo encaminhamento das questões limítrofes com Portugal na América do Sul. Por parte da coroa portuguesa era um brasileiro, o santista Alexandre de Gusmão, secretário do rei D. João V, quem tinha a responsabilidade de encaminhar a matéria referente ao entendimento sobre os limites coloniais entre as duas Metrópoles ibéricas.²⁵⁴

As negociações para um tratado de limites foram realizadas sigilosamente. Portugal foi representado pelo embaixador Tomás da Silva Teles, Visconde de Vila Nova Cerveira. As operações diplomáticas tiveram início em 1746. O espanhol Carvajal desejava libertar o Prata dos perigos da presença inglesa. Uma aliança com Portugal seria grande solução para por fim a todas as querelas. Carvajal mostrava-se intransigente na defesa do princípio de que as duas margens do rio da Prata deveriam permanecer sob a soberania espanhola. Continuava insistindo na velha tese da linha demarcada no Tratado de Tordesilhas, argumentando que luso-brasileiros haviam exagerado em sua expansão para o Sul e para o Oeste, invadindo territórios espanhóis.

A primeira exposição do assunto partiu de Carvajal, em julho de 1747. Pleiteava um acordo sobre os limites mais controvertidos,

²⁵² DESCOLA, Jean. *Historia de España*. Barcelona: Editorial Juventud, 1963, p. 316.

²⁵³ GOES FILHO, Synesio Sampaio. Alexandre de Gusmão (1695-1753): o estadista que desenhou o mapa do Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2021, p. 130.

²⁵⁴ REIS, Arthur Cezar Ferreira. Os Tratados de Limites. In: HOLLANDA, Sérgio Buarque de (Dir). *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1976, T. I, vol. 1, p. 368.

ficando para depois a solução definitiva e a conveniência das compensações territoriais, partindo-se, entretanto, do que fora expressamente determinado em Tordesilhas em 1494.

A exposição portuguesa, organizada por Alexandre de Gusmão, sustentou a necessidade de se traçarem limites definitivos, desprezadas as determinações de Tordesilhas, aceitando-se como legítimas as ocupações realizadas por cada uma das nações litigantes, tendo-se preferência pelos limites traçados pelos acidentes fisiográficos. Deveria, porém, reconhecer-se o domínio de Portugal sobre as terras adjacentes à Colônia do Sacramento, passando-se à negociação de compensações tendo em vista os interesses mercantis e de segurança das duas nações na região do Rio da Prata.

O debate prosseguiu, com a ideia das compensações e do reconhecimento da posse efetiva tomando corpo. Pela entrega da Colônia do Sacramento, Alexandre de Gusmão sugeria a compensação na bacia Amazônica. Carvajal propõe o pagamento de 150.000 pesos pela desistência portuguesa. Finalmente, as atenções convergiram para a zona dos Sete Povos das Missões, com ambos concordando com a proposta: Portugal cederia a Colônia do Sacramento, recebendo em troca a região missioneira onde estavam as reduções guaranis, organizada pelos jesuítas.

D. José Carvajal, a esta altura dos acontecimentos começou a oferecer a maior resistência. Segundo ele, a expansão portuguesa fora demasiada e o que se desejava agora era um absurdo maior ainda. Além da expansão luso-brasileira para o Sul, o preocupava também a expansão para o Norte. A presença portuguesa na Amazônia parecia-lhe profundamente prejudicial aos interesses espanhóis.

Segundo Ferreira Reis,

as memórias de Alexandre de Gusmão eram muito superiores, na argumentação, na indicação dos fatos, às me-

mórias de Carvajal. Ele próprio, mais de uma vez, reconheceu a inferioridade de seus trabalhos, mas nem por isso se deixava vencer. Resistia na cessão dos Sete Povos.²⁵⁵

O ministro português Azevedo Coutinho procurou a rainha da Espanha, D. Maria Bárbara, para que esta intercedesse a fim de apressar a solução e que esta solução fosse a que se propunha de Lisboa. O confessor de Fernando VI, o Padre Rabago, jesuíta, foi solicitado a intervir. Carvajal, a esta altura dos acontecimentos procurava informações seguras acerca das perdas que poderiam advir do Tratado em discussão, principalmente na região platina. Não consentia em abrir mão dos núcleos jesuíticos da margem esquerda do Rio Uruguai - Sete Povos das Missões - mesmo que Portugal cedesse na Amazônia, área contendo aldeias controladas pela Companhia de Jesus, desta forma compensada no seu “esforço civilizador”. Por fim, baseado em mapa que veio de Lisboa, organizado por Alexandre de Gusmão, e à vista de um mapa -que ficou conhecido como “Mapa das Cortes”, elaborado em 1749 - que lhe remeteu o jesuíta Quiroga, seu amigo, missionário no Paraguai, Carvajal concordou na cessão. D. Francisco Auzuendi, que governara o Prata, elaborou um relatório favorável à cessão dos Sete Povos, contribuindo desta forma, para a solução da questão. A resistência de Carvajal fora longa, provocando desconfianças em Lisboa, dando margem à conjectura de que, na verdade, o que estava fazendo era uma sabotagem em grande estilo aos propósitos das duas Coroas para resolverem os problemas de limites entre suas colônias americanas.

A 13 de janeiro de 1750 firmava-se o Tratado de Limites, conhecido como Tratado de Madrid, negociado por Carvajal e Azevedo Coutinho, “probablemente sin conocimiento de Ensenada”.²⁵⁶

²⁵⁵ REIS, 1976, p. 367.

²⁵⁶ NOVALES, 1984, p. 207.

Na parte Sul do continente Americano, os limites eram estabelecidos no artigo IV.²⁵⁷ Com o tratado, ficou estabelecido que haveria paz permanente entre os súditos das duas Coroas na América, mesmo que esta paz deixasse de existir na Península. A posse mansa e pacífica ou a ocupação real dos territórios era respeitada. Adotava-se o princípio do *uti possidetis* de fato, sustentado ou adotado pela Espanha na solução dos litígios registrados entre seus próprios domínios. Desta forma, os luso-brasileiros permaneceriam nos territórios onde se encontrassem, da mesma forma que os hispano-americanos.

Um historiador argentino contemporâneo analisando o Tratado de Madrid escreve que “el único ganador era el bando portugués por ser el único usurpador de territorios. Se daba por muerto y enterrado al Tratado de Tordesilhas en la peor forma posible para España, cano-nizando todas las ocupaciones ilegítimas de los lusitanos”.²⁵⁸

Fazendo eco à oposição ao tratado de Madri, já no século XX, Vicente Sierra pondera que “puede señalarse este tratado entre los primeros actos de la serie histórica que desemboca en el proceso que determino la atomización del Império Español.”²⁵⁹

²⁵⁷ “Os confins do Dominio das duas Monarchias, principiaraõ na Barra, que fórma na Costa do Mar o Regato, que sahe ao pé do Monte de Castilhos grande, de cuja falda continuará a Fronteira, buscando em linha recta o mais alto, ou cumes dos Montes, cujas vertentes descem por huma parte para a Costa, que corre ao Norte do dito Regato, ou para a Lagoa Merim, ou del Meni; peloa outra para a Costa, que corre do dito Regato ao Sul, ou para o Rio da Prata (...) e assim continuará a Fronteira até encontrar a origem principal, e cabeceiras do Rio Negro; e por cima delles continuará até a origem principal do Rio Ibicuí, proseguindo pelo alveo deste rio abaixo, até onde desembocca na margem Oriental do Uruguay; ficando de Portugal todas as vertentes, que baixão á dita Lagoa, ou ao Rio Grande de S. Pedro; e de Espanha as que baixão aos rios, que vão unir-se com o do Prata” (SOARES, José Carlos de Macedo. *Fronteiras do Brasil no Regime Colonial*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1939, p. 147.)

²⁵⁸ SCENNA, Miguel Angel. *Argentina - Brasil*: Cuatro Siglos de Rivalidade. Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1975, p. 54

²⁵⁹ SIERRA, Vicente d. *Historia de la Argentina. Fin del Regimen de Gobernadores y creacion del Virreinato del Rio de la Plata (1700-1800)*. Buenos Aires: Union de Editores Latinos, 1959, p. 213.

Fernando Camargo faz uma análise diferente do Tratado de Madrid. Afirma com propriedade que o dito tratado

transformou-se num marco de transição nas relações tratadísticas entre as duas coroas ibéricas na América do Sul, porque previa, além de uma solução de gabinete, como a longa seqüência de acordos anteriores, a averiguação *in loco* das condições do tratado, dos limites a serem implementados e da fixação de marcos delimitatórios.²⁶⁰

O tratado fora realizado sob o mais rigoroso sigilo, para impedir a interferência da Inglaterra e da França, interferência esta contrária aos interesses das Coroas peninsulares.

A questão mais polêmica na discussão do Tratado foi a da Colônia do Sacramento. Sobre ela, o artigo XV do Tratado especificava:

A Colonia do Sacramento se entregará por parte de Portugal sem tirar della mais que a Artelharia, Armas, Polvora, Municções, e Embarcações do serviço da mesma Praça; e os moradores poderão ficar livremente nella, ou retirar-se para outras terras do domínio Portuguez, com os seus effeitos e móveis, vendendo os bens de raiz.²⁶¹

A contrapartida espanhola, no Sul da América, era a entrega dos Sete Povos das Missões, prevista no artigo XVI do Tratado.

²⁶⁰ CAMARGO, Fernando. *O Malón de 1801: a guerra das Laranjas e suas implicações na América Meridional*. Passo Fundo: Clio Livros, 2001, p. 64-65.

²⁶¹ SOARES, 1939, p. 151.

Das Povoações ou Aldeas, que cede S.M.C. na margem Oriental do rio Uruguay, sahiarão os Missionarios com todos os móveis e effectos levando consigo os Indios para os aldear em outras terras de Espanha; e os referidos Indios poderão levar tambem todos os seus bens móveis e semoventes, e as Armas, Polvora, e Munições, que tiverem em cuja fôrma se entregarão as Povoações á Coroa de Portugal com todas as suas Casas, Igrejas, e Edifícios, e a propriedade, e posse do Terreno.²⁶²

O Tratado de Madrid não foi a solução definitiva para os problemas fronteiriços entre as colônias Ibero-americanas. Este Tratado sofreu séria oposição tanto na América como na Europa. Da América surgiram protestos de governantes e de autoridades religiosas. Os Jesuítas espanhóis, por exemplo, encontraram na cessão dos Sete Povos, motivo para verdadeiro clamor. Como consequência, acontece a “Guerra Guaranítica” onde tropas portuguesas e espanholas unem-se para combater os indígenas Guaranis sediados nas Missões. Por outro lado, negociantes, tanto portugueses como espanhóis, que atuavam com contrabando proporcionado pela Colônia do Sacramento, também se indignaram, pois era-lhes fechada a porta para seus rendimentos.

Na Europa, o Tratado de Madrid também encontrou opositores, e acabou sendo repudiado tanto em Portugal - pelo Marquês de Pombal que substituiu Azevedo Coutinho - como na Espanha. O Marquês de Ensenada se opôs às cessões à Portugal e tratou de avisar ao rei Carlos de Nápoles, futuro Carlos III de Espanha. Esta atitude lhe custou a amizade de Bárbara de Bragança, rainha da Espanha.

Com a queda de Ensenada continuava a política de neutralidade espanhola, mas cada vez mais difícil, devido a Guerra dos Sete Anos (1756-1763) entre França e Inglaterra. O problema para a Es-

²⁶² SOARES, 1939, p. 152.

panha é grave; problemas pendentes com a Inglaterra na América; apresamento de barcos espanhóis que os ingleses praticam desde o início da contenda.

ANULAÇÃO DO TRATADO DE MADRID

Uma série de problemas tornaram difícil o cumprimento do Tratado de Madrid. Em Portugal, o terremoto de Lisboa, a morte de D. João V e a ascensão de D. José, a perseguição aos Jesuítas, com que tanto se preocupava o poderoso ministro de D. José, o Marquês de Pombal, a caída de Alexandre de Gusmão, artífice do tratado. Na Espanha, a morte da rainha Maria Barbara, em 1758 e logo depois a do rei Fernando VI, em 1759. As boas relações em que viveram as duas Coroas durante o reinado de Fernando VI estremeceram-se logo com a ascensão de Carlos III. “Al pacifista Fernando VI, que resultó desastroso para España, sucedía el belicoso Carlos III, que embarcaría al reino hispânico en cuanta aventura europea le salió al paso, mostrando una marcada vocación por elegir siempre al bando perdedor.”²⁶³

Havia um sentimento comum, tanto em Lisboa, como em Madrid; ninguém mais se iludia com a solução apresentada pelo Tratado de 1750. Desta maneira foi fácil chegar-se a um acordo para sair de uma situação em que portugueses e espanhóis não estavam satisfeitos.

Pelo tratado assinado em 12 de fevereiro de 1761, em El Pardo, declarava-se nulo o Tratado de Madrid. Segundo Robert Southey, ambas as Coroas teriam ficado satisfeitos com a anulação. Os portugueses julgaram ganhar no negócio, reputando à Colônia do Sacramento muito maior importância para seus interesses do que qualquer alargamento de território em direção aos sertões localizados à Oeste da Li-

²⁶³ SCENNA, 1975, p. 57.

nha demarcada pelo Tratado de Tordesilhas. Os espanhóis, por sua vez, ficavam satisfeitos, pois nunca se convenciam de que na negociação daquele tratado, não tiveram os portugueses sidos favorecidos pela predileção nacional da rainha Maria Barbara, portuguesa de nascimento.²⁶⁴

Sobre o papel da então rainha da Espanha, D. Maria Barbara, Synesio Sampaio Goes Filho afirma que a mesma não tem muito prestígio junto aos historiadores hispano-americanos, que consideram o Tratado de Madrid uma “amputação de territórios”. Do ponto de vista da geopolítica espanhola, a rainha defendia “um acordo entre as duas potências ibéricas e sabia que a divergência principal estava no Prata, onde, aliás, Colônia continuava bloqueada por embarcações espanholas”. No entanto, seu papel foi importante, não nas negociações, “mas na influência que exercia sobre o rei.”²⁶⁵

Portugal presente da região do Rio da Prata significava o acesso da Inglaterra, era o contrabando que brechava a política monopolista da Espanha, o perigo iminente sobre os depósitos de prata de Potosi. Segundo Juan Hernández Franco,

Carlos III, harto de las irregularidades de nuestros vecinos, en 1761, rompe el Tratado de 1750, volviendo el estado de la cuestión a la anterior confusión. Desde 1763, los portugueses practican a menudo actos de agresión, represalias e incursiones contra los dominios españoles en la gobernación de Buenos Aires, ante la pasividad del Gobierno español; a ello se unió la mala fe que al respecto demostró el ministro portugués Pombal, que prometía a las autoridades españolas poner fin a las correrías de sus súbditos, y luego daba vía libre para que las ejecutasen.²⁶⁶

²⁶⁴ SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1977, V. III, p. 276-277.

²⁶⁵ GOES FILHO, 2021, p. 130.

²⁶⁶ FRANCO, Juan Hernández. *La Gestión Política e el Pensamiento reformista del Conde de*

Anulando-se o tratado de limites firmado em 1750, as Coroas Ibéricas continuam preocupadas com a questão das fronteiras entre suas colônias, notadamente àquelas situadas no cone Sul da América. Entretanto, a diplomacia portuguesa e a espanhola não acertavam na solução. Encontrava-se à frente dos negócios exteriores de Espanha o Marquês de Grimaldi, político astuto, que rivalizava com o Marquês de Pombal, chefe do governo português.

Em 1775 Grimaldi propõe ao embaixador português, D. Francisco Inocência de Souza Coutinho, estabelecer definitivamente a fronteira, colocando um ponto final nas desavenças na América do Sul. Grimaldi sustentava a soberania espanhola na região Sul da América, tomando por base o Tratado de Tordesilhas (1494), fazendo acusações de usurpação aos luso-brasileiros, como violadores dos direitos da Espanha.

Um fato de bastante significância ocorreu em 1776, quando José Moñino y Redondo, o Conde de Floridablanca, sucedeu a Grimaldi na Secretaria de Estado. A saída da cena política do último dos ministros italianos, herança da Dinastia dos Habsburgos, não só assinalava a total hispanização do personagem político Carlos III, mas sim o desejo de intensificar uma política de reformas. Outra nomeação importante realizada por Carlos III foi a de D. José de Gálvez para a Secretaria das Índias, prova da atenção dispensada aos assuntos americanos. A política externa absorvia cada vez mais a atenção do Monarca, atitude secundada por Floridablanca, mais contemporizador no que tange às reformas internas e mais interessado pelos problemas exteriores.²⁶⁷

A política exterior de Carlos III é discutível em função de haver interrompido a neutralidade adotada, sobretudo por Fernando

Floridablanca. Múrcia: Universidad de Múrcia, 1984, p. 215.

²⁶⁷ ORTIZ, 1989, p. 97-98.

VI. Na sua visão, era muito difícil a uma potência, como a Espanha, manter-se indefinidamente neutra nos contínuos conflitos europeus.

Um dos eixos da política internacional de Carlos III foi a defesa da América. Desde que havia perdido os territórios europeus, através do Tratado de Utrecht (1715), a única possibilidade que a Monarquia espanhola tinha de continuar sendo uma potência mundial, era desenvolver todas as possibilidades que guardava a América. A corrida colonial iniciada pelas potências européias no século XVI e prosseguida no seguinte, se convertia em competência desenfreada no século XVIII. As colônias deveriam ser para as metrópoles, fontes de matéria-prima e mercados reservados para seus produtos industriais. Continuava a mentalidade mercantilista, que concebia o mundo econômico estreitamente ligado ao político, e a competência econômica mundial como uma luta comercial que devia, se fosse necessário, converter-se em luta armada.

Para a Espanha, a ampliação de seus domínios americanos era uma política ditada pela necessidade de ocupar territórios até então vazios, antes que outras potências rivais o fizessem.

Até a ascensão de Carlos III se duvidava da conveniência de dispensar particular atenção ao Rio da Prata.

Esto no ofrecía practicamente nada. La pobreza de su suelo, la carencia de metales preciosos, la belicosidad de los indígenas, contrastaban con las fabulosas riquezas del Perú, cuya población nativa estaba ya acostumbrada a la obediencia, y a la sumisión, por los Incas.²⁶⁸

A situação na região do Prata não poderia ser mais lamentável. A importância geo-estratégica da Bacia do Prata, como vital via de

²⁶⁸ BALMACEDA, Hector Maria. Concepción Geopolítica Espacial de la Corona Española. *Geosur*. Montevideo, Año XI, n° 119/120, mar./abr. 1990, p. 23.

comunicação entre as costas Pacífica e Atlântica não era levada em consideração, “contribuyendo aun más a ello la presión de los intereses económicos de Lima, en lo referente a no alterar la ruta de comunicación entre Lima y España, insistiendo en emplear la ruta por Panamá y no por el Río de la Plata”.²⁶⁹ Com o correr dos anos se irá impondo o critério geográfico e o estuário do Prata será o cenário da passagem das mercadorias que chegavam da Espanha, aumentando o valor geopolítico e estratégico da região Platina.

Estas circunstâncias e a presença cada vez mais frequente de navios britânicos nas imediações do estuário do Prata preocuparam seriamente Carlos III. Além disso, permanecia o conflito permanente com Portugal, que não cessava em seu contínuo avanço sobre os territórios espanhóis no subcontinente, o que constituía uma grave ameaça a salvaguarda da integridade e segurança dos territórios do Prata. Sem muita eficiência, a Espanha sempre tentou deter a penetração portuguesa no Rio da Prata, tarefa em que o império montado pelos Jesuítas nas missões significou uma ferramenta de inestimável valor. Visando deter este avanço, Carlos III, cria o Vice-Reinado do Rio da Prata, em 1776. “No es que Carlos III tuviera de antemano el concreto propósito de crear el Virreinato, sido que los sucesos fueron escalonados de tal forma que su fundación era fatal.”²⁷⁰

Por que Carlos III constrói um vice-reinado para deter os portugueses e destrói a mais valiosa ferramenta com que contava? Vicente Palermo e Ernesto Gore tentam explicar as razões para esta contradição:

1º) El virreinato no era solo una medida coyuntural, sino producto de toda la influencia ideológica liberal del siglo XVIII, que se oponía tenazmente al poder

²⁶⁹ BALMACEDA, 1990, p. 23.

²⁷⁰ GIL MUNILLA, Octavio. *El Río de la Plata en la Política Internacional*. Sevilla: 1949.

papal del cual los jesuitas eran importante expresión.
2º) La determinación de Carlos III no se funda en el papel de los jesuitas en el Plata, sino exclusivamente en los problemas políticos metropolitanos.²⁷¹

Na concepção de Hector Balmaceda, Carlos III não só compreende a grave situação que a nível internacional estava se apresentando, “sino que también reconoce la influencia de los factores geográficos (estables e inestables, según la clasificación de Pierre Cellerier), que actúan tanto en Virreinato del Perú com en las Provincias del Plata.”²⁷²

Assim, para este autor, o Vice-reinado do Prata, enquanto unidade geopolítica concebida por Carlos III foi

pieza fundamental dentro de su esquema estratégico espacial sudamericano, a la cual le asigna el papel de barrera defensiva-ofensiva, tanto del paso interoceánico como de sus posesiones del subcontinente. Comprendió que el papel estratégico del Rio de la Plata superaba ampliamente al de la Habana”

A importancia geopolítica e estratégica da região platina era fundamental, principalmente se for levado em consideração que “si se apoderaban del Plata, la caída también de Potosí era cuestión de tiempo. Con ello, del resto de los territorios del subcontinente.”²⁷³

Os ministros Grimaldi e Pombal geraram, por causa de seus desentendimentos, uma política de “choque e força”, que não terá continuidade por parte dos sucessores de ambos, o Conde de Floridablanca

²⁷¹ PALERMO, Vicente; GORE, Ernesto. Geopolítica del Virreinato del Rio de la Plata: un intento conciente de transformación del espacio. *Geopolítica: hacia una doctrina nacional*. Buenos Aires, n° 5/6, jul./dic. 1976, p. 17, nota 1.

²⁷² BALMACEDA, 1990, p. 25.

²⁷³ BALMACEDA, 1990, p. 26.

e o português Sá e Melo, dispostos a adotar uma política de “atração perssuassiva e bom entendimento”.

TRATADO DE SANTO ILDEFONSO

Estando no governo, Floridablanca procurou estabelecer a “harmonia” hispano-portuguesa, com o objetivo de dedicar-se a consolidar a situação espanhola na Europa e América. A política traçada por ele se orienta no sentido de resolver a problemática questão de limites na América do Sul.

Ao assumir o cargo de Ministro de Estado, Floridablanca, que esperava a morte iminente de D. José I, rei de Portugal, procura traçar uma política voltada para o futuro e não baseada no passado, como até então fazia a Espanha. Tão logo faleceu o rei português, mudou substancialmente as relações hispano-portuguesas, pois com o fenômeno da “viradeira”, o Marquês de Pombal foi destituído, e a rainha Maria mostrou claras tendências hispanófilas, e se resolveu o problema de limites entre as colônias americanas das duas Metrôpoles.

Em 1º de Outubro de 1777 foi assinado em Santo Ildefonso, um tratado estabelecendo os limites coloniais. Na porção sul da América, ficava com a Espanha, a Colônia do Sacramento, as Missões Orientais do Uruguai (Sete Povos das Missões), o território ao norte de Castilhos-Grandes até a lagoa Mirim, recuando a fronteira até o Rio Piratini.²⁷⁴ Assim, o tráfego fluvial dos Rios Prata e Uruguai era exclusividade espanhola.

Carlos Calvo, internacionalista argentino, analisando o tratado de Santo Ildefonso afirmaria:

²⁷⁴ SOARES, 1939, p. 172.

Mas vantajoso á España que el de 1750, la dejó en el dominio absoluto y exclusivo del Rio de la Plata, enarbolando su bandera en la Colonia de Sacramento y estendiendo su dominacion á los campos del Ibicui en la margen del Uruguay, si más sacrificio que la devolucion de la isla de Santa Catalina, de la qual se habia apoderado por conquista.²⁷⁵

O traçado das fronteiras estabelecidas pelo Tratado de Santo Ildefonso correspondia à ideia principal da geopolítica de Carlos III: conservar para a Espanha as missões do Uruguai e a Colônia do Sacramento. Portugal cedia as suas posições no Rio da Prata, encerrando suas pretensões de ter diante de Buenos Aires um ponto avançado. O sucesso espanhol foi fruto da habilidade de sua diplomacia. Na análise de Manoel Maurício de Albuquerque, o “expansionismo espanhol” foi facilitado por que a Inglaterra se encontrava envolvida na Guerra de Independência dos EUA. Sem o apoio inglês e debilitado pela política anti-colbertista de D. Maria I, o governo português foi obrigado a aceitar as imposições espanholas.²⁷⁶ Referindo-se à negociação de Santo Ildefonso, Francisco Adolfo de Varnhagen afirma:

os artigos do tratado foram ditados pela Espanha, quase com as armas na mão, e os pactos não podiam deixar de parecer-se aos do leão com a ovelha timorata (...). O próprio governo espanhol não hesitava, alguns anos depois, a fazer alarde das grandes aquisições que havia feito com o tratado de 1777.²⁷⁷

²⁷⁵ CALVO, Carlos apud SOARES, 1939, p. 167-168.

²⁷⁶ ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de. *Pequena História da Formação Social Brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 205.

²⁷⁷ VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1962, T. IV. p. 267-268.

No entanto, o historiador argentino Miguel Angel Scenna pensa diferente a respeito deste tratado.

Las Misiones Orientales quedaron para España, pero debió devolver Santa Catalina a cambio del montón de ruinas a que había quedado reducida Colonia (...) Otra vez España daba algo propio a cambio de algo que le pertenecía (...) Pero incluso San Ildefonso empeoró las cosas para España respecto del Tratado de Permuta, al permitir la creación de zonas neutrales, naturalmente fijadas en territorio español, que fueron otras tantas puertas abiertas para la infiltración lusitana. Así negociaba los tratados la Madrid de los Borbones, cuando estaba en condiciones de imponer su voluntad.²⁷⁸

Em 1777 aconteceu o acordo de limites, mas o mais importante que a solução deste problema, ao recuperar a Colônia do Sacramento para a Espanha e deixar fechado o Rio da Prata a todas as Nações, é o que abre caminho para uma política comum de harmonia e entendimento entre ambas as Nações.

Dentro do Tratado preliminar de limites, feito em 1º de outubro de 1777, aparece já o que será uma constante da política de Florida-blanca: o desejo de entendimento direto com Portugal, sem ter que contar respectivamente com suas Nações tutoras: Inglaterra e França. Propõe como alternativa à tutoria, as relações familiares que existem entre ambas as coroas. Textualmente, Florida-blanca afirmava: “pues lo que Su Majestad no haga por su hermana y sobrina, es posible que no lo hará por mediadores de otras potencias”.²⁷⁹

Este ponto de partida, leva a outro que é também constante e

²⁷⁸ SCENNA, 1975, p. 61-62.

²⁷⁹ FRANCO, 1984, cit. p. 217.

permanente na política portuguesa de Floridablanca: sua neutralidade, como segurança da Espanha para qualquer conflito bélico com a Inglaterra. O território luso não poderia ser base de ataques, apoio e aprovisionamento dos inimigos da nação espanhola; desta forma, invalida do Tratado de Methuen, assinado entre Portugal e Inglaterra em 1703. Para ter a garantia dos vizinhos portugueses, Floridablanca propõe o estabelecimento de uma aliança defensiva, o que vai acontecer através do Tratado de Amistad, Garantía y Comercio, de 24 de março de 1778.

No entanto, os acontecimentos posteriores mostrarão que a Espanha não soube conservar o que conquistou através do tratado de Santo Ildefonso. “Los que tendría que haber significado un freno a la presencia lusitana en el Rio de la Plata, se convierte en un factor propiciatoria más.”²⁸⁰

* * * * *

Portugal e Espanha, quando no século XVIII firmam os tratados de limites, não estavam preocupados com os destinos de seus súditos na América. Estavam isto sim, preocupados com seus interesses econômicos, em virtude da prática mercantilista que adotavam, como política econômica que visava o fortalecimento do Estado Absolutista. Como na América, a área mais importante era a Bacia Platina, as grandes discussões em torno das fronteiras estavam voltadas para esta região. Desta forma, a diplomacia dos dois países irá atuar no sentido de garantir para seus domínios este fabuloso quinhão.

A forma como foram tratadas as questões limítrofes na região

²⁸⁰ TEJERINA, 1996, p. 38.

platina, demonstra que a Espanha adotou em relação à Portugal o que chamamos de Geopolítica defensiva, de contenção, enquanto Portugal adotava a prospecção geopolítica, isto é, a previsibilidade dos possíveis cenários de atuação.

CAPÍTULO VI

San Martin e o processo de emancipação das colônias hispano-americanas

Ao se fazer uma reflexão sobre a História, percebe-se que algumas pessoas se sobressaem às demais. Algumas pessoas conseguem assumir as posições de liderança e alterar os rumos dos acontecimentos. José de San Martin, foi uma dessas pessoas que influenciaram decisivamente nos rumos da História de alguns países da América hispânica. Sem a sua presença, certamente o processo de emancipação da Argentina, Chile e Peru, teria tardado a acontecer ou teria acontecido de uma forma diferente. Não se trata de fazer uma história apologética, mas sim de analisar o papel desempenhado por um líder, numa determinada circunstância histórica.

1. A SITUAÇÃO DAS COLÔNIAS

Em 1769, chegava à Buenos Aires, originário da Espanha, mais especificamente do Reino de Leon, Don Juan de San Martin, ocupan-

do o posto de tenente do exército espanhol; para entrar na milícia espanhola, naquela época, se exigia “pureza de sangue”, ainda resquício da “Santa Inquisição”.

Nomeado governador do departamento de Yapeyú, região da margem direita do Rio Uruguai, na atual província argentina de Corrientes, Don Juan de San Martín, aí viu nascer em 25 de fevereiro de 1778, seu quinto filho, José Francisco de San Martín. Como que numa espécie de profecia, o local onde nasceu este menino, Yapeyú, significa na língua guarani, “o que está maduro” e/ou “fruto chegado ao seu tempo”.

No ano do nascimento de San Martín, a coroa espanhola, através do rei Carlos III, concedia novas franquias ao porto de Buenos Aires e ao comércio de suas colônias rio-platenses. Carlos III, o mais ilustrado dos monarcas da dinastia Bourbon, ao cercar-se, em sua equipe de governo, de pessoas capacitadas, iniciou um período de grandes reformas institucionais, algumas delas atingindo a América.

Até o século XVIII, o monopólio do comércio colonial por parte da Espanha era extremamente rígido. Operando com um sistema de portos únicos - Sevilha, depois Cádiz -, encarregados de abastecer as colônias de mercadorias europeias, e com um sistema de frotas anuais - comboios de navios rigorosamente controlados, que faziam duas viagens por ano à América - a Monarquia espanhola garantia a manutenção do “Pacto Colonial” nos seus limites.

A partir do início do século XVIII deu-se a ruptura do monopólio espanhol, através de uma série de concessões à França e à Inglaterra. Esta mudança na política colonial é explicada pelas relações internacionais da Espanha, envolvida em guerras europeias; pelo declínio da produção mineradora, que tornava por demais dispendioso o sistema de frotas; e pela incapacidade da Espanha em abastecer de mercadorias europeias o mercado colonial.

Desta forma, após a Guerra de Sucessão na Espanha, a Inglaterra, através do Tratado de Utrecht (1713), obteve os direitos de *asiento* - fornecimento anual de um certo número de escravos africanos para as colônias espanholas - e de *permiso* - venda direta de produtos manufaturados às colônias. Quanto à França, aliada da Espanha na Europa, tinha acesso ao comércio colonial devido à presença de companhias comerciais francesas no porto de Cádiz. Com a chegada de navios ingleses ao porto de Buenos Aires, deu ensejo a que se formasse uma extensa rede de contrabando, violando o monopólio espanhol. A Inglaterra estava passando pela fase da Revolução Industrial; assim sendo, os comerciantes ingleses incentivavam o contrabando, trazendo mercadorias para os *criollos* das colônias hispano-americanas, por um preço mais acessível do que os fornecidos pelos comerciantes espanhóis. Através do “navio de permiso” os ingleses não supriam a demanda de seus produtos nestas colônias.

Em meados do século XVIII, novas medidas administrativas tomadas pela Coroa Espanhola aceleraram a desagregação do antigo sistema colonial espanhol: em 1740, foi abolido o sistema de frotas; em 1765 foi decretado o comércio livre, isto é, concedeu-se a liberdade para os portos coloniais comerciarem entre si, o que até então era proibido, a não ser em algum caso especial. A liberação do comércio intercolonial não foi imediata: ela foi estendida, primeiramente às Antilhas, depois à Buenos Aires e por último à Nova Espanha (México). A política liberalizante atingiu depois o comércio das Colônias com a Metrópole, encerrando o monopólio do porto de Cádiz, permitindo que vários portos espanhóis tivessem relações comerciais diretas com as colônias. A liberdade para os comerciantes *criollos* navegarem das colônias para Espanha vai complementar a “abertura” colonial promovida pelas reformas borbônicas.

Pode-se encarar o reinado de Carlos III como o apogeu dos três séculos de colonialismo espanhol na América. O crescimento demográfico, o desenvolvimento de áreas há muito negligenciadas, agora voltadas para a produção de açúcar, cacau, tabaco e couro cru (Antilhas, Caracas, Havana e Buenos Aires, respectivamente), a extraordinária expansão da produção anual das minas de prata do México todos estes fatores atraíram a atenção da Inglaterra e da França e obrigaram os espanhóis à revisão das políticas coloniais caso desjassem evitar a perda do comércio colonial (...) Estes reduzidos ajustes, aos quais se denominou de política do “livre comércio”, representavam em verdade, apenas uma liberalização do comércio dentro dos quadros coloniais. Permitia-se um limitado comércio intercolonial, e mesmo assim restrito unicamente a produtos coloniais, não se admitindo a reexportação de importações europeias (...) O objetivo dessas mudanças era a melhoria do contato entre a metrópole e as colônias, visando reduzir o contrabando pela ampliação da oferta e elevando a percentagem de manufaturados espanhóis no comércio com as colônias.²⁸¹

O reformismo hispânico desencadeou o descontentamento entre as aristocracias existentes nas colônias, pois ao procurar uma melhor administração e um poder mais centralizado, contrariava as tendências autonomistas destes setores. As reformas feitas pela metrópole afetavam os diversos setores locais e aumentavam os desejos de romper definitivamente as barreiras aduaneiras que isolavam as colônias do resto do mundo.

Enquanto ocorriam estas “reformas bourbônicas”, D. Juan de San Martín, em 1781, é transferido para Buenos Aires; neste mesmo

²⁸¹ STEIN, S.J.; STEINS, B. H. *A Herança Colonial da América Latina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. p. 78-79.

ano o descontentamento com o domínio espanhol é demonstrado através da sublevação de Tupac Amaru. Em 1788, a família de D. Juan de San Martin vai para a Espanha. Dos cinco filhos, somente o mais novo, José Francisco de San Martin retornaria anos mais tarde à América. No dizer de Ricardo Rojas, “a lembrança de Yapeyú foi o imã que o trouxe de volta à sua origem.”²⁸²

2. SAN MARTIN NA ESPANHA

Na Espanha, José de San Martin entra para o Seminário dos Nobres, Colégio Aristocrático, onde fez seus estudos primários. Esta foi toda a escolaridade que recebeu. Em 1789, com 11 anos de idade pede para ser admitido como cadete no Regime de Murcia. Sua iniciação militar e seus primeiros vinte anos de carreira na caserna serão de serviço ao Rei e fidelidade extrema à Coroa Espanhola. Sua carreira militar no exército espanhol é coroada de êxitos.

A Coroa da Espanha anda nessa ocasião envolvida na política da França, que a fez aliada, e em rivalidade com Portugal, que serve a Inglaterra. San Martin vê então, de perto, a desmoralização de um regime que se destrói e as intrigas dinásticas de reis que profanam os seus tronos.²⁸³

Em 1804 San Martin é transferido para Cádiz, no posto de Capitão. Foi muito importante sua estadia em Cádiz, pois ali se formariam as primeiras células das lojas maçônicas, das sociedades secretas que mais tarde estenderiam seus ramais, além dos mares, para frutifi-

²⁸² ROJAS, Ricardo. *O Santo da Espada (San Martin)*. Trad. Lauro Escorel. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1948, p. 32.

²⁸³ ROJAS, 1948, p. 25.

car na América. Em Cádiz se fixavam os jovens americanos, em cujas cabeças começavam a germinar ideias de liberdade e de emancipação, com os quais San Martin começa a travar contatos.

Neste contexto todo, ocorre a expansão napoleônica na Europa. San Martin faz parte das tropas espanholas, que aliadas às tropas francesas invadem Portugal em 1807. No entanto, logo depois, é a vez da Espanha ser tomada pela França, ocorrendo as consequentes abdições de Bayona, em que Carlos IV e seu filho Fernando VII ficam prisioneiros de Napoleão Bonaparte, imperador francês.²⁸⁴

Com a luta do povo espanhol para reconquistar sua soberania, uma vez que no trono da Espanha encontrava-se José Bonaparte, irmão de Napoleão, José de San Martin participa da luta contra os franceses, como capitão no Regimento de Voluntários de Campo Mayor; esteve presente na batalha de Bailen, quando o exército francês sofre pesada derrota; na batalha de Albuera, também vencida pelos espanhóis, San Martin é ferido por um sabre francês.

A ascensão militar de San Martin foi rápida. Após a batalha de Arjolla, foi nomeado tenente-coronel de Cavalaria.

El 25 de enero de 1810 la Junta Suprema de aquella ciudad nombró a San Martin Ayudante del General Compigny. Vemos asi como, mientras en Buenos Aires se atiza en juntas secretas el fermento de la revolución, el compatriota que había de hacer la triunfar y pasearla como enseña gloriosa por media América, batíase en sangrentas lides al lado del opresor; mas no sin luchar también por una noble causa de redención.²⁸⁵

²⁸⁴ TURREL, Marc. Napoleón y la independencia de las Américas. *Espacio Regional*, vol. 2, nº 17, p. 61-72, jul./dic. 2020.

²⁸⁵ GALVAN MORENO, C. *San Martin el Libertador*. Buenos Aires: Editorial Kapeluz, 1951, p. 48.

Enquanto participava das lutas contra os franceses, San Martín não perdia de vista o que estava ocorrendo na sua terra natal, nas colônias hispano-americanas. Evidentemente, a situação metropolitana teve reflexos nas colônias. O contrabando inglês nunca cessou, antes pelo contrário, aumentou durante este período, e as ideias liberais penetraram cada vez mais entre as elites *criollas*. Estando Fernando VII preso, estas tomarão diversas atitudes em relação aos laços de ligação com a Espanha. Constituindo-se em Juntas Governamentais, segundo Jaime Delgado²⁸⁶ se produzem três tipos de soluções:

1. **Solução Fidelista:** o poder deveria ser exercido nas colônias por delegação da Junta Suprema de Sevilha, que havia se constituído na Espanha logo após a prisão do monarca espanhol. Não se alteraria em nada a política administrativa espanhola em relação às suas colônias.
2. **Solução Autonomista:** as juntas constituídas nas colônias governariam com plenos poderes, com total independência da Junta Suprema de Sevilha, ou de qualquer outra, mas esta autoridade seria exercida em nome de Fernando VII, e quando a Espanha conseguisse se livrar dos invasores franceses a situação das colônias voltaria a ser como era antes da prisão do Rei Espanhol.
3. **Solução Independentista:** aproveitaria que a coroa espanhola estava em crise devido à presença de José Bonaparte como rei se proclamaria a total independência da América em relação à Espanha.

²⁸⁶ DELGADO, Jaime. *La independencia Hispano-Americana*. Madrid: Colección Nuevo Mundo, 1960, p. 55-56.

Num primeiro momento, o que vai prevalecer será a posição autonomista, mas no decorrer do tempo a posição independentista vai se sobrepor às demais.

Uma outra solução, que chegou a ser cogitada, seria a constituição de uma regência, chefiada pela princesa Carlota Joaquina, irmã de Fernando VII, e que naquele momento encontrava-se no Rio de Janeiro, acompanhando seu marido D. João, regente do trono português, que transferiu a corte portuguesa para o Brasil quando ocorreu a invasão napoleônica no reino lusitano. Este movimento chamado **carlotismo** evoluiu para a ideia de constituir um império espanhol na América sob o reinado de D. Carlota Joaquina.²⁸⁷

o conceito e a própria palavra carlotismo surgiram inicialmente na Argentina, designando as intrigas e movimentações dos emissários de Carlota Joaquina em meio às concordâncias, não só discordâncias dos líderes locais, dentre eles o general Manuel Belgrano, o primeiro e mais importante a aderir, por pouco não se consumando o reino de Carlota Joaquina, se não fosse o veto do embaixador da Grã-Bretanha no Brasil, Lord Strangford, contra o carlotismo do próprio comandante da frota britânica sediada no Rio de Janeiro, almirante Sir Sidney Smith. Marchas e contra-marchas merecedoras de documentada pormenorização.²⁸⁸

A dominação francesa na Espanha, embora de curta duração - de 1808 a 1813 - serviu para deslocar para o primeiro plano a contradição da metrópole e das colônias. A fidelidade à Espanha, sacramentada ao

²⁸⁷ AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de. *Carlota Joaquina na Corte do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

²⁸⁸ CHACON, Vamireh. Os projectos de Dom João VI e Carlota Joaquina e a política britânica. *Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 20, 2005, p. 7

longo de três séculos de exploração colonial caíra por terra: não havia mais Monarquia Espanhola. Com a acefalia da Coroa hispânica,

começava a se desenvolver a longa e sangrenta luta que perduraria por mais de uma década, frequentemente com conotação de guerra civil. Muitos americanos haviam percebido que um sistema injusto somente poderia ser transformado com o recurso à derrubada violenta das estruturas existentes e que, por outro lado, a modernização defensiva apenas contribuía para a preservação de uma sociedade e economias tradicionais, agora intoleráveis.²⁸⁹

A invasão napoleônica na Espanha produziu uma conjuntura internacional favorável à emancipação hispano-americana. Ao mesmo tempo, aumentava a penetração econômica inglesa, especialmente a partir de 1806, principalmente na região da Bacia do Rio da Prata. Devido ao Bloqueio Continental, imposto pela França napoleônica, para arruinar economicamente a Inglaterra, esta tentou intensificar suas relações comerciais com as áreas americanas buscando novos mercados consumidores para sua produção industrial e fornecedores de matérias-primas. Desta forma, em 1806, a capital do Vice-Reino do Rio da Prata, Buenos Aires, é conquistada de surpresa pelos ingleses. As forças militares locais são derrotadas após breve resistência.

Os vencedores apropriam-se de um rico butim de metais preciosos, que será triunfalmente levado a Londres; e surpreendem-se por encontrar tantas adesões: desde funcionários que juram fidelidade ao novo soberano, até aos frades que pregam conhecedores que são do texto de São Paulo a origem divina de qualquer poder. Multiplicam-se as conspirações e, finalmente,

²⁸⁹ STEIN; STEIN, 1977, p. 88.

um oficial da marinha francesa, a serviço do rei da Espanha, reconquista Buenos Aires (...) O vice-rei que fugirá diante do invasor (...) é afastado do poder pelo tribunal, sendo provisoriamente substituído por Liniéres, o comandante a quem se deve a reconquista. A legalidade não se quebrou, mas o regime colonial em Buenos Aires está desintegrado.²⁹⁰

Em 25 de maio de 1810, o cabildo de Buenos Aires forma uma Junta Governativa e exclui o vice-rei do Rio da Prata, Cisneros, do governo. Nesta Junta Governativa Provisória, os principais grupos sociais da colônia - clero, advogados, militares e comerciantes - estavam representados. Até esta altura, não se havia revelado a nítida separação entre *criollos* e espanhóis, mas esta distinção estava presente na oposição que se instalou entre a Junta recém-criada e autônoma e as autoridades coloniais tradicionais.

Em fins de 1810, José de San Martín tomou conhecimento que em Buenos Aires havia se construído uma Junta para governar em nome de Fernando VII. Em 31 de Janeiro de 1811, a Junta de Buenos Aires proclama-se independentista. Diante disso, San Martín resolve romper definitivamente com a Espanha e regressar à América. Rumo à Londres, com um passaporte falso, embarca furtivamente em Cádiz, em 14 de setembro de 1811. Estavam cortadas as amarras que o prendiam à Coroa Espanhola e uma nova luta estava por iniciar.

3. DA ESPANHA À ARGENTINA

O descalabro das dinastias peninsulares, a abdicação de Bayona, a fuga dos Bragança, a anarquia espanhola, foram formando na

²⁹⁰ HAPERIN DONGHI, Tulio. *História da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p. 58.

consciência de San Martin um desprestígio da causa que defendera até então.

Em Londres travou contato com vários patriotas *criollos* que também estavam interessados na ideia de emancipação, como os jovens argentinos Manuel Moreno e Tomás Guido, que eram secretários do Dr. Mariano Moreno, que em viagem de Buenos Aires à Londres havia morrido no mar. Mariano Moreno tinha sido membro da “Junta de Maio” em Buenos Aires. Colocado a par dos acontecimentos do Rio da Prata, San Martin resolve partir o quanto antes para a América.

Toda esta juventud pertenecia a la asociación secreta fundada en Londres por el gran luchador venezolano don Francisco de Miranda, y que era una rama de la Logia lautariana o de Lautaro que funcionaba en Cádiz. El ingreso de San Martin a esta Logia tuvo lugar en Londres con el quinto y último grado. Bolivar (...) acabava de regresar a su patria acompañado de Miranda, prestó su juramento en la Logia de Londres antes de partir.²⁹¹

Esta sociedade secreta teve um papel importantíssimo na elaboração de um projeto de emancipação das colônias hispano-americanas.

La Logia de Lautaro tenia por objeto cooperar por todos los medios a la insurrección sudamericana y sus miembros trabajavam con empeño em conseguir prosélitos para la causa y predisponer a Europa en su favor, mientras les llegava el momento de prestar el consenso personal en los campos de batalla.²⁹²

A permanência de San Martin em Londres foi de alguns meses. Em 19 de janeiro de 1812 embarcou para sua pátria na fragata inglesa

²⁹¹ GALVAN MORENO, 1951, p. 52.

²⁹² GALVAN MORENO, 1951, p. 52.

“Jorge Canning” acompanhado de seus compatriotas Francisco Vera, Francisco Chilavert, Carlos Orellano, Carlos de Alvear, Jorge Matias Zapiola, Eduardo Hølemberg... Chega em Buenos Aires em 09 de março de 1812, depois de ter passado na Espanha 27 anos.

4. A VOLTA À PÁTRIA E A LOJA LAUTARO

Em 16 de março, sete dias após ter chegado à sua terra, San Martin tem reconhecido pelo Triunvirato portenho, composto por Chiclana, Sarratea e Rivadavia, o seu posto de Tenente Coronel de Cavalaria. Desta maneira, ficava incorporado ao serviço de sua pátria. No entanto, San Martin encontra dificuldade para ser aceito pelos revolucionários de Buenos Aires: forasteiro em sua pátria, sem família, sem fama, sem fortuna, com brilhante carreira militar para ser seguida na Espanha; para muitos, ele seria apenas um representante das forças repressoras espanholas.

Na Argentina, até dezembro de 1812, San Martin já havia constituído um Regimento e foi designado chefe do mesmo. Neste Regimento faziam parte trezentos índios, seus conterrâneos da região de Yapeyú.

No final de janeiro de 1813, San Martin lidera a primeira vitória contra as forças espanholas, pela Independência, na batalha de San Lorenzo. Após esta vitória das forças patriotas, os “invasores” espanhóis não mais tentaram este tipo de aventura sobre a costa argentina.

No entanto, San Martin percebe que a revolução emancipadora está desorganizada no campo político, militar e econômico. Seu quartel se converte então em uma academia energeticamente disciplinada. Para organizar a revolução no campo político, San Martin cria

uma filial da Loja Lautaro²⁹³, em que ingressam homens de distintas tendências políticas. A ideia de formar uma loja patriótica em Buenos Aires, San Martin concebeu durante sua viagem de Londres para a América. As bases para a Fundação desta loja na capital portenha, San Martin havia conseguido em sua passagem pela Loja de Cádiz, pela “Cavaleiros Racionais” e na “Reunião Americana” de Londres.

A Loja de Lautaro em Buenos Aires propunha-se a organizar a opinião pública, fortalecer a autoridade, disciplinar a milícia, propagar a revolução e definir os propósitos democráticos da emancipação americana. Rivadavia, líder do Triunvirato de Buenos Aires, não apoiou a Fundação da Loja de Lautaro, sem dúvida pelo temor de que ela redundaria em diminuição do seu nascente predomínio.

O lema da Loja de Lautaro era:

Nunca reconocerás por gobierno legítimo de la Patria sino aquel que sea elegido por libre y espontánea voluntad de los pueblos y siendo el sistema republicano el más adaptable al gobierno de las Américas, propenderás por cuantos medios estén a tu alcance a que los pueblos se decidan por él”²⁹⁴

As circunstâncias da política argentina em 1812, explicam a ação da Loja Lautaro nas suas origens. Para ingressar nela, elegiam-se cavaleiros de comprovado amor à pátria e de notórios princípios liberais. Tratava-se, antes de mais nada, de dar à emancipação, um conteúdo filosófico. Foi autônoma; não dependia de matrizes maçônicas, nem sequer de outras associações secretas meramente políticas, embora tenha tomado da Maçonaria a sua disciplina, o seu mistério, a sua hierar-

²⁹³ O Nome Lautaro vem de um dos líderes dos índios Araucanos, que no início da conquista da América, empreendeu a luta de resistência contra os espanhóis, impondo-lhes pesadas derrotas.

²⁹⁴ GONZALEZ ARRILI, B. *San Martin*. Buenos Aires: Editorial Kapelusz, 1951, p. 13.

quia e também alguns e seus símbolos. Os trabalhos de então, permanecem em sigilo, que seus membros souberam guardá-lo até a morte.

Os ideais sustentados pela Loja Lautaro na Revolução de 1812 se patenteiam na obra legislativa da Assembleia; honestidade do sufrágio popular, governo representativo, divisão de poderes, prerrogativas do Congresso, Constituição democrática, emancipação americana, Estado Nacional, garantias individuais, neutralidade política do exército, liberdade de imprensa, inviolabilidade de domicílio, abolição da escravidão, da inquisição, da mita, do Yanaconazzo, das torturas, e consagração dos emblemas argentinos: bandeira, hino e escudo próprios. Estas instituições são as mesmas que San Martín estabeleceu no Peru, quando exerceu o protetorado.

podemos afirmar que José de San Martín fue quien movió las fichas adecuadas, midió sus rumbos y tomó decisiones cruciales a partir de una visión olímpica, continental y transatlántica del tablero de juego bélico. Con esa visión no dudó en preferir neutralizar la amenaza del frente atlántico a través de la ocupación portuguesa que desplazó al artiguismo de su base de poder territorial y tampoco dudó en abandonar ese frente en un momento extremo para jugar su estrategia por el Pacífico, a sabiendas de que ese abandono minaría su prestigio político.²⁹⁵

Para San Martín, no processo emancipatório, o problema constitucional não era o mais urgente. Para ele, o urgente era prosseguir a guerra com exércitos bem organizados e declarar a independência, dando com isso, um vigoroso espírito animador à luta contra à

²⁹⁵ TERNAVASIO, Marcela. Del Atlántico al Pacífico. Dilemas y decisiones en las guerras de independencia. In: ARRAMBIDE, Víctor; MCEVOY, Carmen; VELÁZQUEZ, Marcel. *La expedición libertadora*. Entre el Océano Pacífico y los Andes. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2021, p. 46.

Espanha. Não fazia questão de unitarismo ou federalismo, nem de monarquia ou república democrática. O primordial era romper com Fernando VII, cujo nome, o Triunvirato ainda invocava, e criar um executivo unipessoal para manter a ordem interna e dirigir os movimentos militares. Pessoalmente, a política não o interessava, senão como uma força a serviço dessa ação militar inadiável, e nunca sentiu ambição de comando para exercer império pessoal sobre os seus concidadãos.

Em relação à Loja Lautaro, San Martín a considerava de suma importância, tanto que ao se afastar de Buenos Aires, fundou novas Lautaros em Cuyo, Chile e Peru.

5. O COMEÇO E O FIM DA LUTA

A situação militar no norte da Argentina fica crítica depois das derrotas sofridas pelo General Belgrano, em outubro e novembro de 1813, em Vilcapugio e Ayohuma. No Peru, as tropas realistas continuam sendo vitoriosas. Tinha-se consciência de que a independência argentina somente seria conseguida, se no Chile e no Peru também a conseguissem.

San Martín é nomeado comandante das tropas argentinas. Trabalha incansavelmente na reorganização do exército. Seus comandados são desaplicados e indóceis. Os oficiais lhe dão mais trabalho que os soldados. Em sua concepção militar, não há exército sem matemáticos e que o soldado se forma nos quartéis, não nas batalhas. Impunha uma disciplina rígida, e pregava, antes de mais nada, com o exemplo.

Em 9 de julho de 1816, no Congresso de Tucumán, do qual San Martín não participava diretamente, é declarada a independência argentina. É eleito o General Juan Martín de Pueyrredón para o cargo de Diretor Supremo das Províncias Unidas do Rio da Prata. San

Martin, quando toma conhecimento da declaração de independência, declara que “si esto no se hace, el Congreso es nulo en todas sus partes”²⁹⁶. Pueyrredón nomeia, em 1º de agosto de 1816, San Martin como General-Chefe do Exército dos Andes, que irá libertar o Chile e o Peru.

O historiador inglês John Lynch diz que San Martin como soldado possuía duas grandes qualidades: a capacidade de projetar em grande escala e um gênio positivo organizador.

Ahora necesitaba de todos los recursos de su mente y de su voluntad, porque tenía que preparar la expedición trasandina enfrentándose con dos tremendos obstáculos; la creciente anarquía que amenazaba dominar la totalidad del Río de la Plata, y la paralizante pobreza del sector público.²⁹⁷

Quando acredita que seu exército está preparado, San Martin inicia a marcha para a libertação do Chile, atravessando a Cordilheira dos Andes. Em duas das batalhas decisivas, Chabuco (12.02.1817) e Maipú (05.04.1817), o exército chefiado por San Martin, juntamente com as forças patriotas chilenas, comandadas por Bernardo O’Higgins, seu amigo e companheiro de ideias, consolidam a libertação do Chile.

El regocijo del pueblo chileno es enorme. La entrada en Santiago de San Martin y sus hombres, después de Chacabuco, motiva innumerables fiestas. Surge um deseo unánime: ofrecer al general victorioso el mando supremo de la nación, que comienza a vivir independiente. Todas las clases sociales están conformes com que San Martin asuma el mando. Pero el general no lo quiere,

²⁹⁶ GALVAN MORENO, 1951, p. 123.

²⁹⁷ LYNCH, John. *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Barcelona: Editorial Ariel, 2008, p. 138.

pues ya sabe a cuántos peligros se expone el militar con mando político (...) Él no persigue otro fin que llevar la guerra hasta las tierras del Inca, el Perú.²⁹⁸

San Martín tem conhecimento que no Peru se encontra a maior força realista espanhola na América, e que para garantir a independência da Argentina e agora do Chile, tem que expulsá-los do território americano. Mesmo com sérios problemas de saúde, e tendo que permanecer afastado de sua família -mulher e filha -, San Martín reinicia a preparação do exército que levará a emancipação até Lima.

O governo espanhol, que desde 1814 é chefiado por Fernando VII continua a mandar tropas para lutar contra os americanos e a independência. Até 1818, chegam à América mais de 42.000 soldados espanhóis. O monarca espanhol estava disposto a impedir que o sonho independentista na América se concretizasse.

Em 1820, San Martín estava pronto para dar o último passo de sua grande estratégia,²⁹⁹ diz o seu mais famoso biógrafo, o futuro presidente argentino, Bartolomeu Mitre.

Era una estrategia costosa, y desde Chile en particular exigía grandes sacrificios. Para limpiar el Pacífico sur del poder naval español, un preliminar indispensable, Chile tenía que crear una armada de la nada, comprar barcos y equipos, reclutar personal, encontrar un almirante.³⁰⁰

Para levar o Exército dos Andes até Lima foi improvisada uma esquadra argentino-chilena, posta sob o comando de Lord Thomas Cochrane, almirante-mercenário escocês.

²⁹⁸ GONZALES ARRILL, 1951, p. 38.

²⁹⁹ MITRE, Bartolomé. *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1950, Tomo segundo, p. 5-6.

³⁰⁰ LINCH, 2008, p. 170-171.

Dificuldades cada vez maiores com o governo chileno, multiplicam o descontentamento do Exército dos Andes. Nada se faz para cumprir o compromisso de levar a guerra libertadora até o Peru. A pobreza do governo chileno parece justificar esta desatenção. A situação interna das Províncias Unidas do Rio da Prata também estava complicada: Unitaristas e Federalistas entram em choque. Entretanto, com todas estas dificuldades, o Exército dos Andes está pronto para partir. É composto de 4.118 homens, sendo 2.313 argentinos e 1.805 chilenos.

De este modo, San Martin fue al Perú como un verdadero libertador, para ganar no una guerra de conquista, sino de opinión, una guerra para convencer a los peruanos, una guerra entre razón e intolerancia, entre libertad y tirania. Más que entablar combate con el enemigo inmediatamente, preferia esperar que los patriotas peruanos se unieran a sus fuerzas.³⁰¹

A confiança de San Martin repousa na cooperação da população, mais do que no poder de seu exército. Ao chegar ao Peru, declara aos seus soldados: “Los peruanos son nuestros hermanos; abrazadlos y respetad sus derechos como respetasteis de los chilenos después de Chacabuco.”³⁰²

San Martin faz lembrar sempre aos seus soldados, que aquela era uma guerra de libertação, e não de conquistas. Desembarca seu exército em Paracas em 8 de setembro de 1820, e dá início a uma campanha vitoriosa que culminaria com a tomada de Lima, em 9 de julho de 1821. A proclamação da independência peruana ocorreu à 28 deste mesmo mês. O cabildo de Lima e a Loja Lautaro, “filial” peruana, solicitam que

³⁰¹ LINCH, 2008, p. 173.

³⁰² GONZALES ARRILL, 1951, p. 74.

San Martín assumiu o governo do Peru. Ele vacila, mas acaba cedendo, e em 3 de agosto de 1821 é aclamado como **Protetor** do Peru.

Uma das primeiras medidas tomadas pelo Protetor, foi dotar o Peru de um exército próprio, capaz de promover sua própria defesa. Organiza as finanças públicas. Além disso

Quedó abolido el servicio personal de los indígenas, los tributos, las encomiendas, los repartimientos y las mitas, que esclavizaban a los pobres indios desde los días crueles de la conquista. Declara la libertad de los hijos de esclavos negros nacidos en él Perú y la de los esclavos que tomasen las armas por la independencia.³⁰³

Todas as espécies de castigos físicos e torturas foram abolidas. Por outro lado, concedeu-se total liberdade de imprensa e informação. É convocado o Congresso Peruano para estabelecer a forma definitiva do governo para o País e elaborar uma Constituição para o Perú.

Um dos desejos de San Martín era conhecer Simón Bolívar, para juntos eliminarem o que restava das forças realistas na América. O encontro ocorreu em Guayaquil (Colômbia), em 26 de julho de 1822, e ao que parece, marcou uma profunda decepção de San Martín com o “Libertador” Simón Bolívar.

Os adversários de San Martín o acusam de ser o responsável pelo fracasso das negociações com Bolívar, devido às divergências quanto a forma de governo a ser adotada pelos países recém-emancipados: Bolívar seria republicano, enquanto San Martín era monarquista. No entanto, Ricardo Rojas afirma que “San Martín não era um homem de se perder em divagações sobre sistemas de governo, em semelhante ocasião”³⁰⁴.

³⁰³ GONZALES ARRILL, 1951, p. 95.

³⁰⁴ ROJAS, 1948, p. 329.

As reais causas do desacordo entre os dois líderes ao que parece, deveu-se a motivos estritamente militares, no que se refere à cooperação de forças dos dois exércitos o do Sul, de San Martin e do Norte, de Simón Bolívar. Segundo os biógrafos de San Martin, Bolívar não era homem de dividir a glória com ninguém. Com a saída de San Martin do palco da guerra libertadora, as glórias seriam todas para o “Libertador”.

Em carta à Bolívar, datada de 28 de agosto de 1822, logo depois do encontro de Guayaquil, San Martin escreve:

Afinal general: a minha decisão está irrevogavelmente tomada. Convoquei para o dia 20 do mês entrante o Primeiro Congresso do Peru, e no dia seguinte ao da sua instalação, embarcarei para o Chile, convencido de que a minha presença é o único obstáculo que o impede de vir ao Peru com o exército sob o seu comando. Para mim teria sido o auge da felicidade terminar a guerra da independência sob as ordens de um general a que a América deve a sua liberdade.³⁰⁵

Fica claro nessa correspondência que San Martin estava disposto a submeter-se às ordens de Bolívar para concluir a obra de libertação, e que certamente, não foi devido à ele que as negociações com o “Libertador” fracassaram. Quanto à menção de renúncia do cargo de protetor do Peru, realmente ele o fez em 20 de setembro de 1822, por ocasião da instalação do Congresso Constituinte do Peru.

Renunciando ao cargo de protetor do Peru, San Martin encerra a sua obra de libertação da América. Negava-se a tomar partido nas lutas internas do Chile e, principalmente, da Argentina, onde Unitaristas e Federalistas se digladiavam em uma guerra civil.

³⁰⁵ ROJAS, 1948, p. 333.

Na biografia do Libertador, Bartolomeu Mitre afirma que ele

Abdicó conscientemente el mando supremo en medio de la plenitud de su gloria, si no de su poder, sin débil) daó\ sin cansancio y sin enojo, cuando comprendió que su tarea había terminado, y que otro podía continuarla con más provecho para la América.³⁰⁶

De forma silenciosa, embarca para a Europa em 10 de fevereiro de 1824. Após, mais de uma vez, ser procurado na Europa por líderes americanos para que retornasse à América, San Martin morre na França em 17 de agosto de 1850. Ainda, segundo Bartolomeu Mitre, o “herói” da independência passou seus últimos anos “en la soledad con estoica resignación, y murió sin quejas cobardes en los labios, sin odios amargos en el corazón, viendo triunfante su obra y deprimida su gloria.”³⁰⁷

* * * * *

Fazendo um esforço de imaginação, podemos fantasiar como teria sido o processo de emancipação das colônias hispano-americanas sem a participação de homens como San Martin, Simón Bolívar, Bernardo O’Higgins,... Com toda a certeza, este processo teria se dado de uma forma bastante diferente, se não contasse com estes líderes carismáticos.

Um desses líderes, José de San Martin, é alguém que se destaca dos demais. Outros líderes da guerra de libertação, procuraram aliar o seu prestígio militar com o poder político. San Martin teve toda a

³⁰⁶ MITRE, 1950, p. 499.

³⁰⁷ MITRE, 1950, p. 499.

chance de não fugir à regra; no entanto, excetuando-se o pequeno período em que exerceu o cargo de Protetor do Peru, ele procurou manter-se afastado do poder político, em que pese os veementes apelos de várias camadas sociais. San Martín foi um militar preocupado com os destinos de sua terra, mas que, passado o momento crítico da guerra de libertação, preferiu “aposentar” sua espada, do que colocá-la a serviço de um ou de outro grupo, que disputava o poder.

Obviamente, temos que considerar que a historiografia nacional argentina em muito contribuiu para a construção da imagem do herói San Martín.³⁰⁸

Bartolomeu Mitre, o responsável pela unificação argentina e o primeiro presidente do país unificado, transforma San Martín como alguém capaz de unir todos os argentinos.

El carácter de San Martín es uno de aquellos que se imponen a la historia. Su acción se prolonga en el tiempo y su influencia se transmite a su posteridad como hombre de acción consciente. El germen de una idea por él incubada, que brota de las entrañas de la tierra nativa, se deposita en su alma y es el campeón de esa idea.³⁰⁹

San Martín exerceu um papel em uma circunstância histórica que foi favorável ao que ele se propôs fazer. Prova disso é que, mesmo nunca escondendo suas raízes americanas, somente decidiu romper os laços que o ligavam à Coroa espanhola, quando soube que a Junta de Buenos Aires tinha se decidido por uma solução independentista. As guerras napoleônicas foram fundamentais na formação de

³⁰⁸ SANTOS, Fabio Muruci dos. Ricardo Rojas e a construção biográfica de um herói nacional: San Martín, el santo de la espada. *Revista Eletrônica da ANPLAC*, nº 8, p. 1-26, 2009.

³⁰⁹ MITRE, 1950, p. 499.

uma consciência libertadora e patriótica em San Martin. A política adotada pela dinastia de Bourbon, a invasão francesa e as consequentes abdições de Bayona, fazem San Martin desiludir-se com o que defendera durante mais de vinte anos, enquanto esteve a serviço do exército espanhol.

San Martin soube respeitar o momento certo e catalisar o descontentamento das elites coloniais que desejavam liberta-se da Espanha. Em suma, José de San Martin foi o que se pode chamar de “um Homem de seu tempo”.

REFERÊNCIAS

1. FONTES

AUTOR ANÔNIMO. *Diálogo das Grandezas do Brasil* Introdução de Capistrano de Abreu; notas de Rodolf Garcia. Salvador. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

BIBLIOTECA DE AVTORES ESPAÑOLES. Desde la formacion del lenguatge hausa estros dias. Cartas de Indias. Cartas de Indias. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernandez, 1877, Tomo 264..

CASTRO, Therezinha de. *História Documental do Brasil*. Rio de Janeiro-São Paulo. Distribuidora Record, 1968.

CIEZA DE LEON, Pedro. *Guerras civiles del Perú*. Madrid: Libreria de la Viuda de Rico, s/d.

CIEZA DE LEON, Pedro. *La crónica del Peru*. Madrid: Calpe, 1922.

COBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Atlas, 1956, Tomo II

COBO, Bernabé. *História del Nuevo Mundo*. Sevilla: Imp. E. Rasco, 1890, Tomo I.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América*. As quatro viagens e o testamento. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Editores, 1984.

CORTÉS, Hernán. *Cartas de la conquista de México*. Madrid: SARPE, 1985.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*. Traduzida e anotada por Cesar Augusto Marques. São Luiz (MA): Typ. do Frias, 1874.

D'EVREUX, Ivo d'. *Viagem ao Norte do Brasil*. Trad. de Cesar Augusto Marques. Introdução e notas de Ferdinand Diniz. Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1929.

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *História verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Robredo, 1944.

DURAN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, tomo II.

EL LIBRO de los libros de Chilam Balam. México: Fondo de cultura eco-nômica, 1969.

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil ou Diário de uma Visita à Terra do Cacaueiro eu das Palmeiras, com um apêndice contendo Ilustrações das artes sul-americanas antigas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província da Santa Cruz*. Introdução de Assis Cintra. São Paulo, Melhoramentos, 1921.

GÂNDAVO, Pero Magalhães de. *Tratado da Terra do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2008

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

LAS CASAS, Frey Bartolomeu. *Historia de Las Indias*. México: Fondo de Cultura, 1965, tomo III.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Trad. e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da USP, 1980.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

OVIEDO, Gonçalo Fernandes de. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851, 2 Tomos.

RIO BRANCO, J. M. S. P. Barão do. *Exposição que os Estados Unidos do Brasil apresentam ao Presidente dos Estados Unidos da América como Árbitro segundo as estipulações do Tratado de 7 de Setembro de 1889, concluído entre o Brasil e a República Argentina*. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1945.

SALVADOR, Frei Vicente. *História do Brasil*. Ed. Revista por Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willeke; apresentação de Aureliano Leite. 6ª ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília, INL, 1975.

SOLIS Y RIVADERNEYRA, Antonio. *Historia de la conquista de Mexico, población y progresos de la América Septentrional, conocida en el nombre de Nueva España*. Barcelona: Thomas Piferrer Impresor, 1771, Tomo I.

SOLIS, Y RIVADERNEYRA, Antonio. *Historia de la conquista de Mexico, población y progresos de la América Septentrional, conocida en el nombre de Nueva España*. Madrid: Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1784, Tomo II.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Tipographia de João Ignacio da Silva, 1879.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Trad. Luís Joaquim de Oliveira e Castro. São Paulo, Edições Melhoramento, 1977, 3 vol.

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

THEVET, Frei André. *Singularidade da França Antártica, a que outros chamam de América*. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1944.

VEGA, Garcilaso de la. *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Imprenta y Libreria Sanmarti y Cia., 1919.

ZEBALLOS, Estanislao Severo. *Alegato de la República Argentina sobre*

la cuestión de límites con el Brasil en el Territorio de Misiones, sometida al Presidente de los Estados Unidos de Acuerdo con el Tratado de Arbitraje de 7 de Setembro de 1889. Washington, 1894.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976.

AGUADO BLEYE, Pedro; ALCÁZAR MOLINA, Caytano. *Manual de Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe S.A, 1969, T. III.

AGUILAR JIMENEZ, Cristobal. *Cristianismo y esclavitud*. Una historia de convivencia y complacencia. Madrid: Dialogo Editorial, 2020.

ALBUQUERQUE, Manoel Mauricio de. *Pequena História da Formação Social Brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missão. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil Colonial, 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014

ANES, Gonzalo. El Antiguo Regimen: los Borbones. In: ARTOLA, Miguel (dir). *História de España Alfaguara*. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1981. Vol. IV.

ARRAMBIDE, Victor; MCEVOY, Carmen; VELÁZQUEZ, Marcel. *La expedición libertadora*. Entre el océano Pacífico y los Andes. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2021.

ARROYO, Leonardo. *A Carta de Pedro Vaz de Caminha*. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: INL. 1971

AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (Org.). *História das Américas: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de. *Carlota Joaquina na Corte do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de. Carlota Joaquina, a herdeira do Império Espanhol na América. *Estudos Históricos*, nº 20, p. 251-274, 1997.

BALMACEDA, Hector Maria. Concepción Geopolítica Espacial de

la Corona Española. *Geosur*. Montevideo, Año XI, nº 119/120, p. 119-120, mar./abr. 1990.

BATTESTIN, Cláudia; BONATTI, Jailson; QUINTO, Jeanice Rufino. A colonização dos povos originários da América Latina. *Revista Fórum Identidades*, vol. 30, nº 1, p. 13-27, jul./dez. 2019.

BELLOTTO, Manoel Lelo; CORREA, Anna Maria Martinez (Org.). *A América Latina de colonização espanhola: antologia de textos históricos*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1979.

BEOZZO, José Oscar (Org.). *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 1998

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

BONILLA, Heraclio (Org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006.

BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1978.

BRAUDEL, Fernand. *A identidade da França*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, Vol.

BRAUDEL, Fernand. *Civilización Material, Economía y Capitalismo: Siglos XV-XVIII - El Tiempo del Mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

BUSHNELL, David. La independencia de la América del Sur española. In: BETHEEL, Leslie (Ed.). *Historia de América Latina*. 5. La independencia. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 75-123.

CAMARGO, Fernando. *O Malón de 1801: a guerra das Laranjas e suas implicações na América Meridional*. Passo Fundo: Clio Livros, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *A Afro-América: a escravidão no*

Novo Mundo. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *Agricultura, Escravidão e Capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1982.

CARNAXIDE, Visconde de (Antônio de Souza Pedroso Carnaxide). *O Brasil na Administração Pombalina (Economia e Política Externa)*. São Paulo: Nacional/INL, 1979.

CEHILA. *A História dos Africanos na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1988.

CERVO, Amado Luiz. *Contato entre Civilizações: conquista e colonização espanhola da América*. São Paulo: Mograw-Hill do Brasil, 1975.

CHACON, Vamireh. Os projectos de Dom João VI e Carlota Joaquina e a política britânica. *Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 20, 2005.

CHAUNU, Pierre. *Historia de América Latina*. Buenos Aires: Eudeba, 1994.

CHAUNU, Pierre. *Sevilha e a América nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: DIFEL, 1980.

CHIAVENATO, Julio José. *Colombo: fato e mito*, São Paulo: Brasiliense, 1992.

CORREA, Jessica Aparecida. A fronteira, os tratados e os mapas: a formação territorial do Brasil e os tratados de Madri e Santo Ildefonso. *Boletim Campineiro de Geografia*, vol. 5, nº 1, p. 31-51, 2015.

CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1956.

COSENTINO, Francisco Carlos Cardoso. Hierarquia política e poder no Estado d Brasil: o governo-geral e as capitánias, 1654-1681. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 16, nº 31, p. 515-543, jul./dez. 2015.

CRISÓRIO, Beatriz Carolina. El bicentenario de la independencia americana y la Argentina. Pasado e presente. In: RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti; HEINSFELD, Adelar (Org.). *Estados Americanos: trajetórias em dois séculos*. Passo Fundo: UPF Editora, 2012, p. 45-67.

CUERVO ÁLVAREZ, Benedicto. La conquista y colonización española de América. *História Digital*, año XVI, nº 28, p. 103-149, 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*.

São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DEIROS, Pablo A. *Historia del Cristianismo*. Las reformas de la Iglesia (1500-1750). Buenos Aires: Ediciones del Centro, 2008.

DELGADO, Jaime. *La independencia Hispanoamericana*. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1960.

DESCOLA, Jean. *Historia de España*. Barcelona: Editorial Juventud, 1973.

DIAS, Malheiro (Org.). *História Geral da Colonização Portuguesa*. Brasília: Senado Federal, 2022, 3 vol.

DOMÉZI, Maria Cecília. *Deus em guerra e pacto na América Latina colonial*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

DOMÍNGUEZ NAFRÍA, Juan. La América española y Napoleón en el Estatuto de Bayona. *Revista internacional de los estudios Vascos*, nº 4, p 315-346, 2009.

DOZER, Donald Marquand. *América Latina: uma perspectiva histórica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1974

DUSSEL, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina*. Introducción General. México: CHEILA; Salamanca: Ediciones Sigüeme, 1983.

DUVERGER, Maurice. *Ciência política: teoria e método*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

ELLIOT, J. H. La conquista española y las colonias de América. In: BETHELL, Leslie (Ed.). *História de América Latina – 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, p. 125-169.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. São Paulo: Globo, 1996, vol.1,

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

FERREIRA, Jorge Luiz. *Conquista e colonização da América espanhola*. São Paulo: Ática, 1992.

FERREIRA, Waldemar. A Política de Proteção e Elevação das Raças

Exóticas do Brasil nos Séculos XVI a XVIII. In: *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, 1963.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil Colonial, 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

FRANCO J, Hilário; CHACON, Paulo Pan. *História Econômica Geral e do Brasil*. São Paulo: Atlas, 1980.

FRANCO, Juan Hernández. *La Gestión Política e el Pensamiento reformista del Conde de Floridablanca*. Múrcia: Universidad de Múrcia, 1984.

GALVAN MORENO, C. *San Martín el Libertador*. Buenos Aires: Editorial Kapeluz, 1951.

GANDIA, Enrique de. *Napoleon y la independencia de América*. Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora, 1955.

GIL MUNILLA, Octavio. *El Río de la Plata en la Política Internacional: génesis del Virreinato*. Sevilla: Escuela de estudios hispano-americanos, 1949.

GOES FILHO, Synesio Sampaio. *Alexandre de Gusmão (1695-1753): o estadista que desenhou o mapa do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos Jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.

GONZALEZ ARRILI, B. *San Martín*. Buenos Aires: Editorial Kapeluz, 1951.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1988.

GORENDER, Jacob. Questionamentos sobre a Teoria Econômica do Escravismo Colonial. *Estudos Econômicos*, vol. 13, nº 1, p. 7-39, 1993.

GOULART, José Alípio. *Da Fuga ao Suicídio: Aspectos da Rebelião dos Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, INL, 1972.

GOULART, José Alípio. *Da Palmatória ao Patíbulo: Castigos de Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, INL, 1971.

GUZZELLI, Cesar Augusto Barcellos. A crise do sistema colonial e o processo de independência. In: WASSERMAN, Claudia (Coord). *História da América Latina: cinco séculos*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1996, p. 120-177.

HALPERIN DONGHI, Tulio. *História da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Livraria Martins Editora, s/d.

HEINSFELD, Adelar. *A América que descobriu os europeus*. São Paulo: Perse, 2023,

HEINSFELD, Adelar. *A Questão de Palmas entre Brasil e Argentina e o início da Colonização Alemã no Baixo Vale do Rio do Peixe-SC*. Curitiba: Ed. CRV, 2018.

HOFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho: ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. A Colônia do Sacramento e a Expansão no Extremo Sul. In: _____. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1976, T. I, V. 1, p. 322-363.

HOORNAERT, Eduardo. Padres e escravos no Brasil-Colônia. *Vida Pastoral*, nº 138, p. 21-26, jan./fev.1988.

HURBON, Laennec. La Iglesia y la esclavitud moderna. In: DUSSEL, Enrique (Comp.). *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y El Caribe*, San José: D.E.I, 1995, p. 503-516.

KAHN, Siegmund Ulrich. As capitânicas hereditárias, o governo geral o Estado do Brasil – administração e direito quinhentistas. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, V. 6, nº 2, abr./jun. 1972.

KONETZKE, Richard. *América Latina*. La época colonial. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1987.

LEITE, Serafin. As Raças do Brasil Perante a ordem Teológica, Moral e Jurídica Portuguesas nos Séculos XVI a XVIII. In: *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra. 1963.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *Processo administrativo ibero-americano (aspectos sócio-econômicos – período colonial)*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1962.

LYNCH, John. Las origenes de la independencia hispanoamericana. In: BETHEEL, Leslie (Ed.). *Historia de América Latina*. 5. La independencia. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 1-40.

LYNCH, John. *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Barce-

lona: Editorial Ariel, 2008.

MACHADO, Neli Galarce; DEVITTE, Natalia; ROSA, Lauren Vaiss. Mecanismos e o processo de conquista e colonização da América Indígena. *Revista Ameríndia*, vol. 12, p. 06-15, dez. 2012.

MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral. Conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

MAESTRI, Mario. *Terra do Brasil – A conquista lusitana e o genocídio Tupinambá*. São Paulo: Moderna, 1993;

MAHN-LOT, Marianne. *A conquista da América Espanhola*. Campinas: Papirus, 1990.

MALHEIRO, Perdigão. *A Escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis. Vozes. 1976.

MARCHANT, Alexander. *Do Escambo à Escravidão*. Trad. Carlos Lacerda. São Paulo: Nacional, 1943.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. El primer documento conocido escrito en México por los conquistadores españoles. *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, nº 60, p. 113-124, ene./abr. de 2005.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. La Conquista de México. *Historia Mexicana*, v. LXXI, nº 1, p. 79-94, jul./sept. 2021.

MAURO, Frédéric. *Origens da desigualdade entre os povos da América*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil Colônia*. São Paulo: Contexto, 2019.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus Tupi-guaranis*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1950.

MITRE, Bartolomé. *Historia de San Martin y de la emancipación sud-americana*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1950, 2 tomos.

MORALES PADRON, Francisco. *Historia del descubrimiento de América*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

MORALES PADRÓN, Francisco. *Los conquistadores de América*. Madrid: Espasa-Calpe, 1974.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL,

1977.

NEIS, Mons. Ruben, Igreja e Escravatura no Brasil. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 19, n. 84, p. 192. jun. 1989.

NOVALES, Alberto Gil et alii. *Centralismo, ilustración y agonía del anti-guo régimen (1915-1883)*. Barcelona: Editorial Labor, 1984.

ORTIZ, Antonio Dominguez. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

PALERMO, Vicente; GORE, Ernesto. Geopolítica del Virreinato del Río de la Plata: un intento conciente de transformación del espacio. *Geopolítica: hacia una doctrina nacional*. Buenos Aires, n° 5/6, 15-19, jul./dic. 1976.

PEREIRA, Tulio Augusto de Paiva. A Igreja Católica e a Escravidão Negra no Brasil a partir do Século XVI. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*, Ano 03, n° 05, p. 14-31, mai 2018.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A Guerra Justa em Portugal no Séc. XVI. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, n° 5, p. 5-10, 1990.

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*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 115-132.

POMBO, Rocha. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1956.

POMER, Leon. *As independências na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

POMER, Léon. *História da América Hispo-Indígena*. São Paulo: Global, 1983.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1976.

PRADO, Maria Ligia Coelho. Esperança radical e desencanto conservador na Independência da América Espanhola. *História*, vol. 22, n° 2, p. 15-34, 2003.

RAMINELLI, Ronald Jose. *A era das conquistas: América Espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. Os Tratados de Limites. In: HOLLANDA, Sérgio Buarque de (dir). *História Geral da Civilização Brasileira*.

São Paulo, DIFEL, 1976, T. I, V. 1, p. 364-379.

ROJAS, Ricardo. *O Santo da Espada (San Martin)*. Trad. Lauro Escorel. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1948.

ROMANO, Ruggiero. *Mecanismos da conquista colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SALGADO, Graça. *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SALINAS, Maximiliano. Presença africana na religiosidade colonial do Chile. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 199-213.

SAMPAIO, Aluysio Mendonça. *Senhores e escravos: a escravidão indígena no Brasil*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994

SANTIAGO, Théo A. (Org.). *América Colonial*. São Paulo: Ícone, 1988.

SANTOS, Fabio Muruci dos. Ricardo Rojas e a construção biográfica de um herói nacional: San Martin, el santo de la espada. *Revista Eletrônica da ANPLAC*, nº 8, p. 1-26, 2009.

SANTOS, Pe. Anízio Ferreira dos (org.). *Eu Negro: Discriminação Racial no Brasil. Existe?* São Paulo: Loyola, 1986.

SCARELLI, Rafael Dias. O Peru entre dois generais: San Martín e Bolívar no imaginário nacional peruano até o primeiro centenário. *Revista USP*, nº 130, p. 65-86, jul./set. 2021.

SCENNA, Miguel Angel. *Argentina-Brasil: Cuatro Siglos de Rivalidad*. Buenos Aires, Ediciones la Bastilla, 1975.

SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SIERRA, Vicente d. *Historia de la Argentina*. Fin del Regimen de Gobernadores y creacion del Virreinato del Rio de la Plata (1700-1800). Buenos Aires: Union de Editores Latinos, 1959.

SILIONI, Rolando Segundo. *La Diplomaica Luso-Brasileña en la Cuenca del Plata*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1964.

SILVA, Christiano Robério Batinga da; SILVA, Roberval Santos da. A

escravidão africana no Brasil e a Igreja Católica: posicionamentos no contexto de uma sociedade escravocrata. *Revista Latino-americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, vol. 7, n° 1, p.1-12, jan./abr. 2021.

SILVA, Eduardo. Por uma Nova Perspectiva das Relações Escravistas. *Anais da V Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. São Paulo: SBPH, 1985, p. 141-147.

SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimientos e colonização*. São Paulo: Ática, 1988.

SOARES, José Carlos de Macedo. *Fronteiras do Brasil no Regime Colonial*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1939.

SOARES, Teixeira. *História da Formação das Fronteiras do Brasil*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1973.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

STEIN, S.J.; STEIN, B. H. *A Herança Colonial da América Latina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

SUESS, Paulo (Org.). *La conquista espiritual de la América Española*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.

TEJERINA, Marcela Viviana. La Lucha entre España y Portugal por la ocupación del espacio: una valoración alternativa del tratado de San Ildefonso. *Revista de História*. São Paulo, n° 135, p. 31-39, 2° semestre de 1996.

TERNAVASIO, Marcela. Del Atlántico al Pacífico. Dilemas y decisiones en las guerras de independencia. In: ARRAMBIDE, Victor; MCEVOY, Carmen; VELÁZQUEZ, Marcel. *La expedición libertadora*. Entre el Océano Pacífico y los Andes. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2021.

THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TURREL, Marc. Napoleón y la independencia de las Américas. *Espacio Regional*, vol. 2, n° 17, p. 61-72, jul./dic. 2020.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Ja-

neiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Economia e sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo, *História Geral do Brasil*. São Paulo: Edições melhoramentos, 1975, 6 Tomos.

VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets. Igreja católica e a escravidão no Brasil Colônia: uma abordagem cultural. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 22 a 26 de julho de 2013.

VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ática, 1981.

VIOTTI, Pe. Hélio Abranches (Org.) *Joseph de Anchieta: cartas, correspondência Ativa e Passiva*. São Paulo, Ed. Loyola, 1984.

WASSERMAN, Claudia (Coord.). *História da América Latina: cinco séculos*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1996.

ZENON, Carlos. O medo e a relação com o outro: Hans Staden entre os canibais tupinambás. *Tempo Brasileiro*, nº 110, p. 55-70, jul./set. 1992.

SOBRE O AUTOR

Adelar Heinsfeld é graduado em Estudos Sociais (FAPE-Erechim) e História (FAFI-Palmas, PR), mestre e doutor em História (PUCRS) e pós-doutor em História pela Pontifícia Universidad Católica de Chile. Exerceu a docência em todos os níveis de ensino. No ensino superior atuou na UNOESC (Universidade do Oeste de Santa Catarina), UnC (Universidade do Contestado), UNIPAR (Universidade Paranaense). Desde 2001 está na UPF (Universidade de Passo Fundo), onde é professor titular na graduação e docente permanente no Programa de Pós-Graduação em História. Tem se dedicado a pesquisar temas relacionados à geopolítica, relações internacionais e política externa brasileira, cujos resultados foram publicados em inúmeros livros, revistas especializadas e em anais de eventos nacionais e internacionais.

ESTA OBRA FOI COMPOSTA EM GARAMOND PREMIER PRO
PELA ACERVUS EDITORA



ACERVUS EDITORA

Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo

Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil

Tel.: (54) 99676-9020

acervuseditora@gmail.com

acervuseditora.com.br

O ptamos por deixar de lado a expressão América Latina e utilizar o termo América Ibérica ou Ibero-América, pois estamos nos referindo ao espaço geográfico no continente americano que foi ocupado e colonizado pelos países ibéricos, a saber, Espanha e Portugal. Além do mais, consideramos o termo América Latina impreciso, fruto de uma construção do século XIX – ao que parece, empregado pela primeira vez em 1836, pelo político e escritor francês Michel Chevalier – quando as áreas coloniais espanholas e portuguesa já tinham conquistado sua emancipação política.

