PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC – SP

ANTONIO MARTINS RAMOS

AS ALMAS DO GENTIO DA TERRA – A ESCRAVIDÃO INDÍGENA EM SÃO PAULO NA INSTITUIÇÃO DO SISTEMA DA *ADMINISTRAÇÃO*

DOUTORADO EM HISTÓRIA

São Paulo
2021

ANTONIO MARTINS RAMOS

AS ALMAS DO GENTIO DA TERRA – A ESCRAVIDÃO INDÍGENA EM SÃO PAULO NA INSTITUIÇÃO DO SISTEMA DA *ADMINISTRAÇÃO*

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

São Paulo
2021

Banca Examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

Dedicatória

Dedico ao meu pai

Antonio Silva Ramos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil [CAPES] – Código de Financiamento 001; através do Programa Suporte à Pós-graduação IES Comunitárias – PROSUC.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil [CAPES] – Finance Code 001; through the Programa Suporte à Pós-graduação IES Comunitárias – PROSUC.

Foi também de fundamental importância o apoio institucional da Fundação São Paulo [FUNDASP], quanto ao suporte acadêmico e garantia do financiamento para a conclusão deste trabalho.

The institutional support of Fundação São Paulo [FUNDASP] was also of fundamental importance, in terms of academic support and guarantee of funding for the completion of this work.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, cuja Vontade é feita sobre todas as coisas, para sempre.

Aos meus amados pais que me apoiaram de todas as formas.

À toda a irmandade do Céu da Lua Cheia pela inspiração.

Ao Prof. Dr. Fernando Londoño, mais uma vez, pela excelente orientação.

Ao Programa de Pós-graduação em História da PUC-SP, pela oportunidade; e ao Assistente de Coordenação William Fernando Moreira da Silva.

A Dom João Baptista Barbosa Neto, bibliotecário monástico, e ao bibliotecário Wellington Batista, pela permissão de acesso ao Arquivo e Biblioteca do Mosteiro de São Bento de São Paulo.

E um agradecimento especial aos professores:

Prof. Dr. Alberto Luiz Schneider

Prof. Dr. Amilcar Torrão Filho

Profa. Dra. Andrea Gomes Bedin

Prof. Dr. Antonio Rago Filho

Profa. Dra. Carla Reis Longhi

Prof. Dr. Carlos Daniel Paz

Profa. Dra. Denise Bernuzzi Sant'Anna

Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito

Profa. Dra. Estefania Knotz Canguçu Fraga

Prof. Dr. Luiz Antonio Dias

Profa. Dra. Marcia Sueli Amantino

Profa. Dra. Maria Antonieta Martines Antonacci

Profa. Dra. Maria do Rosário Cunha Peixoto

Profa. Dra. Maria Izilda Santos de Matos

Profa. Dra. Olga Brites

Profa. Dra. Vera Lúcia Vieira

Profa. Dra. Yone de Carvalho

Profa. Dra. Yvone Dias Avelino

"O verdadeiro Pai Ñamandu, o Primeiro / de uma pequena porção de sua própria divindade, / da sabedoria contida em sua própria divindade, / e em virtude de sua sabedoria criadora / fez que se engedrassem chamas e uma tênue neblina.

(...)

Tendo concebido a origem da futura linguagem humana, da sabedoria contida na sua própria divindade, / e em virtude da sua sabedoria criadora concebeu o fundamento do amor. / Antes da Terra existir, no meio das trevas primordiais, / antes de ter conhecimento das coisas, / e em virtude de sua sabedoria criadora a origem do amor o concebeu.

(...)

A seguir, da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora / ao verdadeiro pai dos futuros Karaí, / ao verdadeiro pai dos futuros Jakaira, / ao verdadeiro pai dos futuros Tupã / transmitiu a eles consciência da divindade. / Para verdadeiros pais de seus futuros numerosos filhos, / para verdadeiros pais das palavras-alma de seus futuros numerosos filhos, / transmitiu a eles consciência da divindade.

(...)

Por terem eles assimilado a sabedoria divina de seu próprio Primeiro Pai; / depois de terem assimilado a linguagem humana; depois de serem inspirados no amor ao próximo; depois de terem assimilado a série de palavras do hino sagrado; depois de terem sido inspirados pelos fundamentos da sabedoria criadora, / a eles também chamamos: elevados verdadeiros pais das palavras-alma; elevadas verdadeiras mães das palavras-alma."

Ayvu Rapyta – El Fundamento del Lenguaje Humano[1]

Tradição Guarani Mbyá

1 Cadogan, Leon. 1959, 19-23.

Resumo

Título: As Almas do Gentio da Terra – A escravidão indígena em São Paulo na instituição do sistema da *Administração*

Autor: Antonio Martins Ramos

Orientador: Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

O objeto desta pesquisa é a forma do escravismo indígena tal como foi praticada em São Paulo colonial, durante o processo de estabelecimento do sistema social e jurídico denominado *Administração.* A proibição legal da escravidão, seus limites éticos, morais e religiosos, não impediam a exploração do trabalho, o cativeiro e a posse dos indivíduos. Esta condição jurídica da liberdade indígena instituía uma situação social específica e contraditória para os índios e insatisfatória para colonos e missionários. As indefinições legais da exploração indígena pressionavam os governos locais e as câmaras municipais, de forma que ao longo do século XVII os conflitos foram se intensificando, levando a Coroa portuguesa a estabelecer a instituição legal da *Administração*, com base nas práticas tradicionais e cotidianas. Estas se baseavam no modelo dos Aldeamentos enquanto centros de estabelecimento e requisições de índios, e no caso específico de São Paulo, pela intensidade e frequência das expedições de apresamento que extrapolavam as regras dos *resgates*, atacando as missões jesuítas. As violências cometidas contra os índios eram consideradas como abusos, mas sua coibição pelas autoridades nunca ocorreu de forma efetiva. Aos índios, restavam a resistência, a submissão, ou a adaptação. No entanto, não atuaram de forma passiva, mesmo nas situações de silenciamento e genocídio. Através da preservação das culturas, da relação entre a cosmogonia ancestral e o cristianismo católico em processos de resistência adaptativa, encontravam formas de se inserir na sociedade colonial, embora sempre na condição de subalternos. Pela natureza desta realidade cotidiana e pelas evidências nas fontes históricas, consideramos que o sistema da *Administração* praticado em São Paulo serviu como dissimulação da liberdade legal dos índios, e se constituiu num modelo consolidado e efetivo de escravismo.

Palavras-chave: *Administração*, aldeamentos, expedições bandeirantes, resistência adaptativa

Abstract

Title: The Souls of Land's Gentile - Indigenous slavery in São Paulo at the institution of the *Administração* system

The object of this research is the form of indigenous slavery as it was practiced in colonial São Paulo, during the process of establishing the social and legal system called *Administração.* The legal prohibition of slavery, its ethical, moral and religious limits, did not prevent the exploitation of labor, captivity and the possession of individuals. This legal condition of indigenous freedom created a specific and contradictory social situation for the Indians and unsatisfactory for colonists and missionaries. The legal uncertainties of indigenous exploitation put pressure on local governments and city councils, so that throughout the 17th century, conflicts intensified, leading the Portuguese crown to establish the legal institution of the *Administração*, based on traditional and daily practices. These were based on the model of *aldeamentos* as centers of establishment and requisition of Indians, and in the specific case of São Paulo, due to the intensity and frequency of boarding expeditions that went beyond the rules of the *resgates*, attacking the Jesuit missions. The violence committed against the Indians was considered abuses, but their restraint by the authorities never occurred effectively. The Indians were left with resistance, submission, or adaptation. However, they did not act passively, even in situations of silencing and genocide. Through the preservation of cultures, the relationship between ancestral cosmogony and Catholic Christianity in processes of adaptive resistance, they found ways to insert themselves in colonial society, although always in the condition of subordinates. Due to the nature of this everyday reality and the evidence in historical sources, we believe that the *Administração* system practiced in São Paulo served as a cover for the legal freedom of the Indians, and constituted a consolidated and effective model of slavery.

Keywords: *Administração*, *aldeamentos*, *bandeirantes* expeditions, adaptative resistance

ÍNDICE

Introdução 15

CAPÍTULO 1
A liberdade contraditória - Princípios e contextos de origem 21
1.1 – O escravismo como justificativa para a inferioridade dos índios 26
1.2 – Os horizontes da Vila de São Paulo 43
1.3 – A cosmogonia Guarani da Palavra-alma 63

CAPÍTULO 2
O direito sobre as almas do gentio novo - Escravismo e resistência 71
2.1 – Debates filosóficos, teológicos e jurídicos 81
2.2 – Estratégias da resistência indígena 97

CAPÍTULO 3
A disposição histórica paulistana como centro de apresamento indígena 123
3.1 – Etnogênese e etnificação em meio à violência predatória 127
3.2 – Aspectos econômicos de São Paulo no século XVII 151

CAPÍTULO 4
A essência apresadora das expedições bandeirantes 173
4.1 – As motivações dos paulistas para os ataques às Missões 178
4.2 – O genocídio consequente das bandeiras paulistas 192

CAPÍTULO 5
A *Relación* dos padres Justo Mansilla e Simon Maceta – Destruição e apresamentos no Guairá pela visão dos jesuítas 207
5.1 – O texto integral da narrativa 213
5.2 – A inoperância das ações de governo 247

CAPÍTULO 6
O espaço multifuncional do aldeamento 255
6.1 – O arco estrutural dos aldeamentos no entorno de São Paulo 272
6.2 – A ambiguidade cotidiana dos aldeados 282

CAPÍTULO 7

O regime social do trabalho compulsório - Práticas e condições da *Administração* anteriores a 1696 305

7.1 – A miscigenação étnica da sociedade paulista 308

7.2 – Limites da legislação colonial 313

7.3 – A invenção do *administrado* como categoria social 326

CAPÍTULO 8

Sistemas de posse e domínio sobre os administrados 339

8.1 – Formas de discriminação pelas denominações impostas 346

8.2 – Trabalhos públicos e particulares dos índios 362

CAPÍTULO 9

A Câmara Municipal de São Paulo na legitimação da exploração indígena 377

9.1 – Entre as ordens da Coroa e os protestos dos moradores 382

9.2 – O silenciamento da voz dos índios 390

CAPÍTULO 10

Processos finais de definição da Administração particular 401

10.1 - A adoção do modelo dos *Escravos de condição* no Maranhão 405

10.2 - A divisão interna entre os missionários a respeito do problema paulista 415

10.3 - A *Apologia Pro Paulistis* e suas justificativas ao escravismo 434

10.4 - As *Dúvidas* dos moradores de São Paulo como expressão do seu cotidiano 444

10.5 - O *Voto* do Padre Antonio Vieira 448

CONCLUSÕES 465

REFERÊNCIAS DOS MAPAS E TABELAS 475

FONTES 477

BIBLIOGRAFIA 487

ANEXO - Principais expedições bandeirantes paulistas 505

INTRODUÇÃO

A escravidão indígena praticada em São Paulo, no período colonial, foi um fenômeno histórico de fundamental importância não apenas pelos seus significados para a época, mas também para o entendimento mais profundo da dimensão humana e social do Brasil até os dias atuais. Trata-se de uma questão que envolve uma grande amplitude de temas relacionados, tais como encontros interculturais, alteridade, colonialismo, apresamentos, genocídio, dominação e resistência, escravismo e liberdade, missões e aldeamentos, disputas pela exploração indígena, legislações, modelos econômicos, práticas cotidianas, princípios morais e religiosos. Nesta pesquisa, procuramos evidenciar o aspecto escravista do sistema da Administração dos índios praticado em São Paulo, no período em que se desenvolviam modelos do trato indígena, buscando também levar em conta não somente a perspectiva dos colonizadores, mas também a dos povos nativos.

O sistema colonial praticado pelas monarquias ibéricas no continente americano relacionava a dominação política e a exploração econômica com a imposição cultural. O direito inquestionável da posse sobre os povos e territórios relacionava-se à atribuição de uma inferioridade humana e cultural sobre os índios, em todos os seus aspectos: nas tradições, nos costumes, no comportamento, e até sobre suas próprias capacidades cognitivas. Por um lado, as resoluções legislativas baseadas nos debates filosóficos estabeleciam determinados critérios de julgamento e classificação sobre os povos não-europeus que já por si denotavam a desigualdade; porém, na prática cotidiana, predominava a violência em seus mais variados níveis, desde a mais básica intolerância, o silenciamento da palavra, a indiferença pela alteridade, até o cativeiro físico com todas as suas consequências: o comércio dos corpos, a separação das famílias, a exploração do trabalho, a desonra e humilhação, as dores físicas e morais, e especificamente, a mortandade pelo extermínio coletivo.

Todo este fenômeno histórico repetidamente praticado por séculos, foi o núcleo fundamental da nova sociedade que se fundava a partir deste encontro entre os povos, manifestada pela dominação colonialista. Em sua essência e estrutura, baseava-se no apresamento e controle dos habitantes originários locais, como base dos fundamentos culturais, políticos e econômicos que formavam a nova ordem social. Na economia, pelo estabelecimento de um sistema adaptado às condições locais que envolvia diretamente a dependência da exploração do trabalho compulsório, imposto aos povos nativos. Politicamente, a pela obrigatoriedade de se converter os índios em súditos reais, através

de sua inserção num modelo alienígena de sociedade que legitimasse sua estratificação social. Na cultura, pela determinação de obrigar os nativos à conversão religiosa-civilizatória, e na consolidação de uma atribuição de inferioridade que conferisse sentido à essa dominação, fator que deve ser entendido como uma forma concreta de violência. Com base nestes pressupostos, todo o espaço colonial americano foi ocupado sob o domínio das duas instâncias máximas de autoridade, a Igreja e as Coroas, de acordo com suas particularidades locais. Em São Paulo de Piratininga, a própria fundação das vilas e o modelo de ocupação pelo aldeamento veio servir a estes propósitos de forma contundente no que se refere à exploração indígena.

O objeto desta pesquisa é a forma do escravismo indígena paulista através do sistema da *Administração*, com ênfase em seus aspectos humanos e sociais, nos seus processos históricos de formação e consolidação. Dessa forma, o período que se coloca em maior evidência é o século XVII, por dois motivos principais: foi o período em que os apresamentos indígenas atingiram o maior volume e extensão geográfica, e também quando o conflito entre colonos e jesuítas se intensificou ao ponto em que a Coroa portuguesa interveio, ao final daquele século, através da legalização institucional do sistema da administração particular em São Paulo.

As fontes históricas principais são as *Actas da Camara da Villa S. Paulo*, que possibilitam uma grande variedade de questões e abordagens relativas ao lugar social dos índios, e das ações de moradores, colonos, e padres missionários, a dinâmica dos aldeamentos e das expedições de apresamento, além do papel governamental exercido pela pria câmara como intermediária do poder metropolitano; e também os *Inventários e Testamentos* relativos ao século XVII, onde basicamente, os índios administrados eram arrolados entre os bens deixados em herança. Embora se tratem das fontes mais utilizadas pela historiografia sobre a questão, seu volume documental é amplo, e possibilitam muitas abordagens metodológicas. Dessa forma, optei pela transcrição de trechos relevantes, conservando a grafia da época, pelo fato de que, mesmo ao se interpretar as passagens, muitas das informações contidas nos escritos trazem contribuições ao desenvolvimento das ideias.

Além da pesquisa pelas fontes, a análise bibliográfica busca uma síntese tanto da narrativa dos fatos, como de suas interpretações teóricas, procurando manter uma trajetória cronológica como eixo de abordagem das questões. Esta narrativa parte do século XVI, das origens do escravismo indígena colonial, com suas questões teóricas e o processo com que foi sendo adotado na capitania de São Vicente, até o momento em

que, no ano de 1696, foram publicadas as cartas régias que representaram a vitória dos colonos paulistas em suas reivindicações sobre um maior controle sobre os índios administrados. Entre os autores consultados, as principais bases de referência sobre os processos históricos partem da obra de John Manuel Monteiro, junto com abordagens mais específicas tratadas por Ilana Blaj, Maria Regina Celestino de Almeida, Muriel Nazzari, Beatriz Perrone-Moisés, Benedito Prezia, e outros, incluindo autores clássicos e contextualizados, como Serafim Leite, e Affonso Taunay; e no campo da antropologia histórica, principalmente as obras de Bartomeu Meliá, e Graciela Chamorro, incluindo fontes dos trabalhos de Curt Nimuendajú e León Cadogan.

Entendemos que os estudos antropológicos podem servir como referência cultural sobre determinas populações, indicando formas possíveis de se contextualizar o ponto de vista indígena sobre processos históricos. A partir dessa ideia, dos conteúdos das fontes, e das visões historiográficas, esta tese sustenta que o sistema da Administração se constituiu num escravismo de fato, a partir da condição social imposta aos índios e das práticas cotidianas sobre eles aplicadas, como a posse, o cativeiro, a exploração da força de trabalho, a compra e venda dos indivíduos, e sobretudo o apresamento, que através de um longo ciclo de expedições ao interior, livremente capturava as pessoas para esta forma de servidão. Além disso, tais ações tiveram como consequência o genocídio de grande parte dos habitantes nativos do centro-sul do continente, pela constância e intensidade com que se promoviam a partir da vila de São Paulo.

Para uma melhor contextualização, entendemos que se faz necessário observar dois aspectos: a controvérsia jurídico-teológica que o contato com os povos indígenas provocou na Europa, especialmente na questão relativa ao direito de se promover a guerra e a escravidão nas Américas; e os primeiros momentos da experiência colonial em relação aos índios, da tanto parte dos colonos quanto dos jesuítas. Neste ponto, o foco é a vila de São Paulo e o estabelecimento dos aldeamentos ao seu entorno. Percebemos que desde sua fundação, o trato indígena baseado no apresamento, exploração, e nas ações de catequese, se constituíam na própria razão de ser da existência da vila paulistana. Os aldeamentos que fundaram na região, originalmente como uma forma de redução, ou residência para os índios que se integrariam enquanto súditos da Coroa na ordem social que se estava estabelecendo, funcionavam também como local de chegada e encaminhamento de índios aprisionados, centro de requisições de índios por parte de autoridades e moradores, locais de segregação e moradia, e também espaços onde se tornava possível o surgimento de um hibridismo cultural específico.

A fim de se incluir os índios como sujeitos ativos neste contexto, esta pesquisa procura entender o sentido da resistência entre as nações indígenas acometidas. Considerando a diversidade de culturas e etnias envolvidas, muitas das quais então extintas, optamos por dar prioridade a determinados grupos guarani, pelo fato de que compunham uma maioria entre os indivíduos em questão em três momentos históricos: como habitantes originais das regiões, como integrantes das missões, apresamentos, aldeamentos paulistas e índios administrados, e como sobreviventes de todo o processo. A cultura guarani, além disso, guarda relações com as diversas outras culturas também envolvidas, como os grupos tupi do planalto paulista.

Para esta abordagem da questão, buscamos uma aproximação com estudos antropológicos sobre estas etnias, estudos estes que também revelam tais processos históricos entre os povos guarani. Na questão da resistência, para além das fugas e enfrentamentos, procuramos convergir a pesquisa para o conceito da resistência pela adaptação, ou resistência adaptativa. Nesta forma de reação, os indivíduos oprimidos por um conjunto muito estreito de opções de vida buscam encontrar nestas próprias circunstâncias algum espaço para a sobrevivência de seus interesses, de suas culturas, ou de suas próprias vidas. Esta pode ocorrer de muitas formas, por exemplo, seja pelo silêncio, pela dissimulação, ou pela própria aceitação de uma nova matriz cultural, que não necessariamente signifique submissão. Isto parte da ideia de que as culturas não são elementos rígidos, puros ou imutáveis, mas que estão constantemente em mudanças dinâmicas, de acordo com as interações transculturais em quaisquer formas que se apresentam. Assim sendo, tanto entre a grande diversidade étnica obrigada a conviver nos espaços de confinamento, como entre os próprios brancos e índios, as influências culturais se manifestam de forma constante, por exemplo, no fato de que a língua geral paulista, de raiz tupi, foi o idioma predominante em São Paulo até o século XVIII, mesmo entre grande parte dos colonos paulistas e dos missionários jesuítas.

A sobrevivência cultural, dessa forma, é uma vitória da resistência pela preservação da identidade, não apenas das tradições ancestrais, mas da própria essência coletiva e individual que garante a existência e a afirmação do lugar social e humano. No caso dos povos indígenas em geral, mas especificamente entre os grupos guarani, esta resistência cultural se manifestou, e ainda se manifesta, através da religião e espiritualidade. Além disso, a alteridade religiosa entre brancos e índios foi um fator histórico determinante da interação cultural.

Esta tese entende portanto, que no caso dos guarani aldeados e administrados em São Paulo, a resistência pela adaptação se manifestou pela sobrevivência das tradições culturais, como exemplificada pelos grupos guarani. Porém, este foi apenas um aspecto entre as diversas ações dos índios enquanto compunham uma grande parte da população paulista. A condição de administrado permitia certos direitos legais ao índio, como por exemplo, de recorrer à justiça, mas ainda assim, a escassez de indicações nas fontes sugere que as oportunidades eram muito restritas e desfavoráveis. Além disso, muitos índios não viram alternativas possíveis senão a da integração na estrutura social vigente. A maneira com que são listados nos inventários indicam que a ampla maioria foi sumariamente submetida ao cativeiro, e nas Atas da câmara de São Paulo, o numero de requisições de índios da parte dos moradores é muito superior do que eventuais decisões dos oficiais vereadores a favor dos mesmos. O quadro que se apresenta é o de um crescente conflito entre colonos e padres missionários pela posse e controle dos aldeados e dos próprios aldeamentos, onde em nenhuma hipótese se considerava o lado dos índios, meros objetos de disputa.

Assim se desenvolve o processo que esta tese procura narrar. Ao longo do século XVII, e principalmente em sua segunda metade, a divergência entre padres e colonos crescia, as expedições de apresamento prosseguiam, mas os índios escasseavam, agravando-se o conflito. Os moradores se manifestavam diante da câmara, por vezes de forma violenta; os jesuítas eram expulsos, reconduzidos, e ameaçados; e entre os próprios missionários, surgiam disputas internas que resultariam num cisma, entre os mais favoráveis aos colonos e os que mantinham os ideais de liberdade em relação aos índios. As entradas e bandeiras, que prosseguiam nos ataques às missões situadas no Paraguai, Tapes (atual Rio Grande do Sul) e Guairá (atual Paraná), arrastavam para São Paulo um número de índios que não era mais suficiente para atender às demandas dos moradores, nem mesmo para a formação das próprias tropas expedicionárias. Voltando-se então à prospecção mineral, descobertas de ouro, esmeraldas e outros minérios na região do Sabarabuçú (atual Minas Gerais), Mato Grosso e Goiás, atiçavam esta mesma demanda por mais índios tropeiros. A situação tornava-se tensa a ponto de exigir uma providência do rei.

A partir destes objetivos apresentados, nos primeiros dois capítulos pretendo delinear as condições históricas que originaram o modelo de escravismo indígena paulista. Como síntese introdutória, de uma breve visão sobre o cenário e a situação inicial da colonização dos arredores da região de Piratininga, procuro demonstrar que as interações

entre os agentes colonizadores, desde os primeiros momentos, se basearam em disputas e divergências sobre as formas de se lidar com os habitantes nativos. Com base numa concepção teórica sobre escravidão que valorize as questões das relações pessoais, sociais e institucionais, levantarei alguns aspectos dos debates filosóficos ocorridos em princípios do século XVI acerca dos temas da guerra e da escravidão relacionados aos ameríndios, inclusive porque se inserem no contexto inicial do colonialismo iberoamericano; e dessa maneira apresentarei uma visão sobre a estrutura da organização social que se estabelecia nos arredores da vila de São Paulo, fundamentado no modelo do aldeamento. Nos capítulos 3, 4 e 5, procurei traçar um panorama sobre o fenômeno das expedições de apresamento e exploração, tradicionalmente conhecidas como *bandeiras*, observando como a captura de índios se constituía em seu aspecto principal; e em como o escravismo indígena fundamentava a economia regional. Os capítulos 6 ao 9 são mais voltados a uma análise do cotidiano dos índios pelo sistema da administração particular, incluindo a questão da legislação sobre a liberdade indígena e como a Câmara da vila de São Paulo lidava com seus conflitos inerentes. Por fim, o décimo capítulo procura narrar o percurso histórico de como os conflitos e contradições sociais de tais práticas cotidianas evoluíram para a instituição legal do sistema da Administração. Acrescentei também, como anexo, uma relação das principais expedições bandeirantes paulistas, conforme historicamente registradas. As referências desse levantamento partem ainda de uma historiografia mais antiga e tradicional, que à parte de sua contextualização, permanecem úteis como fonte de informação.

Trata-se, portanto de uma tese de teor indicativo sobre um determinado conjunto de questões que são buscadas nas fontes, a partir da premissa de se compreender o sentido da escravidão indígena como estrutura da sociedade colonial paulista, na maneira como foi praticada por padres e colonos, e na forma como determinava o cotidiano dos índios.

CAPÍTULO 1

A liberdade contraditória - Princípios e contextos de origem

"*Testamento*

Em nome de Deus amen.

Saibam quantos este instrumento virem como no anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil e seis centos e setenta e seis, aos oito dias do mez de novembro da dita nesta villa de São Paulo, eu Catharina Ribeiro, estando doente em cama da enfermidade que Deus me deu, não sabendo o que Deus Nosso Senhor de mim fará, e quando será servido levar-me da presente vida, e desejando pôr minha alma no caminho da salvação, ordenei fazer o meu testamento, o qual é o seguinte.

Primeiramente encommendo minha alma á Santissima Trindade que a criou, e rogo ao Padre Eterno, pela morte e paixão do seu Unigenito Filho a queira receber, e a sua divina Magestade supplico por suas divinas chagas que pois que nesta vida me fez mercê de dar o seu precioso sangue, e merecimentos de seus trabalhos me faça tambem na vida que esperamos que é sua santa gloria, e rogo á gloriosa sempre Virgem Maria Nossa Senhora e Mãe de Deus, e a todos os santos da côrte dos ceus, particularmente ao anjo de minha guarda, e ao archanjo São Miguel, e á santa de meu nome, santa Catharina, e aos mais santos, e santas a quem tenho devoção, queiram por mim rogar a Nosso Senhor Jesus Christo agora, e quando minha alma deste corpo sahir porque como verdadeira christã proteste de viver, e morrer na santa fé catholica, e crer o que crê a Santa Madre Igreja Romana, e nesta fé espero salvar minha alma, não por meus merecimentos, mas pelos da santíssima morte e paixão do Unigenito Filho de Deus.

Ordeno e peço a meu marido o capitão-mor Antonio Ribeiro de Moraes, e a meu cunhado Domingos da Silva queiram aceitar serem meus testamenteiros, por serviço de Nosso Senhor e por me fazerem mercê, e façam por minha alma o que de cada um delles espero.

Mando que meu corpo seja sepultado no Collegio de Santo Ignacio[2] *da Companhia de Jesus, e seja amortalhado com um lençol, por haver sido mortalha de Christo Senhor Nosso. Peço ao senhor provedor e mais irmãos da santa Casa de Misericórdia acompanhem meu corpo com a sua tumba e bandeira como irmã que sou da dita Santa Casa.*

Mando que se me digam tres missas, a saber a primeira que se dirá no dia de Natal, em reverência da caridade eneffavel em que Deus se fez homem, a segunda, de quarta feira de trevas, com a paixão de São Lucas, em reverencia da grande agonia que o Senhor sentiu no Horto, a terceira missa seja a commua da paixão, em reverencia da grande agonia que o Senhor sentiu quando expirou na cruz.

2 Trata-se do colégio jesuíta da fundação de São Paulo, que desde 1611 havia adquirido a denominação de "Casa de Santo Inácio". (in) Leite, Serafim. 2004, 555.

Mando que se me digam por minha alma cinco missas de Nossa Senhora e sejam as seguintes, a do Nascimento da Virgem Nossa Senhora; a da Annunciação; a da Purificação; a da Visitação; a da Assumpção, estas se me dirão o mais cedo que puder ser, quando se não digam em minha vida, como determino.

Declaro que sou casada em face da Igreja com o capitão-mor Antonio Ribeiro de Moraes. Até o presente não tivemos filho nem filha, e por assim ser, nem tambem ter paes nem avós por todos serem mortos, não tendo herdeiro forçado, o que visto deixo constituo ao dito meu marido por meu universal herdeiro em tudo o que me cabe da ametade dos bens do casal, para que se faça por minha alma como eu fizera pela sua no que não ponham duvida nem embargo algum.

Declaro que o gentio da terra que possuimos são forros e livres por lei do reino, e como taes peço ao dito meu marido, e herdeiro, os trate, doutrine, e tenha como taes.(...)"[3]

As características formais e os aspectos subjetivos deste testamento, não são exclusivos deste documento. Ele é antes um exemplo de um padrão presente, com relativas e poucas variações, a todos os papéis semelhantes dos primeiros séculos coloniais. Em primeiro lugar, as referências católicas que obrigatoriamente compunham as redações burocráticas colocam em evidência a conjugação entre Igreja e Estado, mas sobretudo, refletem a fundamental importância da religiosidade como o fundamento primário da cultura e da mentalidade ibérica colonial. Além disso, mas também a isto relacionado, a necessária afirmação de que se cumpria a lei da liberdade indígena, confirmando a obrigação de obediência a um valor moral estabelecido entre a Coroa e a Igreja, um conceito de liberdade que contraditoriamente incluía a posse ("*o gentio da terra que possuimos são forros e livres"*), justificada pela necessidade da doutrinação religiosa. Ainda assim, no entanto, se fazia também necessário testamentar o pedido para que os herdeiros seguissem nesse procedimento, o que sugere que, de alguma forma, nem sempre esta ideia de liberdade fosse tão religiosamente observada.

Além das especificidades de cada caso particular, encontramos em todos os testamentos deste conjunto, uma mesma base geral de princípios éticos e práticos, que fundamentavam as questões da posse e proveito sobre os índios. A referência aos índios administrados não se dava de forma aleatória. Mencionada aqui logo em seguida ao contundente cabeçalho, e em primeiro lugar entre os bens, a afirmação de que são livres e o pedido a que sejam tratados e doutrinados como tais, servem a um tempo como desencargo de consciência e legitimação de condições sociais. Mesmo na iminência da morte, em que se reafirma o bom trato dispensado ao *"gentio da terra"*, ficam evidentes

3 Testamento de Catharina Ribeiro, Vila de São Paulo, 08/11/1676. Inventários e Testamentos, vol. 22, 421-423.

suas condições como bens de posse. A necessidade de serem categorizados como forros e livres, revela que de alguma forma, naturalmente não poderiam ser.

Diferentemente de outros bens que eram arrolados, o que incluía os escravos negros, o domínio e a exploração sobre os índios administrados essencialmente carecia de uma fundamentação tão sólida e indubitável, tanto jurídica quanto moral e religiosa. Enquanto que para os escravos formais, negros ou índios, fosse esse tipo de posse embasada em justificativas legais e teológicas, não se haveria de as incluir necessariamente nos testamentos, tal como na afirmação da liberdade dos administrados *"por lei do reino"*, o que também de forma contraditória legitimava a posse. Os aspectos legais e religiosos, nessa questão, relacionavam-se diretamente, mas não sem alguma margem de controvérsia. A jurisprudência ibérica que embasava a sociedade colonial fundamentava-se na teologia católica, porém mais do que isso, a dimensão religiosa possuía uma potência de tal forma absoluta no cotidiano, que condicionava as estruturas sociais até o nível das próprias consciências.

É certo que no sentido histórico mais absoluto, a mentalidade religiosa do cristianismo, em todas as suas variações contextuais sempre serviu, desde pelos menos a Alta Idade Média, como fundamento primordial da cultura ocidental. Encontramos suas bases mais profundas na autoridade dos papas sobre a legitimação do poder dos reis e dos estatutos nacionais, na ordenação da vida social pelas celebrações das efemérides sagradas, e mesmo na estruturação do próprio calendário gregoriano. Mas o aspecto que consideramos mais relevante é o alcance subjetivo e individual deste *ethos* cristão neste contexto histórico específico. "Ao longo do tempo, houve uma mudança significativa nos objetivos pretendidos com os testamentos. Na América portuguesa, a preocupação com o destino da alma do testador era das questões centrais. A religião católica, ao propagar a existência do Purgatório, apregoava que os ritos após a morte eram fundamentais para que a alma do morto subisse ao Paraíso. Por isso, havia a preocupação de deixar em testamento parte dos bens para esse fim."[4] Assim se procedia em doações de bens à Igreja, fossem por exemplo, pecuniários ou imóveis, mas também escravos ou administrados, quando nesses casos importava também o destino a que se atribuíam, pela benevolência da concessão da liberdade.

O testamento de Catharina Ribeiro é uma demonstração deste lugar ocupado pelo catolicismo na sociedade pela formalidade do documento legal, em seus detalhes mais banais, *"anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil e seiscentos e*

4 Furtado, Júnia Ferreira. 2017, 101.

setenta e seis"; mas sobretudo no plano individual, pelos pedidos requeridos pela declarante, voltados sobretudo à salvação da alma enquanto prioridade absoluta. "Os testamentos, particularmente os mais antigos, registram várias informações sobre a religiosidade, como os santos e anjos de devoção do testador, as irmandades afiliadas, os ritos de elevação da alma, as cerimônias de enterramento, as esmolas pias, entre outros. Nos inventários, ainda que informações desse cunho apareçam em menor grau, pode-se encontrar anotados os gastos realizados para garantir 'a boa morte', isto é, cercada dos ritos (missas, velas, procissões, etc.) considerados necessários para encaminhar a alma ao paraíso."[5] A determinação do local de sepultamento, as solicitações de um determinado número de missas e as obrigações litúrgicas determinadas, acabavam por compôr um escrito que a um tempo, se constituía tal como um objeto sagrado em si, e também como documento jurídico formal. Também devido à sua natureza de testamento, relacionava-se à questão da morte em seu sentido espiritual e metafísico, obedecendo a uma lógica que não separava as dimensões sagradas e profanas do cotidiano.

> "Para além da partilha de bens, o ato de testar era 'um meio de tornar conhecida a vontade do testador a respeito dos procedimentos que deveriam ser tomados para a salvação da alma. Indicava-se o número de missas a serem realizadas e para que santos, as esmolas e os destinatários, a mortalha, o lugar do enterro, etc.'[6]; era o momento privilegiado para 'revelar segredos guardados por vários anos, espaço reservado às confissões, à prática dos mais nobres sentimentos cristãos e à tentativa de um acerto de contas espiritual visando a absolvição divina.'[7]»[8]

Neste momento crucial e determinante da morte, vinham à tona os conflitos de consciência, arrependimentos e remorsos, na forma promovida pelos próprios dogmas do catolicismo em que se possibilitava a salvação da alma pela depuração dos pecados. Ocorria portanto, de forma muito comum, que dentre as recomendações relativas às obrigações religiosas, incluía-se a da salvação das almas dos índios, enquanto indivíduos dependentes de doutrinação e tutela. Para tanto, deveriam permanecer como *"forros e livres"* de maneira que isto não era visto como contradição, mas pelo contrário, como uma condição coerente e evidente. O princípio cristão da caridade, pela salvação das almas

5 Id. 2017, 107.
6 Faria, Sheila de Castro. A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, 226.
7 Paiva, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: as estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995, 34-37
8 Godoy, Silvana Alves de. 2011, 88.

dos gentios, realizava-se na ocasião da morte do senhor, para benefício de sua própria alma. Os fatores históricos que levaram a esta situação também consideravam a ideia de liberdade como irredutível à lógica religiosa, ou seja, não somente em se estar livre da escravidão pela indispensável conversão, mas em se alcançar uma verdadeira e mais completa forma de liberdade somente possível através da fé.

> "A feitura de um testamento era para os moradores, além de um dever cristão, uma oportunidade de expiar culpas e tentar salvar suas almas, daí o descarregar a consciência. Como uma espécie de componente da liturgia, a alforria de índios forros como ato ou intenção de consciência se fez presente em muitos testamentos. Aí, cumpriam-se as leis do reino ao modo paulista, alforriando os índios livres ou deixando-os aos seus herdeiros, e mandando dar bom tratamento. Assim, não havia nada de contraditório em alforriar quem era livre pelas leis do reino, mas se tornava forro na hora de verbalizar, perante testemunhas, uma questão de consciência. Para os moradores, deixar aos herdeiros e/ou alforriar índios contribuíam muito para pôr a alma a caminho da salvação."[9]

Conforme observamos, este sentido de liberdade encontrava-se naturalizado para os redatores deste testamento, como vemos em "*o gentio da terra que possuimos são forros e livres por lei do reino".* Mas para o índio colonial, esta frase sintetizava de maneira inequívoca mais do que uma contradição, um paradoxo. A despeito de ser considerado livre era mantido como propriedade de direito, sendo por isto levado a se converter ao catolicismo que baseava este conceito de liberdade. Destituído de identidade pessoal, e tendo suas crenças e culturas desprezadas, sua busca por um lugar social passava por se enxergar como objeto de disputa entre os diferentes grupos de brancos que discordavam entre si nas próprias questões morais, legais e religiosas, relativas a este próprio conceito de liberdade. Podemos afirmar que esta discordância e este paradoxo nunca se resolveram, senão na dimensão do cotidiano, nesta forma aparente em que foram registrados nos inventários e nos testamentos dos colonos paulistas.

Ocorre que, tal como em toda a estrutura da dominação colonial, na qual a imposição do catolicismo formava sua base principal, nestes testamentos encontramos um aspecto fundamental e central deste processo histórico: o conceito de alma do cristianismo. Ele não somente se encontrava no centro de toda a questão, enquanto princípio indiscutível da fé dos colonizadores, como era também naturalmente transferido para os indígenas

9 Id. 2011, 360.

sem qualquer consideração por suas bases metafísicas, que não entravam de nenhuma forma na ordem das questões. Mesmo considerando o alcance de certa visão particular dos jesuítas, que traduziram e decodificaram grande parte das culturas nativas, a inexistência de um olhar mais especificamente etnográfico em relação aos sistemas de crenças indígenas, mas sobretudo, a ação pelo trabalho de catequese, impedia um conhecimento mais aprofundado dos sentidos cosmogônicos de alma, ou princípio individual, entre os índios. Dessa forma, ao se ferir seus fundamentos espirituais, atingia-se o núcleo da identidade e a própria autorreferência indígena em nome de um princípio de salvação da alma.

1.1 – O escravismo como justificativa para a inferioridade dos índios

Na história colonial das Américas, pela sua imensa amplitude contextual que envolve, de forma sumária, o espaço de todo um hemisfério por quatro séculos, encontramos seu vértice no encontro e convivência entre os povos a partir de suas condições humanas e culturais, manifestadas na dicotomia dominação-resistência, ou seja, numa relação histórica onde predominou a condição do conflito. Esta relação basicamente protagonizada entre ameríndios e europeus, constituiu-se numa extensão e consolidação do processo histórico anterior da dominação europeia sobre outros povos ou entre si, como africanos ou muçulmanos, porém desta vez assumindo novas formas, dadas as particularidades dos povos americanos e dos objetivos coloniais.

O descobrimento recíproco entre índios e europeus foi portanto o encontro entre mundos e culturas as quais, pela total ausência de relações históricas anteriores, se caracterizavam como absolutamente diversas e distantes. Aqui nos referimos mais genericamente à cultura enquanto formas coletivas de vivência e conhecimento sobre a realidade natural e humana, bem como sua evolução histórica. Atribuímos assim uma certa homogeneidade que leva em conta seus aspectos mais absolutos: idiomas, religiões, mentalidades.

A originalidade que esta situação sem precedentes causou na Europa levou a que a questão indígena assumisse aspectos de controvérsias teológico-filosóficas sobre a natureza humana e cultural dos índios, por exemplo, quanto à legitimidade da imposição do domínio político pela guerra, ou pela própria escravidão. Este debate que ocorria basicamente no âmbito eclesiástico, exercia absoluta influência sobre o poder das monarquias. Suas resoluções prevaleceram, e tiveram profunda influência como parte da

chamada cultura ocidental. Mesmo após o Iluminismo, prevalecia esta visão europeia construída em torno do selvagem. Uma resultante deste distanciamento cultural foi, por exemplo, a tradição historiográfica relacionada a uma suposta ausência de voz dos índios, não somente devido ao colonialismo que escreveria a "história dos vencedores", mas pelo fato de que esta voz partia de uma matriz cultural diversa, por exemplo, não diretamente associada à linguagem escrita e ao racionalismo. As Américas portuguesa e espanhola, muito próximas em termos culturais e políticos à parte de sua rivalidade, impuseram aos índios formas variadas de se estabelecer a dominação, porém sempre através deste sentido europeu comum da imposição cultural. Para citarmos dois pontos: na invisibilidade diante da alteridade, ao se determinar a inferioridade de forma inquestionável; e nas fórmulas encontradas para garantir a prática escravista, ainda que, ou preferencialmente, se evitasse a escravidão direta.

O primeiro aspecto que se coloca em evidência na questão do escravismo indígena, e certamente seu problema principal, foi a sua proibição oficial. Esta condição solidamente estabelecida desde a metade do século XVI deveu-se, de modo fundamental, à posição assumida pela Igreja Católica a partir de seu olhar sobre a descoberta destes povos. Na visão do europeu, as particularidades dos ameríndios, para além da surpresa e do estranhamento, baseavam-se no aspecto inédito de sua própria existência até então desconhecida. A ausência de uma história relacionada ao "velho mundo" e de suas estruturas sociais reconhecidas, o desconhecimento do cristianismo e das religiões consideradas como antagônicas, a radical novidade da originalidade cultural, e sua inicial indefinição moral atribuída, foram entre outros fatores, motivos que logo provocaram tanto o impedimento da legitimação do escravismo, como a imposição da força pelo fenômeno conhecido como "Conquista". Na fundação do colonialismo americano, a avidez pelo cativeiro indígena e sua oposição moral-religiosa, levou a questão para o centro dos principais movimentos que marcavam as profundas transformações por que passava a Europa, o Renascimento humanista e a Reforma religiosa.

Na metade do século XVI chegou-se portanto a uma definição pela garantia do direito dos índios à liberdade, em concordância com a bula do papa Paulo III *Veritas Ipsa*, de 1537. Mesmo a partir de todas as indefinições que persistiram, de ordem doutrinária, filosófica, legislativa e prática, a proibição da escravidão direta dos índios consolidou-se de forma conceitual no cotidiano colonial, de maneira que o índio foi colocado numa posição de singularidade, como alguém a que se reconhecia o direito à liberdade embora em seu lugar social subalterno, que incluía a autoridade senhorial, com permissão da

exploração da força de trabalho, posse sobre os indivíduos, e aplicação de castigos físicos. A definição formal e teórica de liberdade, porém, permanecia estabelecida. “De modo geral, devido às restrições legais para o cativeiro indígena, os colonos procuravam evitar expressões como ‘escravo’ ou ‘cativo’, embora ambos os termos apareçam tanto em correspondência particular quanto em documentação pública.”[10] Apesar disso, a então chamada “Conquista”, pela via militar infligiu de imediato suas consequências, a escravidão efetiva e o genocídio, enquanto prosseguiam inconclusivas as controvérsias teóricas nos campos da religião, da filosofia e do direito. Os conflitos entre os grupos de interesse no domínio dos índios foram consequências destas indefinições que se mantiveram no correr dos séculos, no caso das colônias portuguesas, em especial nas localidades onde se concentrava o escravismo indígena: Amazônia, Maranhão e São Paulo.

Este grande encontro, a um tempo expressão e consequência da expansão europeia moderna, cuja forma mais evidente foi a força bélica, foi também neste aspecto fundamentalmente marcado pela desigualdade da imposição cultural. O sentido da cultura, que aparentemente costuma a trazer à ideia objetos de cunho mais humanistas, estava então representado pelo metal do fio da espada, resultando no que, segundo Todorov, “o século XVI veria perpetrar-se o maior genocídio da história da humanidade.”[11] Aos americanos nativos, tal condição de conflito e violência expressava este encontro cultural através da terrível dualidade que se consolidava com o tempo, a do escravismo/extermínio. Na história colonial do Brasil, foi em torno da vila de São Paulo que este processo ganhou dimensões relevantes e específicas, pelo crescente apresamento, cativeiro e exploração dos povos originários de um amplo território do centro-sul continental, detendo-se apenas à medida em que estas populações foram sendo levadas à extinção.

Genocídio ou etnocídio, a dizimação de povos, nações inteiras e suas culturas, foram fenômenos sociais onde a morte resultava do embate direto, ou como consequência da insuportável severidade das condições de vida impostas. Os chamados “selvagens”, tal como os “bárbaros” da antiguidade, viveram o extermínio e a dominação a partir da inferioridade que lhes foi atribuída, como condição justificada e naturalizada através de processos históricos diretamente relacionados: guerra, escravidão, e imposição cultural.

O caso dos índios brasileiros não foi diferente, no sentido em que o contato com os colonizadores teve de fato, como consequência, a extinção massiva de povos e

10 Monteiro, John. 1990, 238.
11 Todorov, Tzvetan. 2010, 7.

comunidades devido a diversos fatores, deliberados ou não. Entre estas causas, podemos citar as diversas formas de guerra, tanto as que os índios eram alvo como as que participavam como soldados; a ocupação de terras e o deslocamento forçado, distanciando-os dos recursos naturais e seus modos de vida; as doenças e epidemias às quais seus organismos não possuíam defesas biológicas; as formas de escravismo com suas severas condições de trabalho e exploração, a que eram submetidos; e as próprias ações de apresamento em que via de regra se incluía o saque e destruição das aldeias. Devemos também incluir entre estes fatores a violência cultural, que ao impor a necessidade de adaptação, certamente acarretava prejuízo na qualidade de vida e um risco psicológico considerável.

Pela historiografia tradicional, principalmente a que tomou forma a partir da independência, no século XIX, até por volta da metade do século XX, há um ponto em comum entre todos estes antigos historiadores: o índio é sempre tratado como um personagem secundário e coadjuvante, reativo quando não passivo, ou mesmo irrelevante, como quase parte da paisagem. No processo da colonização e domínio sobre os territórios, o indígena era visto como um dado da natureza a que só caberia dois destinos lógicos, a catequese/civilização ou a extinção.

Na narrativa enaltecedora do bandeirantismo construída por esta historiografia tradicional, o índio não tem tem espaço no heroísmo dos paulistas, como fica claro na expressão “raça de gigantes”, atribuída por autores como Ellis Junior e Alfredo Taunay aos bandeirantes. Embora formassem a base das expedições, como guias, soldados e carregadores, esta importância fundamental dos índios não era reconhecida pelos historiadores clássicos, eram antes vistos como uma espécie de aparato logístico, complementares aos animais, ferramentas, armas e mantimentos, sem os quais não se poderiam formar as expedições. “O fato de as bandeiras saídas de São Paulo, ora em direção ao Guairá, ora rumo ao sertão do alto São Francisco, terem já nas primeiras investidas atinado com o caminho mais apropriado mostra até onde se valeriam seus cabos da colaboração indígena.”[12] Nas atas da câmara, os preparativos das expedições eram sempre precedidas pela requisição de índios, mas apesar disso, o protagonismo indígena sempre fora desprezado pela historiografia. Esta ausência de alteridade podia oscilar entre os extremos da selvageria ou da vitimização, ou seja, como inimigos ferozes que mereciam a *guerra justa*, ou almas pueris que demandariam um necessário trabalho de redenção pelos brancos. Em ambos os casos, seriam um obstáculo à formação da

12 Holanda, Sérgio Buarque de. 2017, 30.

nação brasileira, tendo que passar obrigatoriamente por um processo de alteração cultural ou desaparecimento, como por exemplo, de modo similar ao embranquecimento dos africanos pela miscigenação.

Não é objeto principal desta tese aprofundar uma análise historiográfica sobre seus temas, no entanto, certas considerações são fundamentais acerca de certos autores, suas bases científicas, ideológicas, e o alcance de suas influências. Um aspecto que observamos na história das ciências, é que que seus objetos e metodologias não são aleatórios, mas inseridos nos contextos macro-históricos, e sabemos que a antropologia e a etnologia, em suas origens, formalizaram-se como ciências a partir de um racionalismo eurocêntrico que servia aos processos colonialistas, ou neocolonialistas. A imagem do índio, para os não-índios, foi dessa forma construída pelas ciências, tal como o fora pela cultura e pela religião, tendo assim, neste caso, perpetuado equívocos e estereótipos.

A partir desta consciência crítica, torna-se possível identificar as contribuições de autores como, por exemplo, Affonso D'Escragnolle Taunay, que à parte das imprecisões históricas resultantes de seus pontos de vista, destacou-se como autor referencial, em grande parte do século XX, pela abrangência e aprofundamento de seus temas e pesquisas, em especial, quanto ao levantamento factual. Sua obra possibilita apontar direções temáticas ao favorecer debates e abordagens diversas, apesar de sua evidente parcialidade, como por exemplo, ao criticar os jesuítas e tomar partido dos colonos.

Na sua visão sobre os índios, referidos em termos como "bugres" ou "pelles vermelhas", eles seriam claramente divididos em dois grupos, os selvagens e os civilizados. Os primeiros, perigosos, antropófagos, e quase animais, representavam um empecilho ao progresso colonial, sendo suas revoltas injustificáveis, e não movimentos de resistência. Quanto aos administrados, ou seja, os inseridos na civilização, podiam ser submissos e passivos, vitimizados por abusos de exceção, mas também muito indisciplinados e propensos à fugas, além de eventualmente também conscientes de seus direitos legais. Em sua obra "*Historia Seiscentista da Villa de S. Paulo"*, indicando como subtítulo: *"escripta á vista de avultada documentação inedita dos archivos brasileiros e extrangeiros",* o autor apresenta uma história narrativa, sem notas nem bibliografia, apenas com eventuais referências ao longo do texto. A escrita tem um tratamento literário e fluente, através de um detalhismo que admite algum grau de imaginação romanceada, embora por pressuposto, sempre embasada em fontes documentais.

A questão indígena se revela como a questão principal tratada na obra, como o fator mais importante da história de São Paulo no século XVII, relacionado a todos os demais

fatos históricos. É considerada como fundamental à ordem econômica e social, mas numa visão favorável ao processo civilizatório. O tratamento mais direto se dá na primeira parte, intitulada "*A questão servil em S. Paulo no século XVII – Episodios diversos relativos ao trafico vermelho nas primeiras décadas da era seiscentista"*.[13] Os conflitos pela posse e exploração indígena não são aqui determinantes de questões políticas tratadas como principais, como entre outras, a formação das expedições, a aclamação de Amador Bueno, a luta entre os Pires e Camargos, e a expulsão dos jesuítas; mas trata dos conflitos internos da Câmara de São Paulo em permitir a formação de "entradas de descimento", aos quais os colonos teriam todo o direito. Estas primeiras bandeiras teriam ocorrido em contradição às leis, em meio a conflitos de autoridade entre Câmara, governo-geral, e donatários da capitania. Como punição pela ilegalidade de bandeiras como a de Nicolau Barreto, em 1602, o governador-geral Diogo Botelho determinou que um terço dos índios capturados fosse destinada à Coroa, o que levou a protestos da Câmara e dos moradores, aos quais Affonso Taunay toma partido.

> "Cousa mais injusta e impolítica ao mesmo tempo não se faria do que dar cumprimento a tão nefasta ordem. (…) 'Esta terra é muito pobre e a gente que foi ao sertão é necessitada. A sua muita necessidade os obrigou a commetter entrada tão perigosa e de tão pouco proveito que para se aviarem qualquer pobre fez mais gastos do que se espera trazer proveito.' (…) E se assim succedesse quanto lar deserto, quanta mulher, quanta creança abandonados!"[14]

O autor entendia como justa e coerente a pressão da Câmara, que sempre com a oposição dos jesuítas buscava, na prática, facilitar as expedições de apresamento. Embora contrariassem a legislação, estas eram justificadas pela urgente necessidade causada pela falta de "peças" que fugiam para o sertão. O índio aqui é tratado como uma espécie de recurso natural passivo, porém "agressivo e ameaçador", propenso a fugas, e várias vezes referido como "remédio" contra a pobreza das famílias paulistanas. Além dos termos "escravo" e "escravidão", que o próprio autor frequentemente utiliza, a avaliação monetária dos índios registrada no protesto da Câmara confirma o interesse mercantil sobre a ação do *resgate*.

13 Taunay, Affonso de E. 1926, vol. 1, 1.
14 Id. 1926, vol. 1, 14.

> "Estavam os indios christãos vizinhos, quasi acabados, mas havia no sertão 'infinidade delles e de muitas nações, vivendo á lei dos brutos animaes comendo-se uns aos outros. Descelos com ordem para serem christãos seria cousa de grande proveito, sobretudo, os carijós, distantes umas oitenta leguas e avaliados em 200.000 homens de arco. Assim procurasse S. Mercê obter do Rei licença para se explorar semelhante mina, capaz de render mais de 100.000 cruzados, além dos resultados espirituaes.'"[15]

É muito importante, portanto, esclarecer que esta historiografia tradicionalista fundamentava-se em bases políticas e ideológicas conjunturais, não apenas para sua contextualização, mas porque fundou um discurso ainda presente no Brasil atual. Não foram só os monumentos, brasões municipais, ou denominações de rodovias e logradouros, que sedimentaram a mitologia bandeirante, mas também os conteúdos escolares e editoriais que tiveram parte na formação de gerações recentes. Neste trecho de Alfredo Ellis, a fim de relativizar o genocídio, o autor acaba por confirmá-lo. Referindo-se aos índios como "mercadoria", desconsidera que a matança é inerente ao apresamento e resultante da resistência. Deprecia os jesuítas na linha de se atribuir a criação de uma "lenda negra"[16], e através de uma escrita claramente fascista e até antissemita, despreza povos e nacionalidades.

> "São os paulistas accusados de crueis, de assassinos, de escravisadores, etc. São nesse diapasão as chronicas lamurientas dos jesuitas apaixonados, porque eram parte na lucta. Não é de se crer muito nessa crueldade. O objectivo dos paulistas era o apresamento de indios, já mansos das reducções. Não seria intelligente da parte delles a destruição daquillo que ambicionavam anciosamente apresar. Elles destruiam sim as reducções. Queimavam, incendiavam, arruinavam, arrazavam, etc., mas dahi em se crer em morticinios de indios vae muita distancia. Não é verosimil que os paulistas hajam assassinado e diminuido a mercadoria que buscavam através de tantas agruras. Mas, mesmo que fossem verdadeiras as accusações que fazem aos paulistas. Haveria nisso algo que os denegrisse? Não. Nessa mesma época os puritanos da New England ou os anglicanos da Virginia, usavam a escravatura branca (…). Os catholicos ibéricos queimavam os miseros judeus, nas praças publicas da Hespanha e viviam no regimen odioso do 'crê ou morre'. Logo depois Warren Hastings, culto inglez, fazia as maiores crueldades com os miseros hindús. (…) Como se exigir de rudes lusitanos e de agrestes mamelucos, mais humanidade que os companheiros de Pizarro, de Cortez, de Albuquerque etc.?"[17]

15 Ibid. 1926, vol. 1, 17.
16 Souza, Laura de Mello e. 2006, 137. Op cit.
17 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 118.

A valorização do processo civilizatório, que servia como justificativa ao escravismo indígena pela historiografia tradicionalista, alcançou com força a primeira metade do século XX, mantendo a imagem do índio numa condição não muito diferente daquela atribuída pelos próprios colonos e missionários. Basicamente, e de forma sintética, consistia numa dada inferioridade, sobre a qual se criavam condições excepcionais para a aplicação de práticas e ações diversas, e por isso justificadas, voltadas ao objetivo aparentemente lógico e inquestionável da anulação de uma nociva condição primitiva.

De forma diferente dos negros, porém, aos indígenas eram atribuídos conjuntos de valores positivos, como a força, a destreza e a pureza, sendo desde os tempos coloniais associados a uma "nobreza da terra". Desta forma foram também tomados como símbolo da nacionalidade no século XIX, em que as famílias tradicionais paulistas os guardavam em suas genealogias associados aos míticos bandeirantes. Para evitar ambiguidades, essa nobreza era associada aos Tupi e não aos Tapuia, marcando-se a diferença entre os inimigos ou subalternos passivos com os aliados da colonização. Mas ainda assim, pertenciam a um distante passado, dado que de todas as formas, sempre se reconheceu na historiografia seu aniquilamento. Esta visão historiográfica foi de tal forma contundente e hegemônica, que alcança influência até as produções mais contemporâneas.

> "Mesmo assim, parecem prevalecer entre os historiadores brasileiros ainda hoje duas noções fundamentais que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional. A primeira diz respeito à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos: são, antes, do domínio da antropologia, mesmo porque a grande maioria dos historiadores considera que não possui as ferramentas analíticas para se chegar nesses povos ágrafos que, portanto, se mostram pouco visíveis enquanto sujeitos históricos. A segunda noção é mais problemática ainda, por tratar os povos indígenas como populações em vias de desaparecimento. Aliás, é uma abordagem minimamente compreensível, diante do triste registro de guerras, epidemias, massacres e assassinatos atingido populações nativas ao longo dos últimos 500 anos."[18]

A historiografia do século XX, que se contrapunha à primeira visão clássica, que tinha o mérito de reconhecer o genocídio enquanto crime contra a humanidade, no entanto, continuava mantendo o índio numa posição de vítima passiva ao qual não existia saída. A colonização não oferecia nenhuma opção ou alternativa de ação social ou sobrevivência

18 Monteiro, John Manuel. 2001, 4-5.

cultural, mantendo o indígena idealizado como parte da paisagem natural atingida pela devastação ecológica. Não havia um reconhecimento da evolução dinâmica do índio colonial e suas culturas, nem de suas respostas e adaptações aos novos contextos diversos das origens nativas; mas uma generalização da historia indígena no qual, entre os extremos de injustiçados indefesos ou heróis sobreviventes, colocava-os numa situação de vitimização, imagem esta que também acabou por se estabelecer como estereótipo. “La homogeneidad cultural se traduce frecuentemente en una imagen maniquea de la acción política: los indios son vistos o bien como sector oprimido y pasivo, practicamente inexistentes como ‘actor’, o bien, por el contrario, como representantes de una tragica ‘gesta heroica’ de salvación en la que pugnan hasta su desaparición final.”[19]

Por esta condição histórica do extermínio, parte desta historiografia se inclinou à visão do genocídio enquanto fator consumado, na qual a impotência dos índios acabava por os considerar ainda como personagens passivos, de forma que se fortalecia uma vitimização nesse processo. Apesar do mérito em não se minimizar o extermínio e chamar a atenção à imensa dimensão do fenômeno, esta visão ainda partia de um pressuposto limitado e equivocado, ao se desconsiderar a efetividade da resistência indígena, e entender como fracasso ou derrota a busca pela adaptação à sociedade colonial, sem considerar o protagonismo dos índios na estrutura social colonial. Mas é preciso também considerar que, no contexto ainda marcado por uma forte influência positivista, quando a separação entre história e antropologia se fazia de maneira quase absoluta, foram trabalhos como os de Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, e Darcy Ribeiro, que marcaram o início de uma mudança de rumo nos conceitos, abordagens e objetos.

> “Conforme se vê, a população original do Brasil foi drasticamente reduzida por um genocídio de projeções espantosas, que se deu através da guerra de extermínio, do desgaste no trabalho escravo e da virulência das novas enfermidades que os achacaram. A ele se seguiu um etnocídio igualmente dizimador, que atuou através da desmoralização pela catequese; da pressão dos fazendeiros que iam se apropriando de suas terras; do fracasso de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e um papel no mundo dos ‘brancos’. Ao genocídio e ao etnocídio se somam as guerras de extermínio, autorizadas pela Coroa contra índios considerados hostis, como os do Vale do Rio Doce e do Itajaí.”[20]

19 Wilde, Guillermo. 2009, 32.
20 Ribeiro, Darcy. 2015, 108.

Devido a condições históricas evidentes, não é possível termos uma ideia mais precisa de uma estatística populacional dos povos ameríndios do território brasileiro durante o período colonial. Entretanto, alguma aproximação é possível, a partir de relatos de cronistas, fontes diversas, e estudos de demografia histórica a partir de metodologias desenvolvidas por pesquisadores como Woodrow Borah (1962), Henry Dobyns e Paul Thompson (1966), Julian Steward (1949), Clovis Lugon (1968) e John Hemming (1978), autores citados por Darcy Ribeiro que, cruzando suas informações, possibilitam alcançar uma conjectura que ele denomina como “demografia hipotética”.[21]

Dessa forma, a avaliação de Darcy Ribeiro contribui na busca de um dimensionamento do fenômeno, considerando o território do Brasil, Paraguai e do Rio da Prata, assim se expressando pelo número de cinco milhões de indivíduos, quando da chegada dos europeus.

> “Seguindo esse raciocínio, supomos que aqueles 5 milhões de indígenas de 1500 se teriam reduzido para 4 milhões um século depois, com a dizimação pelas epidemias das populações do litoral atlântico, que sofreram o primeiro impacto da civilização pela contaminação das tribos do interior com as pestes trazidas pelo europeu e pela guerra. No segundo século, de 1600 a 1700, prossegue a depopulação provocada pelas epidemias e pelo desgaste no trabalho escravo, bem como o extermínio na guerra, reduzindo-se a população indígena de 4 para 2 milhões.”[22]

Este sentido de genocídio segundo Darcy Ribeiro, entretanto, pode também levar a uma ideia mais simplista do processo, ao se enfatizar apenas o lado predatório sem considerar suas resultantes da própria ação indígena. Ao se considerar a imensa dimensão estatística da tragédia, sem levar em conta a contrapartida da resistência, corre-se o risco do paradoxo da vitimização, onde devido à uma suposta passividade, teriam as próprias vítimas contribuído para a sua derrota. Esta historiografia teve seu mérito ao reconhecer e dimensionar a efetividade do genocídio, mas ainda se mantinha restrita à ideia de uma desigualdade de forças às quais os índios pouco ou quase nada poderiam fazer, diante das armas de fogo da máquina colonialista. Por maior que tenha sido esta disparidade, e limitadas as possibilidades de enfrentamento, estas não foram nulas, e os índios souberam aproveitá-las ao máximo para sua sobrevivência física e cultural.

21 Id. 2015, 106.
22 Ibid. 2015, 107.

É fato que uma imensa quantidade de povos e culturas foram realmente extintos, incluindo dados como suas ciências ancestrais, idiomas, história, e inclusive patrimônios biológicos e genéticos, porém ainda assim, este violento processo se insere na dinâmica de uma evolução cultural não-estática que, incluída sua dimensão biológica, consideramos como evolução étnica. Em outras palavras, um processo de etnogênese, que se contrapõe ao etnocídio não no sentido de negá-lo, mas de ressignificá-lo.

> "Assim aparece, por exemplo, o termo "etnogênese", empregado por Gerald Sider (1976), no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio. Não caberia tomá-la como conceito ou mesmo noção, pois este e outros autores, que também aplicam a mesma ideia na etnografia de populações indígenas (como Goldstein, 1975), sequer sentem a necessidade de melhor defini-la, tomando-a como evidente. Em termos teóricos, a aplicação dessa noção — bem como de outras igualmente singularizantes — a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de "etnogênese" ou de "emergência étnica", o processo de formação de identidades estaria ausente."[23]

Assim como os processos históricos de etnogênese podem ser muito diversos, derivados ou não de ações de resistência indígena, também o termo em si pode adquirir vários sentidos. O antropólogo Miguel Bartolomé, por exemplo, prefere usá-lo do plural "etnogêneses", considerando que embora remetam a um tipo semelhante de dinâmica social, na qual se sobressai a capacidade inerente dos grupos à resistência e à adaptação, suas manifestações podem, e devem ser, muito variadas. "Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente."[24] Assim sendo, segundo o autor, este conceito é muito mais amplo do que, por exemplo, algumas formulações mais recentes, que o relacionam à questão dos Estados nacionais, ou o limitam ao processo de elaboração cultural de tradições.

> "Sugiro, então, procurarmos entender as etnogêneses contemporâneas não só em termos da articulação dos grupos étnicos com o Estado nacional, mas também em relação com as dinâmicas internas das sociedades nativas. Como todo fato no interior de um

23 Oliveira, João Pacheco de. 1998, 62.
24 Bartolomé, Miguel Alberto. 2006.

sistema interétnico, uma parte não é compreensível sem a outra, mas as dinâmicas internas não se esgotam nem se reduzem exclusivamente aos determinantes externos. Do contrário, certo estímulo exterior produziria sempre a mesma resposta, como se as culturas indígenas fossem idênticas umas às outras. A etnogênese, entendida como construção ou reconstrução identitária, constitui tema sumamente complexo e não se presta a uma interpretação unívoca. Nesse sentido, creio, devemos afastar-nos um pouco das tradicionais explicações baseadas nas perspectivas das "comunidades imaginadas" de Anderson (1993) ou da "invenção da tradição" cunhada por Hobsbawm e Ranger (1983), formulações propostas para analisar processos estatais de construção nacional e cuja aplicação ao caso das culturas indígenas, carentes dos sistemas comunicativos e dos aparatos de homogeneização política e ideológica dos Estados, pode ser duvidosa ou insuficiente."[25]

Dessa forma, a fim de se definir o sentido do termo "etnogênese" como aqui é empregado, considero utilizá-lo preferencialmente em referência a processos onde o protagonismo parte dos próprios indígenas, como pela auto-afirmação, adaptação ou resistência. Nas circunstâncias em que a definição étnica é imposta de fora do grupos, como forma de identificação, discriminação, e geralmente, como dominação, dou preferência ao termo "etnificação", como no sentido utilizado por John Monteiro e citado por Antonio Batista Bezerra, ao criticar a resistência de certa historiografia que considera as temáticas indígenas como restritas à antropologia.

> "John Monteiro (2001), destaca que o perigo desse tipo de abordagem, é justamente a cristalização da imagem dos índios, colocando-o como 'habitantes de um passado longínquo e moradores de uma floresta distante' (Monteiro, 2001 p.6), isolados no tempo e no espaço, entendendo o processo de etnificação como a perda de identidade étnica, encarando a incorporação dos nativos na vida colonial, como se de alguma maneira se tornassem 'menos índios', ignorando totalmente o dinamismo das culturas (Monteiro, 2001)."[26]

Aqui tanto John Monteiro, como Batista Bezerra, alertam sobre o perigo da inversão de sentido da etnogênese ou etnificação, utilizados quase como sinônimos, ao negar a dinâmica permanente dos processos culturais, pela ideia de uma rigidez estática, ou cristalizada das etnias. Entendo que essa alteração, seja ou não intencional, acaba por servir à discriminação, ou mesmo ao racismo. Assim sendo, sem pretender anular o

25 Id. 2006.
26 Bezerra, Antonio Maicon Batista. 2018, 20.

sentido comum utilizado pelos autores, procuro diferenciar etnificação de etnogênese a fim de marcar essa distinção de sentido, também pelo fato de que estes termos tem sido utilizados de diversas formas pelos trabalhos mais recentes, dependendo dos diferentes contextos e grupos étnicos a que são referidos.

> "O termo etnogênese ou etnificação tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação. Também já se qualificou de etnogênese o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente "miscigenados" ou "definitivamente aculturados" e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos. Em síntese podemos dizer que etnogênese ou etnificação é o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana, atualmente o uso desse conceito tem tomado novas ressignificações e emprego totalmente novo incorporando o conceito de resistência e negando que as culturas estão reaparecendo quando na verdade elas sempre estiveram presentes."[27]

A classificação e discriminação de grupos a partir de de suas ascendências étnicas formaram a base daquilo que posteriormente foi identificado como racismo. Embora o uso deste termo, esteve relacionado à teoria das raças, desenvolvida principalmente no século XIX, não é incorreto identificar a dominação colonial como eminentemente racista, na qual as características fenotípicas dos indivíduos, ou suas aparências físicas associadas às culturas, serviam de base à etnificação. Seria um anacronismo considerar que o conceito de racismo resultante desse processo estivesse presente numa época em que o termo não existia, mas as ações de discriminação e preconceito racial já se praticavam desde então, em suas formas originais.

> "A ideia de que a teoria das raças antecede o racismo – visão relativamente consensual entre os historiadores – pressupõe que a noção de ascendência étnica se desenvolveu na Europa nos séculos XVIII e XIX de acordo com a teoria das raças a qual definia a divisão natural da humanidade em subespécies dispostas de acordo com uma hierarquia. (…) Na minha perspectiva, a classificação não antecede a ação. Embora

27 Id. 2019, 21-37.

> reconheça o impacto crítico da estrutura científica veiculada pela teoria das raças, o preconceito em relação à ascendência étnica combinado com a ação discriminatória sempre existiu em diversos períodos da história. Os conceitos de sangue e de ascendência já desempenhavam um papel central nas formas medievais de identificação coletiva, ao passo que o moderno antagonismo étnico e racial foi, em grande medida, inspirado nos conflitos religiosos tradicionais."[28]

Este racismo primitivo, da forma como se aplicava aos índios, além servir como discriminação étnica aos colonizadores, também anulava as identidades indígenas. Em relação ao nosso objeto, os índios aldeados ou administrados, poderiam ser vistos como meramente aculturados, tendo perdido a identificação com suas origens, e por isso, destituídos de alguma auto identidade. As formas de etnificação a que eram referidos à época, como por exemplo, carijós, guaianás, ou "pés-largos", reforçam essa ideia, a partir da substituição destas denominações por termos generalistas, como "gentio da terra". O que percebemos porém, é que na estrutura social colonial, os então chamados "administrados" não apenas garantiram seu espaço pela adaptação, como também sua heterogeneidade cultural e iniciativas de ação nos diferentes espaços públicos e particulares, mesmo dentro da opressão escravista.

As práticas de exploração e cativeiro, como é sabido, estiveram presentes no Brasil desde os primórdios coloniais e os primeiros estabelecimentos de colonos. No período de exploração econômica do pau-brasil, que pode ser considerado como a primeira forma de atividade econômica implantada na colônia, esta imediatamente serviu-se da força de trabalho indígena a favor de uma ação extrativista e depredatória. Os índios eram aproveitados não somente para o trabalho em si, mas também para as ações bélicas contra corsários ou concorrentes franceses, onde o controle sobre os índios apresados se estabelecia na política de alianças de guerra entre os próprios grupos nativos. No Regimento de 1548, formulado para o primeiro governador-geral Tomé de Souza, já se especificava uma diferenciação entre índios aliados ou inimigos:

> "O Regimento recomendava que se favorecessem os índios aliados, proibindo sob pena de açoite (ou multa no caso dos que tivessem um estatuto diferenciado) que os moradores fossem nas aldeias para recrutar trabalhadores ou para comerciar sem autorização expressa do governador. Coibindo os abusos, o que a Coroa pretendia era desestimular novos levantamentos e revoltas por parte dos indígenas. El Rey falava

28 Bethencourt, Francisco. 2018, 24.

> também sobre a importância do conversão ao catolicismo da população nativa, para isso seguindo na comitiva do governador seis jesuítas, coordenados pelo padre Manoel da Nóbrega. Contudo, para os que se opusessem ao domínio português – que eram enquadrados em crime de 'traição' - o Regimento prescrevia um tratamento muito duro. Os tupinambás inclusive eram diretamente citados, recomendando El Rey ao governador que todos aqueles que se voltassem contra os portugueses fossem 'castigados com muito rigor (…) destruindo-lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo'."[29]

Esta disposição de poder sobre os indivíduos e corpos, no entanto, não encontrava nos índios as justificativas tradicionais para o escravismo, como por exemplo, decorrentes de guerras de oposição à cristandade, ou nem mesmo por nada que tenha sido reconhecido como religião ou estrutura de Estado. Pois então que foi a própria ausência destes elementos, reconhecida como prova de inferioridade cultural, que veio a se consolidar como a grande justificativa histórica da dominação sobre os povos indígenas: a de que esta se fazia em seu benefício. Entre o bárbaro e o selvagem, o processo civilizatório ganha este sentido salvacionista ao não se impor simplesmente condições como a de prisioneiros forçados à conversão, mas em se formar súditos cristãos que se constituíssem como uma base social integrada, embora devidamente hierarquizada, mesmo que em nome desta causa igualmente se empregasse a força bélica e o cativeiro.

Numa abordagem que leve em conta os aspectos culturais, uma questão de importância a se considerar é a centralidade absoluta do cristianismo católico no início da Idade Moderna, não apenas na estrutura de poder europeia, presente enfaticamente nas Coroas ibéricas, mas no lugar prioritário ocupado pela religião no cotidiano. Daí que as reticências da Igreja em relação às práticas de exploração dos índios adquiriam peso jurídico e moral inclusive psicologicamente, nas consciências dos próprios colonos. Esta tensão porém, que contrariava os interesses coloniais locais e metropolitanos, colocava a Igreja numa posição dúbia e contraditória que enfraquecia, em primeiro lugar, a si mesma:

> "Assim que chegaram a Salvador junto com o governador geral Tomé de Souza, em 1549, os jesuítas perceberam que sem pessoas para realizar os trabalhos do cotidiano, não conseguiriam cumprir com a sua principal tarefa, a missionação e catequese dos índios. Todos os trabalhos na colônia eram feitos por índios escravos e por um número

29 Oliveira, João Pacheco de. 2015, 183.

pequeno, porém ascendente, de africanos e a ordem não teria como atuar de maneira diferente para se inserir no mundo colonial."[30]

No Brasil colonial, a mentalidade religiosa que formava a base do mundo ocidental moderno conviveu diretamente com a mentalidade senhorial-escravista desde os primeiros tempos. Neste sentido, seguia o modelo econômico e político imposto desde o início da expansão marítima portuguesa pelo litoral africano, que acabaria logo por se consolidar como a base de todo o sistema mercantilista colonial.

Uma característica desta mentalidade composta, mais precisamente, religiosa-senhorial-escravista, era a naturalização da dominação sobre os indivíduos. Dessa forma, produzia-se uma estrutura social estratificada, quase que como uma sociedade de castas, mas onde se compartilhava dessa naturalização em todas as camadas sociais, ou seja, mesmo entre os indivíduos dominados, a imposição dessa mentalidade se fazia presente. Ilana Blaj observou que já no princípio do século XVI o escravismo se impunha de forma absoluta na América portuguesa, conforme exemplifica na seguinte citação do cronista português Pero de Magalhães Gândavo, em 1576:

> "*As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejão, se cada hum alcançar dous pares ou meia duzia de escravos (que pode hum por outro custar pouco mais ou menos até dez cruzados) logo tem remédio per a sua sua sustentação; porque huns lhe pescam e cação, outros lhe fazem mantimentos e fazenda a assi pouco a pouco enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos indios da terra buscam de comer pera si e pera os senhores, e desta maneira não fazem os homens despeza com seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas*" (Gandavo [1576] 1980: 44).[31]

Formava-se assim nas origens do Brasil, um sistema social, político e econômico que se fundamentava totalmente na dependência da exploração escravista. Aos primeiros colonos, já era esta a forma estabelecida de assentamento para as atividades econômicas desenvolvidas, fossem elas extrativistas, agropecuárias, ou manufatureiras.

Para os missionários religiosos, tal questão representava um grande problema, pois além de contradizer os princípios cristãos da caridade e do amor ao próximo, que por isso os colocavam sujeitos às críticas das suas formas de ação missionária; criavam-se

30 Amantino, Marcia. 2016, 117.
31 Blaj, Ilana. 2000, 243.

divisões e conflitos internos entre eles próprios, fato que se estendeu por todo o período colonial. Por este motivo, o papel social exercido pela Igreja na defesa da liberdade indígena foi também questionado, uma vez que os próprios missionários admitiam as práticas de exploração do trabalho em seu próprio meio, até a ponto de serem vistos como rivais pelos colonos. Segundo Serafim Leite, que desenvolveu a narrativa histórica que, senão oficial, representa mais apropriadamente o ponto de vista da Companhia de Jesus, as origens desta divisão interna da Igreja já remontava à fundação missionária no Brasil do século XVI.

> "É importante, contudo, deixar claro que não havia uma única ideia a respeito da utilização de escravos por parte da Companhia de Jesus (Alencastro, 2000). Alguns padres percebiam que ela era essencial para manter a autonomia e existência da missão religiosa e outros a viam como um grande e perigoso afastamento das doutrinas. Em função das disputas teóricas entre o padre Nóbrega, partidário da escravidão em terras brasileiras, e de Luis de Grã, o novo superior, e que não via com bons olhos nem a existência de terras e muito menos de escravos, o geral da ordem, Francisco de Borja proibiu a utilização do trabalho compulsório em terras da Companhia de Jesus em 1567.
>
> A situação deve ter ficado fora de controle porque já no ano seguinte, os inacianos convocaram a Congregação Provincial e deliberaram que as fazendas eram essenciais para a manutenção da Ordem e do cristianismo nas Américas e que para mantê-las precisariam de escravos. A Congregação autorizou aos superiores, contrariando as ordens do superior geral, a obtenção de escravos. Oito anos depois, em 1576, em nova reunião, a Congregação Provincial autorizou a ordem a possuir também escravos indígenas fazendo apenas a ressalva de que eles não deveriam ser administrados pelos próprios padres. Deveria haver um administrador específico que ficaria sob supervisão de um religioso (Leite, 2000, tomo II, p. 350)." [32]

Daí então este aspecto contraditório do escravismo indígena, que se balanceava em meio à sua proibição. Enquanto sujeito à exploração do trabalho, cativeiro, castigos físicos, venda e herança, a condição de liberdade individual do indígena praticamente não lhe garantia direitos efetivos, antes o deixava sujeito a disputas por sua posse entre colonos, Igreja e Coroa. Se por um lado esta situação foi resultado dos debates onde a Igreja garantiu uma abordagem diferenciada do índio, em princípio a ele favorável, por outro lado reservou para si uma fonte de poder a partir da imposição cultural da catequese. Aos colonos, se colocavam formalidades legais que, de maneira geral, não

32 Amantino, Marcia. 2016, 118.

representavam empecilhos à exploração escravista, embora sim em determinadas circunstâncias, como em São Paulo, ao longo do avanço do século XVII.

1.2 – Os horizontes da Vila de São Paulo

Os povos nativos que habitavam o sudeste do continente sulamericano, quando da chegada dos portugueses pelo litoral, e dos espanhóis pelo Rio da Prata, faziam parte do que se classificou posteriormente como o grande tronco tupi-guarani, formado por um grande número de nações com alguma proximidade cultural e linguística, compartilhando também o território com outros grupos diversos. Enquanto no litoral e nas proximidades do sítio onde se estabeleceria a vila de São Paulo, predominava a cultura Tupi, nos amplos sertões da bacia platina dispersavam-se os povos de origem Guarani, tornando assim o planalto paulista como região de encontro destes grupos com os demais habitantes do Cerrado do centro-oeste. Esta diversidade é verificada pelos estudos arqueológicos que apontam os vestígios materiais destas culturas, assim como os rumos de suas migrações anteriores, já indicando alguma aproximação de parentesco.

> "En su larga migración desde la cuenca amazónica, tanto los guaraníes como sus parientes, los tupinambá, se dirigieron hacia el sur. Los primeros lo hicieron a través de Mato Grosso y la cuenca del Paraná, mientras que los segundos se orientaron hacia el litoral atlántico. Todo parece indicar que los guaraníes disputaron el espacio del sur del Brasil y nordeste de Argentina con outros pueblos que les antecedieron. Como resultado de ello, la instalación de los guaraníes en las cuencas del alto Paraná y del Iguazú, acorraló a sus antecessores em tierras más altas, donde quedaron en los siglos XVI y XVII. Con todo, las investigaciones señalan que la región de Misiones, menos explorada arqueológicamente que los estados del sur del Brasil torna imprecisa toda especulación acerca de áreas que allí ocupaban los antecessores de los guaraníes, conocidos como kaingangs. De todos modos, los medios de vida de los guaraníes les permitieron un crescimiento demográfico superior al de los kaingangs, logrando consolidar su dominio en la región."[33]

Assim como os Tupi e os Guarani comunicavam-se por este estabelecimento regional comum, em suas vias e trilhas por onde intercambiavam, pelo mesmo espaço regional a ocupação colonial se aproveitou destes caminhos, e centralizou em São Paulo o domínio geográfico sobre toda esta ampla região. Desta forma, o encontro colonial americano se

33 Maeder, Ernesto J. A. 2013, 13.

manifestou, neste contexto, pelo estreitamento da proximidade entre os Tupi e os Guarani através do escravismo, através da rivalidade entre colonos portugueses, espanhóis, e padres missionários.

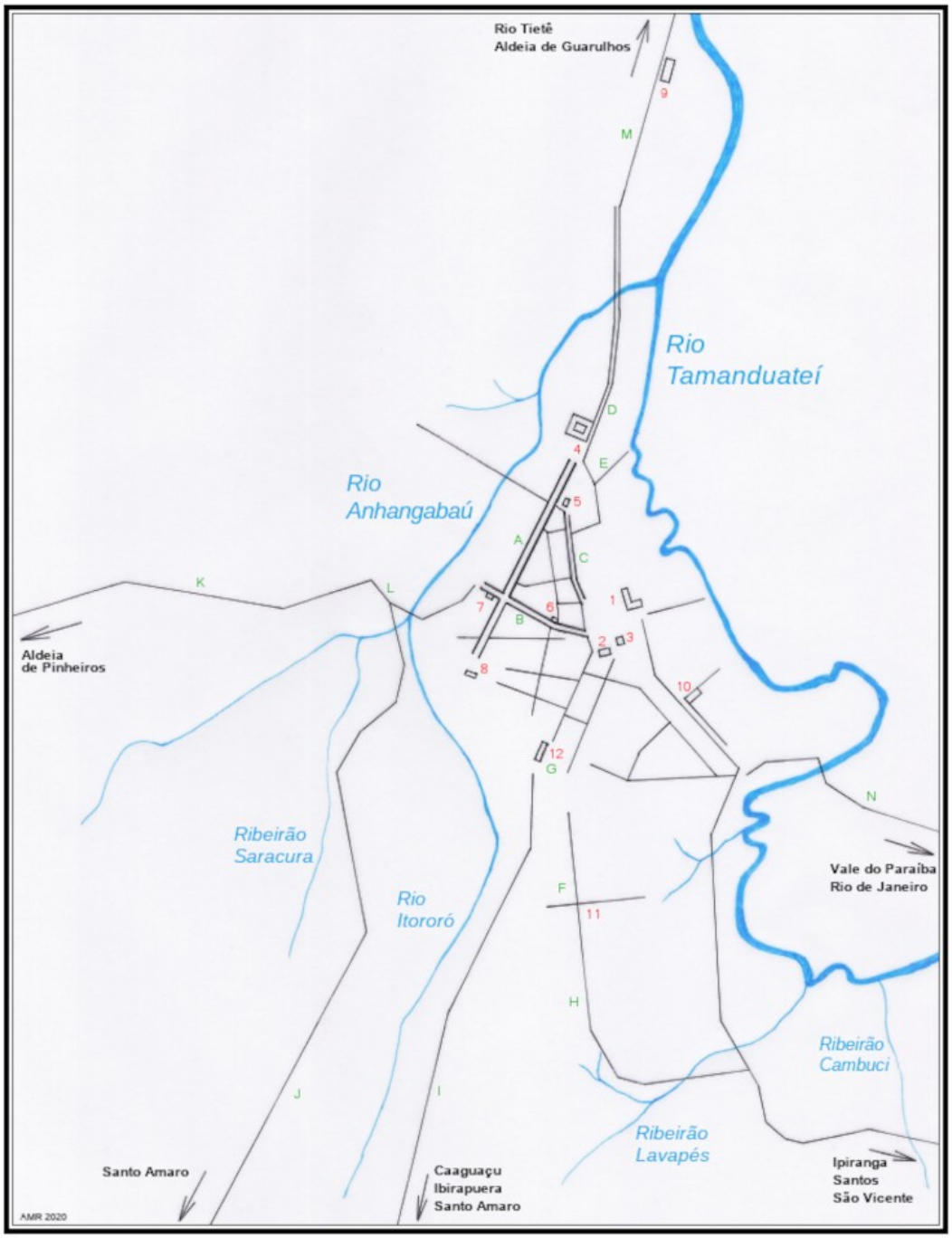
São Paulo de Piratininga, na longa duração entre sua fundação até o início do século XVIII, se caracterizava como uma vila rural tal como outras tantas da América portuguesa, semelhantes em suas estruturas materiais e ambientais. Um arruamento de chão batido agrupando residências de moradores ao redor de algumas igrejas e da câmara municipal, vendas de comércio, lojas de artesãos, pousos de viajantes com fontes de água, compunham o espaço em torno da igreja matriz, na atual Praça da Sé, ocupando o terreno ligeiramente elevado do encontro dos rios Anhangabaú e Tamanduateí. "A vila de São Paulo, com suas cinco capelas curadas, teria 695 fogos e 3.447 pessoas de comunhão (cristãos acima de sete anos), conforme informações extraídas de uma visita pastoral realizada em 1687, e é provável que houvesse índios e mamelucos entre elas."[34] A partir dessa área, então considerada como o "rocio" da vila, partiam caminhos terrestres rumo ao litoral, pela via da Serra do Mar e Cubatão, em direção à vila de Santos; e ao interior, rumo aos aldeamentos de Santo Amaro, Pinheiros, Guarulhos, e ao Vale do Paraíba, para o Rio de Janeiro; além das vias fluviais ao interior distante, onde se destacava o "Porto Geral", no rio Tamanduateí, localizado ao lado da ladeira Porto Geral, até hoje existente.

Um aspecto aproximado da situação geográfica da vila de São Paulo pode ser observado no mapa a seguir, elaborado a partir de informações presentes na historiografia sobre a evolução urbana paulistana.[35] Aqui são indicadas as principais vias de comunicação entre a vila e as localidades mais distantes, sendo que, tal como o arruamento original que se manteve no centro da cidade, estes caminhos ainda estão presentes nos dias de hoje como ruas e avenidas, e também seguem o traçado dos rios, embora canalizados e muitos deles ocultos na paisagem urbana. É importante observarmos que esta continuidade histórica e geográfica ocorreu também através destas vias fluviais, tão fundamentais para as expedições e viagens aos sertões quanto os caminhos terrestres.

34 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 196.

35 Mapa elaborado a partir de Arroyo, Leonardo. 1954; Bruno, Ernani Silva. 1984; *Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade de São Paulo.* 1977; com base cartográfica a partit do "*Plan'- História da Cidade de São Paulo 1800 – 1874 por Affonso A. de Freitas*" (in) Nozoe, Nelson. 2004.

Vila de São Paulo de Piratininga - Século XVII



A Rua São Bento
B Rua à Direita de Santo Antonio (atual Rua Direita)
C Rua do Rosário (atual Rua Quinze de Novembro)
D Caminho do Guaré (atual Rua Florêncio de Abreu)
E Ladeira do Porto Geral
F Largo da Forca (atual Praça da Liberdade)
G Largo do Capim (atual Praça João Mendes)
H Caminho do Mar (atual Rua da Glória)
I Caminho do Ibirapuera (atual Avenida Liberdade)
J Estrada de Santo Amaro (atual Avenida Brigadeiro Luís Antonio)
K Estrada de Pinheiros (atual Rua da Consolação)
L Ladeira do Piques (atual Largo da Memória)
M Estrada do Guaré
N Caminho da Tabatinguera

1 Pátio do Colégio
2 Igreja da Sé e Largo da Matriz
3 Igreja de São Pedro
4 Mosteiro e Largo de São Bento
5 Igreja e Largo do Rosário
6 Igreja e Largo da Misericórdia
7 Igreja de Santo Antonio
8 Igreja e Convento de São Francisco
9 Capela de Nossa Senhora da Luz
10 Igreja e Convento de Nossa Senhora do Carmo
11 Cemitério
12 Câmara Municipal

As condições geográficas do sítio paulistano, que favoreceu o estabelecimento da vila, já desde a era pré-cabralina apresentava vantagens para a ocupação, pela presença de rios navegáveis, terra fértil, fauna abundante, e clima ameno. Na sua paisagem natural, as áreas de Mata Atlântica densa combinavam-se às clareiras dos capões e campos abertos, os Campos de Piratininga, onde as chuvas de verão que alagavam suas extensas várzeas deixavam ali expostos os peixes ao sol[36], certamente um motivo ao assentamento humano dos primeiros grupos paleoindígenas.

> "Os Tupiguarani[37] parecem ter procurado os terraços fluviais ocupados pelas matas ciliares, cujo solo rico em matéria orgânica favorece a agricultura de *coivara*. Nas suas plantações, davam grande importância à mandioca amarga. Não gostavam de se afastar dos rios navegáveis, pois parecem ter-se deslocado sobretudo em canoas, e apreciavam morar na proximidade de corredeiras, onde era fácil instalar barragens e armadilhas para capturar os peixes. Com efeito, a pesca devia ser a sua maior fonte de proteínas."[38]

A bacia hidrográfica voltada ao interior e a proximidade do litoral resguardada pela plataforma da Serra do Mar, favoreciam a localização estratégica tanto para o assentamento como para os deslocamentos. Desde as primeiras subidas ao planalto a partir de São Vicente, logo os portugueses tomaram conhecimento da ocupação humana da região em "amplos espaços, com densidades de população relativamente baixa" com práticas de subsistência que combinavam a caça, pesca e coleta com a coivara, uma forma de agricultura itinerante.[39]

Ao redor do núcleo da vila, amplas propriedades rurais, aldeamentos indígenas e imensas áreas desabitadas eram cruzadas por estradas e trilhas rumo às vilas e aldeias mais próximas, que junto aos caminhos fluviais, estruturavam a rede de trajetos pelo interior profundo do Brasil. A consolidação destas rotas de ocupação colonial, marcada inicialmente pelas expedições de exploração e apresamento indígena, fundações jesuítas, criação de gado, tropeiros, mineradores, monçoeiros e agricultores[40], estabeleceu São

36 Piratininga (antigo nome de São Paulo). De **pirá** – peixe + **tining**/a + **-a** – seco: *peixes secos*. (in) Navarro, Eduardo de Almeida. 2013, 594.

37 O termo Tupiguarani, escrito sem hífen, refere-se a uma determinada cultura cerâmica pré-histórica que não necessariamente está relacionada à cultura Tupi-guarani pré-cabralina. A similaridade dos potes e vasilhas cerâmicas levaram os arqueólogos a considerar que "teriam sido deixados por ancestrais desses povos, possivelmente de fala tupi-guarani. (…) Mesmo assim, os vestígios tupiguarani mais tardios são datados do contato com os europeus, e podem ser atribuídos com certeza aos Tupinambá, Tupiniquim ou Carijó.". (in) Prous, André. 2006, 96.

38 Prous, André. 2006, 97.

39 Petrone, Pasquale. 1995, 31.

40 Maia, Patricia Albano. 2010, 94.

Paulo como o centro regional que formou sua vasta capitania, fronteira ao Paraguai, à Amazônia, e ao Nordeste.

Havia porém este aspecto particular que a destacava como centro regional: o trato da escravidão indígena, que subjugava os povos nativos de forma massiva e sistemática. A forma deste escravismo colonial definia-se a partir desta dinâmica, relacionada às questões jurídicas e ao conflito entre colonos e missionários, que encontrava dificuldades em se estabelecer num modelo estável de funcionamento. O que acabou se estabelecendo na região de Piratininga foi o modelo do aldeamento. Sob administração eclesiástica ou secular, a concentração de indivíduos num espaço delimitado, e consequentemente segregador, servia aos objetivos logísticos de deslocamento e assentamento dos índios a partir daí considerados como "administrados".

A origem jesuíta de São Paulo, relacionada ao trato indígena da catequese, e portanto, também à exploração escravista, nos levanta a imagem de um vilarejo minúsculo e isolado, onde conforme a historiografia tradicional, povoava-se de índios aldeados do seu entorno próximo, também hostilizada por grupos locais que eventualmente a atacavam, formando assim a ideia de uma localidade distante e solitária, relativamente inacessível pelas trilhas da Serra do Mar e diante de um sertão imenso e desconhecido. Esta imagem pode refletir os primeiros momentos do século XVI, mas o fato é que, desde logo em seus princípios, os colonos paulistas estabeleceram vias de comunicação ao interior distante. Na região do Paraguai, por exemplo, desde então já ocupada pela Espanha, a presença destes colonos europeus, e a grande população Guarani que originalmente ali habitava, logo incentivou uma ligação que se faria constante na história de São Paulo colonial. Em 1607, o governador do Rio da Prata, Hernando Arias de Saavedra, escrevia de Buenos Aires ao rei Felipe II (III)[41] sobre a vila de São Paulo e os paulistas. Dizia ele que, através dos caminhos pelas vilas castelhanas de Ciudad Real e Villa Rica del Espirito Santo, já alcançavam a região do Guairá.

> "*aRiba desta ciudad real como sesenta leguas Por Un Rio arriba esta lá uilla Rica del espiritu santo que tendra cient vezinos. estos dos pueblos tienen en su distrito Gran summa de yndios que segun es publico creo son mas de ciento y cinquenta mill los quales acuden mucha parte dellos a estos pueblos de paz y siruen como y quando les parece porque los españoles no tienen fuercas para poderlos conquistar ni sujetar. ay en aquellos dos Pueblos solos dos clerigos curas de los españoles y sel seruicio personal de*

41 Os reis da dinastia Habsburgo, durante o período da União Ibérica (1580-1640), cujos títulos na Espanha foram Felipe II, Felipe III e Felipe IV, foram respectivamente titulados para a Coroa portuguesa como D. Felipe I, D. Felipe II e D. Felipe III.

sus casas los demas yndios de toda aquella tierra no tienen doctrina. Confina esta Prouincia con le del brasil y algunas vezes desde que se descubrio el cama no an ydo y venido personas de aquella provincia a sant pablo ques vn pueblo de la dichi-prouincia del brasil a donde se va desde ciudad Real Por el parana arriba y despues por outro Rio mas pequeño cantidad de ciento y veynte leguas y de alli por tierra outras veinte al dicho pueblo nombrado san pablo de donde an pasado algunos Portugueses a la dicha prouincia de guayra de los quales llegaron quatro a la ciudad de la asumpción y yo los mande Boluer (...)"[42]

O governador argumentava que naquele momento, devido ao escasso número de padres e colonos espanhóis na região, não era possível se dominar a grande população indígena local. Para isso, sugeria que se fizesse uma aliança com os portugueses de São Paulo, de onde poderiam ser enviados missionários jesuítas para a região, e dessa forma, reproduzirem ali o que já faziam com sucesso em São Paulo.

"(*…) con esto y con que vuestra magestad diese licencia que se contratase com el brasil se ayudara aquella provincia de Guayra de algunos Portugueses Para poder correr la tierra allanar los yndios e yrlos Reduciendo como antes de aora lo an offerecido, yra en mucho aumento. Para lo que toca a darles doctrina me parece seria de grande ymportancia mandase Vuestra magestad que del brasil entrasen por sant pablo siquiera seis padres de la compañia de jhs que harian gran fruto como lo hizieron dos que mucho tiempo a estuvieron em aquella provincia que trauajan com cuidado y muy buen exemplo.*"[43]

Estabelecia-se um eixo de ligação que formaria a base das expedições bandeirantes de apresamento indígena, que já naquela época começava a se executar a partir da vila paulistana. De forma sumária, os índios eram capturados pelos colonos paulistas através destas expedições ao interior do continente, tanto nos espaços nativos originais como nas Missões jesuíticas, que foram se localizando na região dos povos Guarani, entre o Paraguai e o sul da América portuguesa, através de violentas ações de ataque que se caracterizavam pela matança, destruição dos estabelecimentos, e captura dos sobreviventes. Na composição de tais expedições, o contingente das tropas era formado

42 "1607 – Carta del gobernador del Rio de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad contestando a lo que se le escribió em 24 de octubre de 1605 sobre la redución de los naturales de la provincia que descubrió entre la ciudad de La Asunción, Charcas, Tucumán y Santa Cruz de la Sierra. Buenos Aires 5 de maio de 1607. - Archivo General de Indias – 74-4-12." (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 296.

43 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 296.

pelos próprios índios administrados sob o comando de capitães que compunham a própria elite social dos colonos paulistas. Dessa forma, formou-se a extensa capitania de São Paulo, resultante deste movimento conjunto de apresamento e ocupação dos territórios originais destes povos. Já no século XVIII o monge beneditino e cronista frei Gaspar da Madre de Deus narrava esta expansão.

> "*Pelo sertão, atravessou a animosidade dos Paulistas, com indizíveis trabalhos, os fundos de todas as Capitanias Brasílicas, em cujos domínios, depois de afugentarem inumeráveis gentios, descobriram as Minas Gerais, as de Goiás, as de Cuiabá, e as de Mato Grosso, e como tudo quanto descobriram os valorosos naturais das Vilas sujeitas a S. Vicente, se reputava parte desta Capitania, chegou ela a apossar-se de quase todos os fundos dos outros Donatários. Eis aqui a razão por que a Capitania de S. Vicente, noutro tempo, possuiu tudo quanto, agora, abrangem os Governos Gerais de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, S. Paulo e Rio de Janeiro, e também os subalternos de Santa Catarina, e Rio Grande de S. Pedro.*"[44]

Frei Gaspar não dizia somente que os "*inumeráveis índios*" eram afugentados, mas reconhecia, já naquela época, que o resultado da servidão indígena era de fato uma forma de escravidão. As expedições paulistas, que haveriam de se estabelecer como um *modus operandi* das elites coloniais paulistas, serviram também para a consolidação do modelo econômico escravista como a base desta aristocracia local, que da mesma forma como ocorria em todo o Brasil, com relação aos escravos negros, em São Paulo ocorria com os índios aprisionados pelo princípio da *guerra justa*, aplicado nestas expedições.

> *"Eu agora disse que, no Brasil, é pobre quem deixa de negociar ou não tem escravos que cultivem as suas terras e ninguém ignora que a riqueza em todo o mundo costumou ser o esteio da nobreza. Aos paulistas antigos não faltavam serventes pela razão que, permitindo-lhes as nossas leis, e as de Espanha, em quanto a ela estivemos sujeitos, o cativeiro dos índios aprisionados em justa guerra e a administração dos mesmos, conforme as circunstâncias prescritas nas mesmas leis, tinham grande número de índios, além de escravos pretos da costa d'África, com os quais todos faziam lavrar muitas terras e viviam na opulência.*"[45]

44 Madre de Deus, Frei Gaspar da. 1975, 31.
45 Id. 1975, 83.

Destas frequentes expedições, muitas das quais de pequena dimensão em âmbito familiar e tradicional, as mais proeminentes ficaram conhecidas na historiografia como *bandeiras*, cujo apogeu ao final do século XVII já indicava uma escassez de índios passíveis de captura. “Conforme os portugueses iam conquistando terreno no Planalto de Piratininga, vencendo os indígenas em conflitos sangrentos, a população da Vila de São Paulo organizava expedições que partiam sertão adentro em todas as direções, favorecidas pela própria disposição do relevo. A bandeira apresadora pode ser entendida como uma empresa a qual se uniam várias famílias.”[46]

O fato é que o período de apogeu do apresamento, que tanto caracterizou o movimento das expedições bandeirantes, ocorreu quando dos massivos e violentos ataques de assalto na direção das Missões do Paraguai e do Sul, opondo em intensas batalhas paulistas, missionários e índios. A historiografia tradicional considera que as reduções jesuíticas representavam tentadoras presas aos bandeirantes paulistas, pelo fato de possuírem índios já aldeados e aculturados.[47] Todavia, segundo John Monteiro, o motivo principal estava no fato de que simplesmente ali se concentravam muitos índios, em quantidade, e também por serem em maioria da etnia Guarani.

> “Para muitos historiadores, os paulistas teriam investido contra as reduções porque essas missões ofereciam mão de obra já transformada e disciplinada pelos jesuítas, assim melhor condicionada, assim melhor condicionada para o ritmo de trabalho exigido nos engenhos do Brasil. Tal noção subestima, de um lado, a importância da horticultura guarani, anterior ao contato, enquanto, de outro, superestima a eficácia de um projeto aculturativo dos jesuítas.”[48]

A composição étnica dos índios aldeados em São Paulo era variada, porém formada de maneira predominante por grupos Guarani, devido à esta preferência dos paulistas pelos índios reduzidos pelas Missões. Aos considerados selvagens, pela legislação podia-se justificar a escravidão direta, por motivos como antropofagia, banditismo, ou pela razão da chamada g*uerra justa*, aos quais se aplicava a prática reconhecida como *resgate,* que assim como aos índios sujeitos à Administração era legitimada como benefício do processo civilizatório.

O sistema econômico colonial baseava-se no escravismo como fonte de mão de obra, ou seja, na exploração do trabalho, e também no próprio tráfico comercial de pessoas,

46 Maia, Patricia Albano. 2010, 97.
47 Holanda, Sérgio Buarque de. 1960, 286.
48 Monteiro, John. 2009, 70.

enquanto bens passíveis de comercialização sujeitos às leis de mercado. No caso da escravidão indígena, dado o baixo preço relativo dos cativos em comparação aos escravos africanos, mas também por outros fatores, como seu estatuto jurídico e as ações missionárias da Igreja, o fator da exploração do trabalho era o mais determinante. O trabalho executado pelos indígenas era muito diversificado, além de fundamental para todos os setores da economia. Basicamente, serviam aos colonos em todos os tipos de trabalho físico, mas especialmente em determinadas atividades onde eram utilizados mais extensivamente, como na agropecuária, em serviços domésticos, na formação de tropas e expedições, ou nos transportes como carregadores. As necessidades de uso variavam conforme as necessidades, por exemplo, na manutenção de vias públicas e construções ou atividades manufatureiras.

Relacionado com suas habilidades tropeiras, um exemplo de exploração intensiva foi a utilização dos índios nas funções ligadas à mineração. Embora a descoberta de ouro e minerais tenha tomado impulso a partir da virada para o século XVIII, desde princípios do século XVII já se faziam achamentos esporádicos e eventuais explorações de minerais nobres em diversas regiões do centro-sul do Brasil. Pela natureza extrativista da produção, e principalmente devido ao fato de possuir, como premissa e fundamento, o deslocamento de expedições e o estabelecimento de rotas a localidades distantes, foi depositada sobre os índios a demanda da mineração em todas as suas fases, da prospecção territorial à extração e o transporte. Em 1644, um regimento de D. João IV ao superintendente geral das minas do Brasil Salvador Correia de Sá e Benevides lhe ordenava que "*usasse índios e degredados para a exploração das minas, concentrando-se nas buscas na capitania de São Paulo. O rendimento dos mineradores seria estipulado segundo sua especialidade.*"[49] Aqui era incluída esta cláusula que estipulava a atividade como passível de remuneração, certamente também para os índios, embora como se sabe, fosse neste caso precariamente observada.

Outro forma intensiva de utilização do trabalho indígena foi a formação de tropas militares, para os mais diversos fins, como a guerra ou a defesa. A presença substancial de indígenas nos contingentes das próprias expedições de apresamento foi também um dos marcantes contrassensos históricos nos quais, muitas vezes, a diferença entre opressores e oprimidos se tornava vaga e indefinível. Este fenômeno ocorreu desde tão logo o século XVI, garantindo uma grande vantagem aos indígenas que servia também

49 Regimento de D. João IV de 07/06/1644. Projeto Resgate - caixa 1, doc. Nº 2 – São Paulo Avulsos (1644 – 1830).

como forma de adaptação. Aqui não somente o índígena se favorecia em haver se aliado e convertido, como também passava a combater a favor da mesma ordem colonial.

> "Os tupi não só auxiliaram os colonos como também legitimaram as guerras, o extermínio e a escravização dos tapuia, seus inimigos seculares. Para o tupi, tratava-se de manter acesa a tradição da guerra contra aquele que vivia de maneira diferente, podendo então ser guerreado, morto, devorado ou escravizado. Além disto, fornecer escravos tapuia para os colonos significava para os grupos tupi aliados manter longe de si a escravidão e manter acessa a tradição milenar da guerra como elemento de reafirmação de valores e de preparo de guerreiros. Para o português, interessava não só alimentar este conflito milenar entre os dois grupos como também obter o controle sobre suas terras e sobre uma possível mão de obra. Assim, os interesses de ambos os lados confluíam. Há que se ressaltar, todavia, que as disputas não ocorriam apenas entre tupi e tapuias. Mesmo no interior desses grupos havia guerras e inimizades e os colonos souberam utilizar muito bem essas divergências."[50]

Na dimensão cotidiana, tornar-se um "índio de guerra" poderia também servir como opção de colocação social a quem não dispunha de melhores alternativas, mas também se impunha como uma espécie de comutação ao escravismo, embora pudesse não se diferenciar muito em suas condições coercitivas. Em 1624, o governador e capitão-mor do Rio de Janeiro, Martim de Sá, escrevia ao rei Felipe III (IV) sobre "*a falta de resposta à sua correspondência com a Corte acerca do baixamento e aldeamento dos índios para a defesa daquela costa*"[51]. Entre outros assuntos, o governador se queixava pelas "*dificuldades causadas pelos moradores de São Paulo à navegação, defesa e estabelecimento de aldeamentos*"[52], também acusando os "*moradores de São Vicente e São Paulo pelas crueldades e matanças do gentio (...)*"[53]. Este tipo de manifestação por parte de autoridades é relativamente comum em relação aos moradores paulistas, que em diversas ocasiões atuaram como fornecedores de índios para outras capitanias, especialmente quando estas necessitavam de contingente para formações militares.

A resistência indígena à servidão compulsória, em suas diferentes formas e manifestações, mesmo quando adaptada à submissão, foi outro fator fundamental deste processo em que se estabeleciam tais formas cotidianas de exploração. Uma primeira

50 Amantino, Márcia. 2009, 165.
51 Carta do (governador e capitão-mor do Rio de Janeiro), Martim de Sá, ao rei D. Felipe III (IV) em 05/03/1624. Projeto Resgate - caixa 1, doc. Nº 26 – Rio de Janeiro Avulsos (1614 – 1830).
52 Id. Projeto Resgate - caixa 1, doc. Nº 26 – Rio de Janeiro Avulsos (1614 – 1830).
53 Ibid. Projeto Resgate - caixa 1, doc. Nº 26 – Rio de Janeiro Avulsos (1614 – 1830).

forma estava na própria mestiçagem étnica, que pode ser também considerada como uma forma básica de resistência. A convivência cotidiana direta entre índios e colonos, tal como em todo o mundo colonial americano, manifestava-se numa resultante cultural local relacionada a todos os seus aspectos políticos, econômicos e sociais. Os chamados "moradores"[54], agentes locais do poder colonial, viviam radicalmente adaptados ao meio até na própria constituição das famílias. Na relação entre os interesses da Coroa, do escravismo indígena, e da mentalidade religiosa católica, a predominância populacional indígena definia em São Paulo o perfil social e o sentido de sua própria existência, originalmente como centro de catequese e apresamento da colônia meridional.

Desde suas origens, o sítio da Vila de São Paulo apresentava um conjunto de vantagens geográficas favoráveis para a fundação de vilas e aldeamentos. De acordo com Pasquale Petrone, os missionários jesuítas "procuraram encontrar no Planalto as condições que sonhavam para o trabalho de catequese. Os Campos de Piratininga deveriam constituir o meio de atingir remotas regiões, quem sabe o Paraguai, no descortino de Nóbrega, em última análise, o instrumento para melhor cristianizar, pois ali se encontraria a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações do sertão."[55] A catequese indígena teria sido então o motivo da própria fundação da vila, assim como a de Santo André da Borda da Mata, poucos meses antes, ou seja, uma experiência pioneira de implantação missionária.

Além desta localização estratégica do resguardo da Serra do Mar e dos rios navegáveis, a presença numerosa dos povos nativos atendia aos interesses coloniais, tanto para a catequese quanto para a exploração, na forma como se articulavam estes interesses desde os primórdios da ocupação. "Fixara-se João Ramalho no planalto para poder mais facilmente receber os escravos aprisionados no sertão pela sua gente. Dali os mandava para o litoral, para o porto de Tumiarú, destinados (…) a Antonio Rodrigues, seu sócio, que os enviava, por sua vez, à Bahia e Pernambuco."[56] A propensão à exploração indígena seria portanto não somente uma tendência histórica desenvolvida em São Paulo, como também um elemento constituinte de sua própria existência e origem, expressão colonialista local que fundamentou a ocupação, as atividades e toda a economia regional

54 O termo "moradores" é relacionado nas fontes, de forma bastante comum, aos colonos brancos residentes nas vilas, sentido também utilizado pela historiografia, até mesmo a mais recente. Além de representarem uma parcela específica da população, eram também em grande parte etnicamente mestiços. Entretanto, do contingente de índios aldeados e localizados nas próprias vilas, embora grande parte se compunha de residentes estáveis que tinham nestes espaços suas moradias efetivamente estabelecidas, o termo "moradores" não é utilizado para eles.

55 Petrone, Pasquale. 1995, 40.

56 Sobrinho, Costa e Silva. *Romagem pela terra dos Andradas*. Rio de Janeiro, 1957, 106. Apud Petrone, Pasquale. 1995, 39.

ao menos por dois séculos, até meados do XVIII. Ainda que houvesse uma certa diversificação das atividades, como na produção agropecuária, comércio e exploração mineral, o escravismo indígena formava a base da economia paulista não apenas por si, mas como fonte de mão de obra para todo o conjunto destas atividades econômicas.

No estabelecimento deste domínio sobre os povos indígenas, o traço característico dos séculos XVI ao XVIII foi a vigência da relação e do sistema então denominado *Administração*, que embora fosse aplicado regularmente, somente a partir de 1696 legalizou em São Paulo, na forma portuguesa, o uso e a posse da mão de obra nativa. No Maranhão e Grão-Pará, a situação de conflito social era também muito semelhante e complementar ao contexto paulista, e mesmo que se tenha chegado a uma solução ligeiramente alternativa, também em nada favorecia aos índios. É sabido que na prática, estes modelos de administração particular serviram a propósitos não muito diferentes aos da escravidão direta, mas essa contradição, resultante, a rigor, de um dado cultural que impedia a servidão indígena, levou a conflitos e situações diversas que envolviam não somente portugueses e espanhóis (governantes, colonos, sertanistas, missionários) mas também os próprios índios administrados, que procurando encontrar seus espaços sociais dentro da ordem colonial, criaram formas diversas de resistência, inclusive no ajustamento às normas vigentes e suas possibilidades.

Os aldeamentos eclesiásticos, que foram predominantemente controlados pela Companhia de Jesus, podiam representar uma alternativa ao cotidiano indígena a partir de sua natureza religiosa, que incluía a defesa da liberdade como condição à catequese e integração social. Todavia, além da mesma coerção da imposição cultural civilizatória, a exploração econômica da força de trabalho ocorria de forma que se aproximava do modelo de administração particular, em detrimento do sentido missionário original.

Ao movimento de mudanças legislativas e administrativas, que paralelamente concorreu ao processo de evolução histórica de São Paulo (centro missionário jesuíta, núcleo de apresamento indígena, centro de exploração mineradora), as consequências sociais sobre os grupos indígenas são indicativos de todo este processo que, a rigor, constituía-se numa contradição entre liberdade e escravidão. Esta contradição foi determinante não apenas na configuração da ordem social colonial, mas também na própria formação geográfica e urbanística paulistana, com seus bairros e municípios descendentes dos diversos aldeamentos. Neste aspecto, cada aldeamento teve suas atribuições pelas suas particularidades, mas também cumpriram um papel comum de espaço, urbano ou rural, relativo à disputa pelo controle dos índios.

Quando ao final do século XVII esta disputa se tornava contundente, instituiu-se então oficialmente o regime da *Administração*, legalizando e regularizando a situação comum da escravidão prática. Embora os testamentos paulistas proclamassem a liberdade dos índios, eles eram regularmente herdados, usados como dote e doados, e sobretudo continuavam a ser considerados como mercadorias, pois eram comprados e vendidos, apesar da proibição da Coroa. “Sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que a sua ‘vontade’ fosse considerada, como exigiam as leis, os índios das aldeias acabavam ficando em situação em tudo comparável à de escravos.”[57]

Uma das formas de burlar as leis, seria por exemplo, a de declarar que não eram os índios a ser vendidos, mas os seus serviços[58]. "Em São Paulo, os indígenas eram inventariados como peças de 'serviço forro', 'servos da administração' e 'administrados', expressões que camuflavam a obrigação ao trabalho forçado sob a máscara da prestação de um serviço pessoal ao colono, em que este último aparecia como responsável pela tutela do serviçal."[59] Através destas expressões contidas nos documentos, podemos traçar todo um quadro de representações do que foram formas de eufemismo da escravidão:

> "Desde os primórdios do século XVII, ao lado dos *negros do gentio da terra*, nomeados e avaliados como escravos, começa a aparecer nos inventários paulistanos os *serviços forros*. Com o passar do tempo estes serviços começam a aumentar, diminuindo os escravos, a não ser os negros da guiné. Somem os termos utilizados como *cativos do gentio brasílico*, e aparece *gente forra*, *serviços obrigatórios, peças forras serviçais*, todo um rebanho humano que encontramos no rol de peças dos testamentos e inventários paulistas. Depois os indígenas passaram a chamar-se *administrados do inventariado* ou *servos de sua administração*. (...) Em geral, a justiça e as partes não se atrevem a ferir de frente a lei e empregam uma estratégia para burlá-la ou sofismá-la. Não mandam avaliar os índios, o que se avalia é a atividade que representam, o serviço que são capazes de prestar, o rendimento que produzem. O *alvidramento*, ou *serviços alvidrados* se converte em regra."[60]

O espaço dos aldeamentos, enquanto não simplesmente local de habitação dos índios, mas como centro de referência de "busca e aluguel de serviços", continuou cumprindo essa função pelo século XVIII, apesar das mudanças de leis, do declínio populacional e da secularização. Originalmente, na concepção jesuíta, seriam espaços de

57 Perrone-Moisés, Beatriz. 08/2000, 156.
58 Nazzari, Muriel. 1999, 32.
59 Davidoff, Carlos. 1982, 37.
60 Mendonça, Regina Kátia Rico Santos. 2009, 22.

proteção, onde o projeto colonial se manifestaria, em primeiro lugar, pela conversão, condição fundamental à formação dos súditos reais. "Nas aldeias, nomes pelas quais aquelas comunidades passaram a ser chamadas, os índios eram forçados a viver de acordo com a lei natural e as leis civis, e, em contrapartida, estavam protegidos da escravidão nas mãos dos colonos."[61] Mas dada a violência dos apresamentos, e a forma de relação social interna de Piratininga, com a requisição da mão de obra indígena como verdadeiro combustível econômico de São Paulo, o cotidiano impositivo fez destes espaços lugares de significados contraditórios para os aldeados.

Estabelecidos ao redor do núcleo da vila, assentados à relativa distância, e integrados entre si por caminhos e acordos administrativos, o estudo dos aldeamentos traz uma nova dinâmica à história urbana paulistana, ao se considerar a rede de integração entre as aldeias entre si, a vila de Piratininga, e os distantes destinos dos sertões, sejam os do apresamento (missões do Paraguai, do Guairá e do Prata) ou das minerações (Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais). Em todos os casos, as diversas etnias aldeadas cumpriam funções sem as quais não seria possível o funcionamento do próprio sistema colonial.

Na relação em que ao mesmo tempo se dependia dos índios, e estes eram subjugados, o aldeamento de origem missionária foi a forma e o modelo colonial português adotado para este fim. O aldeamento não se constituía como alheio à vila, mas pelo contrário, integrava-se a ela, assim como o administrado em relação ao administrador. Evidentemente, a relação é desigual, mas o lugar de seu espaço no contexto urbano é também o espaço social do morador indígena que habitava em ambos, entre a vila e a aldeia.

> "O acordo entre a Coroa e a Companhia é uma prerrogativa régia visando ao trato com a alteridade indígena. As ações, os caminhos feitos pelos jesuítas não lhes pertenciam exclusivamente. Sendo assim, o aldeamento se apresenta também como um projeto colonizador. A ideia apresentada por John Monteiro, de que ele seria um 'método alternativo' no obrigatório contato com o gentio e que, consequentemente, se tornou o primeiro passo de uma política indigenista, lhe avaliza esse significado."[62]

O morador indígena de Piratininga foi, portanto, aquele que em detrimento de sua condição desfavorecida, encontrou seu espaço social dentro do espaço urbano, no que se

61 Eisenberg, José. 2000, 112.
62 Fernandes, Eunícia Barros Barcelos. 2015, 258.

pode considerar também como forma de resistência adaptativa. Diante da violência cultural a que eram submetidos, e da falta de alternativas de inclusão social onde suas identidades e tradições pudessem encontrar espaço, a adaptação se difere da submissão, que pode também se tornar aparente, por exemplo, na ressignificação do espaço do aldeamento e da residência da vila, de forma a lhe fazer sentido em sua cosmovisão, sem que esta se tornasse aparente aos seus administradores. Obrigado a cumprir um papel em nome da sobrevivência, a situação quase que absolutamente lhe desfavorecia, senão nas próprias relações cotidianas onde se poderia encontrar alguma oportunidade, por exemplo, de preservar sua cultura através do idioma, da cosmogonia, do conhecimento tradicional em relação ao meio ambiente, ou na própria miscigenação marcadamente presente presente na sociedade paulista colonial.

No caso dos povos indígenas, a preservação ou adaptação das tradições religiosas não significava meramente uma alternativa de resistência, mas a forma de resistência por excelência, uma vez que uma das formas principais e características do modo de dominação escravista, historicamente consistia no impedimento das práticas sagradas, e a imposição do sistema de crenças do dominador. Neste sentido não é aleatório que a catequese jesuíta assumia seu aspecto civilizatório, pois considerava que a conversão só seria completa pela assimilação dos valores culturais ocidentais, o que incluía o reconhecimento do lugar social subalterno. Especificamente entre os guarani, para os quais a cosmogonia ancestral foi tomada como ponto de honra da resistência, a incorporação de elementos cristãos nos seus rituais, como veremos mais adiante, entendida de modo ligeiramente equivocado como simples influência ou sincretismo, na verdade se constituía na mais completa autoafirmação de resistência, por tocar exatamente no cerne da violência cultural.

> "Os instrumentos simbólicos podem ser vistos como os correspondentes culturais dos instrumentos físicos usados para controlar o corpo do escravo. Da mesma maneira que os açoites verdadeiros eram feitos de materiais diversos, os açoites simbólicos da escravidão eram entretecidos a partir de várias áreas da cultura. Por todo o mundo, os senhores aplicavam rituais especiais de escravização aos escravos recém-adquiridos: o simbolismo da nomeação, da vestimenta, do penteado, da linguagem e das marcas corporais. E serviam-se, principalmente, nos sistemas escravistas mais avançados, dos símbolos sagrados da religião."[63]

63 Patterson, Orlando. 2008, 29.

Neste sentido, a ideia de resistência passa também a adquirir novas possibilidades que não somente a da guerra ou a da fuga, mas também a da integração voluntária, que sob diferentes e determinados contextos, podia oferecer outras opções além da escravidão. O aldeamento passa a ser visto como um local de resistência adaptativa, onde se desenvolvia também uma nova forma cultural de convivência e um espaço de ressocialização ao mesmo tempo cristão, português e indígena.[64]

Outra forma de atuação possível era o recurso à defesa jurídica, colocando o administrado como sujeito atuante mais próximo ao seus direitos enquanto súdito. "De fato, no alvorecer do século XVIII, a despeito da regularização da relação senhor-administrado através de uma carta-régia de 1696, os índios começavam a conscientizar-se das vantagens do acesso à justiça colonial, sobretudo com respeito à questão da liberdade."[65] Por diversos fatores, este pode ter sido um recurso não muito comum para os índios, sendo provavelmente impedidos e desencorajados, mas é possível encontrar alguns registros desses eventos.

A resistência adaptativa deve ser entendida como ação voluntária, mesmo que signifique a integração a valores da sociedade dominante, uma vez que funciona como ação de sobrevivência. Isto pode se manifestar de formas diversas, ligadas ao relacionamento social a partir de vínculos legais, de trabalho, e até mesmo afetivos, como por exemplo, pode-se deduzir a partir das relações de trabalhos domésticos: "Outro setor que se percebe uma presença significativa do trabalho indígena é o dos serviços caseiros, de grande variedade. Ama de leite; ajudar a criar crianças; e também o serviço prestado por crianças."[66] A identificação com determinados ofícios e profissões poderia também servir, neste sentido, a uma valorização do indígena dentro da sociedade. Assim Pasquale Petrone cataloga exemplos de atividades exercidas pelos aldeados, entre os demais moradores:

> "Diversidade de ofícios: louceiros, barbeiros, costureiros, sapateiros, tecelãs, seleiros, oleiros, carpinteiros, músicos, pedreiros, pintores, lavradores, boiadeiros, alfaiates, sacristãos, artesãos diversos, caçadores, pescadores, guias, carregadores, guarda-costas, estafetas, damas-de-companhia, etc."[67]

64 Almeida, Maria Regina Celestino de. 2000, 11.
65 Monteiro, John. 2009, 215.
66 Petrone, Pasquale. 1995, 218.
67 Id. 1995, 220.

Em 1646, num parecer do governador Salvador Correia de Sá, em que este argumentava sobre a conveniência de tornar a capitania do Rio de Janeiro independente do Governo do Estado do Brasil, ele descreve os índios de São Paulo associados a uma determinada profissão: "(*…) ha caminho por terra e por mar para a villa de S. Paulo, onde ha mais de 40.000 Indios, e os mais delles carpinteiros.'(…*)".[68] Sem dúvida trata-se de uma valorização do papel social dos indígenas, resultante de suas próprias iniciativas.

Todavia, nem sempre a associação a determinados tipos de trabalho poderia ser positiva. O significado dos trabalhos braçais e ofícios predominantemente físicos seguia de forma pejorativamente associada à inferioridade da servidão. A função de carregador, que voltaremos a analisar mais adiante, é um destes principais exemplos. A possibilidade de acesso a atividades de melhor reputação também poderia não ser uma opção disponível, estando sujeitas a divisões sociais diversas, como gênero, idade, ou aptidões. Entre os administrados, a função de carregadores, ou ferreiros, deveria estar destinada aos homens, enquanto o de tecelãs, faxineiras, e naturalmente, amas de leite, reservava às mulheres uma condição de servidão doméstica submissa às próprias esposas dos administradores ou senhores.

> "Pode ser, de fato, que a tarefa de carregar objetos pela serra acima fosse trabalho de homem, enquanto mulheres faziam outros trabalhos. Em 12 de julho de 1575, Domingos Rodrigues se reportou ao trabalho de suas escravas. Alegou a 'muita necessidade' de abrir uma porta no muro da vila para que sua mulher, cunhada e 'escravas' fossem à roça trabalhar. Queria que a câmara não o multasse.[69] Para além do trabalho feminino no caso de Domingos, é tão ou mais importante realçar é que o trabalho familiar de sua mulher e cunhada convivia com o de suas escravas. Deviam ser todas índias, e tudo indica que o trabalho não era atributo exclusivo dos índios naquela sociedade paulista. Havia carpinteiros, sapateiros, etc."[70]

Percebemos assim que este conjunto de atividades formavam uma espécie de categoria laboral, que variava desde a exploração direta, como no caso de agricultores, tecelões, carregadores, até trabalhos que permitissem alguma independência, como os de artesanato e comércio. Muitas vezes, demandavam especialidades complexas, como o de alfaiates, ourives, barbeiros, pedreiros. Mas havia sempre a possibilidade de que,

68 Parecer de Salvador Correa de Sá. Lisboa, 13/10/1646. Projeto Resgate. Arquivo Histórico Ultramarino - Conselho Ultramarino – caixa 3 doc. Nº 518-519 – Rio de Janeiro - Eduardo Castro de Almeida (1617 – 1757).
69 Atas da Câmara Municipal de São Paulo, vol 1, pp 73-75. (in) Godoy, Silvana Alves de. 2016, 137.
70 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 137.

quaisquer que fossem as atividades exercidas por indígenas, estivessem submetidas a um sistema de exploração servil. Quando por volta de 1700, o padre jesuíta Luigi Mamiani visitou o Colégio de São Paulo, registrou que a economia daquela instituição dependia totalmente dos trabalhos produzidos pelos índios, fossem eles os administrados locais, ou os aldeados que mantinham vínculos.

> "*A renda pois dele consiste em lavouras e frutos da terra, em pano de algodão, e em rendimentos que se tiram de umas oficinas de ferreiros, caldeireiros, tecelões e curtidores; o mais granjeado com suor e trabalho dos Índios da nossa administração, assistentes em cinco aldeias, a saber de Carapicuíba, e agora Tapiçirica, Mboy, Capela, Sitio e Paraíba. Os Índios lavram a terra, roçam, plantam, limpam e colhem os frutos para o Colégio. Os Índios servem de oficiais na ferreria, caldeiraria, teares e curtume, exceto uns cinco, ou seis oficiais escravos legítimos. As Índias fiam ordinariamente algodão, fora os que servem de cozinheiros, curraleiros, carapinas, pedreiros, etc.*"[71]

Por essa diversidade de ofícios, percebemos que a paisagem social era composta de uma maneira bem mais complexa e variada do que pode parecer à primeira vista, onde os índios seriam todos submissos, ou escravos de alguma forma. "A documentação colonial destaca, por igual, as aptidões dos índios para ofícios artesanais, como carpinteiros, marceneiros, serralheiros, oleiros. Nas missões jesuíticas tiveram oportunidade de se fazerem tipógrafos, artistas plásticos, músicos e escritores."[72] No entanto, esta variedade de atividades também indica uma divisão social marcada pela mentalidade do desprezo ao trabalho braçal, característico das culturas ibéricas, que em primeiro lugar, identificava tais trabalhadores numa espécie de casta social inferior. O artesanato, por exemplo, que envolve inclusive a capacidade de criação artística, mesmo assim é subvalorizado, como nos mostra Darcy Ribeiro, sobre o sentido do ofício de artesão, em Portugal, já desde a Baixa Idade Média:

> "Nas cidades, uma camada de artesãos – principalmente mouriscos -, e de mercadores – principalmente judeus -, equivalente à que formaria a burguesia comercial de crescente influência em outras nações, como a Inglaterra, a Alemanha, a Holanda e a França, era mantida sob rígido controle. Controle religioso, porque era integrada, em larga medida, por muçulmanos, judeus e cristãos novos, não infundindo confiança à

71 Mamiani Della Rovere, Pe. Luigi Vicenzo. *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos (1701)*. (in) Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; Velloso, Gustavo. 2015, 129.

72 Ribeiro, Darcy. 2015, 76.

> Igreja. Controle social, pela nobreza ciosa dos próprios privilégios e, sobretudo, cheia de cobiça pela apropriação de seus bens e terras. Controle estatal, pela Coroa que tirava suas rendas, em grande parte, dos impostos sobre os comerciantes e artesãos."[73]

Esta forma de divisão do trabalho na sociedade, entretanto, não deve ser vista de maneira linear ou simplista. A especialização requerida por algumas atividades também significavam uma forma de distinção social. Alguns ofícios manuais, já desde o séc XVI eram feitos por moradores, que pelos nomes, com certeza não eram índios. "Em 1593, alguns moradores se apresentavam como oficiais mecânicos: os carpinteiros Gonçalo Pires, Bartolomeu Bueno e Pedro Leme; o ferreiro Clemente Alvares, os alfaiates Pedro Martins, André Gonçalves e Jerônimo Pires; os tecelões Diogo de Lara e Jerônimo Serrano, Fernando Álvares; e finalmente Baltazar Gonçalves sapateiro."[74] Este tipo de trabalho podia também ser uma forma de inserir o indígena administrado numa ocupação que o livrasse de formas de exploração mais severas e contundentes.

A busca pelo lugar social do morador indígena, portanto, relaciona-se com seu próprio movimento de procurar a integração, como forma natural de resistência. Esta integração procurava afirmar sua identidade cultural indígena ao mesmo tempo que a de súdito real e cristão, e em sua luta de resistência, encontrava no aldeamento a contradição de um espaço de exclusão e integração, como uma espécie de periferia de um sistema social que reiterava a ambiguidade nas leis que criavam a figura do súdito-administrado, entre a liberdade e a escravidão. Ao se tratar das condições jurídicas, sociais e culturais dos moradores indígenas, sejam eles aldeados, administrados, servos ou escravos, assim como das dinâmicas do conflito colonial em torno de seu domínio, estamos tratando não apenas do quadro social de Piratininga, mas também do próprio lugar ocupado por São Paulo na história colonial, no período em que a vila se constitui em cidade e a capitania define seus horizontes geográficos. Isto porque os indígenas, nas diferentes condições de origem e adaptação no entorno do espaço paulistano, foram eles sujeitos predominantes, ativos e fundamentais em todos os movimentos da história colonial paulista, não obstante o declínio populacional que, de forma tão drástica, os fez quase completamente desaparecer.

Entre os aspectos fundamentais para a compreensão e visualização do contexto colonial moderno, destaca-se também a importância que se atribuía à dimensão metafísica expressa pela religião e espiritualidade. Tanto pelo catolicismo ibérico quanto

73 Ribeiro, Darcy. 1979, 58.
74 Atas da Câmara Municipal de São Paulo, Vol 1, pp 461-462 (in) Godoy, Silvana Alves de. 2016, 117-118.

pela cosmogonia indígena, o lugar ocupado pelo sagrado encerrava um peso determinante entre todos os demais aspectos da vida, de modo que a tensão do conflito entre dominação e resistência se expressava entre a catequese cristã, como conversão civilizatória, e as tradições cosmogônicas nativas, como afirmação cultural de identidade. Em relação aos colonos moradores, um indicativo da mentalidade religiosa está presente nos cabeçalhos de todos os testamentos, na forma em que eram redigidos, como neste exemplo citado ao início deste capítulo.

> "O motivo que decidia a gente de antanho a fazer testamento vem declarado no proêmio de todas as cédulas da época. *Temendo-me da morte e desejando pôr minha alma no verdadeiro caminho da salvação*, é assim que geralmente começa o testador. Há variantes em que o pensamento religioso se afirma com maior energia: *considerando quão incerta é a hora da morte e a estreita conta que tenho de dar ao meu redentor e Criador...*"[75]

E um item muito presente, se refere à devoção das santas almas:

> "Muitos se lembram dos parentes, das peças do gentio que lhes morreram em serviço, *das almas do fogo do purgatório*, especialmente *daquelas que mais desamparadas e sem remédio estão.* Não falta mesmo quem lhes ceda e traspassa direitos de crédito. É o que faz Constantino Rabelo, com referência a um conhecimento de João da Cunha, pago pelo devedor ao tesoureiro e procurador das Almas. Bartolomeu Bueno da Silva tem por elas devoção fervorosa. Manda a Portugal uma barra de ouro com 476 oitavas e meia, que pertence às almas, para uma missa quotidiana."[76]

No catolicismo colonial ibérico, ao menos no caso português, podemos perceber a presença deste elemento devocional às almas também relacionado à questão da salvação eterna. Esta questão exercia fortíssima influência no cotidiano, e se constituía como uma das bases fundamentais da mentalidade dos colonizadores, de forma que seu peso não pode ser desconsiderado em meio a uma sociedade que estivesse voltada de forma prioritária aos interesses políticos e econômicos. A cultura europeia merece também uma visão antropológica que leve em conta suas motivações metafísicas, principalmente quando estas revelam um peso determinante na composição dos fatos históricos, como neste caso, dos escrúpulos morais sobre a escravidão.

75 Machado, Alcântara. 1980, 212.
76 Id. 1980, 219.

1.3 – A cosmogonia Guarani da Palavra-alma

Com relação aos índios, e mais especificamente, para com os grupos mais diretamente envolvidos no contexto do escravismo paulista colonial, a fim de nos aproximarmos do sentido sagrado mais próximo à ideia de alma, os estudos antropológicos relativos aos povos guarani apontam na direção do conceito da palavra-alma, no significado espiritual que a fala, a voz e a palavra possuem nesta cosmogonia. Uma questão diretamente relacionada, que está presente em toda a historiografia indígena, diz respeito ao lugar da voz do índio. Suas ações, lugar de fala e pontos de vista encontram-se em geral distantes, através dos filtros das fontes de origem europeias, como nos relatos de missionários e viajantes, os agentes coloniais.

Cabe aqui esclarecer que, na opção pela cosmogonia Mbyá-guarani, consideramos este grupo como representativo da diversidade étnica que foi submetida ao processo histórico em questão, da formação das missões jesuítas aos aldeamentos paulistas. Ainda que possivelmente se constituísse num grupo majoritário, estaria longe de ser hegemônico, dada a amplitude de culturas envolvidas. Buscamos assim o indivíduo guarani como especificidade e exemplo de como as relações culturais com os brancos podia se manifestar, mas de forma alguma, representando uma síntese da questão, mesmo porque entre os próprios guarani a diversidade era ampla. Segundo Graciela Chamorro, a utilização do termo “guarani” de forma generalizada, não deve ignorar as particularidades de cada grupo, assim como também levar ao erro de projetar sobre os grupos do passado os modelos etnográficos particulares que se conhecem hoje. A autora cita exatamente como exemplo deste tipo de extrapolação histórica, a que é aplicada sobre o grupo Mbyá: “Un exemplo de esta práctica no recomendable es la mbya*ización* – que consiste en querer construir una etnologia guaraní a partir de lo que se sabe de los mbyá-guaraní. Eso tiene que ver, probablemente, con la fascinación que este grupo em particular ejerce sobre los demás grupos guaraní, así como sobre no-indígenas que llegan a tomar contato com él.”[77]

Na busca por uma “história dos vencidos”, há o equívoco de se limitá-la à dimensão da linguagem e do racionalismo, sem levar em conta que para os povos não-ocidentais, tudo aquilo a que se denomina cultura existe e se manifesta através de matrizes diversas, tais como o corpo, as emoções, a arte, a cosmologia. Na tradução destes elementos a perda é muito grande, e isto vale para todas as ciências humanas, inclusive para a

77 Chamorro, Graciela. 2004, 43.

antropologia. Mas ainda assim a aproximação é possível, permitindo e ampliando a construção do conhecimento. Enquanto apenas se consideravam as fontes escritas como válidas, ou apenas as que respondessem à lógica racional, a voz dos subalternos e especialmente a dos povos nativos se revelavam como limitadas, escassas ou mesmo inexistentes. No caso dos povos Guarani, que se constituem no grupo indígena que mais amplamente se relaciona aos temas desta pesquisa, a questão da voz e da palavra possui um sentido especial e fundamental na sua cosmogonia: relaciona-se à própria essência da alma.

> "Tenemos pues, tres naciones guaraniparlantes, hablando tres dialectos distintos del guarani y poblando tres regiones muy separadas entre si quienes, para designar la parte divina, imperecedora del alma humana, empleam voces que traducen el concepto de palabra, lenguage humano; es decir, pra quienes los conceptos de: *porción divina del alma* y *lenguage humano* constituyen una sola idea, un concepto indivisible."[78]

O estudo antropológico que possivelmente é o mais fundamental sobre a cosmogonia guarani, foi elaborado por León Cadogan em relação ao significado do que, originalmente pela cultura ocidental, é denominado de *alma*. Nele se aprofunda a relação da alma com a palavra, a voz, o idioma, enfim, que caracteriza o sentido espiritual mais profundo do que denominamos de cultura, que a estes povos se constitui no elemento mais fundamental da vida e da existência.

> "Somente as traduções realizadas por Nimuendajú e Cadogan – ainda que, às vezes, com um estilo árduo – podem ser consideradas fiéis, uma vez que levam em conta o sistema de vida, o *teko* ("modo de ser") guarani. É um problema sério traduzir o guarani Mbyá sem estar imerso, por exemplo, em sua economia e em seu modo de ser. É neste sentido que a etnologia guarani passa, necessariamente, pela etnografia de sua palavra."[79]

Neste estudo referencial sobre o idioma guarani, Cadogan teve acesso a um conjunto de textos sagrados que se mantinham secretos na tradição oral dos Mbyá-Guarani da região do Guairá. Tendo sido transmitidos a ele através de dois pajés que guardavam a tradição xamânica mais fundamental daquele povo, Cadogan enfatizou a importância deste texto como o documento mais próximo do xamanismo original dos Mbyá. Os

78 Cadogan, León. 1959, 187.
79 Meliá, Bartomeu. 2013, 191.

conteúdos destes textos, memorizados na tradição oral, revelam uma relação direta entre a linguagem e a cosmogonia, e mais do que isso, entre a alma humana e a palavra. O conceito cristão de alma, neste caso, serve como tradução a este princípio essencial dentro do que pode ser identificado como “mitos de criação” da tradição guarani.

> “Para interpretar correctamente el contenido de estos versos que constiuyen, a mi parecer, el capítulo más importante de la religión mbyá-guarani, es indispensable tener presente que *ayvu* = lenguage humano; *ñe’eng* = palabra; y *e* = decir, encierran el, para nosotros, doble concepto de: expressar ideas – porción divina del alma. (…) Antes de haberme convencido de esta sinonimia, hice la seguiente pregunta a dos mburuvicha versadísimos: Kachiríto, de Paso Jovái, y el Cacique Pablo Vera, de Yro’ysã (Potrero Blanco):
>
> Si tu estuvieras discurriendo sobre las Ñe’ẽ Porã Tenonde (capítulos sagrados) y sus nietos te preguntaran el significado de Ayvu Rapyta ¿qué responderias?
>
> Kachiríto respondió:
>
> *Ayvu Rapyta oguero-jera, oguero-yvára Ñande Ru tenonde ñe’eng mbyte rã* = el fundamento del lenguage humano lo creó nuestro Primer Padre e hizo que formara parte de su divinidad, para médula de la palabra-alma.
>
> Y el Cacique Pablo Vera:
>
> *Ayvu Rapyta, ñe’eng ypy, Ñande Ru tenonde Kuéry yvy rupa re opu’ã va’erã gua’y reta omboú ma vy ombija’o i ãguã* = el fundamento del lenguage humano es la palabra-alma originaria, la que nuestros primeros Padres, al enviar a sus numerosos hijos a la morada terrenal para erguir-se, les repartirían.”[80]

Graciela Chamorro enfatiza que nesta tradição específica, a existência de um ser supremo e divino criador é também identificado como uma palavra-espírito original. Dessa maneira fica ainda mais reforçada a importância espiritual da palavra entre os guarani, não somente associada à alma, mas também ao próprio “mito de criação”.

Mesmo ao considerarmos a evolução cultural que a tradição guarani manifestou ao longo do tempo, e as influências do cristianismo católico colonial para a estrutura da cosmogonia dos povos aldeados, podemos observar a presença de um ser supremo, criador e original, que também enunciava uma espécie de princípio moral ontológico que o ligava aos seres humanos através da criação, que neste caso, se baseava no elemento da linguagem e da palavra. O fato deste elemento sagrado ter permanecido naquelas culturas até ao tempo deste estudo antropológico, significa que de alguma forma, esteve

80 Cadogan, León. 1959, 23.

relacionado ou adaptado à visão cristã de Deus, ao conceito de alma, e aos princípios morais trazidos pela catequese. Na hipótese de uma adaptação, ainda assim conservou este elemento da alma-palavra, o que certamente significava, para os guarani, não apenas uma visão de si próprios, mas também o sentido de mundo e de existência que também incluía os brancos e o lugar da linguagem naquela sociedade.

> "No mito dos Mbyá, '*criou nosso Pai o fundamento da linguagem humana e a tornou parte de sua própria divindade, antes de existir a terra (…) e, em virtude de sua sabedoria criadora, criou aqueles que seriam companheiros e companheiras de sua divindade'* (Cadogan, 1959, p.19, 21). Desse modo, a humanidade que habitava a primeira terra é constituída 'por' e 'na' palavra, 'por' e 'na' substância divina. Esse estatuto ontológico implicava a obrigação essencial de permanecer conforme as normas enunciadas pelos deuses, isto é, existir de acordo com sua própria natureza de humanos-divinos."[81]

O sentido sagrado e espiritual que a palavra possui entre os povos guarani, fica assim evidente neste estudo antropológico, porém a verdadeira dimensão deste sentido é algo que só pode ser compreendido a partir das próprias matrizes culturais indígenas. O que podemos considerar, em relação a uma abordagem histórica, está no fato de que a sobrevivência ou preservação da tradição sagrada significou a principal forma de resistência dos índios submetidos a todo este contexto escravista e genocida, guardado inclusive pelo silêncio da palavra a que foram impostos. A palavra não simbolizava a alma, ela era sua própria essência, e dessa forma, o elemento mais importante a ser salvo. "O que podemos chamar de 'religião' nos povos aqui estudados está fundamentado na palavra. Os termos *ñe'ẽ*, *ayvu* e *ã* – traduzidos geralmente por 'palavra' - significam também 'voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade', origem e possuem, sobretudo, uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra. Deus é palavra."[82]

Na resistência adaptativa religiosa, a assimilação dos elementos cristãos que a catequese oferecia também numa forma de imposição, ocorria entre os índios também através de uma adaptação, ou poderíamos dizer, tradução para o idioma xamânico. Neste processo de negociação entre a conversão ao cristianismo, na forma que os missionários

81 Chamorro, Graciela. 2008, 58.
82 Id. 2008, 56.

buscavam, e a preservação do xamanismo original e ancestral, a ressignificação dos elementos sagrados servia como a forma de resistência mais fundamental.

> "Nesse sentido, levando em conta a importância singular que os grupos guarani atuais conferem à vida religiosa, pode-se afirmar que eles escolheram a religião como afirmação diante da civilização ocidental, como forma de continuar sendo os mesmos. Já nos primeiros anos de contato com o cristianismo, muitos xamãs selecionavam elementos da sua religião e os convertiam em símbolos de sua identidade étnica e cultural (Susnik, 1983, p.131) e selecionavam inclusive elementos da religião cristã que passavam a incorporar em seu 'modo de ser', como se os mesmos lhes fossem originários."[83]

O silenciamento da palavra a que os povos foram submetidos, se revela desse modo como um aspecto da violência cultural que feria o sentido da identidade num âmbito ainda mais profundo, o do próprio espírito. A expressão cristã das *almas do gentio da terra*, utilizada nos testamentos para se referir aos índios administrados, manifestava este distanciamento cultural na imposição do conceito cristão de alma, mas também numa aproximação religiosa que, do ponto de vista dos brancos, trazia sentido à estrutura social pelo pressuposto benefício concedido pela catequese, a salvação da alma. Daí a grande contradição de serem calados, ou seja, terem a voz silenciada, sendo assim suas almas apagadas de forma dolorida em nome da salvação prometida pela conversão.

> "James Hillman, em seu livro *Suicide and the Soul*, mostrou que, para os povos chamados primitivos, a alma era uma ideia altamente diferenciada referente a uma realidade de grande impacto. A alma tem sido explicada como o ser interior, a irmã ou a esposa interior, como o lugar ou a voz de Deus dentro das pessoas. Alma é uma força cósmica da qual participam todos os seres humanos e as coisas vivas. Palavra-alma não é alguma coisa que possa ser definida, não é realmente um conceito, mas um símbolo (Hillman, 1973, p. 46). Na cosmologia guarani, como se sabe, *ayvu* ou *ñe'ẽ* é essa alma de origem divina e, como tal, está destinada a desenvolver-se até alcançar sua plenitude. É como se as pessoas só pudessem existir segundo sua própria substância, procurando incessantemente restaurar sua relação original com as divindades. E o mais importante de toda essa psicologia teológica é, como diz Melià, a 'convicção de que a alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem [da pessoa] e o modo como

83 Ibid. 2008, 54-55.

se faz é seu dizer-se; a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida.' (Melià, 1989, p. 311)."[84]

Apesar da violência inerente do silenciamento, que ocorria também pela desqualificação e menosprezo das tradições cosmogônicas, os índios souberam também utilizá-lo a seu favor, pois ao subestimarem o valor das tradições, os brancos possibilitavam que se mantivessem em segredo, permitindo sua transmissão oral entre as gerações. Enquanto esta complexidade do conceito da alma entre os Guarani, era absolutamente ignorada pelos missionários e, logicamente, por toda a sociedade colonial, para os índios a necessidade de conhecimento e adequação à complexidade do conceito de alma católico, obrigava-os a levar esta adaptação para o nível mais subjetivo e metafísico. Os elementos contidos na doutrina cristã, como o conceito de bem e mal, por exemplo, relacionavam-se a suas próprias referências. Neste campo, a comparação de conceitos semelhantes podem nos indicar algumas possibilidades. Egon Schaden encontrou a ideia de bem e mal, entre os Guarani, associada a uma concepção mais específica da palavra-alma:

"A existência de dois caminhos (bem e mal) reflete a distinção que o povo Guarani faz das almas pelas suas qualidades: ruim: *nhé'ã vai-kwé* e boa: *nhé'ã ã-porã*. Schaden[85] informa da existência de três almas entre os Mbüá: uma ruim e duas boas. 'A alma ruim e uma das boas produzem representações ou manifestações relativas a outras pessoas, que tanto podem encontrar-se nas proximidades como a grandes distâncias… A terceira alma humana, espécie de espírito protetor, incumbe a segurança do indivíduo, vigiando-o, por exemplo, quando este dorme sozinho na floresta'. Bartolome[86] encontrou entre os *Apyteré* a crença da existência das três almas que se encarnam no corpo da criança ao nascer. 'Las almas reciben los seguintes nombres de acuerdo a su grado de importância y em éste orden: 1) *Ñeé Porá* (buén habla, linda palabra); 2) *Ñeé Yoybuy* (hablas cruzadas, hablar entre dos) e 3) *Ñeé* (la que aguarda buena o linda palabra)… La primer alma es la representante del dios, es la responsble de todas las cosas buenas que le hombre posee. La conducta piadosa, el cumprimiento de las normas sociales y em general, el mantenimiento de buenas relaciones entre el hombre, sus semejantes y el universo, se deben a la misma. La segunda alma, el *Ñeé Yoybuy*, es el depositario de

84 Ibid. 2008, 137.

85 Schaden, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.* São Paulo, 1962, 119. (in) Cherobim, Mauro. 1986, 137-138.

86 Bartolome, Miguel Alberto. *Notas sobre Etnografia Apyteré. Sep. do Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo.* Asunción, 4(1), 1969, 65-66. Os *Apyteré* são uma facção Mbüá do Paraguai, conforme Schaden, 1962, 11. (Nota do autor) Cherobim, Mauro. 1986, 137-138.

todos los pecados (sic) del hombre, por su cuenta corren las malas conductas y es compañero del *Ñeé Porá* a quién acompaña em sus vuelos nocturnos. La tercer alma, el *Ñeé Rarobá*, nunca abandona el cuerpo al que pertenece, es la depositaria de la faculdad del habla y aparentemente, es la que tiene más vinculación com el hombre em el aspecto biológico, quizás seria posible definirla como la parte más terrenal de su proprietario.'"[87]

Adaptar este conceito de três almas, do bem e dom mal, com a ideia de *salvação da alma* do catolicismo, poderia ser para os Guarani algo não meramente estranho, mas que pudesse de alguma forma ser relacionado, ou compatibilizado. Para si, a busca da salvação da alma (ou alma-palavra) na forma como era colocada pelo catolicismo, poderia valer também para os brancos, na visão dos índios, em como eles se relacionavam com os nomes, a fala e as palavras, ao agirem como falsos e mentirosos, ou ao contrário, tratando-os com respeito e confiança. Para ambos, brancos e índios, a ordem metafísica ou cosmológica não podia ser alterada, de forma que a visão do outro ou seria simplesmente errada, e por isso desprezada, sendo por isso de alguma forma assimilada dentro de sua própria lógica, diversa mas não contrária, por motivos que hoje denominamos de culturais.

Mas para além desta possibilidade conciliadora, a ausência de comunicação entre as partes, em especial pelo silenciamento dos índios, impedia o efetivo diálogo entre as culturas, reforçando, da parte dos brancos, a convicção da posse da verdade, e da parte dos índios, a memória das tradições. Por sua condição subalterna, pela imposta, e pelo etnocídio ocorrido, tais memórias fadaram-se ao esquecimento, salvo as transmitidas aos sobreviventes, tendo algo alcançado algum resgate cultural em pesquisas etnológicas. Neste conceito de alma relacionado ao bem e ao mal, encontramos também uma diferença com a ideia de espírito, em seu caminho após a morte, numa ideia alternativa de salvação. Não podemos saber até que ponto estes princípios sagrados presentes nas gerações indígenas mais recentes, guardam semelhanças à tradição ou influências do catolicismo, mas o que nos importa neste caso, é que sempre serviram como a base mais fundamental de autoafirmação étnica e identitária, como forma de resistência e sobrevivência.

"É a qualidade boa ou ruim da alma que vai determinar o caminho *nhé'ãŕapé* ou *anhã rapé* que deverá tomar após a morte. Na clara distinção entre 'alma' *nhé'ã* e 'espírito' *angwer(a),* (ou *angwêri*), é este que irá adquirir novas qualidades, além daquela de

87 Cherobim, Mauro. 1986, 137-138.

> simples assombração. Portanto, enquanto uma só *nhé'ã* torna-se o veículo de todas as funções vitais de seu possuidor, o *angwer(a)* terá para si funções suplementares. Assim, é o espírito bom que irá proteger o indivíduo, 'sempre em volta dele, ajudando, protegendo'. A alma, por sua vez, assume o corpo quando a criança começa a falar e a partir daí 'ela manobra nosso corpo, nós estamos falando, mas é ela que fala...'. Nesta concepção, a energia vital do corpo independe da alma: 'nosso corpo é uma máquina. O coração para, pronto...'. A alma se manifesta através da linguagem e do comportamento, fundindo-se as duas almas citadas por Schaden – uma boa e uma ruim – numa só. Agora são qualidades de uma só. A terceira é o que atualmente os índios chamam de 'espírito Valente'."[88]

Se para os índios o cristianismo veio até eles por um caminho enviesado, ou seja, associado à dominação, de forma que a cultura dos brancos pudesse parecer incompreensível, para os brancos este silenciamento imposto também significava tapar os ouvidos à voz dos nativos, desprezando ou ignorando este sentido da *palavra-alma* enquanto manipulavam seu próprio conceito de alma como justificativa da dominação. Podiam até acreditar realmente, que assim praticavam o bem, enquanto o índio, aparentemente passivo, adaptava-se.

88 Id. 1986, 137-138.

CAPÍTULO 2
O direito sobre as almas do gentio novo - Escravismo e resistência

"(…) por ella foi dito como dito é que não tinha que lançar em inventários mais que duas negras digo oito almas do gentio da terra a saber Thomé e Mariana e Ursula e Luiz negro"[89]

"Declaro que poderei ter quarenta ou cincoenta peças do gentio da terra (…) Simão rapaz fugido sete almas novas do gentio sarayes das quaes se tirou uma para Domingos Leite de um negro seu que levou o defunto que morreu no sertão"[90]

"Lança-se neste inventário trinta almas do gentio novo recém-chegados do sertão"[91]

"Declaro que somos administradores de doze almas do gentio da terra, as quaes encommendo, e peço que lhe dêm o trato, o ensino que Deus manda."[92]

As *almas do gentio da terra*, desta forma como eram referidas em testamentos, foram a expressão da supremacia da mentalidade católica sobre uma específica condição humana assim atribuída aos nativos: a de objetos visados para a salvação espiritual, através do *resgate*[93] da perdição da barbárie selvagem. Tal *resgate* se dava não somente pelas ações práticas da catequese missionária, mas sobretudo através da submissão e servidão impostas como condições inerentes a uma completa conversão, não apenas religiosa, mas cultural e civilizatória. Entenda-se como civilizatória, incluindo-se o objetivo da dominação colonial, política e econômica, através desta própria ação coercitiva cultural-religiosa, da qual fazia parte a submissão servil.

Nestes inventários e testamentos, assim como em diversos outros, observamos que era mencionado o fato de alguns indivíduos serem recém-resgatados do sertão, ainda associados a etnias ou à expressão *da terra*, indicando que se encontravam relativamente

89 Inventário de João Pedroso. Vila de São Paulo, 1678. Inventários e Testamentos, vol. 23, 149. Grifo nosso.
90 Testamento de Miguel Leite de Carvalho. Vila de Santa Anna da Parnaíva, 1687. Inventários e Testamentos, vol. 22, 66. Grifo nosso.
91 Testamento de Fernando de Camargo. Vila de São Paulo, 1690. Inventários e Testamentos, vol. 23, 126. Grifo nosso.
92 Testamento de Messia da Cunha. Nossa Senhora da Candelária do Utú, 1705. Inventários e Testamentos, vol. 25, 203. Grifo nosso.
93 O termo *resgate*, no contexto colonial escravista, assumia este sentido de libertação do estado da barbárie, porém contraditoriamente aplicado, na prática, como sinonímia de apresamento ou captura de indivíduos para o cativeiro.

há pouco tempo em posse dos colonos. Estas menções não eram gratuitas, pois reiteravam a necessidade de se promover a conversão e a submissão cultural e social, sendo isto um fator de suma importância na descrição das *peças* inventariadas. Esta aplicação do "*trato, o ensino que Deus manda*", não era dessa forma apenas uma justificativa retórica do cativeiro, mas uma ação efetivamente promovida e valorizada da parte dos administradores, fossem eles religiosos ou leigos. O *resgate* das almas, desta forma como citada nestes documentos, indicam sobretudo o reconhecimento de um dever sagrado, colocando a justificativa da servidão num âmbito ainda mais subjetivo, ou seja, pela crença religiosa de que assim se promovia o bem como ação correta.

O próprio termo *resgate*, era inclusive já muito utilizado no contexto colonial, tanto no sentido teórico de se promover o retorno dos indivíduos à religião e à civilização, como no sentido prático de se capturar fisicamente, pelo uso da força, caso houvesse necessidade. De forma comum, era uma palavra empregada para os apresamentos, tanto no Brasil como na África e outras colônias portuguesas, que assim justificava a prisão e os deslocamentos por este duplo sentido: além do ingresso ao meio da sociedade civilizada, excluíam-se estas pessoas de uma pressuposta situação de barbárie e perdição, ideia esta que desprezava toda e qualquer consideração a uma cultura própria e diversa. Assim, pela justificativa da força maior, praticava-se o cativeiro, elemento básico do escravismo.

Um ponto de referência que podemos adotar na análise dos fundamentos do escravismo indígena paulista, relativo ao contexto que nos interessa, foi a lei de 1609, regulamentada em 1611, pelo rei Felipe II (III). Esta lei proclamava a liberdade dos índios mas permitiam algumas exceções. Funcionou como o principal fundamento legal na questão em boa parte do século XVII, principalmente durante o período da União Ibérica. Na documentação em que a encontramos aqui, por exemplo, tal lei foi referida ainda em processos do início do século XVIII. Estabelecida para os índios coloniais em geral, havia sido originalmente uma reformulação de uma lei de D. Sebastião que buscava controlar os abusos dos apresamentos.

> "Sendo D. Sebastião informado do modo ilícito com que, no Brasil, se castigavam os gentios, mandou por uma lei, feita em Évora, em 20 de Março de 1560, que não se cativassem os índios, exceto quando fossem tomados em guerra justa ou apanhados a saltear os portugueses ou outros gentios para os comerem. Esta lei foi renovada por D. Felipe I, em 11 de Março de 1591, mandando que, em nenhum caso, se cativassem os gentios. D. Felipe II, por provisão de 5 de Junho de 1609, introduziu nesta lei, várias

> modificações, declarando livres todos os índios do Brasil, não só os que já se converteram ao cristianismo, mas também os que vivem segundo os seus ritos; as pessoas que deles se servirem, pagar-lhes-ão o seu trabalho, justamente. ”[94]

Aqui encontramos o princípio da *guerra justa* como o fundamento consolidado do cativeiro indígena. A relação histórica entre guerra e escravidão encontrava-se aqui não apenas como sua condição de origem, mas como a base de sua regulamentação legal, em relação às condições de posse, cativeiro, e exploração do trabalho. Foi no estabelecimento das guerras coloniais relativas às ações de apresamento que manifestavam as divergências entre colonos e missionários, principalmente quanto à legalidade, de forma que a Coroa buscava legislar com ênfase nesta questão.

Pelas normas de 1611, buscava-se garantir os direitos dos índios, de liberdade e de acesso aos recursos da lei, porém se garantia aos colonos um amplo critério no direito de estabelecer a guerra e o cativeiro delas decorrentes, conforme algumas de suas cláusulas:

> *“Se os índios moverem guerra, o governador do Estado deverá reunir-se com o Bispo, chanceler, desembargadores da Relação e todos os prelados, para se averiguar se é necessário ao bem do Estado, fazer-se guerra ao dito gentio. Todos os índios que se cativarem nessa guerra, ficarão cativos. D. Felipe II determina que se faça a dita guerra, devendo registrar-se os nomes e naturalidades dos índios que se cativarem, bem como as idades e sinais característicos; os seus captores não os poderão vender. Como os gentios tem guerra uns com os outros, e costumam matar e comer os vencidos, os moradores devem comprá-los, indo buscá-los ao sertão, com ordem do governador; depois de comprados, ficam cativos apenas durante dez anos, contados a partir da compra, ficando livres depois desse prazo.”* [95]

Logo em seguida, o texto da lei tratava dos aldeamentos, neste caso, dos aldeamentos reais, evidenciando assim sua relação direta com o cativeiro e apresamento. Percebemos aqui a intenção de se estabelecer um controle sobre as expedições particulares ao sertão, e que já neste início do século XVII encontrava-se como prática frequente e estabelecida entre os moradores.

94 Lei de Felipe I (II) sobre a liberdade dos índios, de 10/09/1611 - Projeto Resgate - caixa 7, doc. Nº 750 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823).

95 Id. Projeto Resgate - caixa 7, doc. Nº 750 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823).

Criava-se desta forma a figura do “capitão de aldeia”, um cargo de autoridade concedido preferencialmente a um indivíduo leigo que seria também responsável pela “busca” dos índios no sertão. Entre suas funções de administrador, reiterava-se a obrigação de proceder nestas ações com “brandura” e sem violência, ou seja, indicava-se o aspecto benéfico do aldeamento para os índios, principalmente com base em sua conversão religiosa. O deslocamento e a mudança de vida para o indígena era assim considerada como natural, no sentido de que dessa forma é que se manifestava sua liberdade, ou seja, a única e verdadeira liberdade que só se podia alcanças através da religião católica. Este sentido pode ser observado pelo tom natural e pacífico do texto desta lei de Felipe I (II), que pode até nos soar como algo distante da realidade, mas que de certa forma, representava de fato a mentalidade daqueles que tinham em mãos a responsabilidade sobre milhões de vidas. Para tal objetivo dos *resgates*, mesmo neste regramento dos aldeamentos reais, incluía-se a necessidade de uma assessoria eclesiástica, o que também nos indica um reconhecimento do papel missionário da parte dos colonos e da Coroa. Para esta, em especial, seria uma forma de se garantir o cumprimento da lei que concedia a referida liberdade indígena.

> *“Por convir muito a conversão dos ditos gentios, para que eles possam comerciar com os moradores da capitania, e cessem as violências com que muitos são trazidos dos sertões, D. Felipe II manda que o governador faça a eleição de pessoas casadas e com bons costumes, para capitães das aldeias dos gentios; depois de eleitos; deverão ir, ao sertão, buscar os índios, mas com boas maneiras e palavras brandas, sem exercerem qualquer espécie de violências. No caso dos índios não quererem ir, um clérigo que saiba a língua deles, deverá persuadi-los. Aos índios que acompanharem os moradores da capitania, ser-lhes-ão entregues terras para cultivar. Ficando senhores de suas fazendas, as quais ninguém poderá tomar. Os índios não poderão ser mandados, contra suas vontades, mas apenas quando se dispuserem a cumprir as ordens que lhes forem dadas. Em cada uma das aldeias deverá haver uma igreja, com um cura ou vigário, que será português; na falta destes, serão religiosos da Companhia de Jesus, ou de outra ordem qualquer. Nessas aldeias deverão viver, também, os capitães, com suas famílias, para poderem olhar pelos gentios. Os ditos capitães só poderão exigir dos índios, a mesma vassalagem que lhes é prestada pelas pessoas livres, nem poderão lançar tributos reais. No caso de já terem pago alguns tributos, o governador dar-lhes-á o que injustamente tiverem pago. Os capitães serão os juízes das causas dos gentios das respectivas aldeias. Quando houver um caso que não possa ser resolvido pelo capitão, deverá resolvê-lo o provedor-mor dos defuntos, da Relação. O governador determinará o modo*

como governarão: os capitães, curas e vigários, e os respectivos ordenados serão pagos à custa dos índios. Todos os índios que estão cativos, já desde o tempo dos antigos governadores, deverão ficar livres. Todas as pessoas, de qualquer condição, que tragam gentio do sertão, que se sirvam deles como cativos, e que os vendam, serão castigados com as penas da lei. Para se saber se estas cláusulas são cumpridas, o governador mandará, todos os anos, tirar devassa, por um desembargador ou ouvidor da capitania. D. Felipe II manda ao governador do estado do Brasil, e aos das capitanias de: São Vicente, Espírito Santo e Rio de Janeiro, ao corregedor da Casa da Suplicação, a todos os desembargadores das Relações, e a todos os oficiais de justiça, que cumpram e façam cumprir, rigorosamente, esta lei. Lisboa, 1611 Setembro 10. O traslado, feito pelo escrivão Jorge da Silva Nobre, é de: São Paulo, 1724 Agosto 20."[96]

Assim submetidos pela mesma lei que lhes cantava a liberdade, nenhuma margem de livre-arbítrio era concedida ao índios quanto à sua autodeterminação de vida. Para além deste paradoxo, e levando em conta a realidade cotidiana, fica indubitável a condição escravista estabelecida nestas condições sociais. A questão dos castigos físicos, por exemplo, sempre considerada como uma das principais características de uma condição escravista, esteve muito presente no cotidiano dos índios administrados, sujeitos aos açoites nos pelourinhos e abusos de seus senhores. Carlos Alberto Zeron cita um exemplo em que os índios, em interrogatório com o governador, respondem de uma forma que justificava sua própria escravidão, ele porém insistindo, descobriu que disseram assim por conta de ameaças de que, se dissessem outra coisa, seu senhor "os havia de matar a açoites".[97]

No entanto, cabe considerarmos determinadas questões teóricas a respeito da relação entre escravismo e privação de liberdade, não só devido ao cativeiro, mas sobretudo pela alteração de vida imposta quanto aos deslocamentos e abandono da identidade e cultura nativa. Uma questão teórica justa a se considerar, quanto à administração dos índios, é sobre se de fato este sistema possa ser caracterizado como um escravismo genuíno na forma como foi praticada em São Paulo. Argumentos contrários podem se basear em considerações sobre as formas sociais e particulares de relação ente administradores e administrados, ou em suas condições sociais. Neste caso paulista, tais condições passaram por mudanças constantes, relacionadas a fatores diversos, como as formas de exploração econômicas e de trabalho, a frequência dos apresamentos, as etnias envolvidas, as mudanças legislativas, a atuação dos jesuítas, a

96 Id. Projeto Resgate - caixa 7, doc. Nº 750 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823). Grifos nossos.
97 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 254.

resistência indígena, a atuação dos poderes locais, todos fatores muito instáveis que variavam pelas conjunturas. Outro argumento a se considerar pode ser pelo fato da fundamental afirmação legal da liberdade indígena, à parte das oscilações legislativas, que garantiam ao índio um estatuto jurídico particular. Neste ponto, cabe se questionar se, teoricamente, a escravidão está mais relacionada à ordem jurídica ou à realidade cotidiana.

> "Outra falácia que podemos logo descartar é a definição comum de escravo como alguém sem personalidade legal. (…) Mesmo que reformulemos as palavras 'direitos' e 'deveres' em termos realistas – o *estrictu sensu*, por exemplo, da terminologia técnica de Hohfeld – concluímos que a ideia do escravo como alguém sem personalidade legal não tem base na prática jurídica. É uma ficção encontrada apenas nas sociedades ocidentais, e mesmo nestas foi levada mais a sério por filósofos do direito do que por advogados. Como fato jurídico, nunca existiu uma sociedade com escravos, antiga ou moderna, que não tenha reconhecido o escravo como uma pessoa diante da lei." [98]

Outra razão pode partir da comparação com a escravidão africana. Neste aspecto a questão ganha complexidade ao se considerar a ideia de uma teoria comparada, como a desenvolvida por Orlando Patterson em relação a uma ampla diversidade histórica de sociedades escravistas. Os temas tratados pelos trabalhos teóricos deste autor tornam evidentes que as questões presentes na administração indígena paulista são comuns a diversos contextos históricos, como por exemplo, as questões morais dos escravistas, ou o papel exercido pela religião. A partir desses estudos, Patterson desenvolveu uma definição teórica de escravidão que considera fundamentalmente, como fatores de definição, a perda da honra pessoal pela alternativa à morte e a alienação forçada da cultura natal, também como suas principais características.

> "Talvez o atributo mais característico da impotência do escravo fosse o fato de que ela sempre se originou (ou foi concedida como tendo se originado) como uma alternativa à morte, em geral violenta. Ali Abd Elwahed, num estudo comparativo injustamente negligenciado, concluiu que 'todas as situações que estabeleceram a escravidão foram aquelas que normalmente teriam resultado, por leis naturais ou sociais, na morte do indivíduo'. Arquetipicamente, a escravidão era um substituto à morte na guerra"[99]

98 Patterson, Orlando. 2008, 46.
99 Id. 2008, 24.

A partir deste fator histórico, de que a escravidão foi originalmente uma comutação da condenação à morte, a consequência para o indivíduo é a perda da honra pessoal. Em determinadas culturas isto possui um significado profundo, sendo um valor que em diversas sociedades é até mesmo superior ao da própria vida. Nelas, o senhor adquire uma espécie de direito sobre a vida do escravo, para quem dessa forma, o desterra de si mesmo, no que o autor denomina como “morte social”.

> “Isto nos leva ao segundo elemento constituinte da relação escravista: o desenraizamento (*natal alienation*) do escravo. Adentramos aqui no aspecto cultural da relação, naquele aspecto que repousa na autoridade, no controle de instrumentos simbólicos. Obtem-se isto de um modo muito particular na relação de escravidão: a definição do escravo, não importa de que forma recrutado, como alguém socialmente morto. Afastado de todos os ‘direitos’ ou reivindicações de nascimento, ele deixava de pertencer por seu próprio direito a qualquer ordem social legítima. Todos os escravos vivenciaram, por menos que seja, uma excomunhão secular.”[100]

Nesta formulação teórica, podemos entender que a resistência indígena, através da luta pela sobrevivência cultural, se expressa fundamentalmente na busca da negação de sua condição de escravo. Esta negação pode ser alcançada pela fuga ou pelo enfrentamento, mas também pela integração que seja conveniente em determinadas circunstâncias, na qual pode inclusive aceitar uma parte da interação cultural enquanto preserva sua essência. Para todas estas alternativas haviam sérios riscos, como no caso da adaptação, o risco do “desenraizamento”. “Prefiro o termo ‘desenraizamento’ porque ele toca o cerne daquilo que é crucial na alienação compulsória do escravo: a perda de laços de nascimento tanto em gerações ascendentes como descendentes.”[101]

Sendo assim, a forma de ingresso ao cativeiro imposta aos índios em São Paulo, a redução jesuíta e o apresamento bandeirante, caracterizaram-se exatamente por isso, a negação das origens culturais e o deslocamento de território, que materializava a perda das raízes ancestrais, e como veremos no caso dos guarani, da própria identidade espiritual. Algumas destas formas de violência poderiam até passar despercebidas aos brancos, uma vez que por exemplo, entre os padres missionários, havia a crença de que lhes traziam o sentido de honra que nunca haveriam tido, ou em suas palavras, lhes traziam o *resgate*.

100 Ibid. 2008, 24.
101 Ibid. 2008, 27.

> "A característica peculiar da violência e o desenraizamento do escravo geram o terceiro elemento constituinte da escravidão: o fato de que os escravos eram sempre pessoas que haviam sido desonradas de um modo geral. Adentramos aqui no aspecto sociopsicológico dessa incomum relação de poder. O escravo não podia ter qualquer honra por causa da origem de sua condição, a indignidade e a extensão de sua submissão, sua carência de qualquer existência social independente, mas sobretudo porque ele não tinha poder, a não ser por meio de outrem."[102]

A ação do *resgate*, foi assim uma justificativa para a escravidão a partir de dois conceitos que se associavam: o resgate da alma, e o resgate do corpo. Basicamente, entendia-se por *resgate* a ação de sequestro sobre prisioneiros de guerra a fim de se comutar a pena de morte, o que é um dos princípios da escravidão. Nesse caso, justificava-se pela lei a escravidão direta, tal como nos casos de banditismo, condenação, ou escravidão voluntária. No Brasil colonial, usava-se a expressão "escravos de corda", pois muitos dos resgatados estavam na situação de serem mortos nos rituais antropofágicos, para onde eram conduzidos amarrados por uma corda. No entender do colonizador, seriam eles prisioneiros de guerra, podendo assim serem apreendidos e até vendidos. "Já antes da ocupação do Brasil, o sistema de *resgate* fora exercido pelos primeiros habitantes de São Vicente, no Sul do País. Eles mantinham relações amistosas com os indígenas lá localizados. Os índios traziam aos europeus prisioneiros de guerra do sertão e, em troca deles, recebiam dos portugueses mercadorias e objetos. Os europeus, por sua vez, trocavam, nos navios portugueses ou espanhóis de passagem, os escravos índios por meios de subsistência."[103] Num sentido mais estrito, portanto, o *resgate* se constituía, na prática, na própria ação de tomada de posse sobre indivíduos a serem escravizados, fosse por qualquer justificativa.

> "O resgate era uma operação comercial realizada entre portugueses e índios considerados amigos. Os portugueses davam mercadorias europeias -ferramentas, miçangas e quinquilharias – e recebiam em troca índios prisioneiros de tribos aliadas que haviam sido capturados durante as guerras intertribais. Os resgates constituíam, portanto, uma troca de objetos por índios. No entanto, só podiam ser legalmente 'resgatados' os chamados índios de corda, isto é, os índios prisioneiros de uma tribo que se encontravam presos e amarrados e estavam destinados a ser comidos ritualmente. O

102 Ibid. Orlando. 2008, 30.
103 Thomas, Georg. 1981, 49.

> resgate era apresentado, assim, como uma obra humanitária para salvar o índio condenado à morte. Como compensação pelos gastos realizados para salvar sua vida e sua alma, o índio resgatado era obrigado a trabalhar como escravo para seu 'salvador'."[104]

As ações de apresamento indígena que se faziam sob a justificativa do Resgate não deixavam margens de dúvida sobre a condição efetiva da escravidão. Era na prática uma condição um pouco diversa do apresamento mais comum, efetuado por *guerras justas*, pois envolvia situações mais graves onde os indivíduos teoricamente já se encontravam como prisioneiros.

> "A escravidão não é lícita apenas para os 'bárbaros hostis'. Também podem ser escravos homens que não são inimigos, mas sendo cativos dos índios forem comprados ou 'resgatados', para serem salvos. O 'resgate' é, como a guerra justa, um caso de escravização fundamentado por regras de direito correntes, sendo sua liceidade aceita até mesmo pelo padre Vieira (cf. Carta de 20/5/1653 in Vieira, 1948). Esses indivíduos 'presos à corda" como dizem os documentos, são cativos legítimos expressamente desde a lei de 1587, e o princípio do resgate como justificativa da escravidão retomado em Regimento de 21/2/1603, na Lei de 1611, na Provisão Régia de 17/10/1653, no Alvará de 28/04/1688 e em muitos outros momentos. O Regimento de 25/5/1624 declara que só poderão ser escravizados 'os que estiverem em cordas'. São assim resgatados indivíduos que seriam comidos para que se lhes salve a vida e a alma."[105]

Outro termo diretamente associado ao *resgate*, é o *descimento*. Constituía-se na forma procedimental de sua execução, pois fundava-se num acordo local entre os responsáveis pelos índios, que garantia o deslocamento dos indivíduos, além de ser prevista pela legislação que, ao determinar a presença obrigatória de alguma autoridade eclesiástica, legitimava as operações. Além disso, significava também a garantia da liberdade dos índios através de sua transferência para os aldeamentos.

> "Modalidade peculiar à América portuguesa, introduzida desde o Regimento do Tomé de Souza, em 1548, os chamados *descimentos* deviam resultar de um acordo com as autoridades indígenas, seriam liderados por missionários e garantiriam o direito do índio à liberdade. Os índios viveriam em aldeamentos próximos às vilas portuguesas, onde

104 Freire, José Ribamar Bessa; Malheiros, Márcia Fernanda. 2009, 54.
105 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992-b, 128.

> seriam catequizados e concordariam em trabalhar para os colonos de maneira regulamentada, a troco de um salário e por tempo determinado durante o ano.”[106]

A banalização dos termos, porém, foi também uma forma de se executar o cativeiro em situações onde não se podiam confirmar as condições dos apresamentos. Mas ainda assim, para os índios, isto pouco importava, pois a dominação que sobre eles era exercida não dependia, em termos práticos, de suas condições legais, sendo estas também manipuláveis. Para além de definições de *resgates*, *descimentos*, *guerra justas*, ou outras formas de captura de índios, o fato é que tudo se fazia pela justificativa de se possibilitar ao índio o ingresso à civilização através de seu bem mais supremo: a conversão e doutrinação ao catolicismo, que em meio à sociedade colonial, fosse por qualquer condição social, ou mesmo que pelo uso da violência, lhe trazia a redenção da salvação de sua alma.

O espaço da vida secular para os índios reduzia-se então imposta a uma permanente situação de passividade, sujeita às forças sociais que os moviam a duas categorias não muito conciliáveis: escravo e prosélito. Ocorria que esta admitida “imposição do bem” se fazia, via de regra, pelo uso da força, da violência, e da privação da liberdade, de tal forma contundentes que não deixavam de pesar até na própria consciência religiosa dos colonizadores, colocando reciprocamente em questão a salvação de suas próprias almas.

Esta relação entre escravismo e conversão religiosa deve ser entendida à luz da mentalidade católica moderna, na forma como se manifestava tanto na Europa como nas colônias. O distanciamento histórico que nos afasta da dimensão dessa mentalidade pode gerar equívocos, como por exemplo, de se considerar a conversão como justificativa *a priori* da dominação, desconsiderando seu valor em si, sem a qual os indígenas seriam pouco diferentes de meros animais. Embora tais visões de fato existissem, e a doutrinação cristã tenha sido efetivamente usada como moeda de troca para a posse de escravos, tais relações eram essencialmente muito mais sutis, levando à elaboração de formas de alteridade variadas, conflitantes e controversas, na qual a dimensão metafísica da religião assumia um lugar central. O processo histórico resultante, como veremos, levou os índios a uma posição completamente desfavorável, mas as motivações dos europeus e suas visões sobre os índios, eram inicialmente muito mais diversas.

106 Dias, Camila Loureiro; Bombardi, Fernanda Aires. 2016.

> "Não obstante esse vício analogista – o Outro só é compreensível se integrado ao mundo ocidental cristão -, haveria uma dimensão de comunicabilidade, manifesta sobretudo no plano da religião, que se teria perdido quando da passagem para a modernidade. Como reflete Hélène Clastres, temos sérias dificuldades em compreender o discurso dos religiosos quinhentistas e seiscentistas, pois nossos olhos são aqueles forjados no Setecentos, na Luzes. Com efeito, 'no Setecentos, perderam-se o conjunto e a especificidade do fato religioso, bem como a singularidade dos selvagens' (1988, p,117).[107] A autora sugere que o pensamento setecentista teria desfigurado a realidade indígena ao recusar a contradição, positivada por ela, que persistia até o Seiscentos: os indígenas não possuem uma religião; os indígenas possuem uma ideia de Deus. Ou seja: eles são como animais, eles nos são completamente estranhos; eles são nossos irmãos, eles são os mesmos que nós. (…) Ao separar radicalmente a Razão da Natureza e, em seguida, a Política da Ciência, os homens das Luzes teriam criado uma distância ainda maior entre o Ocidente e os ameríndios. Desse modo, seria possível encontrar nas experiências quinhentistas e seiscentistas uma possibilidade de compreensão entre dois mundos diversos, para os quais a separação radical avistada acima não faz sentido."[108]

O processo histórico que acabaria por dissolver estas sutilezas e cristalizar as relações de alteridade, encaminhou as controvérsias e ambiguidades à consolidação de uma situação dualista: a definição pela liberdade dos índios e seus direitos, que também possibilitava, de maneira dialética, à possibilidade de um escravismo. Aqui se faz necessário reiterar este aspecto contraditório da escravidão indígena: apesar da proibição, toda a realidade prática confirmava sua execução. Esta realidade prática cotidiana, onde tal forma de escravismo determinava o próprio modelo de ocupação e dominação colonial, para que pudesse ser praticada, haveria portanto de passar por alguma forma de legitimação de ordem legal, moral e teológica, a fim de que tal modelo de exploração colonial pudesse se sustentar.

2.1 – Debates filosóficos, teológicos e jurídicos

O processo histórico que levou ao tipo de reconhecimento humano específico aplicado aos índios, bem como aos fatores de legitimação da servidão e exploração escravista, ocorreu a partir das conclusões de debates teóricos promovidos entre os intelectuais da

107 Clastres, Hélène. *La Religion sans les Dieux: Les Chroniqueurs du XVIe Siècle Devant les Sauvages d'Amerique du Sud.* (in) Schmidt, Francis (ed.). *L'Impensable Polythéisme: Études d'Historiographie Religieuse.* Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1988. (in) Sztutman, Renato. 2012, 126.

108 Sztutman, Renato. 2012, 126.

Igreja e pelas formas legislativas adotadas em decorrência dessas discussões. “Em 1534, Paulo III estabelecia uma bula papal que confirmava a ‘humanidade’ dos nativos do Novo Mundo e lhes conferia ‘alma’.”[109] Havia portanto uma divisão interna original da Igreja católica sobre a questão indígena desde o início da colonização, que inclusive no tocante ao escravismo remontava ao final da Idade Média. A salvação das almas através da catequese implicava também o *resgate* do corpo, que era inseparável, de forma que impossibilitava a escravização direta, como por exemplo, da forma que era aplicada aos prisioneiros de guerra.

> “O argumento religioso da ‘salvação das almas’ não foi suficiente para justificar, a partir da segunda metade do século quinze, a reintrodução da escravidão. O paradigma do resgate abrange o resgate de corpo e alma. Na linguagem jurídica da conquista significava resgate, portanto, também comutação de uma pena maior numa pena menor; da pena de morte, por exemplo, que os africanos teriam previsto para os inimigos tribais, para o trabalho forçado perpétuo da escravidão.”[110]

Um dos momentos determinantes desta grande controvérsia ocorreu em 1550, na ocasião do debate de Valladolid, protagonizado pelos padres Bartolomeu de Las Casas (1474-1566) e Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573), respectivamente contra e a favor à legitimidade moral do cativeiro indígena e a seus direitos em geral. O pensamento de Las Casas se baseava na teoria aristotélica de que *“todas as coisas obedecem ao desenvolvimento da natureza que tem uma propriedade teleológica, ou seja, encaminhada para um fim, que é a perfeição ontológica; e de que o homem é um animal político, cujo progresso, para a felicidade, depende do curso geral da natureza”*, com base no que para São Tomás de Aquino, *“o natural é comum a todos os homens, e confere unidade essencial ao gênero humano.”*. Já o pensamento de Sepúlveda, baseava-se na ideia aristotélica de que, por natureza, alguns homens são seres políticos e outros não, o que divide a humanidade entre homens livres superiores e servos.[111] A visão ontológica de Las Casas salientava a igualdade natural dos seres humanos anterior às circunstâncias sociais e culturais, enquanto Sepúlveda dava maior importância a estes fatores que, ao modo de Aristóteles, possibilitava a categorização dos homens em termos classificatórios.

Esta questão da natureza do próprio escravismo em si, já colocava a Igreja numa posição controversa em relação aos negros africanos. As justificativas históricas,

109 Schwarcz, Lilia Moritz. 2018, 404.
110 Suess, Paulo. (in) Rocha, Manuel Ribeiro (1758). 1992, X-XI.
111 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 91.

teológicas e jurídicas, inevitavelmente acabavam produzindo o que hoje entendemos como racismo, ou discriminação étnico-cultural, no contexto colonial. Desde o século XVI o problema se constituía num profundo dilema moral, jamais resolvido satisfatoriamente à luz da doutrina cristã. Ainda pela metade do século XVIII, o sacerdote e advogado português Manoel Ribeiro da Rocha escrevia na Bahia uma obra sobre a legitimidade da escravidão em conformidade aos princípios do cristianismo. Intitulada "*Etíope Resgatado",* foi elogiada pelos censores do Palácio Real e da Igreja, e publicada em Lisboa, em 1758. Um dos pontos de interesse que encontramos aqui está no desconforto moral que acometia os colonos luso-brasileiros, preocupados sobretudo com a salvação de suas próprias almas. Esta obra pode assim ser definida como uma espécie de manual de procedimentos onde, de acordo com o principal argumento eclesiástico, reiterava-se o benefício da ação do *resgate*.

> "*Etíope*, portanto, significava na história colonial das Américas *negro africano*. E *Negro africano* nas Américas, por mais de três séculos, era sinônimo de *escravo*. *Resgate*, por sua vez, tem um conteúdo teológico-jurídico que expressa uma preocupação salvacionista e humanitária. O paradigma jurídico do *resgate* articula analogicamente a 'salvação pela compra' de africanos, que supostamente foram por inimigos tribais condenados à morte, com a salvação de pagãos pelo cristianismo, sem este condenados à morte eterna. Nesta leitura ideológica, a escravidão representa uma dupla redução da pena fatal do inferno, prevista na doutrina cristã da época para os pagãos, às chances escatológicas de um cristão.
>
> No Portugal cristão de Manoel Ribeiro Rocha, o paradigma do *resgate* tinha uma tradição legitimadora de vários séculos. Já as crônicas oficiais das conquistas nas costas da África falam do resgate que articula a escravidão com a salvação de almas. Em sua *Crónica de Guiné*, de 1453, Gomes Eanes de Zurara relata a apresentação dos primeiros escravos capturados na costa africana ao infante D. Henrique. Somente 'uma santa intenção que havia de buscar salvação para as almas perdidas' justificava as conquistas."[112]

O conceito de *resgate*, portanto, estava diretamente associado ao da conversão religiosa-civilizatória, significando assim um ponto de convergência entre o benefício da salvação e sua justificativa pelo uso da força e do cativeiro, ou seja, entre as práticas da catequese e do apresamento. No caso dos povos ameríndios, diversamente dos negros, havia o fator do distanciamento cultural marcado então pelo absoluto desconhecimento

112 Suess, Paulo. (in) Rocha, Manuel Ribeiro (1758). 1992, X.

original do cristianismo. Conforme avançava o encontro colonial, a resposta dos índios foi ambiguamente interpretada pelos europeus, como entre a facilidade e a inconstância da conversão, uma suposta pureza edênica pela ausência de estruturas políticas como, no dizer da época, que os índios não tinham fé, lei e rei[113], numa inferioridade também a isto associada, e a pecaminosa selvageria de suas tradições contrastando as Américas como um espaço terrestre entre o inferno e o paraíso.

À época do debate de Valladolid, as opiniões negativas sobre os índios predominavam não apenas entre os próprios espanhóis e colonos em geral, como entre as visões profundamente depreciativas do cronista Gonzalo Fernández de Oviedo em Historia General y natural de las Indias, ou do frei dominicano Tomás Ortiz. Por outro lado, a causa dos favoráveis aos indígenas ganhou força com o breve papal de Paulo III, que considerava os índios aptos à evangelização e reconhecia seus direitos à liberdade.[114]

> "Las Casas enfrentou João Ginés de Sepúlveda em Valladolid, quando o Conselho das Índias e o rei aceitaram escutar as duas versões que circulavam acerca da condição dos nativos da América.
>
> A finalidade do debate era examinar os prós e os contras relativos à racionalidade dos índios, quer dizer, se estes eram mais ou menos racionais que os espanhóis. É claro que este estranho objeto de controvérsia implicava avaliar o grau civilizatório em geral, organização política e social, vida religiosa, hábitos e costumes, existência de leis, etc.
>
> Como já o temos examinado, o debate sobre o gentio americano teve início no momento mesmo da descoberta, e desde então, para a maioria dos espanhóis, os índios estavam mais próximos dos macacos que dos homens.
>
> (…) A controvérsia de Valladolid se realizou em duas sessões, agosto e setembro de 1550, e maio de 1551. A congregação esteve formada por catorze juízes, entre teólogos, juristas e letrados. Entre os teólogos, três eram dominicanos e um franciscano. Na primeira sessão, Sepúlveda falou três horas e Las Casas, cinco dias."[115]

O debate teve por base a questão da barbárie e suas definições, e a relação entre a guerra e a evangelização, com Las Casas reiterando a necessidade de que a conversão ocorresse de forma voluntária através da prédica, enquanto Sepúlveda afirmava ser muito

113 Ficou célebre esta referência à ausência de "fé, lei e rei", registrada entre cronistas do século XVI, como encontramos primeiramente em Pero de Magalhães Gândavo, e que foi usada, entre outros, por Gabriel Soares de Sousa em 1587, e por Frei Vicente do Salvador, ainda em 1627.

114 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 117-119.

115 Id. 1995, 116-121.

difícil catequizar apenas pela palavra, que deveriam antes serem os índios submetidos politicamente pelas armas, que assim a evangelização seria garantida.

Angel Losada, tradutor das duas Apologias escritas em latim pelos debatedores, dividiu a polêmica em duas questões: Eram os índios tão bárbaros e inferiores ao ponto de ser necessária a guerra para tirá-los desse estado? A outra questão, de direito: Era justa, em si, a guerra contra os índios como meio de propagar o cristianismo na América?[116] Vemos portanto como o debate estava centrado, em síntese, sobre a questão da *guerra justa*. Às duas questões, Sepúlveda respondeu que sim, e Las Casas, negativamente. Não há consenso entre os historiadores sobre qual lado venceu o debate. O resultado, porém, indica uma justificativa teológica cristã pela associação da legitimação do escravismo à legitimação da guerra.

A questão da *guerra justa* foi um dos pontos fundamentais do debate, uma vez que a polêmica se centrava sobre o direito de se fazer a guerra contra os ameríndios e assim os poder escravizar, a partir de uma prática já consolidada na Europa. “Sinibaldo Freschi, o papa Inocêncio IV (1243 - 54), um advogado de direito canônico que contestou a ocupação pela força da Terra Santa pelos muçulmanos e justificou as Cruzadas como guerra defensiva, desenvolveu o conceito de guerra justa”.[117] Neste ponto a tradição medieval tinha o seu peso, mas a própria questão indígena foi uma razão suficiente para modificá-la.

> “O precursor da doutrina da guerra justa em Portugal é provavelmente Álvaro Pais. No século XIV, esse franciscano retoma a *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino para definir a guerra justa em função dos seguintes parâmetros: (a) a guerra justa pressupõe uma ação injusta do adversário; (b) deve ser travada com boas intenções (excluem-se, pois, os móveis da ambição, do ódio e da vingança); (c) deve ser imperativamente declarada por uma autoridade competente, um príncipe ou a Igreja.”[118]

Os princípios da *guerra justa* definidos por Álvaro Pais tinham por base não somente a teoria tomista, mas a própria tradição medieval relativa ao tema, que se baseava na autoridade competente para declará-la. Mesmo no século XVI, seus conceitos ainda exerciam força sobre o modo de se lidar com os povos indígenas, enquanto as discussões teóricas na Europa ainda se desenvolviam.

116 Ibid. 1995, 122.
117 Bethencourt, Francisco. 2018, 72.
118 Zeron, Carlos Albeto de Moura Ribeiro. 2011, 319.

> “Além do direito de guerra medieval, tal como aparece exposto no Decreto de Graciano e na doutrina de Santo Tomás de Aquino, o franciscano Álvaro Pais definiu, em Portugal, no século XIV, o conceito de guerra justa, enumerando cinco condições para a sua realização: a) *persona*, b) *res*, c) *causa*, d) *animus*, e) *auctoritas*.
>
> a) Leigos e clérigos podiam participar de uma guerra. Os sacerdotes, porém, deveriam restringir-se ao seu trabalho espiritual. b) Para que a guerra fosse justa e necessária devia preexistir uma injustiça do adversário. c) A guerra, que é má de per si, era um mal necessário, por exemplo, para atingir a paz. Mas a causa da guerra não basta para a sua justificação. d) A intenção da guerra é decisiva, para que ela possa ser limpa. Uma guerra que tenha um motivo legítimo pode tornar-se injusta, se é conduzida por ódio ou vingança. e) Só a uma instância competente – o Príncipe ou a Igreja – é permitido declarar a guerra. Uma declaração de guerra por particulares é nula.”[119]

Enquanto na Europa a discussão teórica evoluía, nas Américas a prática dos primeiros colonos voltava-se para a guerra aberta e o escravismo, sem muito considerar as implicações morais de seus atos, ou considerando tais ações como *guerra justa*. De maneira direta, as ações de apresamento que se caracterizavam como atos de guerra, ocorriam em primeiro lugar pela justificativa da salvação das almas. Além disso, o que confirmava sua execução eram os chamados “costumes bárbaros”, que comprovavam o modo de vida selvagem e fora dos valores morais, nos quais o exemplo mais contundente era a antropofagia. Enquanto as leis se discutiam, estes fatores bastavam para legitimar as ações práticas, e acabavam também por influir nestes debates teóricos.

> “Dois outros motivos aparecem nas discussões sobre a guerra justa: a salvação das almas e a antropofagia. Embora os próprios jesuítas defendessem em certos momentos a violência como único meio de converter, o Regimento de Tomé de Souza já considerava a violência como prejudicial à conversão, e foi sempre a comprovada existência de hostilidades o motivo apontado para a guerra. Outra dúvida na doutrina da guerra justa é a questão de saber se a salvação da alma justifica a guerra. Os próprios documentos dão margem às discussões, pois se, em geral, os textos legais não defendem esse ponto de vista, há outros documentos, como cartas de Anchieta e Nóbrega (in Leite, 1940 e 1956), que defendem a guerra e a sujeição como único meio de converter os indígenas.”[120]

119 Thomas, Georg. 1981, 50-51.
120 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992-b, 124.

O que estava ocorrendo, na prática, era uma reinterpretação da teoria medieval de *guerra justa*, que passava a valorizar a boa intenção da ação bélica, e reforça o papel das autoridades de Estado em detrimento da Igreja, já que esta era a principal defensora dos princípios tomistas, e acima de tudo, do direito indígena à liberdade. Além disso, embora os sacerdotes não pudessem participar diretamente das guerras, a conversão dos povos infiéis passa a significar um motivo justo para sua execução, principalmente quando associada a questão da ocupação de terras, ou diante das dificuldades que o processo da conversão pacífica envolvia.

> "Pelos meados do século XVI, um documento que tem por título de *Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis*, enumera os três motivos justificados de uma 'guerra justa': a) a autoridade daquele que dirige a guerra; b) a causa justa; c) a boa intenção. Essas motivações correspondem à tradição da doutrina tomista, mas lhe dão um novo conteúdo. O documento, em contraste com a doutrina de Álvaro Pais, existente até aquele momento, concede o direito de realizar uma guerra contra os infiéis somente ao Rei. Dessa forma, coincidindo com a doutrina de teólogos e juristas espanhóis do século XVI e fazendo referência expressa ao conceito *ius-naturalista* de Estado que se encontra em Santo Tomás de Aquino, nega a autoridade do Papa sobre os infiéis e o direito da Igreja em declarar guerra contra os pagãos por causa da propagação da fé. A guerra contra os infiéis deveria ser levada a cabo por outros motivos jurídicos, a fim de que se pudesse ser 'justa'.Consequentemente, o Rei pode ordenar a guerra quando os inimigos lhe disputam ou lhe arrebatam uma parte dos seus domínios. Terras ocupadas pelos cristãos, que posteriormente foram conquistadas pelos infiéis, podem ser reconquistadas justamente pelo senhor cristão. A guerra é também justa quando os missionários são maltratados pela população indígena ou quando negociantes brancos são impedidos de exercer pacificamente o comércio. A simples expansão da fé não justifica a guerra, mas deve ser acrescentada como um motivo para justificá-la nos casos citados."[121]

A g*uerra justa* foi, portanto, um conceito amplamente citado e utilizado por todo o período colonial como o principal fator de autorização do escravismo, principalmente sobre os índios, que servia como medida de exceção sobre as leis que garantiam a liberdade, ou seja, garantia a excepcionalidade da adoção do escravismo pleno. Esta teoria mais antiga sobre a *guerra justa*, baseada em Graciano, monge italiano do século XII, afirmava portanto que a guerra não estava proibida pelas escrituras, sendo justa quando reparava a injustiça cometida pelos inimigos, como no caso dos sarracenos que

121 Thomas, Georg. 1981, 52.

oprimiam os cristãos. Os pensadores medievais e espanhóis do século XVI aproximavam-se ou distanciavam-se do tomismo de acordo com suas posturas mais teocráticas ou jusnaturalistas.[122] “Em termos gerais, os princípios básicos que regulavam a guerra justa eram: a injúria prévia por parte dos infiéis, a posse injusta de domínios e propriedades e quando os infiéis, com seus atos, atentavam contra a paz. Toda teoria da guerra justa estava baseada nesses três pontos.”[123] No Concílio de Trento houve uma retomada da teoria tomista, cujo pensamento escolástico ortodoxo estava relativamente esquecido desde o século XV. “Nesse renascimento, conhecido por Contrarreforma, as discussões foram dominadas pelos dominicanos espanhóis, notadamente por Francisco de Vitoria e Domingos de Soto.”[124]

Embora a permissão da *guerra justa* fosse legalmente definida, ainda assim havia a possibilidade de interpretações subjetivas das circunstâncias, pois em última análise, a decisão cabia aos interessados na posse, controle, ou cativeiro dos índios. Afinal, como considerar se determinada conduta ou comportamento se caracterizava como resistência ou hostilidade, ou se a recusa à conversão poderia implicar em impedimento à ação missionária? A legitimação da guerra, que poderia também ser a mera legitimação do aprisionamento para deslocação, dependia assim, muito mais das condições locais e presentes do que seus imprecisos critérios legais.

> “A guerra justa deriva dos seguintes aspectos: 1) recusa à conversão (causa atenuada, porque a conversão deveria ser espontânea); 2) impedimento de propagar a fé, pois impede a comunicação (conforme Francisco Vitória); 3) hostilidade a vassalos e aliados de *El Rei*, pois competia aos reis católicos a proteção dos seus vassalos; 4) quebra de pactos, pois remete à ingratidão e à infidelidade, contrários aos princípios do amor e da amizade.”[125]

No contexto colonial, este conceito foi também passando, nesse período inicial, por uma constante redefinição. A fim de se conformarem os *resgates* de índios aprisionados

122 Na visão teocrática, como de Enrique de Susa, Egidio Romano, Hugo de São Victor, Bernardo de Clairvaux, o Papa possuía tanto os poderes religioso como o secular, onde os reis e imperadores, como vigários da Igreja, recebiam deste o poder que exerciam, ou seja, seguindo Santo Agostinho, os reis e o Estado eram instrumentos da Igreja para realizar a salvação das almas. Já os pensadores jusnaturalistas, como o teólogo francês Jean Gerson (1363-1429), o inglês Guilherme de Occam (1290-1350) e o jurista italiano Marcilio de Padua (c.1275-1343), defendiam o princípio da separação de poderes. Gerson, que fazia uma distinção entre sociedade secular e eclesiástica, em sua obra *Sobre o poder eclesiástico* “omitiu-se a respeito da ideia tomista de que em certas circunstâncias – espirituais, disse Tomás – a Igreja podia intervir em assuntos temporais.” (in) Bruit, Héctor Hernán. 1995, 93.

123 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 95.

124 Id. 1995, 96.

125 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 319.

em guerras tribais, em relação a elas o conceito se relativiza. Temos assim um exemplo de “projeção cultural” do europeu, ou seja, a espera do mesmo comportamento, conceitos e valores das diversas sociedades, onde neste caso, fica destacada a associação original entre a *guerra justa* e o cristianismo, no sentido de combate aos infiéis.

> “Outra vertente da guerra justa que aparece no Regimento,[126] e de certa forma em oposição à ela, é o direito de tutela que o rei deve exercer sobre os índios convertidos em súditos. Sobre este ponto, é interessante notar que a legitimidade atribuída implicitamente às guerras intertribais nas quais os portugueses se implicam se dá a respeito da caracterização negativa que delas dão os cronistas. Estes descrevem tais conflitos como combates cujo único móbil é a vingança, um móbil ilícito. Inversamente, a barbárie dos índios do Brasil é exemplificada por esses mesmos cronistas por meio da descrição dessas *‘guerras de vingança’* a que se entregam contra todos os princípios éticos e morais da guerra justa cristã e, sobretudo, contra as leis naturais. A tutela da monarquia portuguesa sobre as nações aliadas e/ou submetidas à sua autoridade política justifica-se então não só a partir de seu infantilismo e de sua selvageria (caracterizadas na descrição dessas *‘guerras de vinganças*’, que podem, por outro lado, revelar-se nocivas aos interesses da Coroa), mas também segundo a necessidade de adaptar a politica local de alianças à variabilidade das configurações diplomático-políticas ou que um grupo submetida à autoridade portuguesa se alie com um grupo inimigo ou com franceses.”[127]

A *guerra justa* foi dessa forma um argumento maleável por todo o período colonial, conforme por exemplo, se incluía nas leis e Regimentos, mas aplicável a diferentes contextos nas colônias, distanciadas da fiscalização metropolitana, ou também quando relacionada ao tráfico comercial de cativos. “Como a guerra contra os infiéis era justa, os portugueses tampouco duvidaram dos seus direitos de saquear e escravizar os pagãos. Partindo desse ponto de vista, explica-se perfeitamente a conduta dos ocupantes do Brasil com relação aos indígenas, mesmo que as circunstâncias nas Américas fossem diferentes das da África ou da Índia e mesmo que os motivos da propagação da fé ou da segurança do comércio livre aparecessem, no fundo, como a justificativa mais importante da guerra contra os pagãos. No tempo dos donatários, quando a luta contra os indígenas serviu para criar ou assegurar condições de vida aos ocupantes brancos, não se pôs em

126 Regimento de Tomé de Souza (17/12/1548), no reinado de D. João III .
127 Zeron, Carlos Albeto de Moura Ribeiro. 2011, 323.

dúvida se a guerra contra os índios era 'justa'."[128] A definição de um evento como *guerra justa* passava pela arbitrariedade dos agentes locais presentes ou ausentes, assim como os encaminhamentos de prisioneiros de guerra, *resgates* ou *descimentos* para o mercado escravista. Ao tratar sobre o tráfico negreiro do século XVIII, que duvidosamente se baseava na justa origem dos cativos, o padre e advogado Ribeiro da Rocha condenava este tipo de expediente:

> "*12. E não precedendo averiguação da justiça destes títulos, a respeito de cada escravo, dos que se houverem de comprar, como de fato não precede, e diz Molin. Disp. 35. # hoc posito ibi: Cum nullam inter Aethiopes inquisitionem Lusitani faciant de justitia belli, neque de aliis titulis, quibus mancipia, quae ipsis venduntur, in servitutem sint redacta; sed promiscue emant quaecumque ad eos afferuntur:*[129] *que outra coisa se pode dizer de semelhante comércio, e negociação, senão que é pecaminosa, e ofensiva da caridade, e da justiça? De tudo isto a acusa, e condena Rebello ubi sup. n. 40, ibi: Summa igitur doctrinae traditae est. Verisimilius esse negotiationem illam quam nostri collectores, vulgo Tangomaus et Pombeiros, de manu Aethiopum infidelium mancipia coemunt, promiscue et sine discrimine, in utraque Guinea, Angola, et Cafraria, illicitam esse, et condemnandam lethalis peccati contra charitatem, et Justitiam."* [130]

Podemos assim perceber que as controvérsias sobre a legitimação dos resgates, da *guerra justa*, do trato com os índios, e enfim, do próprio escravismo, nunca chegaram a um termo satisfatório no âmago da civilização cristã ocidental. Desde a época de Las Casas, um amplo setor da sociedade escravista, e não apenas eclesiástica, sentia uma incômoda incoerência entre elementos do cotidiano e suas incompatibilidades aos princípios cristãos, embora evidentemente isto não representasse uma ameaça estrutural à ordem social assim legitimada, nos séculos anteriores ao Iluminismo. Antes disso, a legitimação servia como instrumento de coerção contra as revoltas e a resistência dos negros e índios.

Apesar das controvérsias, Bartolomeu de Las Casas é reconhecido como o grande defensor dos índios e de sua liberdade, que embora tenha perdido sua causa histórica,

128 Thomas, Georg. 1981, 51.

129 Tradução da edição: *"Os portugueses não fazem nenhuma investigação entre os etíopes sobre a justiça da guerra nem sobre outros motivos ou títulos pelos quais os cativos que lhes são vendidos são reduzidos à escravidão, mas compram indiscriminadamente todos os que lhes são entregues."* Rocha, Manoel Ribeiro (1758). 1992, 29.

130 Tradução da edição: *"Eis pois um resumo da doutrina transmitida. É mais verossímil afirmar ser ilícito e condenável como pecado mortal contra a caridade e a justiça aquele comércio que praticam nossos traficantes de escravos, conhecidos como Tangomaus e Pombeiros, comprando escravos das mãos dos etíopes, promíscua e indiscriminadamente, em ambas as Guinés, em Angola e Cafraria."* (in) Rocha, Manoel Ribeiro (1758). 1992, 29.

deixou uma vasta obra de denúncia contra as atrocidades colonialistas. Para las Casas, Os reis de Castela não tinham direitos para ceder em usufruto o trabalho pessoal dos índios aos conquistadores, pois qualquer jurisdição sobre os índios seria um direito dos reis indígenas. Além disso, em nenhum caso os senhores e súditos americanos poderiam ser privados de seus senhorios, dignidades e bens, devido ao pecado da idolatria, pois o pecado não elimina o direito natural em que se funda a soberania e a liberdade das nações.[131]

> "No *Tratado comprobatório del imperio soberano*, Las Casas escreveu que o fundamento do cristianismo rejeitava a força como instrumento de expansão da fé: o Evangelho só podia ser recebido pela livre e espontânea vontade dos infiéis. A descoberta não dava nenhum direito aos reis de Castela nem à igreja. Os reis indígenas eram os soberanos e os índios os donos da América. (…) Para Las Casas, o Papa tinha jurisdição sobre os infiéis, mas não da maneira que a tinha sobre os cristãos. No debate de 1550, Sepúlveda o acusou de negar o poder temporal do Papa sobre os infiéis. Las Casas respondeu que Sepúlveda não entendia que os índios eram súditos em potencial da Igreja, razão por que não se podia usar a força contra eles."[132]

A posição que se consolidava na Igreja católica, desde a primeira metade do século XVI, tendia à confirmação da liberdade dos índios e à sua defesa contra a violência e a escravidão; à coibição do uso da força, salvo nos casos de *guerra justa*; e à consideração dos indivíduos como súditos e catecúmenos em potencial, aos quais as ações de catequese deveria ocorrer de forma pacífica. A Companhia de Jesus, fundada nesse contexto, guardava tais princípios como sua essência de origem. Tal posição necessariamente se harmonizava aos princípios cristãos da caridade e do amor ao próximo, tendo partido da própria Igreja através da oposição à tendência escravista do colonialismo. Na execução de sua missão global da catequese, a prática dos jesuítas se aproximava do cotidiano dos povos, e logo entendeu que o seu sucesso dependia de um conhecimento e reconhecimento das culturas nativas. O jesuíta espanhol José de Acosta (1540–1600), por exemplo, formulou pela primeira vez, de modo sistemático, "um programa inteligente de etnologia comparativa".[133] Podemos citar vários exemplos semelhantes, como Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), ou José de Anchieta (1534-1597), que desenvolveram estudos sobre os idiomas indígenas, ou Matteo Ricci (1552-

131 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 103.
132 Id. 1995, 100-101.
133 Bethencourt, Francisco. 2018, 119.

1610), entre os missionários da China, que chegaram a polemizar com Roma sobre o grau dessa aproximação cultural.

> "Acosta foi influenciado por Bartolomé de las Casas (1484 – 1566), que a partir da década de 1510 condenou com persistência a ilegitimidade da conquista espanhola, a usurpação dos domínios indígenas e a iniquidade das encomiendas (os trabalhos forçados a que eram obrigados os nativos americanos só o controle dos conquistadores), defendendo os direitos dos índios à propriedade e à autonomia. Essas reivindicações tiveram um impacto surpreendente nas políticas de Carlos V, dando origem a uma nova legislação que tinha como objetivo proteger os interesses dos índios e controlar a tirania dos colonos."[134]

A Igreja Católica, portanto, logo assumiu uma posição favorável ao ameríndios, relacionada principalmente ao potencial de conversão dos indivíduos, e também as seus princípios dogmáticos. A missão religiosa pregadora do evangelho, incluía também a proteção e a defesa dos índios associadas à ideia da salvação. O grande marco de referência foram as determinações do Papa Paulo III sobre a coroa espanhola, definindo a baliza por onde se formariam os conflitos e controvérsias pelos séculos seguintes.

> "Uma delegação de dominicanos, levando a Roma a acusação de que os colonos espanhóis escravizavam os indígenas da América Central, motivou o Papa a tomar posição a favor dos direitos fundamentais dos índios. Paulo III preparou o Breve "*Pastorale officium*" sobre seus direitos à liberdade e à propriedade, endereçado ao cardeal Juan de Tavera, arcebispo de Toledo, e um outro Breve ("*Veritas ipsa*", de 2 jun. 1537), ameaçando com a excomunhão. Ainda que, em 19 jun. 1538, sob pressão do governo espanhol, tenha retirado esta ameaça, com suas tomadas de posição preparou o caminho para a nova legislação, subscrita pelo imperador Carlos V em 20 nov. 1542, pela qual se deveria levar em conta os direitos dos indígenas mais de acordo com o espírito cristão."[135]

Ao confirmar o direito do homem à liberdade e à propriedade, confirmava-se sobretudo a natureza humana dos povos indígenas, contra um senso comum ainda muito presente, como verificamos pela controvérsia de Valladolid. É importante observarmos que, nesta tão fundamental decisão expressa pelo Breve *Veritas Ipsa*, esta se deu através de uma lógica punitivista que pressionava os colonos. Dessa maneira, estava lançada a

134 Id. 2018, 120.
135 Denzinger, Heinrich. 2015, 393.

semente do conflito desde suas origens, os colonizadores das Américas reivindicavam para si também o direito universal à liberdade e à propriedade, ainda que sobre outros seres humanos, quando se justificava a coerção.

> *"Ad Nostrum siquidem pervenit auditum, quod … Carolus [V] Romanorum imperator … ad reprimendos eos, qui cupiditate aestuantes contra humanum genus inhumanum gerunt animum, publico edicto omnibus sibi subiectis prohibuit, ut quisquam Occidentalis aut Meridionalis Indos in servitutem redigere aut eos bonis suis privare praesumat. Hos igitur attendentes Indos ipsos, licet extra gremium Ecclesiae exsistant, non tamen sua libertate aut rerum suarum dominio privatos vel privandos esse, cum homines ideoque fidei et salutis capaces sint, non servitute delendos, sed praedicationibus et exemplis ad vitam invitandos fore, ac praeterea Nos talium impiorum tam nefarius ausus reprimere et ne iniuriis et damnis exasperati ad Christi fidem amplectendam duriores efficiantur providere cupientes circunspectioni tuae … mandamus, quatenus … universis et singulis uniuscuiusque dignitatis … exsistentibus sub excommunicationis latae sententiae poena … districtius inhibeas, ne praefatos Indos Quomodolibet in servitutem redigere aut eos bonis suis spoliare quoquomodo praesumant."* [136]

Enquanto restringia-se aos domínios imperiais de Carlos V, por um curto período, esta primitiva proibição da escravidão indígena não dizia respeito diretamente a Portugal. Mas a partir do breve papal, passou a constituir de fato um princípio universal, determinando restrições à exploração dos povos ameríndios, ou quando ao menos, obrigando os colonos a se precaverem daquilo que, para eles, passava a ser uma atividade deslocada ao âmbito da ilegalidade. A pressão da coroa de Carlos V para que o Papa retirasse esta ameaça de excomunhão, é um indicativo de quanto a prática da escravização indígena já era comum naquele período, ou seja, por maior que fosse a força da lei, haviam limites para a sua aplicação.

136 Tradução da edição: *"Chegou ao nosso ouvido que … Carlos [V], Imperador dos Romanos … para reprimir aqueles que, cheios de ambição, mostram contra o gênero humano um ânimo desumano, com um edito público prescreveu a todos os seus súditos, que ninguém ouse reduzir à escravidão os índios ocidentais ou meridionais ou privá-los de seus bens. Nós, portanto, atentos ao que os próprios índios, embora estando fora do seio da Igreja, não sejam privados nem ameaçados de privação da sua liberdade ou do domínio de sua propriedade, pois são homens e por isto capazes de fé e salvação, e não devem ser destruídos pela escravidão, mas antes, por pregação e exemplos, convidados para a vida; e, além disso, desejando reprimir os tão infames crimes desses ímpios e cuidar de que, exasperados pelas injúrias e pelos danos, não se tornem mais arredios a abraçarem a fé em Cristo, mandamos ao teu discernimento que a todos e a cada um, de qualquer posição social …, sob pena de excomunhão de sentença pronunciada, … impeças, com a maior severidade, que ousem de algum modo reduzir os referidos índios à escravidão ou e alguma maneira espoliá-los dos seus bens."*. Papa Paulo III, *"Veritas ipsa"*, 1537. (in) Denzinger, Heinrich. 2015, 393.

O fato de se tratar de uma lei eclesiástica, e portanto superior às ordenações nacionais, além de seu peso decisivo no campo jurídico, determinava um fundamento moral de sentido religioso, que portanto, alcançava também um sentido transcendental para os católicos. Disto decorreu toda a forma de conflito e controvérsia que acompanhou o escravismo indígena por todos os séculos em que prevaleceu, de forma muito diversa ao que ocorria, por exemplo, quanto à escravidão dos africanos. Enquanto que para estes, o escravismo era admitido como fator de salvação pelo conceito do *resgate*, os indígenas americanos eram, por excelência, os indivíduos determinados para a catequese pela pregação, embora a quem o escravismo, quando aplicado, fosse também justificado por este mesmo princípio.

A justificativa do escravismo e da dominação, através dos princípios do benefício cristão da conversão e da superioridade civilizatória europeia, deve ser entendido como um fator estrutural das mentalidades, consensualmente consolidado na sociedade colonial, e por este motivo, fundamentalmente opressor. À parte de seus conflitos, colonos e religiosos compartilhavam a ideia hegemônica de que praticavam o bem com os subalternos, sem contradizer a moral cristã até mesmo quando da necessidade do uso da violência, pois esta se compensaria pela oferta da possibilidade da salvação das almas.

Havia porém limites para tais procedimentos, que quando extrapolados, seriam caracterizados como “abusos”, causando inclusive conflitos de consciência entre os colonos. Nisso consistia a defesa dos índios pelos religiosos, recusando práticas permitidas apenas aos escravos de fato, e ainda assim, de acordo com uma determinada ética definida pelo catolicismo da época. Esta tensão subjetiva foi o ponto crucial do embate entre padres e colonos, além de, evidentemente, sem nenhuma consideração ao ponto de vista dos subalternos. Ainda que os religiosos pudessem realmente defender os direitos dos índios e escravos, os limites desses direitos sempre estiveram muito aquém do sentido de uma alteridade plena. No manual do padre Ribeiro da Rocha, ainda no século XVIII, encontramos um exemplo que nos ilustra o extremismo a que podia chegar essa relativização dos limites morais:

> “*E isto é o que também os possuidores de escravos proporcionalmente devem observar a respeito da quantidade do castigo, e principalmente nos açoites. Se o escravo merecer três dúzias, castigue-se com duas tão somente; e se merecer duas, basta que se castigue com dúzia e meia; e merecendo uma dúzia, comute-se, e troque-se o castigo pela palmatória, de sorte que sempre do suplício merecido, depois de justamente comensurado com o erro, ou delito, sempre se lhe diminua alguma parte, como os hebreus faziam, e*

observaram com S. Paulo; pois ainda que aquela lei do Deuteronômio, com todas as mais leis cerimoniais, e judiciais, expiraram pela Lei Evangélica, como ensinam os Teólogos: cum quibus Navarr. In Manuali cap. 11 n. 2. (…) 25. Pois ainda que a Lei e a Ordenação do Reino, conformando-se com a dita lei do Deuteronômio, prescreveu, e consignou para os escravos o número de quarenta açoites; ut probatur ex lib. 5. tit. 62. #1. in verbis: 'por tormento de açoites, que lhe serão dados, contanto que os açoites não passem de quarenta'; contudo assim como os hebreus dos quarenta ainda tiravam um, bem é que nós os Cristãos tiremos ao menos seis, ou sete; porque o vínculo do amor do próximo na Lei Evangélica ficou mais atado, e apertado, por virtude daquelas palavras de Cristo Senhor nosso: Joan. cap. 13. vers. 34. Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut Ego dilexi vos[137]*; do que até então o fora na Lei Escrita por força das outras do Levítico cap. 19. vers. 18 Diliges amicum tuum, sicut te ipsum.*[138] *(…) 26. e por isso se então era cousa torpe, que depois de castigado aparecesse nos olhos do próximo o delinquente, ferido com mais de quarenta açoites; como o Senhor ali lhes declarou: Ne foede laceratus ante oculos tuos abeat frater tuus*[139]*; cousa indigna será agora entre nós, que o nosso escravo, que é nosso irmão, e nosso próximo, nos apareça e tenhamos ânimo de o ver, e nos aparecer com cem, duzentos, trezentos, e quatrocentos, isto é desprezar as Leis Divinas, como infiel; não respeitar as humanas, como bárbaro; e seguir as da fereza, e crueldade como bruto.*"[140]

É surpreendente que o autor, inclusive sendo padre, chegue ao ponto de atribuir às próprias escrituras sagradas, nas palavras de Cristo, um preceito para um justo castigo. O mandamento cristão do amor ao próximo era aqui visto em se diminuir o número de açoites. Se este conceito de moralidade era indicado aos escravos negros do século XVIII, certamente era também aos índios, embora com ressalvas por sua condição de liberdade. Observamos assim a questão dos limites dos escrúpulos de consciência, que serviam como balizas ao embate moral pela defesa dos índios. Na sociedade colonialista como um todo, e mesmo entre os religiosos mais idealistas, a submissão e a coerção seriam admissíveis até mesmo com algum grau de violência, em nome do bem maior da conversão.

É natural que, dessa forma, haja uma impressão de que a justificativa religiosa do escravismo fosse em essência uma dissimulação, voltada primordialmente à dominação, sem que se acreditasse na genuína concessão de um benefício enquanto forma de

137 Tradução da edição: "*Dou-vos um novo mandamento, que vos ameis uns aos outros como eu vos tenho amado.*"
138 Tradução da edição: *"Amarás o teu amigo como a ti próprio."*
139 Tradução da edição: *"Para que não suceda que, continuando a açoitá-lo além desse número, o irmão se retire aviltado a teus olhos."*
140 Rocha, Manoel Ribeiro (1758). 1992, 99-101.

caridade cristã. É preciso considerar, no entanto, que essa crença servia também como expurgo de consciência pelas ações praticadas, de forma que a justificativa religiosa da dominação atuaria primordialmente no plano individual e subjetivo, uma vez que não se questionavam princípios sagrados. Há uma controvérsia historiográfica a esse respeito, por exemplo, na forma como é indicada por Rodrigo Bonciani. Entendemos que a complexidade desta questão deve ser considerada a partir das mentalidades em seu contexto, a fim de se evitar o risco de um anacronismo analítico que desconsidere a dinâmica cultural dos próprios valores religiosos. Não há dúvidas de que mesmo para os índios convertidos, a ausência de igualdade social contradizia absolutamente a fraternidade cristã, mas essa situação era considerada coerente à noção predominante da inferioridade indígena atribuída.

> "O equívoco mais frequente da historiografia que analisa o pensamento político-jurídico europeu em relação aos indígenas é a ideia de que o que movia os religiosos, e depois a Coroa, a coibir a escravidão e o mau tratamento aos índios eram os princípios morais e anseios humanitários para fazer crer que as leis indigenistas tinham como fim o bem dos índios. Essa perspectiva tem base em um princípio historicamente construído entre 1493 e 1570, no processo de instituição do padroado régio, que obrigava o Estado a subordinar sua política e ações aos princípios da moral cristã. Parece natural que essa premissa seja aceita pelos historiadores cristãos – como Brufau Prats, Bartolomew de Costello e, para o caso luso-brasileiro, Serafim Leite – ou por aqueles que conciliaram o nacionalismo ibérico a esses ideais – como por exemplo, Diego Carro. Mas é de se perguntar por que ela foi aceita por historiadores laicos, particularmente os da historiografia do direito internacional – como Lewis Hanke – ou os da historiografia indigenista – como Georg Thomas, John Hemming, e Manuel Monteiro."[141]

Não se trata, portanto, sobre se os padres e colonos seguiam os princípios da moral cristã em relação aos índios, mas sobre quais seriam esses princípios, e de que forma podiam ser interpretados e utilizados. Os interesses dos missionários no seu próprio modelo de exploração e domínio sobre os índios, passava também pela garantia da evangelização e dos direitos de liberdade quando não fossem respeitados pelos colonos. Conforme veremos, os colonos paulistas que insistiam nos abusos escravistas passaram a ser excluídos do sacramento da confissão, ao final do século XVII, durante o recrudescimento do conflito contra os jesuítas.

141 Bonciani, Rodrigo Faustinoni. 2010, 99-100.

Além disso, as legislações reais e bulas eclesiásticas partiam das instâncias superiores localizadas na Europa, onde ocorria um diferente nível do embate político entre os interesses da Igreja e dos estados nacionais.[142] Neste aspecto, a justificativa da exploração do trabalho e da pressão escravista do sistema colonial confirmava a inferioridade dos índios conforme era admitida pela Igreja na condição de "gentios", ou seja, de passíveis à conversão; mas também daí provinha o reconhecimento de sua condição humana, de forma que os padres missionários adquiriam um poder proeminente no espaço colonial.

> "As forças políticas europeias disputavam o *dominium* para definir a preeminência política sobre os espaços coloniais. A definição do poder temporal do papa por meio de sua finalidade espiritual e a reafirmação da evangelização como a única forma de legitimação do domínio e do monopólio espanhol sobre a América estabeleciam a preeminência do poder apostólico-missionário sobre a colonização."[143]

Verificamos então, desde as origens do colonialismo, o surgimento de uma grande tensão entre os objetivos de catequese da Igreja e os interesses coloniais políticos e mercantilistas das Coroas ibéricas. Não se tratava porém de um embate frontal, uma vez que a conversão religiosa e a imposição civilizatória eram fundamentalmente complementares no colonialismo moderno. Mas havia o problema prático das formas de execução cotidiana do controle sobre os índios pelos diversos atores sociais, que pelas diversas indefinições legais pendentes, os impediam de consolidar seus objetivos.

2.2 – Estratégias da resistência indígena

Os povos indígenas envolvidos no escravismo paulista colonial, assim como em toda a história da resistência dos ameríndios contra a imensa pressão colonialista, reagiram pelas mais diversas formas para a preservação de suas vidas, liberdade e culturas. A resistência esteve sempre presente, em todas as etapas específicas desse processo: no desterro e destruição de suas aldeias nativas, no aliciamento pelos *encomenderos* espanhóis, na adaptação e às missões jesuítas, nos ataques e apresamentos pelos bandeirantes paulistas, na reclusão aos aldeamentos em São Paulo, e nas requisições para trabalhos públicos e particulares pelos colonos moradores,

142 Id. 2010, 110.
143 Id. 2010, 108-109.

câmaras municipais, e Coroa portuguesa. Assim como a opressão podia se manifestar de diversas formas, também a resistência respondia segundo suas condições. Desde as formas mais evidentes, envolvendo combates físicos e enfrentamentos, até maneiras mais sutis e pouco evidentes, como a aparente submissão e colaboração, a reação dos oprimidos ocorria através de um jogo muito complexo entre as oportunidades disponíveis. A possibilidade de liberdade podia significar, por exemplo, possibilidades de fuga, preservação das culturas, ou até mesmo a adesão colaboracionista, como no caso dos índios que voluntariamente se aliavam aos bandeirantes paulistas.

Uma das primeiras e mais evidentes formas de resistência, sempre presente em toda a documentação colonial, era a fuga. Como em qualquer sistema escravista, as fugas eram duramente reprimidas e se efetuavam expedições de recaptura. Em 1602, o Procurador do Conselho da Câmara requeria aos vereadores para que, em nome do povo se fizesse um requerimento ao capitão-mor, a fim de se realizarem expedições de *resgate*, uma vez que a legislação real proibia a prática das expedições particulares. A justificativa era de que as fugas estavam causando muito prejuízo aos moradores, e dessa forma se pedia uma permissão para "*algũa gente q~ fose buscalos",* ou seja, que se pudessem organizar tropas nas quais como costume, a principal parte do contingente era formada de índios.

> "*(…) requereo o procurador do cº aos ditos ofisiais q~ esta tera se despovoava de pesas e que todas fugião pª o sertão de que este povo e cap.ta resebia m.ta perda e não era nhũ serviso de deos e de sua magestade despovoarse a tera e q~ não nas hião buscar p.r não aver lisensa que lhe requeria da parte de sua magestade e en nome deste povo o fisesẽ a saber ao capitão pª que pozese niso cobro e que outrosi eram idos des o mês ou mais pelo rio abaixo em busca dalgũas pesas e q~ lhe poderia soseder matarennos q~ suas merses ordenasẽ algũa gente q~ fose buscalos ou gente q~ fose buscar as pesas q~ fogião e não no fazendo asi protestava de toda a perda q~ a tera viese aver por suas merses (…)*"[144]

Apesar das limitações legislativas às quais as câmaras municipais procuravam cumprir, as expedições particulares eram feitas frequentemente, além das bandeiras oficiais que podiam ter autorização oficial. Neste caso, já havia sido enviado um grupo sob o comando de Nicolau Barreto[145] em busca dos índios fugitivos, e um dos argumentos

144 Actas da Camara da Villa de S. Paulo, vol. II, 112-113 (24/11/1602). Grifos nossos.

145 Nicolau Barreto foi um bandeirante paulista que, em 1602, teria partido para a região do Guairá e do Paraguai. Há uma controvérsia sobre o rumo dessa expedição, e segundo Alfredo Ellis, consta que teria voltado a São Paulo com

apresentados era de que esses sertanistas corriam risco de vida. Foi então redigido um requerimento da parte "*dos oficiaes da camara desta vila de são paulo do campo*"[146] ao capitão-mor Diogo Lopes de Castro, onde se requeria que fossem enviados quinze ou vinte homens "*com algũ gentio".*

> "*Trelado do requerim.to (…) foi requerido da parte de sua magestade que esta vila se hia despovoando por cauza de fogiren cada dia os escravos e que a tera sem gentio logo era despovoada porcoanto eram fogidos mais de sem escravos e atras deles não hia nĩgẽ e asi fogião todos por verem que os não hião buscar nẽ tinhão medo e outrosi requereo aos ditos ofisiais que a sua notisia era vindo como des ou doze omẽs que estavam em seguim.to de nicolau bareto capitão que roque bareto capitão que foi desta captª mãdou ao sertão mudarão de viagem e se foram pelo rio anhembi abaixo aonde lhes pode sosederm.to mal com os matarẽ o próprio gentio q~ anda fogido e q~ e nesesario e sera grande serviso de deos mãdar em seo segim.to quinze ou vinte omẽs ou os que bem pareser com algũ gentio asi pera reculher os brancos sobreditos e os tirar dalgum perigo em q~ podem estar pois não vem como pera buscar os escravos fogidos e os trazer a seus donos e que desta deligencia resultaria grande proveito ha cap.ta q~ sabendo os escravos q~ anda gemtio fora buscandoos fogidos não fogirão tanto (…)*"[147]

Apesar desta solicitação formal e burocrática, as expedições de apresamento sempre foram realizadas sem maiores dificuldades em São Paulo, principalmente neste início do século XVII, quando ainda se voltavam a regiões relativamente próximas, antes dos sinais de escassez da presença indígena. Os números de índios apresados eram muito altos nesse período, assim como o dos índios que compunham as tropas dos bandeirantes. Em 1603, a vila de São Paulo estava sendo ameaçada por índios "guaramomis", sendo que foi necessário que o governo da capitania de São Vicente decretasse uma proibição para que se levassem índios para o sertão, reiterando a legislação de Sua Majestade. Apesar disso, Nicolau Barreto já havia partido com "*perto de trezentos homẽs e mais gentio e escravos de guera".*[148] O capitão Roque Barreto foi chamado à Câmara para dar explicações sobre a entrada executada por seu irmão, e este disse que "*elle não mãdava dar guera ao gentio do sertão salvo alimpar ladroeiras q~ fazen m.to mall e dano a esta capitª",* [149] mas se compremetia a ir mandar chamá-lo de volta para a vila.

3.000 índios apresados. Ver Anexo.

146 Actas da Camara da Villa de S. Paulo, vol. II, 113-115 (24/11/1602).

147 Id. Actas da Camara da Villa de S. Paulo, vol. II, 113-115 (24/11/1602).

148 Id. Actas da Camara da Villa de S. Paulo, vol. II, 125-126 (22/03/1603).

149 Id. Actas da Camara da Villa de S. Paulo, vol. II, 125-126 (23/03/1603).

Em todas essas operações, tanto para as jornadas ao interior, quanto à guerra defensiva contra outros índios que atacavam as vilas, a utilização dos índios para funções militares já era então uma prática consolidada.

> "*(…) e asi requereo o dito pd*or *a elles offisiaes dizendo q~ os dias pasados se pubricou e apreguou hũ mandado do capitão e ouvidor de toda esta cap*ta *de sam v*te *en q~ mãdava q~ ninguen fose ao sertão sob grãdes penas e q~ aguora se diz e he p*co *q~ elle todavia mãda gente o q~ lhe não esta bem porquãto he contra a lei de sua magestade e tem mãdado seu irmão nicolau bareto cõ perto de trezentos homẽs e mais gentio e escravos de guera e ha pouca gente na tera e temos os guaramimis a porta e não sabemos o que farão e pode fogir o gentio e escravos q~ ficaren sen aver quẽ a iso acuda e allem de tudo iso espera q~ virão ao benefício das minas e não aver indios nẽ gente e hũ suçeso de guera p*r *mar ou por tera por honde não esta a cap*ta *em desposisão de se faer entrada (…)*"[150]

Além da posse sobre os indivíduos, da diáspora forçada, da exploração do trabalho, e da imposição civilizatória, uma das principais caraterísticas do escravismo paulista colonial foi a utilização dos próprios índios como agentes predatórios nas expedições bandeirantes. Mas o papel dos *índios de guerra* integrantes das expedições, assim como de eventuais aliados entre os povos locais, nos sertões e nas Missões, não ocorria somente devido à cooptação que, em certo sentido, correspondia à coerção escravista, mas também pela ação voluntária dos indígenas em diferentes níveis de adaptação, da submissão aparente à própria adesão aos interesses dos escravistas. Há relatos acerca de expedições bandeirantes, que em dado momento, foram sabotadas pelos seus índios integrantes, assim como da obediência e eficiência das tropas de ataque e apresamento. Esta visão desconsidera o senso comum recorrente sobre a submissão dos índios integrantes das bandeiras. Geralmente formadas pelos índios dos aldeamentos, onde atuavam suas lideranças próprias, estas buscavam também seus interesses na ordem colonial, agindo politicamente no controle dos índios.

> "Em conjunturas de guerra e de muita violência e discriminação contra os índios, Maia, Raminelli e Vieira enfocam a ação dos líderes indígenas, conforme os códigos culturais e políticos do Antigo Regime por eles apropriados. Enfatizam seus próprios interesses e capacidade de negociação nas inconstantes alianças estabelecidas e no

150 Id. Actas da Camara da Villa de S. Paulo, vol. II, 125-126 (22/03/1603). Grifos nossos.

> complexo jogo político no qual souberam atuar, dividindo-se entre si, e buscando possíveis ganhos, como honras e mercês às quais tinham limitados acessos em troca dos serviços prestados, sobretudo militares."[151]

Um dos fatores fundamentais para a forma da resistência estava no espaço físico onde o indígena se encontraria confinado ou residente. A diferença entre casas e fazendas particulares, missões ou aldeamentos religiosos, assim como as dinâmicas de mudança e translado entre as localidades, podiam significar consideráveis diferenças. Nesse sentido, a relativa proteção dos padres missionários sempre representava uma grande oportunidade. Apesar da privação da liberdade, da imposição cultural, e da exploração do trabalho, a condição de índio cristão e convertido colocava-o numa categoria social que podia preservá-lo da situação de escravidão ou formas análogas. Daí a presença na documentação histórica dos relatos de grupos que junto a chefes caciques, solicitavam o ingresso às missões, incluindo-se também a conversão religiosa voluntária. Pela grande dimensão que o fenômeno alcançou, em número de habitantes e estabelecimentos, entretanto, este índio "civilizado" logo passou a se tornar alvo dos apresadores, quando as missões já haviam também se tornado seus espaços culturalmente identificados.

É importante se observar este aspecto das reduções tal como espaços de inclusão social. Tal condição representava uma opção de sobrevivência e uma vez consolidada, sedimentava uma identificação cultural e social com o meio local. Este processo só seria possível a partir de um determinado grau de do índio, quando a partir de então estaria apto a exercer inclusive funções de comando na comunidade indígena, conforme estruturada pelos missionários.

> "Cada missão era administrada por um Conselho ou Cabildo formado pelo corregedor ou prefeito, geralmente o próprio cacique indígena, no exercício da administração, auxiliado por um alcaide (vice-prefeito) na função de inspetor de ensino, por um fiscal e cartorário, um alguacil ou comissário-administrativo, dois juízes e dois oficiais de polícia. Quatro conselheiros e respectivos assessores em número proporcional ao número de habitantes completavam a estrutura político-administrativa. Os chefes de setores eram escolhidos pelos próprios indígenas 'dentre os mais fervorosos cristãos', sob supervisão dos jesuítas."[152]

151 Celestino de Almeida, Maria Regina. 2014, 211.
152 Neto, Miranda. 2012, 33.

O papel dos religiosos em relação à resistência indígena podia se dar de diferentes formas, como agentes intermediários na defesa dos índios, mas também em oposição a ela, uma vez de que se valiam dos direitos de administração, especialmente nos aldeamentos. Embora também pudessem significar refúgio, a vida nas reduções implicava uma forma de opressão muito específica, relacionada à imposição da mentalidade e das regras religiosas, tornando-se assim um ambiente tão opressivo quanto determinadas situações escravistas. Dessa forma, os missionários foram também visados pela resistência indígena, uma vez que podiam representar um determinado sentido da dominação colonial. Carlos Alberto Zeron cita um episódio em que três padres (Roque Gonzáles, Juan del Castillo, e Alonso Rodrigues) foram mortos no Guairá a mando do cacique e pajé Ñezú em 1628, durante as investidas de Manuel Preto e Raposo Tavares "nuançando a ideia de que os índios se acomodavam aos ditames dos padres em troca de proteção."[153] Devemos portanto nos ater a evitar o equívoco das oposições generalizantes, como a de missionários *versus* colonos *versus* índios, quando nas situações específicas os arranjos podiam ser diversos.

A defesa das Missões pela luta armada, em que índios e religiosos se aliavam através de um longo período de guerras em seus arredores, marcava uma das primeiras e mais evidentes formas de resistência, o enfrentamento direto. Presentes desde o primeiro século colonial, a partir do início dos seiscentos a fundação destas reduções se intensifica. Este início do estabelecimento das missões jesuítas no Paraguai foi marcado pelas solicitações dos governos locais para que os missionários ali se estabelecessem. Naquele momento, o sistema das Encomiendas foi legalmente institucionalizado, em 1611, antecipando em oito décadas o que só viria a acontecer com o sistema da Administração, no Brasil, ao final do mesmo século. O apresamento de índios ocorria de forma descontrolada na região, promovido tanto por colonos castelhanos como paulistas. Foi logo a partir de então que tiveram início as lutas onde os indígenas, de maioria

153 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 257.

Guarani, atuavam aliados aos jesuítas, como o padre Antonio Ruiz Montoya[154], entre outros.

> "Hay que recordarse que el inicio del trabajo misionero de Montoya coincide con la promulgación de las Ordenanzas de Alfaro, el 11 de octubre de 1611. Las Ordenanzas buscaban poner orden en la institución de las encomiendas[155] y evitar abusos contra los indigenas (Cardozo, 1991, p. 223) Tal vez valga a pena apuntar que la actuación de los jesuitas en Paraguay fue solicitada cuando las encomiendas atravesaban su peor fase.[156] Los indígenas eran objeto de todo tipo de abusos, motivo por cual muchos se resistían a su integración al sistema.[157] Ellos no trabajaban sólo durante los meses contratados, sino años continuados y, muchas veces, hasta morir. En ese contexto, el entoncer gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra, 'propuso el envío de misioneros que redujeran a los salvajes por la predicación religiosa'[158] (Garay, 1942, p. 55-56). Pero los jesuitas que llegaron al Paraguay asumieron abiertamente una posición contraria a la intención del gobierno y se convirtieron en baluartes contra la esclavización de los pueblos indígenas,[159] usando para ello las Cédulas y Ordenanzas Reales. Las

154 Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) foi um missionário jesuíta, nascido em Lima, no Peru, que atuou nas fundações e nos primeiros tempos das Missões nas regiões do Paraguai, do Guairá, e do Tapes, sendo também um dos cronistas mais importantes sobre o período. Estabeleceu-se inicialmente na missão de Nuestra Señora de Loreto, fundada em 1610 pelos padres José Cataldino e Simon Maceta. Tornou-se Superior da Ordem, na região, em 1622, onde fundou mais onze reduções. Em 1629, liderou uma grande fuga e deslocamento da missão de Nuestra Señora de Loreto, junto com mais de 12 mil índios, devido aos ataques dos bandeirantes. A partir de 1636, contribuiu para a resistência armada dos índios e padres das missões, contra os ataques dos paulistas. Após solicitar ajuda ao rei Felipe III (IV), foi enviado a Roma em 1638 para apelar ao Papa, enquanto o padre Francisco Dias Taño fora enviado a Madri, ambos como procuradores dos índios. Entre suas publicações, destacam-se: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, 1639; *Tesoro de la lengua Guaraní*, 1639; *Arte y Vocabulario de la lengua guarani*, 1640; e *Catecismo en lengua guarani*, 1640.

155 "La *encomienda* era una institución de la América Española de provisión de mano de obra o de tributo. En el primer caso, consistía en la concessión temporal de indígenas, los *encomendados*, a los cuidados de un señor, el *encomendero*. Éste debia catequizarlos y protegerlos a cambio de los servicios prestados por aquellos como tributo. Aunque concebido como un dispositivo legal para suavizar la esclavitud, la instituición sirvió de coartada a nuevas expediciones armadas com el fin de capturar a nuevos indígenas, pues los ya incorporados a la colonia se habían acabado o ya no satisfacían la demanda." Nota da autora (In) Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

156 "En las regiones más densamente pobladas, las encomiendas de servicio ya no existían desde fines del siglo XVI, sobreviviendo las de tributo. En las regiones periféricas de colonización, como fue Paraguay y todo el Río de la Plata, Chile y la Audiencia de Quito, sin embargo, ellas continuaron siendo fuente de mano de obra y de tributo hasta las últimas décadas de la colonia (Gibson, 1999, p. 290-292)." Nota da autora (In) Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

157 "Uno de los indicadores de que las cosas no iban bien es el "alarmante hundimiento demográfico de la población guaraní, […] (que) pasó de 200.000 en la comarca de Asunción hacia la época de su fundación, a unos 28.200 en 1617, cuando la población española o criolla no era más de 350 vecinos". (Necker, 1990. p. 145)". Nota da autora (In) Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

158 "A raíz de las nefastas consecuencias de la conquista militar y de la falta de recursos militares para la prosecución de esa forma de sometimiento en el Sur de la América del Sur, la corona española, en 1573, prohibió definitivamente "las conquistas" en América, "ordenando se eliminase incluso el nombre de conquista". (Franzen, 1999, p. 186). La nueva forma de sometimiento, la conquista espiritual, fue confiada a los jesuitas." Nota da autora (In) Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

159 "La otra cara de la "defensa de la libertad de los pueblos indios" era la defensa del derecho de la reina y del rey de españa al vasallaje de quienes iban entrando en el redil de la iglesia, como se puede leer: "He vivido todo el tiempo

> Ordenanzas de Alfaro confiaron a los jesuitas de las recién fundadas reducciones la tarea de civilizar y controlar los pueblos indios, y de proteger la población indígena contra los malos tratos de sus encomenderos (Rouillon, 1997, p. 59).[160] De modo que cuando Montoya llegó al Guairá, reinaba una gran insatisfacción em Ciudad Real y una hostilidad contra los ignacianos. Él precisó actuar com diplomacia em medio de esse descontento y, según sus biógrafos, com ello logró de sus vecinos la promesa de que no secuestrarían más indígenas y que irían restituir los perjuícios causados por las malocas[161] cometidas."[162]

Se para muitos índios as missões podiam ser um local de refúgio, para outros, pelo contrário, podiam ser também um local de cativeiro, pela recusa a se sujeitarem à ordem social colonial que não lhes oferecia alternativas, além do perigo de se tornarem objeto dos expedicionários escravistas. Há também relatos de fugas e rebeliões nesse mesmo período, que na visão das autoridades espanholas, fazia parte da desordem que os poucos missionários então presentes não conseguiam dar conta.

> *"Aunque de ciudad Real escreui a Vuestra señoria dando quenta de lo que Hasta aquel punto auia visto y de lo que tenia necesidad de Remedio – agora dare quenta de lo que me a subcedido despues que sali de ciudad Real y en esta rreducion de los padres y de los Demas Pueblos comarcanos en esta prouincia (…)"* [163]

Em novembro de 1611, Dom Antonio de Añasco, encarregado do governador de Buenos Aires, Diego Marin Negrón, escrevia a ele sobre informações das vilas e reduções das províncias do Paraguai e do Guairá. Sua missão era investigar e tomar providências a respeito das notícias que chegavam sobre ataques executados por sertanistas paulistas àquela região. Estando presente em uma daquelas reduções, lhe havia chegado a

---

dicho en la provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad". (Ruiz de Montoya, 1892, p. 14-15)." Nota da autora (In) Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

160 "De los jesuitas en el Paraguay se esperaba, así, algo más radical que de los del Brasil. Aquí las misiones eran vistas como solución conciliatoria para el dilema entre el aprovisionamento de brazos para la economía colonial y el ideal de la libertad de los pueblos indios (Monteiro, 1992, p. 487). Esa actitud más conciliadora cupo em el Paraguay a los franciscanos." Nota da autora (In) Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

161 "*Maloca* es en este contexto el nombre dado a las expediciones armadas que tenían por objetivo secuestrar los indígenas libres para venderlos como esclavos en São Paulo y Rio de Janeiro o someterlos a trabajo forzado." Nota da autora (In) Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

162 Chamorro, Graciela. 2009, 54-55.

163 "Carta de don Antonio de Añasco al gobernador de Buenos Aires Diego Marin Negrón sobre los excessos que cometiam los portugueses de San Pablo del Brasil. Parananbu y pueblo de Taubici 14 de noviembre de 1611." (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 153.

informação de que, pelo mesmo caminho que há trinta anos havia entrado *"Geronimo Leyton"*[164], entrava então *"gran golpe de portugueses"* [165].

Partiu então com vinte e cinco soldados de Ciudad Real. *"(…) y prosiguiendo mi viage llegue a este pueblo de paranambu donde es cacique vn yndio liamado taubici el qual halle robado de los portugueses y de los caciques desta prouincia que se avian salido desta tierra y se fueron a biuir a san pablo em la aldea de los padres de la compañia de aquella prouincia."* [166]. Decidiu então persegui-los, por muitos dias e com muita dificuldade pela navegação dos rios, até que os alcançou na localidade *"que se dize ytanguamiri distrito y terminos de san pablo"* onde tiveram "*grandes debates y diferencias*" no que ficou desfavorecido *"por ser mayor la pujanca que traian los portugueses qae eran treinta y dos hombres y traian consigo muchos yndios tupies."* [167] O capitão paulista era Pedro Vaz de Barros, e ele trazia também caciques *"que eran naturales desta tierra, que se fueron a rreducir en la aldea de los padres De san pablo que por orden de los dichos padres fueron despachados los dichos caciques a sacar deste pueblo todos los yndios e yndias que se quisiesen yr con ellos como los próprios yndios lo dizen."* [168]

Até aqui encontramos dois pontos muito relevantes: a presença dos colonos paulistas naquela região desde os tempos mais remotos, e o voluntarismo dos índios. Algumas cartas de autoria de funcionários do governo espanhol, semelhantes a esta, ou de padres missionários, atestam a frequência e a intensidade com que os "portugueses de São Paulo" realizavam suas jornadas de apresamento sem que houvesse praticamente, ao menos naqueles primeiros tempos, nenhuma resistência armada das povoações castelhanas. Quanto ao protagonismo dos índios, neste relato o encontramos em duas situações: no deslocamento voluntário para as reduções de São Paulo, liderados por um cacique conforme encontramos em outras situações semelhantes; e dos índios "tupis" que acompanhavam os paulistas nas execuções dos ataques, também acompanhados de seus próprios caciques.

O relato prossegue com a discussão e o embate entre Dom Antonio e os paulistas. Diante dos argumentos do espanhol, o capitão Pedro Vaz de Barros lhe apresentou uma comissão passada pelo governador de São Paulo, Dom Luís de Sousa, aos caciques, e

164 Jerônimo Leitão foi um dos primeiros bandeirantes paulistas, havendo relatos de suas ações desde 1590, no "combate" contra os índios do entorno do rio Tietê. (in) Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 282. Ver o anexo da tese.

165 Id. "Carta de don Antonio de Añasco al gobernador de Buenos Aires Diego Marin Negrón sobre los excessos que cometiam los portugueses de San Pablo del Brasil. Parananbu y pueblo de Taubici 14 de noviembre de 1611." (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 153.

166 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 153-154.

167 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 154.

168 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 154.

também lhe informou que outra leva de paulistas já se dirigia naquele momento às reduções. Por este motivo, Dom Antonio de Añasco passou a despachar os índios de Paranambu por via fluvial, em balsas. Sobre os caciques vindos de São Paulo, ele dizia que os havia dominado, tendo matado a alguns e aprisionado outros.

> *"dicho tengo sobre el prendimiento de los caciques que auian hecho este maleficio que eran los que avian venido de san pablo que venian tan soberuios com sus espadas em las sintas y arcabuces de pedernales en sus manos y sobre prenderlos delante de los portugueses se alborotaron defendiendose con tanta soberuia que se vino a Hazer a filo de espada y asi los quatro mayores que ynportauan los dos dellos murieron a estocadas y los outros dos tengo en un collera y estos y outros mas que convienen salgan desta tierra a la dispusicion de vuestra señoria Porque asi conviene Para que esta rreduzion vaya adelante."* [169]

Ao final, Dom Antonio solicitava ao governador de Buenos Aires, que juntamente ao Padre Provincial e outros jesuítas, escrevessem ao governador de São Paulo e aos seus padres *"que no se metan en esta jurisdicion".*[170] Logo no início do ano seguinte, o governador Diego Marin Negrón escrevia ao rei Felipe II (III) sobre o alerta de Dom Antonio de Añasco. Dizia que o havia enviado à província do Guairá para que *"(…) rremediasse la desorden que ay en la entrada de los Portugueses por aquella prouincia que lo hazen de ordinario por estar muy vezina la villa de San Pablo que es la del brasil"* [171] e que chegou a tempo de que não levassem grande quantidade de índios. Pelo motivo dos ataques paulistas, o governador sugere ao rei que se separe o governo do Paraguai ao do Rio da Prata, e que também ordene ao governador do Brasil *"que Ponga mucho cuydado en estoruar estas entradas porque nos ynquietan la tierra y es notable el daño que los Portugueses hazen a los pobres yndios porque los sacan de sus tierras oprimidos y forçados y Para consiguir este yntento tienen algunos casiques de quella prouincia de Guayra ganados y Cohechados que les siruen de guyas en estas entradas (…) Y assi se gouiernan como quieren y trauajan a los yndios mas de lo que es justo"*.[172]

Há evidências de que os índios das reduções paraguaias também se deslocavam a São Paulo espontaneamente. As razões disto poderiam ter sido várias, como uma fuga

169 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 155.
170 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 155.
171 "Carta del gobernador de Buenos Aires Diego Marin Negrón a Su Magestad sobre la separación de los gobiernos del Rio de la Plata y Paraguay y excesos cometidos por los portugueses de San Pablo. Buenos Aires 8 de enero de 1612." (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 156.
172 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 156-157.

das missões, propriamente, a crença de que em São Paulo poderiam encontrar condições melhores à da servidão nas Missões, uma adesão ao paulistas pela oportunidade de se tornarem *índios de guerra*, ou a busca de ir ao encontro de parentes que lá se encontravam. Devemos também considerar que, nas ações de apresamento, antes de se usar a violência, os paulistas geralmente procuravam convencer os índios a partirem com eles, e abandonarem a vida junto aos padres. Havia também os chamados caciques, que acompanhavam as expedições e persuadiam os índios nesse sentido. Mas assim como há relatos de grupos indígenas que chegavam a São Paulo de forma voluntária, o mais comum era que se aliassem aos missionários na defesa das reduções, principalmente quando pela via de regra se manifestava a violência e as práticas de cativeiro.

Em 1612, Bartolomé de Torales escrevia de Ciudad Real ao governador em Buenos Aires, sobre uma fuga de índios para São Paulo, que embora relate o protagonismo dos mesmos nesse sentido, ou seja, que de certa forma se tratava de um movimento voluntário, embora certamente condicionado pelos paulistas, também registra que houve a participação do bandeirante Sebastião Preto, ao menos em parte deste movimento. O termo *fuga* pode também ter sido uma expressão do ponto de vista dos colonos espanhóis, mas não deixa de confirmar que os próprios índios também decidiam por suas opções, dispostos a se rebelarem ou mesmo a lutar entre si. A visão sobre os índios é bastante negativa, acusando-os de “rebelião” e outros crimes, incluindo antropofagia e destemor a Deus.

> “*(…) agora de presente se a ofrecido dar Relacion De lo quel al presente ay sobre y en rrazon de vnos yndios que se Rebelaron y alsaron abra seys meses ffueme forcoso y por ser negocio De tanta ynportancia acudir a su rremedio porque se fueron huyendo a la villa de san pablo y outros se metieron Por los montes Despues de aber muerto muchos amigos Por los rrios y caminos y se los comieron y despues de echo este Delito se salieron los dichos yndios dexando sus tierras com poco temor de dios y de la rreal justicia y asi bisto yo todas estas dissoluciones y la maldad apercebi treynta soldados Para los yr a boluer y castigarlos conforme sus culpas y asi sali em seguimiento dellos em primero dia de setiembre pasado de seyscientos y doze a yr em seguimiento alcance Destos dichos yndios y los fuy a alcançar siento y beinte leguas desta ciudad Pasando muchos Rios y necesidades de hanbre porque los yndios Rebelados demas de yrse huyendo fueron Poniendo Por todo el camiño que llebauan a trechos muchas Puas agudas adonde cavsarun herirse cantidad de hasta treynta amigos y tres españoles y me fue forcoso traer los dichos yndios Rebelados treze caziques y se yrian al pie de nobesientas almas entre*

chicos y grandes segun las Rancherias llebauan y tenian por los caminos / coxi cantidad De trezientas almas poco mas o menos entre chicos y grandes escaparunse / outras Docientas y sinquenta Porque vn yndio hechizero los llebo que no los pude aber porque fueron avisados fuerunse / a la villa de san pablo sinco casiques com vna partida de chusma. que los llebo com puras dadiuas no lo pude alcançar porque me llebaba mas de sesenta leguas Por la delantera.

Los Padres de la compañia de jesus non an sido Poderosos De que estos Dichos yndios no se fuesen y asi Por aberse ydo dos vezes de sus Pueblos por mejor rremedio los e traydo para su quietud y sociego y para que se Redusgan em este dicho Rio del piquiri Demas De que sera freno de que de oy em adelante no se atreban outros a hazer outro tanto y todo esto se a hecho Por me parecer que a conbenido al seruicio de dios y de su magestad y para que estas pobres almas no se pierdan y se mueran por los montes."[173]

Vemos que aqui os índios não apenas executaram uma fuga, mas o princípio de um movimento ao qual conseguiram agrupar algumas centenas de outros índios, mas além disso, é interessante observar que eles estavam se dirigindo para São Paulo. Há na documentação do século XVII outros relatos assim semelhantes. Certamente, os motivos para isso podiam ser diversos, mas de alguma forma, podemos levantar algumas hipóteses, como por exemplo, de que fosse possível que alguns índios acreditassem que as condições de vida nos aldeamentos paulistas podiam ser melhores, ou menos ruins, do que a situação no Guairá, ou talvez quisessem evitar os apresamentos pelos paulistas buscando irem por conta própria ao caminho por onde muitos outros pudessem estar refugiados, ou talvez buscarem ali combater os paulistas, já que levavam armas. Mas neste caso, tal como em outros também relatados, os espanhóis enviaram tropas para os resgatar, que embora aqui não tivessem conseguido, acabou por trazer alguns caciques que ficariam detidos numa redução. Ao final, Bartolomé de Torales reclama ao governador, que os padres jesuítas não estavam conseguindo evitar este tipo de rebeliões, mas que a solução seria de se aprimorar o trabalho das reduções.

Com a data do dia logo em seguida à esta carta, outra era ao mesmo governador , Diego Marin Negron, da parte do cabildo[174] de Ciudad Real, e também sobre os mesmos acontecimentos. O governo desta vila, localizada no Guairá, próxima ao rio Paraná,

173 "Carta de Bartolomé de Torales al gobernador del Rio de la Plata Diego Marin Negron sol el alzamiento y huida de los indios de la provincia de Guayra sonsacados por los portugueses de la villa de San Pablo. Guaira 19 de diciembre de 1612. Archivo General de Indias – Estante 74 – Cajón 6 – Legajo 21." (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 157-158.

174 Cabildos, na América espanhola, eram os conselhos municipais, equivalentes às Câmaras municipais da América portuguesa.

queixava-se dos problemas trazidos pelos portugueses, que haviam "*llebado mas de tres mill animas A la villa de sant pablo",* causando prejuízos e inquietação. Mas aqui é relatado que Bartolomé de Torales, após algumas dificuldades em alcançar os índios fugitivos, retornou a São Paulo e conseguiu capturar alguns caciques, que os enviou para uma redução próxima a Ciudade Real. Tal como na carta de Torales, o fato dos caciques ficarem retidos numa redução jesuíta, serviria tanto como punição, como motivo para desencorajar outros índios a rebeliões semelhantes. Mas o tom desta carta é mais enfático ao fato dos "*portugueses de San Pablo del Brasil*" estarem frequentemente provocando grandes capturas de índios na região.

> *"(…) es pues del cazo que de dos años a esta parte an estado los naturales encomendados a los vecinos desta ciudad tan alterados y ynquietos por la entrada de Rondon que an echo los portugueses entre ellos y los an sonsacado y llebado mas de tres mill animas A la villa de sant pablo en harto perjuizio desta ciudad de donde a Resultado la dicha ynquietud em los que quedaban que Realmente si no vbiera despoblado el Rio donde ellos estaban / salio pues la primera bes aora seys meses el theniente bartolome de thorales a apaziguar sus ynquietudes y llegando a su pueblo dellos tomaron armas contra el y no dexaron tomarle puerto y por no hazer mas daño que proueecho se boluio sin ofenderlos entendiendo que se quietarian y sabido despues como se yban despoblando y se yban la via de sant pablo salio segunda vez com yntento de apaziguarlo de hecho y hallo que abian despoblado sus pueblos y los siguio y alcanso los que no podian andar tanto los prendio y procediendo contra ellos por centencia los a traydo a Reducir cerca desta ciudad como se bera em la dicha centencia porque abiendolos el general don antonio la primera vez coxido com el jurto em las manos prendio a los caciques y los traxo todos a Reducir em pueblos cerca de donde los padres de la compañia estan y de alli se tornaron a yr, sin quedar ninguno, salbo los que los padres tienen Redusidos y avn esos no estan nada seguros ni quietos y si no se an ydo tanbien ellos a sido por estar enemistados com los que se fueron / y por poner escarmiento em estos se hico el dicho destierro em los Referidos y no se fue tanto el delito aberse ydo los dichos yndios y dexado sus pueblos quanto fue el destroco y muertes que yban dando a los que no les queria seguir y a los que no se querian juntar com elles los mataban e yban a sus pueblos y los asalteaban y los que mataban se los comian or donde com este terror mobian a outros a que los seguiesen contra su boluntad todo lo qual constara em la ynformacion que dello se saco pue alla se embia / y creemos*

que los padres de la compañia daran Pelacion particular desto pues ellos nunca fueron poderosos a quietar los dichos yndios y traerlos a su Redusion." [175]

Estas cartas revelam o ponto de vista dos colonos espanhóis sobre os índios, de que suas ações de fuga seriam "rebeliões" no sentido subversivo, mas também revelam suas visões sobre a atuação dos missionários, a quem a obra de conversão religiosa serviria principalmente para disciplinar e civilizar os índios. Entre os padres, este sentido também estava presente, porém suas razões seriam muito mais específicas. O aspecto civilizatório da conversão religiosa envolvia uma ideia de proteção e liberdade segundo os valores cristãos, que embora considerassem os índios ainda assim como subalternos, eram contrários à exploração escravista ou por formas semelhantes.

Os missionários católicos, especialmente os jesuítas, ficavam assim divididos entre a ação missionária e a imposição cultural, o idealismo dos valores cristãos e os procedimentos de cativeiro sobre os nativos; os colonos chegavam sempre aos limites indefinidos entre a dominação senhorial e os escrúpulos de consciência, entre o interesse pela escravidão direta e as leis que a limitavam; e os índios administrados, objetos de disputa e exploração, sofriam consequências análogas à da escravidão direta, acrescidos pela contradição de serem legalmente livres. Podemos dizer que tal impasse jamais se resolveu, terminando apenas pelo próprio processo do extermínio populacional indígena.

A resistência indígena ao sistema da Administração, fundamentado nos controles exercidos através dos aldeamentos, causava consequências também para o conflito entre colonos e religiosos. A partir de 1630, encontramos nas fontes documentais um movimento crescente de insurreições por parte dos índios aldeados em São Paulo. As Atas da Câmara de São Paulo se referiam às aldeias no plural, sugerindo uma articulação ampla, sendo a aldeia de Barueri citada nominalmente como o foco das revoltas. Mas também o "*gentio desta vila*" estava rebelado, ou seja, os índios administrados que eram obrigados a trabalhar para os colonos particulares. Naquela ocasião, os moradores paulistas solicitavam à Câmara poderes para que estivessem "*em armas*", fosse para se defender dos índios, ou talvez como justificativa, também para a defesa da vila de Santos, provavelmente de ataques pela costa.

175 "Carta del cabildo de Ciudad Real al gobernador de Buenos Aires Diego Marin Negrón sobre la inquietud que los portugueses de San Pablo del Brasil causaban entre los naturales de aquella región. Ciudad Real 20 de deciembre de 1612. Archivo General de Indias – Estante 74 – Cajón 6 – Legajo 21." (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 159-160.

"*(…) logo se ajuntou o povo e por elle foi dito que tinhão por enformação e aviso em como o gentio desta vila estava pª se levantar com seus amos que lhe requerião que mandasem visto estarem em auto de guerra e ter os poderes do capitão mor que mandasem que estivesem os moradores esta vila em armas pª o que se oferesese asim pª o gentio como pª acudirem a vila de santos o que visto pelos ditos ofisiais lhe mandarão escrever seu requerimento e que se fixasse quartel e que os capitães das ordenansas residisem nesta vila em suas companhias (...)*"[176]

Alguns dias depois, novamente os moradores solicitavam providências à Câmara, desta vez pedindo para que se enviassem padres para as aldeias a fim de se acalmarem as revoltas: "*e pelo dito povo foi requerido aos ditos oficiaes da parte de sua magde. Na quoal anda que nas aldeas asista hũ capitão e hũ clerigo, que saiba a lingoa e que visto nesta vila aver clerigo pª poder estar nas ditas aldeas lhe requerião dese comprimento a dita lei e pª pas e quietasão e aumento deste povo e que outrosi lhe requerião acudisem as aldeas porque estavam alevantedas e não querião obedeser as provisões de sõr gd.or geral nem as justisas (...)*"[177] É interessante observar como em 1633, três anos depois, os moradores estariam protestando pela expulsão dos jesuítas de Barueri.[178] Já havia tempo que os moradores se queixavam porque os índios aldeados não obedeciam os capitães, mas também porque "*os reverendos padres da companhia se assenhoravão das ditas alldeas*"[179]. Por isso haviam exigido que os vereadores fossem com um capitão até Barueri, para obrigar os índios a trabalhar de acordo com as regras da administração particular, ou seja, mediante pagamento, mas de forma compulsória.

"*(…) este povo se queixava que não avia indios nas alldeas que obedesesen aos capitãis postos pello sñr gdor gerall porcoanto se queixavão que os reverendos padres da companhia se assenhoravão das ditas alldeas pello que lhes requeria a elles ditos ofisiais puzesen cobro niso visto ser bem comũ deste povo porcoanto os gentios das alldeas estam obriguados a servir a este povo pagandolhes seu trabalho como he custume a mtos anos o que visto pellos ditos ofisiais diserão que estavam prestes pª acudir e por cobro niso visto ser serviso de sua magde pª o que lloguo mãodarão noteficar o captam dos indios mel joão branquo fose em companhia delles ditos ofisiais a alldea de maruery*

176 Actas da Camara, vol. IV, 57- 58 (09/06/1630).
177 Id. Actas da Camara, vol. IV, 58- 59 (17/06/1630).
178 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 108. Op cit.
179 Id. Actas da Camara, vol. IV, 32 (05/08/1629).

pª efeito de o gentio lhe obedeser porcoanto dis que lhe não obedese e isto com pena de seis mill rs a quall notefiquasão eu escrivão lhe fis lloguo (...)"[180]

Em 1633 os moradores paulistas assinaram um requerimento a ser enviado ao governador-geral, para que os padres jesuítas fossem expulsos de Barueri e de todas as aldeias. A presença desses religiosos contrariava o regimento de 1611, que retirava o monopólio da Companhia de Jesus na administração dos aldeamentos, apesar que isso contradizia o que eles mesmos haviam assinado anteriormente, quando consentiram pela presença dos padres.

"(*…) que nesta camara estava hũ termo feito e assinado pelo povo pelo coal cõstava requerer o povo que no dito termo estava assinado botasem fora das aldeas os relogiozos da companhia de jesus por nelas estarem contra a lei de sua magde pasada na era de seis sentos e onze na quoal manda que nas ditas aldeas estejão cleriguos nas aldeas pelo que lhes requeria tirasem o treslado do dito termo autentiquo do dito livro da camara pera enviarem ao senhor gdor geral porquoanto os que tinhão algũs deles asinado no dito termo se asinarão este presente ano em contrario do que tinhão asinado com sua letra e colegio dos padres da companhia em que disem he bem aseito os ditos padres nas aldeas sendo contra a lei de sua magde e jurdisão real (...)*"[181]

Embora os eventuais levantes fossem reprimidos, a rebeldia dos índios aldeados de Barueri permaneceu por muito tempo ocorrendo de forma constante, alcançando até o século XVIII, como é o tema da dissertação de mestrado de Moretto Martini. Os índios de Barueri negavam-se a trabalhar nas obras públicas e desobedeciam os padres e administradores. Além disso, as terras deste aldeamento permaneciam também como objeto de disputa. "Em um ofício datado de 1696[182] percebemos indicações de diversos conflitos que giraram em torno da jurisdição sobre a aldeia de Barueri ao longo do século XVII."[183] Barueri havia sido incluída entre os aldeamentos do Real Padroado. Neste sistema legal, além da administração de um capitão particular, da "tomada de posse" dos oficiais da Câmara, e da sempre obrigatória presença de religiosos, havia também a propriedade das terras, geralmente por motivos hereditários, podendo inclusive ser concedida aos próprios índios.

180 Id. Actas da Camara, vol. IV, 32 (05/08/1629). Grifo nosso.
181 Id. Actas da Camara, vol. IV, 172-173 (20/08/1633). Grifos nossos.
182 "*Sobre terras de indios e aldeas do real padroado*" [1676]. I – 30, 24, 19 – Doc. 20, Coleção Morgado de Mateus. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. (in) Martini, Daniel Moretto. 2012, 48.
183 Martini, Daniel Moretto. 2012, 48.

> "Um dos conflitos relatados no ofício aconteceu por volta de 1660, quando o neto de D. Francisco de Souza, o conde do Prado, homônimo do avô, entrou com uma ação contra os oficiais da câmara para reaver a posse da aldeia de Barueri. Ele justificava que a aldeia tinha sido feita às custas de seu avô e que ele, como seu herdeiro, teria direito sobre aquelas terras (e pessoas): '*Sobre terras de indios e aldeas do real padroado*' [1676]. I – 30, 24, 19 – Doc. 20, Coleção Morgado de Mateus. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.' (…) Esta ação do conde do Prado é muito próxima da concessão de sesmaria dada aos índios em 1656. Por isso, ela pode ter sido uma tentativa de embargar e retomar o controle sobre as terras que havia sido garantida aos índios, embora ainda estivesse sob administração da câmara de São Paulo."[184]

A posse das terras dos aldeamentos pelos índios, neste caso, consistia mais numa formalidade jurídica, uma vez que estavam sujeitos às ordens dos oficiais da câmara. Esta teria sido uma solução para a ação do herdeiro legal, mas também certamente para manter algum controle sobre movimentos rebeldes dos índios.

> "Em 1662 a ação do conde do Prado foi embargada pelos oficiais da câmara. Foi julgada pelo desembargador Sebastião Cardoso de Sampaio, em favor dos camaristas, visto que a aldeia de "Barueri já estava no Real Padroado". Portanto, ao negar a ação do neto de D. Francisco de Souza o desembargador confirmou a posse da terra para os índios, mas ao mesmo tempo garantiu a administração da câmara sobre eles. Ainda que a terra ficasse sob o poder dos índios, a jurisdição da aldeia ficava com a câmara de São Paulo. O que importava, percebemos na documentação, não era apenas a definição das sesmarias, mas a determinação sob quem ficaria com a administração desses índios."[185]

No desigual embate de forças entre indígenas e europeus, as divisões internas entre os últimos, das quais a mais proeminente se dava entre colonos e missionários, puderam também se tornar oportunidades úteis à resistência indígena, que procurava constantemente os espaços sociais menos adversos. Em meio à imensa dimensão do genocídio, as ações dos índios conseguiram alcançar condições passíveis à sobrevivência.

184 Id. 2012, 48-49.
185 Ibid. 2012, 49.

> “Regressemos à resistência. O surpreendente na história da conquista e apesar da destruição e do genocídio é que os índios sobreviveram física e culturalmente, e sua presença, de algum modo marcante em quase todas as sociedades do continente, é um fato em face do qual não se pode fechar os olhos. Essa sobrevivência não desmente o massacre nem dá razão aos conquistadores. Em nossa opinião, esse fato, que constitui uma das maiores façanhas da humanidade, permite colocar o significado da conquista por seu reverso e fundamenta nossa tentativa de traduzir o seu lado oculto.”[186]

As reações dos povos indígenas ao massacre a que foram submetidos foram, evidentemente, fatores cruciais desta façanha da sobrevivência. É preciso que esta obviedade seja afirmada, porque implica um fator que sempre foi desprezado, que é o protagonismo do índio enquanto agente histórico. Se fosse possível colocar em categorias as possíveis maneiras de responder à dominação colonial, não poderíamos desconsiderar que a resistência mais efetiva deveria se manifestar pelos próprios códigos culturais indígenas de maneira estratégica, podendo por exemplo, simular submissão ou adaptação, de forma que pudesse atender não apenas à sobrevivência, mas a seus interesses como um todo. Florestan Fernandes, por exemplo, assim categorizou a reação indígena, como enfrentamento, submissão e fuga:

> “Teoricamente, podemos presumir três formas básicas de reação do índio a esse desdobramento da conquista: a) de preservação da autonomia tribal por meios violentos, a qual teria de tender, nas novas condições, para a expulsão do invasor branco; b) a submissão nas duas condições indicadas de ‘aliados’ e de ‘escravos’; c) de preservação da autonomia tribal por meios passivos, a qual teria de assumir a feição de migrações para as áreas em que o branco não pudesse exercer dominação efetiva.”[187]

Para além das formas mais evidentes de resistência, como o enfrentamento, a fuga, a desobediência, a ocupação dos espaços sociais impostos permitia o conhecimento e a experiência das condições, em meio aos lugares onde a maioria dos indivíduos era estabelecida, por exemplo, nos aldeamentos ou nas residências dos colonos. Através da aparente submissão, que se valia também dos hiatos culturais, era possível buscar a construção de uma resistência interna que, a partir de dentro, atuava sobre os próprios modelos de dominação e do cotidiano. Neste sentido, se diferenciava da submissão por não admitir a concordância com a dominação.

186 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 154.
187 Fernandes, Florestan. 2009, 37.

Esta resistência cotidiana operava nas relações sociais em meio à própria ação dos colonos escravistas ou das dinâmicas da catequese missionária, tanto no que aparentemente podia ser visto como concordância ou rebeldia. Héctor Bruit considera como ações de resistência a passividade, a covardia, a preguiça, o silêncio, a mentira, a embriaguez, e outros atributos que para os espanhóis eram pejorativos. Daí o que denomina como a "simulação dos vencidos". A mentira e a dissimulação faziam parte de uma estratégia natural de resistência. "os índios mentiam ao conquistador para defenderem-se, para confundi-los; simulavam obediência, ingenuidade, passividade"[188]. Num exemplo ilustrativo que o autor cita de Las Casas, quando foi indagado sobre se era cristão, o índio respondeu: "*Sim senhor, eu já sou um pouquinho cristão, porque eu sei um pouquinho mentir; amanhã eu saberei muito mentir e serei muito cristão.*"[189] Segundo Bruit, "Para Las Casas, os índios aparentavam ser cristãos por medo "*e assim todos suspeitamos de que eles não são verdadeiros cristãos e que, por puro medo, nos mostram que crêem.*"[190] Assim, muito do comportamento e das atividades sociais dos índios, para os espanhóis era incompreensível, ou ininteligível. Dessa forma, mantinham suas culturas e tradições, mesmo que aparentemente estivessem integrados à cultura europeia. Também por exemplo, o aprendizado do idioma castelhano pelos índios gerava problemas aos colonizadores:

> "Surgiram duas tendências opostas: a que considerava necessário impor o castelhano em prejuízo das línguas indígenas; e a que advogava pela manutenção delas para facilitar o ensino do Evangelho. Esta última tendência defendida pela Igreja, tinha sido ratificada pelo Concílio de Trento de 1545 e pelo Concílio de Lima de 1583. Em 1580, nas universidades do México e de Lima foram fundadas as cátedras para o ensino do *náhuatl* e *quíchua* respectivamente. Muito tempo antes, os sacerdotes tinham confeccionado gramáticas das línguas indígenas para facilitar seu aprendizado. Mas com esta medida, os colonizadores abriram mais um campo de dificuldades em seu propósito de colonizar os idiomas nativos."[191]

Héctor Bruit faz uma citação de uma reza feita pelos índios em seu idioma, em que rezam a Deus, a Jesus e à Virgem Maria, pedindo proteção contra os animais e más ameaças, mas também contra encomendeiros e juízes, etc. Para o autor, "Nessa reza,

188 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 166.
189 Las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*, v.3, L. III, c. CXLV, 331. (in) Bruit, Héctor Hernán. 1995, 167.
190 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 181.
191 Id. 1995, 176.

falada em quíchua, os nomes próprios permanecem em castelhano com poucas alterações (…) de tal forma que até para o frade, e este não sabia o quíchua, a reza era profundamente cristã"[192] Isto exemplifica um dos fatores básicos da resistência cotidiana, a de que ela atuava por meio de processos de adaptação. Utilizando os meios e os instrumentos dos brancos, os índios podiam ressignificar as circunstâncias a eles infligidas, seja a catequização forçada, os espaços de "residência", as longas marchas de deslocamento, ou quaisquer imposições decorrentes da estreita margem social a eles determinada.

A resistência adaptativa, portanto, ocorre nos contextos onde a limitação de opções é extrema, e a liberdade de ação depende das brechas na estrutura de dominação e autoridade, impedindo formas mais contundentes de autoafirmação social. Steve J. Stern, no seu estudo sobre as revoltas indígenas no Peru e na Bolívia entre os séculos XVIII e XX, considera que os períodos de aparente tranquilidade social, ou seja, quando a resistência não assumia formas mais evidentes de enfrentamento por insurreições, tal aparente acomodação envolvia não uma mera sujeição, mas também formas de autopreservação e sobrevivência em que se buscavam espaços de resistência dentro da própria estrutura da sociedade colonial.

> "Our first methodological suggestion follows directly from this perspective: explicit analysis of preexisting patterns of 'resistant adaptation' is an essential prerequisite for any adequate theory or explanation of peasant rebellion. Only by asking why, during what period, and what ways earlier patterns of 'resistance' and defense proved more compatible with and 'adaptive' to the wider structure of domination, and perhaps even its partial legitimation, do we understand why resistance sometimes culminated in violent collective outbursts against authority. (In some cases, 'resistant adaptation' may have included occasional acts of violence, and the necessary analysis would therefore include study of transformations in the uses of violence, rather than imply a pure or simple transition from a nonviolent to violent forms of resistance.) Successful analysis of the 'resistant adaptation' that preceded the outbreak of rebellion or insurrection requires, in turn, that one see peasants as continuously and actively engaged in political relations with other peasants and with nonpeasants."[193]

192 Ibid. 1995, 178-179.

193 Tradução livre: "Nossa primeira sugestão metodológica segue diretamente dessa perspectiva: a análise explícita de padrões preexistentes de 'adaptação resistente' é um pré-requisito essencial para qualquer teoria ou explicação adequada da rebelião camponesa. Somente perguntando por que, durante em que período, e de que maneira os padrões anteriores de 'resistência' e defesa se mostraram mais compatíveis e 'adaptáveis' à estrutura mais ampla de dominação, e talvez até à sua legitimação parcial, entendemos por que a resistência às vezes culminou em violentas explosões coletivas contra a autoridade. (Em alguns casos, a 'adaptação resistente' pode ter incluído atos ocasionais

O conceito de resistência adaptativa pode, de certa maneira, ser confundido com a submissão, que é o oposto da resistência. Mas na complexidade das relações sociais, a submissão aparente, a dissimulação, ou a própria submissão temporária podem cumprir funções no dramático jogo pela sobrevivência. Para autores que trataram da questão anteriormente a esta formulação teórica recente, como Florestan Fernandes, a submissão poderia ser uma alternativa perigosa, porém ainda assim possibilitou o surgimento de uma mestiçagem que de alguma forma preservava a acultura ancestral.

> "O exemplo do que ocorreu na Bahia sugere que a submissão voluntária (única alternativa que nos interessa agora) equivalia, em ritmo lento, ao extermínio puro e simples. Os efeitos da destribalização (que iam da seleção letal nas populações aborígenes à perda do interesse pela vida), as doenças contraídas nos contatos com os brancos e a escassez frequente de víveres, somados aos inconvenientes do trabalho forçado de toda espécie, inclusive na guerra, faziam com que o regime imposto de vida operasse como um sorvedouro de seres humanos. Não bastante, foi no intercâmbio assim estabelecido entre os nativos e portugueses que surgiu uma população mestiça, capaz de dar maior plasticidade ao sistema social em formação e de contribuir para a preservação de elementos culturais herdados dos indígenas."[194]

Há de se considerar que o autor está se referindo especificamente aos Tupi dos primeiros tempos coloniais, entre o século XVI e início do XVII. Quando se refere ao surgimento da população mestiça, que preservou heranças das culturas ancestrais, já se indicam elementos de uma adaptação resistente. É preciso também levar em conta que a mestiçagem, que na época fez surgir as gerações então chamadas de "mamelucos", não ocorreu apenas entre índios e brancos, mas também entre toda a diversidade étnica reduzida nos aldeamentos, o que também significou, em certo sentido um processo de etnogênese. Na resistência adaptativa, estes processos tendem a ocorrer de forma ativa e consciente por parte das culturas subjugadas.

A aparente passividade e submissão que caracterizava a resistência pela via da adaptação, não se confundia com a legitimação da ordem instituída, pois tinha o efeito de

---

de violência, e a análise necessária incluiria, portanto, o estudo de transformações nos usos da violência, em vez de implicar uma transição pura ou simples de uma forma de resistência não violenta para violenta.). A análise bem-sucedida da 'adaptação resistente' que precedeu a eclosão de rebelião ou insurreição exige, por sua vez, que se veja os camponeses como envolvidos de forma contínua e ativa nas relações políticas com outros camponeses e com não-camponeses.". Stern, Steve J. 1987, 11.

194 Fernandes, Florestan. 2009, 37-38.

preservar a memória social que também poderia, eventualmente, se manifestar em forma de revoltas. Tratava-se antes de uma estratégia, que podia surgir naturalmente a partir da falta de alternativas diante da submissão como condição de sobrevivência. As tradições resistiam em meio aos cenários mais adversos, não somente pela simulação ou pelo segredo, mas pelas próprias lacunas culturais da dominação, como por exemplo, pelo idioma ou pelas memórias orais. A cultura dominante não podia alcançar todos os espaços, como as residências e locais de convivência coletiva, o que naturalmente possibilitava uma continuidade de elementos de identidade, mesmo pelos filtros dos novos idiomas culturais.

> "Essa forma de resistência à conquista não foi inteiramente programada e consciente, pois fluía também do inconsciente onde se refugiou o trauma da destruição, de tal maneira que ela agia, em muitos casos e circunstâncias, como uma ação mais instintiva e emotiva. Por essa razão, a resistência foi difusa no sentido de que não se deixava ver devido a sua própria obviedade, e foi veiculada como simulação, como encobrimento daquilo que os índios tentaram salvar. Se, num primeiro momento, ela foi estimulada pelo medo, como assinalou Las Casas, no momento seguinte, digamos vinte ou trinta anos depois de iniciada a conquista, os índios a usavam como uma arma que denota propósitos, intenções, alvos de curto prazo; mas em geral tratava-se de uma forma de salvar a própria pele e, na medida do possível, a própria cultura. A resistência difusa traduziu-se numa espécie de recusa voluntária de viver a história do outro, de viver a sociedade dos conquistadores, mas também a necessidade de vivê-la como simulação. Ação social difícil e perigosa de sujeitos derrotados e dominados fisicamente, mas não espiritualmente."[195]

Naqueles períodos mais perigosos, quando o colonialismo recrudescia, e a convivência social impedia uma expressão mais literal da declarada liberdade indígena, a sobrevivência possível ocorria por estes caminhos de resistência. Mas em outros momentos, quando a recusa e a negação direta da dominação europeia ocorria de forma aberta, pelo enfrentamento direto, também os europeus eram levados a uma necessidade de adaptação, não exatamente pela sobrevivência, mas pela manutenção de seus interesses. Se a guerra de extermínio era contraproducente aos colonos, por interferir no fornecimento de braços para a exploração do trabalho, as legislações de guerra e cativeiro deveriam periodicamente serem adaptadas.

195 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 191.

Muitas vezes a mera imposição coercitiva poderia não funcionar, pela própria recusa e impossibilidade dos índios até a limites extremos, de forma que a própria sociedade colonial tinha que se estruturar a fim de se exigir uma adaptação submissa como condição de sobrevivência. Isto só seria possível dentro de um determinado espaço de negociação, que permitisse a opção pela colaboração. Daí esta fronteira difusa e muitas vezes incerta entre adaptação e submissão, que a favor dos índios, possibilitava alguma forma de resistência.

> "Os poucos povoadores que estavam colonizando terras tão vastas ali somente permaneceram pela abundância de mão-de-obra barata. Os índios, porém, estavam resolutamente decididos a não trabalhar para os europeus. Viram corretamente que nada tinham a ganhar com semelhante trabalho e resistiam facilmente às varas de pano que lhes ofereciam em pagamento. Possuíam mentalidade de caçadores-coletores em uma terra de abundância, confiantes em que as necessidades da vida eram satisfeitas sempre que isso se tornasse necessário. Assim, poderiam estar preparados para trabalhar ocasionalmente a fim de obter alguns instrumentos, aguardente ou panos, mas se recusavam a trabalhar regularmente ou a se empenhar em receber mais do que suas necessidades básicas pediam. Valorizavam o lazer e a vida de família acima de quaisquer considerações quanto a lucro, progresso, competição ou sucesso. Nenhum colono, nenhuma monarquia poderia prosperar contando com uma força de trabalho tão irremediavelmente desprovida de motivação. As leis, portanto, tinham de compelir os nativos a trabalhar ou enfrentar situações nas quais poderiam ser escravizados sem excessiva violação da ética cristã."[196]

A ética cristã que fundamentava a dominação sobre os índios, marcava também o limite moral de suas práticas. O campo religioso, desta forma, não se limitava a ser apenas uma das áreas da resistência, mas se constituía num de seus aspectos fundamentais. Se para o colonizador, a conversão ao catolicismo justificava até mesmo o escravismo como um fim em si mesmo, para os indígenas, o objetivo da resistência não se limitava à sobrevivência física e individual, mas à continuidade das crenças e cosmogonias ancestrais que significavam a própria vida.

O fato da tradição guarani, por exemplo, haver permanecido viva entre seus sobreviventes, até os dias de hoje, nos aponta para esta questão. Como afirmou Pierre Clastres, "A substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o seu ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará. A relação dos

196 Hemming, John. 2007, 456.

guarani com seus deuses é o que os mantém como Eu coletivo, o que os reúne em uma comunidade de crentes. Essa comunidade não sobreviveria um só instante à perda da crença."[197] Mas a conservação de suas crenças não necessariamente significaria a preservação intacta dos conteúdos ancestrais. Nos processos de resistência adaptativa, as dinâmicas culturais de acomodação e ajustamento entre as tradições podiam permitir oportunidades de preservação de identidades e valores. Foi como ocorreu, especialmente, nos espaços das reduções religiosas.

A vida dos índios nas reduções, e em especial, nas Missões jesuítas, seguiam a lógica de uma adaptação recíproca entre as culturas, apesar das diferenças institucionais e religiosas de poder. Pela relação de submissão, os índios assimilavam os valores ocidentais conforme o objetivo do projeto reducional em si, pela conversão religiosa-civilizatória, enquanto por outro lado, os missionários assimilavam elementos das culturas indígenas a fim de viabilizar tal objetivo, quando não seus princípios. Assim, por exemplo, a medicina e farmacopeia nativa serviam para a manutenção da saúde, enquanto as pajelanças xamânicas eram reprimidas; as músicas e danças indígenas eram permitidas, até certo ponto, nas cerimônias e festas do calendário católico, e os índios adotavam os instrumentos musicais europeus com entusiasmo, possibilitando assim que se formasse uma intersecção cultural, podendo se caracterizar como bases de um hibridismo. "As manifestações devem ser, em razão disso, percebidas como ressignificação de práticas e representações tradicionais guaranis, através das quais os indígenas buscaram o atendimento de sua espiritualidade e a expressão de sua sensibilidade."[198]

Até certo ponto, a adoção de medicinas tradicionais e práticas locais, ocorrem de forma comum e natural, uma vez que as comunidades nativas detêm conhecimentos ecológicos locais que servem perfeitamente ao modo de vida reativo às próprias questões do meio ambiente. Mas no caso das reduções, que envolviam grandes contingentes populacionais, a permanência dessas práticas significava a manutenção das tradições como forma de incorporação cultural.

> "Pelo exposto, conclui-se que, não somente os Guarani reformularam suas atitudes diante da doença e da morte, mas também os missionários jesuítas vivenciaram, em especial em relação às práticas terapêuticas, uma oportuna e conveniente flexibilização que lhes permitiu controlar as doenças, manipular as curas e as não-curas e promover

197 Clastres, Pierre. 1974, 10-11.
198 Fleck, Eliane Cristina Deckmann. 2007, 87.

> manifestações de piedade e de devoção coerentes com o projeto de civilização-conversão da Companhia de Jesus."[199]

Este processo que envolvia negociação cotidiana, surgia espontaneamente a partir da realidade local, de acordo com as necessidades de ambas as partes, de forma que o modelo das reduções não se baseava numa mera imposição superior. "O aldeamento, portanto, não foi fruto de uma instância da autoridade central de Roma, mas uma solução local, um esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa específica da colônia."[200] Nos relatos dos jesuítas estão registrados esses processos de adaptação, que serviam tanto à catequese quanto à resistência.

> "A análise que fizemos dos registros que integram as Cartas Ânuas apontam, no entanto, para a compreensão das reduções jesuítico-guaranis como espaço de acomodação de sensibilidades, desfazendo a percepção da sujeição absoluta dos indígenas aos valores cristãos e às condutas ocidentais. Acreditamos que nesse processo de conversão dos Guarani - e que implicou o 'viver em redução' -, os missionários definiram estratégias e manejaram símbolos e valores; os resultados, no entanto, estiveram condicionados às motivações e às aspirações dos indígenas."[201]

Sobre o uso da música nas reduções, enquanto instrumento para facilitar a catequese, havia uma reiterada polêmica entre entre os jesuítas. "Loyola, o fundador, já havia manifestado sua opinião sobre a música, proibindo missas cantadas e coro na Companhia. Todavia, os jesuítas em missão no Brasil percebiam cada vez mais a música como um elemento facilitador dos trabalhos evangélicos, até mesmo nas celebrações litúrgicas, tornando-se presença constante nos aldeamentos."[202] Nas missões da América do Sul, acabou-se por se utilizar intensamente, tanto no canto como nos instrumentos, uma vez que dessa forma se fazia uma aproximação com os índios. Os temas, evidentemente, mantinham as formas europeias da música sacra, tanto nos cerimoniais como nas festas, mas ainda assim, os índios a assimilaram como parte de uma nova identidade que assumiam, como forma de autoafirmação, porque esta era também associada à permanência de suas tradições, ainda que de formas alteradas.

199 Id. 2005, 89.
200 Pompa, Maria Cristina. 2001, 60.
201 Fleck, Eliane Cristina Deckmann. 2007, 87.
202 Wittmann, Luisa Tombini. 2011, 60.

“Os escritos jesuíticos e as atuações indígenas demonstram a manutenção de crenças e de rituais nativos no espaço colonial da América Portuguesa. Não se trata, no entanto, de resistências que geram uma continuidade inalterada. A conjuntura foi de intensa transformação, inerente ao contato. Dentro de um debate mais geral que problematiza este processo nas aldeias coloniais, o som foi analisado como elemento peculiar, via essencial da relação entre índios e jesuítas. A concomitância de códigos, inclusive musicais, passou a fazer sentido para estes sujeitos, viabilizando a comunicação entre eles. Trata-se de *permanências alteradas*. O termo composto sugere um sentido de mão dupla, de persistências e transformações, em ambos os lados, que resultam de experiências dialógicas.”[203]

A resistência indígena portanto, em primeiro lugar, partia das condições de sua própria natureza humana, social e cultural, o que dificultava aos europeus um processo mais absoluto de exploração e . Esta só seria possível pela força, não apenas das armas, como pela ordem moral, campo da pretensa superioridade e benevolência dos brancos. Daí surgia uma das principais contradições éticas do colonialismo: a imposição daquilo que se considerava como um bem, a salvação religiosa-civilizatória, que justificava inclusive o uso da força bélica e do escravismo.

Tocamos aqui no ponto crucial para o entendimento da complexidade de toda a questão do escravismo indígena: a mentalidade católica moderna, os preceitos éticos cristãos, que entre os colonizadores naquele mundo pré-iluminista, não significavam letra-morta, mas uma realidade concreta e absolutamente presente nas consciências. Não apenas que fosse paradoxal para o índio sofrer toda a violência em nome da religião cristã e de seus valores, mas também para os próprios colonizadores, que a partir dela, se impunham escrúpulos morais de consciência e de ordem espiritual. Esta foi uma das questões centrais do conflito em todo o mundo colonial, e também em São Paulo.

203 Id. 2011, 248.

CAPÍTULO 3
A disposição histórica paulistana como centro de apresamento indígena

> *"(…) El mayor trabajo que aqui se padece es la insolencia de muchos portugueses de la Villa de san Pablo que es el primer pueblo del brasil que no dista mas de diez jornadas de las dichas postreras reduciones estos bienen cada año a cautibar los indios destas naciones lleuandolos al brasil vendiendolos como esclauos y siruiendose dellos como tales esto executan con tanta crueldad que no me parece son christianos matando los niños y los viejos que no pueden caminar y dandolos de comer a sus perros con otras crueldades que en otras ocasiones e escrito aora vltimamente los Padres que estan en la residencia de sant pablo an escrito a nuestros padres porque estan aperciuiendo en San Pablo quatro compañias de soldados con voz publica que vienen a despoblar las reduciones que los Padres de la compañia tienen en esta Prouincia y no sera mucho que lo an intentado outras veces y amenacado. - Padre mio v. r. tenga lastima destos pobres indios y hable a su magestad y al señor conde de oliuares y a los señores del Consejo de portugal para que lo remedien enterando que los del paraguay estan lejos y que en el no ay fuerca ninguna para resistir a esta gente para que se remedie y porque tendo esperiencia de los remedios que suelen venir de por alla v. r. informe que esta gente no teme descomuniones ni obedece cedulas reales y que no acen caso de la justicia de Dios ni de la de los honbres y aun tengo por cierto que hasta que se despueble esta villa de San Pablo no se pondra limite a estas tiranias y crueldades."* [204]

Em 1627, o missionário jesuíta Nicolas Duran escrevia esta carta a seu colega, o padre Francisco Crespo, informando-o sobre a recorrência com que os paulistas executavam ataques às Missões da província do Paraguai. Assim como em outros documentos semelhantes do período, esta missiva carrega o tom de um pedido de socorro às autoridades superiores, neste caso, o próprio rei Felipe III (IV), o primeiro-ministro Conde-duque de Olivares, e o Conselho de Portugal no âmbito da União Ibérica; embora que, como veremos mais adiante, mesmo quando tomadas providências em se conter os paulistas, elas pouco efeito teriam. Como que se disso já soubesse, o padre Duran afirma ao final que a única forma de remediar tal situação seria "*que se despueble*

204 "Copia de un capitulo de carta escrita por el Padre Nicolas Duran de la Compañia de Jesus al Padre Francisco Crespo de la misma Compañia em Buenos Aires a 24 de septiembre de 1627 sobre puntos tocantes a las reduciones. (24 de septiembre de 1627 – Archivo general de Indias, Estante 74, Cajón 3, Legajo 26.)" (in) Documentos Paulistas. 1923, 170-171.

esta villa de San Pablo", uma vez que os paulistas não eram, e nem seriam, obedientes a ordens reais, assim como à própria justiça divina.

Também como em outros registros próximos, algumas atrocidades cometidas são aqui citadas, que pelas semelhanças das descrições, conferem credibilidade a estes relatos. Um ponto de particular de interesse, está no fato de que se afirma que tais apresamentos destinavam-se objetivamente a um sistema escravista, onde os índios seriam vendidos e explorados. Mas a ênfase do padre está em informar que tal prática dos portugueses de São Paulo era constante, sendo que já se tinha notícias de novas expedições sendo preparadas "*porque estan aperciuiendo en San Pablo quatro compañias de soldados con voz publica que vienen a despoblar las reduciones".* Este conhecimento prévio que deveria ser uma vantagem para se preparar a defesa, de fato de nada servia, porque também conforme documentação semelhante, por muitos anos as reduções e vilas desta região permaneciam desprovidas de forças militares. Este processo constante que já ocorria havia décadas, e que prosseguiria ainda por outras tantas, resultava desse fenômeno que, como bem observou o padre Duran, não apenas era característico de São Paulo como, de certa forma, constituía-se em sua atividade principal.

Uma questão de fundamental importância para o entendimento do contexto paulistano colonial está no aspecto humano que mais profundamente caracterizava a sociedade em sua dimensão local: a predominância indígena em sua composição e no amálgama cultural, não somente com os europeus, mas também entre os diversos povos forçados à convivência no cotidiano escravista, tanto os nativos entre si, como também ao comparativamente pequeno contingente africano. Tal amálgama étnico resultava da alta concentração populacional indígena no âmbito da vila de São Paulo nos primeiros séculos. Ocorria, primeiramente, pelo próprio povoamento original do planalto, região situada na intersecção geográfica entre os Guarani do centro-sul, os Tupi do litoral, e os grupos do centro-oeste, como os povos Jê; mas também devido ao fato que desde a chegada dos primeiros povoadores brancos, tanto a prática dos aldeamentos quanto a dos apresamentos teve início imediato.

A vila tornava-se assim uma espécie de centro regional do manejo indígena, consolidando uma essencial maioria de habitantes de origem nativa ou mestiça. Na forma em que a escravidão indígena se praticava em São Paulo, deslocamentos populacionais ocorriam com frequência constante e em grandes dimensões, tanto em termos quantitativos de indivíduos, como em distâncias percorridas e alcance territorial, que constantemente crescia conforme as populações próximas tornavam-se escassas.

Verificamos que a partir da década de 1640 “as viagens rumo ao sertão passaram a ser de menor porte, mais frequentes e mais dispersas em termos geográficos”[205], viagens estas que, embora também motivadas por objetivos de exploração e ocupação territorial, eram essencialmente voltadas para o apresamento indígena.

A ação missionária jesuíta em torno do núcleo da vila, desde sua fundação, contribuiu para o estabelecimento deste hibridismo cultural local, mas também, pela convivência direta junto aos colonos paulistas, não só pelos aldeamentos próximos onde se concentravam os grupos capturados nas frequentes expedições, mas principalmente no ambiente doméstico e cotidiano da vila e outros núcleos de povoamento. Nesta convivência cotidiana, a prática do sertanismo tinha uma importância especial pelo fato de ser a base do desenvolvimento econômico e social, pelos interesses dos colonos quanto à posse de indivíduos, e dos padres missionários para a constituição dos aldeamentos. “O apresamento sempre foi tido como prática louvável e até mesmo como técnica de conversão. O próprio Nóbrega, nos seus planos de colonização, desaconselha a vinda de colonos tão pobres que não pudessem comprar logo índios cativos para pôr a seu serviço, sugerindo que só fossem mandados para cá os abonados que tivessem condições de adquiri-los.”[206]

A identidade cultural que se formava no cotidiano paulista constituía-se a partir destes três elementos: a predominância populacional indígena inserida em seu próprio espaço ambiental, a dominação colonial portuguesa exercida pelos moradores paulistas, e o poder espiritual da mentalidade católica que permeava todos os aspectos da vida privada e social, formando sua base mais fundamental. “As práticas e preceitos que a Companhia de Jesus desenvolveu a partir de sua ‘experiência americana’ raramente encontram-se limitados nem ao espaço do aldeamento, nem a um discurso estritamente religioso”.[207]

Não podemos perder de vista que, para todos os povos nativos americanos, sem exceção, a chegada dos colonizadores foi essencialmente a imensa catástrofe da imposição de uma nova e terrível realidade, onde a permanente desigualdade de forças significou o fim de um mundo milenar e ancestral. Todo este imenso fenômeno ou processo, marcado fisicamente pelo genocídio, escravismo e doenças, manifestou-se também pelo choque cultural imposto, que identificava os índios como seres inferiores e incapazes por si.

205 Monteiro, John Manuel. 2009, 79.
206 Ribeiro, Darcy. 2015, 77.
207 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 251.

Este aspecto subalterno atribuído ao “selvagem” colocava-o como objeto simultâneo de interesse dos fatores complementares da ordem colonial: o poder político em busca de súditos, o poder eclesiástico em busca de católicos, e o poder econômico em busca de escravos. A particularidade da liberdade jurídica do índio favorecia os interesses da Igreja, tornando-se um obstáculo aos escravistas, mas o interesse econômico então entendido como necessidade prática, obrigava a um ajuste onde a imposição cultural civilizatória justificava o domínio sobre os considerados incapazes, a fim de se alcançar uma solução que atendesse a todas as partes. Menos, é claro, a dos subalternos, que para além da ausência de voz, tinham a própria condição humana desprezada.[208]

Em São Paulo este fenômeno esteve inserido na conjuntura colonial ibérica que opunha os interesses dos colonos aos da Igreja católica, onde ao longo dos dois séculos iniciais, a monarquia balanceava a jurisdição entre ambos. Mas é interessante observarmos que esta relação de conflito e disputa era também uma relação complementar aos seus interesses, quando tanto o apresamento fornecia índios para os aldeamentos, quanto estes mesmos estabelecimentos forneciam índios para a administração particular.

> “Mercantilismo e evangelização foram as duas caras da mesma moeda, e seria impossível entender o processo da conquista, eliminando ou negando a importância de um deles. Contraditórios em princípio, ambos se complementaram na prática, sem que os colonizadores tivessem a pretensão de esconder um atrás do outro. Por isso que é inútil qualificar o soldado ou o eclesiástico de hipócritas, pois praticaram essa dupla finalidade à luz do dia e sem constrangimento nenhum.”[209]

Apesar do distanciamento em relação à metrópole, a condição de fronteira entre os domínios de Portugal e Espanha colocava São Paulo também na evidência de possíveis rivalidades nacionais e no contato com as diferentes formas jurídicas de se resolver a questão, basicamente, ora favorecendo os colonos, ora favorecendo os missionários. Nestas condições, quem sempre perdeu foi o índio, sendo obrigado a converter sua derrota em luta pela sobrevivência e adaptação, fatores também determinantes ao estabelecimento das formas práticas do escravismo a que eram submetidos, por exemplo, devido às suas condições de estabelecimento em relação aos diferentes aldeamentos ou residências particulares.

208 Bruit, Héctor Hernán. 1995, 116.
209 Id. 1995, 89.

3.1 – Etnogênese e etnificação em meio à violência predatória

O planalto de Piratininga, habitado originalmente, e de forma majoritária, pelos povos de cultura Tupi,[210] estava contido numa região que, assim como o litoral adjacente, encontrava-se também ocupado por etnias diversas, tais como os grupos Jês Maromomi e Guaianã.[211] A identificação étnico-cultural mais precisa destes povos passa pela complexidade decorrente de que, em geral, foram os cronistas europeus que registraram as denominações, muitas vezes genéricas, como por exemplo em relação ao termo *Tapuia*, referente aos ditos selvagens, mais agressivos ou não-aculturados. Nesta questão, é importante observarmos que as denominações etnônimas encontradas nas fontes documentais foram atribuídas pelos colonizadores, sem levar em consideração uma relação mais direta com os povos e culturas originais.

No final do século XIX, por exemplo, houve um polêmico debate a respeito da filiação étnica e linguística dos povos que habitavam o planalto paulista quando da chegada dos europeus, especialmente quanto à questão sobre se os Guaianá seriam Tupi ou Tapuia. Havia uma tradição histórica de considerá-los Tupi, que tinha origem em autores como frei Gaspar da Madre de Deus, Pedro Taques ou Varnhagen, que servia à genealogia tradicional paulista que não desejava se associar aos Tapuias, uma vez que as origens desta aristocracia colonial local era sabidamente mestiça. Os estudos históricos e etnográficos posteriores, entretanto, passaram a confirmar o contrário.

> "Bastaria uma leitura crítica das fontes mais confiáveis dos séculos XVI e XVII para confirmar que os Guaianá mencionados nos primeiros séculos da colonização portuguesa eram de fato populações não-tupi, provavelmente jê e plausivelmente kaigang. Na opinião de Sérgio Buarque de Holanda, o equívoco remonta ao século XVII: na reelaboração de um capítulo da obra *Monções*, esse historiador assevera que 'esta tradição insistente, mas sem apoio, oriunda só de fins dos setecentos, [confunde os Guaianá] com os Tupiniquim do Campo de Piratininga'." [212]

210 Prezia, Benedito. 1997, 152. Segundo o autor, no século XVI "entre os habitantes da região de São Vicente e o planalto, o etnônimo *Tupi* deveria ser uma autodenominação ou uma nominação preferencial". 161. Porém, já no final do século XVI alguns jesuítas do Paraguai passaram a usar o termo *Tupi* para indicar o idioma, sendo que a partir do século XVIII a forma *Tupi* desapareceu como etnônimo, passando a indicar, na nova acepção, os falantes da *língua brasílica*, ou *língua geral*. 165.

211 Prezia, Benedito. 1997, 172.

212 Holanda, Sérgio Buarque de. *Monções.* São Paulo, 1990, 185 (in) Monteiro, John. 1992, 127.

Desde os primórdios do século XVI, os apresamentos paulistas aldeavam indistintamente todo o conjunto multiétnico local e mais distante. O levantamento destes grupos originários, muitos deles inclusive que se tornavam povos extintos, passa pela complexidade de que muitos dos etnônimos, ou meras denominações a eles associadas, foram estabelecidas pelos próprios colonos, moradores e missionários, mas também por uma historiografia que por muito tempo reproduzia tais conceitos etnocêntricos. Affonso Taunay, por exemplo, cita Capistrano de Abreu nesta questão, onde podemos perceber que o mapeamento dos grupos indicados seguem uma certa inexatidão simplificadora:

> "O quadro etnográfico de São Paulo assim o desenhou Capistrano de Abreu: guaianases no interior das terras até o Espírito Santo com inserção de goitacases, de posição desconhecida, tupiniquins e tupinambás vindos posteriormente e ainda carijós ou guaranis. Pelo sertão comunicavam-se os tupiniquins com os homônimos de ilhéus e Porto Seguro. Supõe o mestre que os representantes últimos do grupo venham a ser os puris desaparecidos do vale do Paraíba no decorrer do século XIX. A oeste nas terras afastadas de São Paulo dominavam os ubirajaras e bilreiros que Capistrano identifica como caiapós."[213]

O que podemos concluir quanto aos etnônimos históricos, é que eles podem nos dizer mais sobre os brancos que sobre os índios, no sentido que em determinados contextos, buscava-se classificar os grupos com fins de apresamento e exploração. O termo Tapuia, por exemplo, enquanto carece de sentido étnico-cultural, revela os critérios classificatórios dos colonizadores. Há aqui um grande campo para a intersecção entre história e antropologia. Por um lado temos a autoidentificação dos grupos e nações a partir de suas culturas originais como, por exemplo, territórios, idiomas, cosmogonias; por outro lado, o processo de etnificação a partir dos não-índios, que deveu-se a diversos e variados fatores, a partir de objetivos colonialistas, missionários e científicos. Ambos passaram por processos históricos amplos e complexos, envolvendo as diferentes formas que a questão da identidade adquiria no encontro cultural entre brancos e índios.

Graciela Chamorro indica que o uso do termo *tupi* surgiu a partir do período inicial da conquista, através do soldado alemão Hans Staden (1557), do pastor calvinista Jean de Léry (1578), ou do soldado alemão Ulrich Schmidl (1567), que se refere aos Tupi como "*gente de las tierras del rey de Portugal, que habla una lengua casi idéntica a la hablada por los cario, grupo guarani que ocupaba la región donde fue fundada Asunción. Después*

213 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 24.

de eso parece que el término desaparació".[214] Segundo a autora, os jesuítas que se estabeleceram na costa do Brasil se referiam ao idioma tupi antigo como "língua brasílica", ou "língua geral do Brasil", mas nunca pelos termos Tupi ou Tupinambá. Já o termo "guarani", ao contrário, foi utilizado de forma contínua desde os primeiros registros do guarani antigo, como por Ulrich Scmidl, que denominou os Carijó e seu idioma como "guarani". "Ruiz de Montoya (1639-1640) habla de la 'lengua guaraní', nunca de 'lengua tupi', em los títulos de sus obras. En su *Apología* [1651] menciona a naciones 'tupi' y 'guaraní', como gente 'paraguaya', 'brasiler' y 'del Marañon', pero llama 'guaraní' inclusive a las lenguas habladas em Brasil y en el 'Gran Marañón'."[215]

A classificação de grandes grupos como Tupi, ou Guarani, portanto, assim como a própria origem destes etnônimos, embora se refiram a conjuntos de etnias por semelhanças, são antes aproximações que não alcançam a diversidade existente, sobretudo pelo fato de que as culturas são essencialmente dinâmicas, e não extáticas. As denominações devem ser entendidas como resultado dos encontros interculturais dentro das dinâmicas históricas, e não na forma rígida que identificava as culturas como cristalizadas a partir de elementos considerados num sentido de "pureza", sentido este que servia também à dominação como instrumento de exclusão. Dessa forma, a identificação dos grupos indígenas deve passar por um novo entendimento, que considere fatores como os reagrupamentos, os deslocamentos, as assimilações interculturais, e não somente o contexto social pré-colombiano do momento da chegada dos europeus.

> "No entanto, se as novas perspectivas passam a enfatizar a ação consciente e criativa de atores nativos, ação essa informada tanto por cosmogonias arraigadas quanto por leituras da situação colonial, ainda falta definir mais claramente quais são as unidades sociais relevantes, antes e depois da chegada dos europeus. Eduardo Viveiros de Castro (1993, 32), em sua excelente crítica ao livro *História dos Índios no Brasil*, chama a atenção para esta problemática, observando que '[o] congelamento e o isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano'. Para Viveiros de Castro, a atribuição de etnônimos era 'fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio', incompreensão essa fundamentada num conceito 'substantivista e 'nacional-territorialista'', 'longe da natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas'. Neste sentido, pelo menos para as terras

214 Chamorro, Graciela. 2004, 34.
215 Id. 2004, 35.

> baixas da América do Sul, o mosaico étnico-histórico do mapa pós-contato contrasta com um panorama pré-colombiano que mais se assemelha a um caleidoscópio."[216]

Desta complexa diversidade de povos e nações já originalmente presente, o processo de etnificação atribuído pelos colonizadores produziu também uma variedade de nomenclaturas que, longe de identificar a multiplicidade cultural, acabavam mais por generalizá-las, servindo mais para fornecer pistas sobre origens geográficas associadas a vias de conquista, penetração e apresamentos. Logo ao início da expansão das jornadas paulistas para além de suas proximidades, o território da futura Minas Gerais foi sendo associado a seus nativos, conforme iam sendo denominados, assim como em todo o processo posterior que identificava, no interior do continente, os chamados "sertões" de determinadas etnias. Nas formas como foram registrados na documentação paulista, os etnônimos permitem a identificação de regiões para onde, em diferentes momentos, as expedições se dirigiam.

> "Nos sertões mineiros, a ação dos paulistas parece ter sido particularmente devastadora, pois já no século XVII surgem nos inventários dos paulistas etnônimos de índios provenientes de diversos locais posteriormente mineiros, abrangendo Cataguá, Caeté, Araxá, Tobajara e outros que já não figuram mais nos documentos dos séculos posteriores. Pouco ou nada sabemos das características etnográficas destes grupos, a não ser que alguns deles falavam a 'língua geral' e outros não, apesar de terem nomes em tupi, obviamente atribuídos pelos paulistas. Na verdade, as informações mais minuciosas são sobre grupos posteriores enfeixados no etnônimo abrangente de 'Botocudos'. Há várias menções ao 'Reino do Mapaxós', desde as expedições do início do século XVII às memórias elaboradas por Pedro Taques em sua *Nobiliarquia*, no final do XVII."[217]

Dentro dessas dinâmicas, conforme cresciam e se intensificavam os contatos entre colonizadores e índios, a adaptação destes às novas realidades incluíam a transformação da auto-identidade, não apenas em relação aos etnônimos, mas também aos lugares sociais dos grupos no universo colonial. No interior dos aldeamentos, fosse em São Paulo, nas Missões do Paraguai, ou no cotidiano das vilas, as condições a que estavam sujeitos assim como suas possibilidades, e também a convivência interétnica, possibilitava o surgimento de processos de etnogênese, neste sentido de formação de auto identidades, que respondiam tanto às necessidades dos grupos, quanto ao modo de

216 Monteiro, John Manuel. 2001, 57.
217 Monteiro, John Manuel. 2001, 102-103.

vida colonial, podendo também se caracterizar como uma forma de resistência adaptativa. Entre os índios aldeados, por exemplo, aqueles que eram arrolados para as campanhas militares, partiam nas bandeiras e tomavam parte efetiva nos apresamentos de outros indígenas, aos quais se evidenciavam mais nas diferenças do que na identidade indígena, claro, de acordo com as circunstâncias.

A falta de voz dos índios coloniais dificulta a busca pelos seus pontos de vista, a fim de podermos compreender mais a fundo os sentidos que adquiriam os processos de resistência e adaptação. Entre os *índios de guerra*, por exemplo, podemos considerar que em diversos momentos muitos deles agiam em total aliança com os colonizadores, enquanto também poderiam passar por crises de consciência e sentimentos diversos. O silenciamento não deve ser um empecilho para buscarmos o entendimento das dinâmicas sociais e individuais, tampouco motivo de generalizações e estereótipos como, por exemplo, o da vitimização, que equivale a uma forma de passividade. A condição de "índio de guerra" possibilitava consequências diversas, inclusive conflitantes, entre vantagens e contradições, mas no contexto colonial se constituía numa categoria social, sendo inclusive associada a denominações étnicas.

> "Finalmente, é preciso prestar mais atenção às novas categorias sociais que foram constituídas no bojo da sociedade colonial, sobretudo os marcadores étnicos genéricos, como 'carijós', 'tapuios' ou, no limite, 'índios'. Se estes novos termos, nos mais das vezes refletiam as estratégias coloniais de controle e as políticas de assimilação que buscavam diluir a diversidade étnica, ao mesmo tempo se tornaram referências importantes para a própria população indígena. Assim, os índios coloniais buscavam forjar novas identidades que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também procuravam se diferenciar dos diferentes grupos sociais que eram frutos do mesmo processo colonial, o que se intensificou com a rápida expansão do tráfico transatlântico e o correspondente aumento de uma população africana e afrodescendente."[218]

Ao nos referirmos portanto a "etnias", devemos nos ater ao fato de que as constantes dinâmicas culturais formavam grupos de identidade por motivos diversos, tanto devido às imposições coloniais como em resposta a elas. Os chamados "aldeados" foram por gerações se modificando, desde aqueles que eram trazidos aprisionados e forçados a novas formas de convivência, como aqueles já residentes, estabelecidos aos regimes de trabalho, cerimônias e festas religiosas, e ao cotidiano dos moradores das vilas, de forma

218 Monteiro, John Manuel. 2001, 59.

que o surgimento e desenvolvimento desta nova categoria social implicava também a consolidação de uma nova cultura reconhecida.

> "Daí a afirmação de que o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de "etnificação" puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/ morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização."[219]

No processo de surgimento destas auto-identidades coletivas, o componente étnico é apenas um fator entre vários, entre os quais as condições sociais de sobrevivência física e cultural exercem um peso determinante. Fosse pelo cativeiro, confinamento, ou mesmo pelo estabelecimento sedentário voluntário, as comunidades de espaços compartilhados naturalmente gestaram um sentimento de pertencimento comum ao espaço social que precisava ser conquistado, pelo compartilhamento de experiências e estratégias de apoio, e com o passar do tempo, da criação de tradições e culturas.

> "Nos três séculos de colonização, diferentes grupos indígenas transformaram-se e misturaram-se, construindo novas formas de identificação que tinham forte referencial nas aldeias em que viviam. Nelas compartilharam novas experiências com vários outros grupos étnicos e sociais, reelaborando sociabilidades, culturas e identidades. Tornaram-se índios aldeados e súditos cristãos do Rei. Essa identidade lhes dava uma condição jurídica específica que, apesar dos imensos prejuízos, preconceitos e obrigações, lhes garantia vários direitos, dentre os quais a terra coletiva."[220]

A etnogênese não seria portanto, um processo muito complexo derivado de uma sedimentação cultural de longa duração, mas uma auto identificação de grupo surgido de uma determinada situação, ou modo de vida, que por sua permanência na estrutura social, neste caso, na sociedade colonial, consolidava esta identificação tanto entre os próprios indivíduos, como dos grupos relacionados. Entretanto, podia também estar relacionada a um processo no qual esta identificação tivesse origem externa. De acordo

219 Oliveira, João Pacheco de. 1998, 66.
220 Celestino de Almeida, Maria Regina; Losada Moreira, Vânia Maria. 2012.

com Maria Celestino de Almeida, as alianças bélicas e sociais estabelecidas entre índios e colonizadores, por exemplo, fazia com que, da parte destes, novas denominações etnônimas fossem atribuídas aos grupos. “Acredito ter sido esse o caso dos temiminós, pois vários indícios sugerem que eles eram, provavelmente, um grupo dissidente dos tamoios que, em conjuntura de guerra, acabou optando pela aliança com os portugueses.”[221] Dessa forma, podemos identificar dois processos distintos e relacionados, que marcam uma diferença, podendo ou não serem complementares, entre etnogênese e etnificação.

> “Os processos de etnificação – isto é, as mudanças culturais e identitárias impostas aos índios em situações de contato – têm sido analisados de forma articulada aos processos de etnogênese. Estes são os movimentos dos próprios povos nativos que, em resposta às mais variadas situações de desafio e violência, reelaboram práticas e relações culturais, políticas, econômicas e sociais, construindo, para si e para os outros, novas formas de identificação (Boccara, 2001; Barth, 2000; Thompson, 1987).”[222]

O processo histórico da formação de etnônimos foi assim, fundamentalmente, um atributo da cultura europeia, a fim de identificar e classificar os povos dentro da lógica racionalista. As nomenclaturas são, em princípio, atribuídas, a partir de um ponto de vista exterior, não necessariamente interessado nas formas de auto-identificação dos povos, mas antes em seus próprios referenciais e interesses. Em muitos casos, poderia estar relacionada a fatores culturais endógenos na observação das diferenças sociais, culturais, mas também ao comportamento em relação aos colonizadores, enquanto aliados ou inimigos, aceitação da catequese, resistência ou submissão.

Neste sentido, o conceito de etnônimo poderia ter um significado bem diverso no contexto colonial. O termo “Pés Largos”, por exemplo, que poderíamos hoje não considerar como um etnônimo no sentido estrito, servia, no entanto, para a discriminação exata de um grupo indígena específico. Os portugueses poderiam nem levar em conta fatores geográficos, linguísticos, ou relações de parentesco, para definir os indivíduos, mas o podiam fazer a partir de aparências físicas que não fossem necessariamente hereditárias. Características como o formato dos pés ou da barriga poderiam ser muito mais decorrentes de hábitos de vida, do que de ordem genética, mas tais características físicas valiam, e davam conta, como fatores de etnificação em tais contextos. Neste

221 Celestino de Almeida, Maria Regina. 2017, 22.
222 Id. 2017, 22.

sentido, é muito válido se tratar desta historicidade, mas o problema é quando algo dela própria serve como referência conceitual ou ideológica a uma historiografia que ainda possa se valer do conceito de "raça" de maneira semelhante. Não faz assim muito sentido, portanto, tentar se associar as denominações coloniais dos grupos indígenas aos conceitos modernos de raça e etnia, na forma como tanto se buscava na historiografia tradicionalista, como se os processos de etnificação estivessem necessariamente relacionados a "raças" ou etnias de fato.

> "'Pés largos' é a denominação dada correntemente a certa casta de gentio, mencionada com frequência nos velhos documentos paulistas. A identidade desses índios é presentemente um mistério para o estudioso de nossa etnografia histórica. Sabe-se que não deveriam assistir muito longe da vila de São Paulo e que vizinhavam aparentemente com os tupiniquins, Ao menos em uma prática aos caciques de Loreto, que fez d. Luís de Céspedes Xeria a 21 de janeiro de 1629, fala-se nos tupis e *'pies largos de San Paulo'*. Seriam os guaianás? Uma referência contida no relato das peregrinações de Knivet admite essa suposição. Tratando dos guaianás da Ilha Grande, que demoravam na região da Mantiqueira e da Serra do Mar, o aventureiro inglês diz que 'eram de pequena estatura, ventre volumoso e pés largos'.[223] Tão escassos dados não são o bastante para definir uma raça, em todo o caso há coincidência que pode impressionar entre a descrição dada por Knivet e o nome da tribo que tanto abasteceu e escravos e administrados os moradores de São Paulo. Se é exata a presunção de Capistrano de Abreu, quando faz de guaianá, guarulho e guaramomi um só grupo falando língua diversa da geral, haverá outros motivos para insistir na identificação proposta, pois dos guarulhos consta que tinham ventre desproporcionalmente grande, e seu próprio nome se aparenta ao do peixe guaru, ou guaruguaru, também chamado 'barrigudinho'"[224]

A partir destas considerações sobre os etnônimos e de suas limitações contextuais, podemos buscar traçar a trajetória de determinados grupos no processo colonial. Um aspecto comum que as fontes históricas indicam sobre as etnias originais do planalto paulista, ou mais precisamente, dos grupos presentes quando da chegada dos portugueses, está no fato de que nesta região ocorria a presença simultânea dos grandes grupos Tupi e Guarani. Além disso, dada a proximidade lingüística de suas mais diversos culturas, podemos nos referir a um grande tronco cultural Tupi-guarani, também devido a migrações remotas que os colocavam em contato. "Essa suposição baseia-se no fato de

223 *Purchas – His Pilgrimes*, IV (Londres, 1625) , p. 1228. (in) Holanda, Sérgio Buarque de. 2017, 39.
224 Holanda, Sérgio Buarque de. 2017, 39.

as línguas faladas ao longo dessa rota, incluindo o Chiriguano, o Guarani e o Tupinambá, serem tão próximas umas das outras quanto dialetos de uma única língua"[225]. Tal fato possibilitou inclusive a criação da chamada “Língua Geral Paulista” pelos missionários jesuítas, a partir dos valiosos estudos linguísticos por eles desenvolvidos, como pelo padre José de Anchieta.

Uma das fontes desta etnificação histórica pode ser encontrada nos inventários e testamentos, embora que essa identificação não fosse então considerada muito relevante, sendo por isso utilizada com frequência irregular. Silvana Alves de Godoy realizou um precioso levantamento do perfil da sociedade paulistana, especialmente dos índios em geral, através de um amplo e minucioso estudo dos *Inventários e Testamentos* de São Paulo, entre 1578 e 1736. A partir da análise de um montante de 559 documentos, foi possível alcançar uma amostragem suficiente para um trabalho estatístico capaz de revelar diversos aspectos humanos e sociais da população.

Os dados numéricos contidos nos inventários e testamentos, entretanto, devem ser lidos através de critérios que considerem suas limitações, mas não diretamente como dados estatísticos. Servem assim para se traçar um panorama parcial da presença das diversas categorias sociais indígenas na sociedade paulistana. Em primeiro lugar, devemos considerar que somente uma parcela dos senhores e administradores produziram tais documentos, enquanto que os demais colonos e moradores mantinham com seus índios uma relação que, embora certamente semelhante, não pode ser diretamente assim projetada. Estes dados são portanto úteis, enquanto considerados apenas dentro de seus universos específicos, ou seja, apenas enquanto uma amostragem.

> “É necessário, porém, tomar alguns cuidados ao escolher essas fontes como documentos históricos. Um dos mais importantes é estar atento à possibilidade de haver distorções nas informações. Testamentos e inventários são documentos oficiais, redigidos conforme normas e técnicas estabelecidas. Mesmo no caso dos testamentos, até nos muitos escritos às pressas no leito de morte, é comum o uso de um escrivão – especialmente em sociedades em que os índices de letramento são baixos, como é o caso do Brasil até o início do período republicano – que repete fórmulas e padrões pré-definidos. No caso dos inventários, por exemplo, ainda que a legislação obrigue a listagem de todos os bens, conforme os interesses dos herdeiros, muitos bens são omitidos e vários outros são super ou subavaliados. Os testamentos produzidos durante

225 Urban, Greg. (in) Cunha, Manuela Carneiro da (org.) - 1992, 89.

> a vigência das *Ordenações Filipinas* comumente referem-se somente à terça, e não ao conjunto de todos os bens, pois, quando havia herdeiros, o testador só podia dispor livremente dessa parte de seus bens. Essa é uma das razões que fazem dos testamentos e inventários documentos complementares em uma pesquisa histórica. Quando ambos são utilizados de maneira serial, é importante averiguar seu grau de representatividade em relação ao conjunto da população estudada. Não é desnecessário relembrar que eles são produzidos apenas por uma parcela da sociedade – aquela que dispõe de bens – e que, enquanto as *Ordenações* estiveram em vigor, foi mais comum a prática de realizar a partilha e o inventário de forma privada, diminuindo o número de documentos dessa natureza preservados para a posteridade."[226]

Com relação às denominações étnicas, entre os índios inventariados nos arredores e povoações próximas à vila de São Paulo, entre 1578 e 1700, que seriam em número de 14.097, apenas para 1.096, que representa uma pequena parcela de 7,8%, se faz alguma menção; e quanto aos testamentos, apenas 24 testadores entre 256 registraram algo nesse sentido.[227] "O amplo leque das origens, com mais assiduidade de Pés Largos, Tupioaem, Tamoio e Tememinó, sugere que, antes das grandes expedições ao Guairá, a demanda inicial teve que ser atendida por uma área ainda não tão segmentada, aparentemente mais próxima a São Paulo. (…) Mas a partir de 1611, os paulistas passaram a priorizar os Carijó em suas posses de forma espantosa."[228] Os denominados Carijó habitariam uma região desde o sudoeste de São Paulo até entre o Paraguai e o atual Uruguai, ou seja, a região do Guairá, enquanto os Tamoio, extintos em princípios do século XVII, localizavam-se na direção do Rio de Janeiro.

Tais grupos foram os que fizeram parte da primeira leva de apresamentos em São Paulo, no século XVI, mas também estiveram presentes nos séculos seguintes, tanto entre os administrados, como entre os que conviviam em contextos diversos, em liberdade, ou em reduções missionárias. Tais condições possibilitam o entendimento de que além da diversidade étnica, os diversos povos desenvolviam uma ampla convivência intercultural, tal como ocorria especialmente no interior dos aldeamentos paulistas. De acordo com Egon Schaden,

> "À diversidade cultural e linguística dos grupos indígenas do território paulista – dos Tupinambá, Tupinikín e Karijó, dos Purí e Kaiapó Meridionais, dos Otí, Opaié e Kaingáng,

226 Furtado, Júnia Ferreira. 2017, 106.
227 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 270.
228 Id. 2016, 272.

> dos Guaraní e de outros mal conhecidos e de há muitos extintos – correspondeu, nestes quatro séculos, variedade não menos considerável de situações interétnicas, em que se desenrolaram os mais diferentes processos ecológicos, sociais e antropológicos."[229]

A autoidentificação étnica, ou a um determinado conjunto social indígena, foi certamente um fator de significado político para o estabelecimento de alianças bélicas com os portugueses. É sabido que os colonizadores se aproveitavam dos conflitos intertribais para fazer aliados, criando assim uma discriminação entre os nativos que possibilitava diferentes critérios de os incorporar à escravidão ou ao próprio extermínio. Porém, é preciso considerar que tais acordos, além de dependerem do consentimento dos índios, foram também para eles alternativas de inclusão social. As condições de tais acordos é que poderiam variar muito, não se excluía a possibilidade de que aliados de um momento fossem prisioneiros em outro, além do próprio fato de que a condição de "índio de guerra" também se caracterizava como uma forma de servidão, mas a opção pela guerra, presente nos mais diversos contextos, sempre de alguma forma se constituiu numa oportunidade para os interesses indígenas.

> "A identificação dos diferentes grupos étnicos que responderam ao contato com os europeus de formas distintas desmonta esquemas simplistas que apresentavam os combatentes em blocos monolíticos e cristalizados nos papéis de aliados ou de inimigos. No Rio de Janeiro, ao invés de franceses e tamoios de um lado e portugueses e temiminós de outro, percebemos uma complicada rede de interações na qual circulavam os diferentes subgrupos tupis, em um vaivém de acordos e disputas entre si e com os europeus."[230]

Foi portanto, em direção aos primeiros habitantes mais próximos de Piratininga, que já no século XVI, teve início o aprisionamento direto e a exploração da força de trabalho, assim como a experiência do aldeamento jesuíta, que no caso paulista, foi o elemento fundador da ocupação. De acordo com a historiografia tradicional, este aproveitamento das populações locais foi um processo que remonta aos acordos e negociações entre os primeiros missionários jesuítas, como Nóbrega e Anchieta, com os chefes principais locais, dos quais a historiografia tradicional destacou o chefe Tibiriçá, na formação de alianças de guerra entre os diferentes grupos que habitavam o sítio paulistano, e também

229 Schaden, Egon. 1954, 403.
230 Celestino de Almeida, Maria Regina. 2017, 22.

certamente, no manejo do cativeiro decorrente. Dessa maneira, logo de início verificou-se o efeito do genocídio através da dizimação populacional dos povos mais próximos do núcleo de Piratininga. Já no século XVI a Câmara de São Paulo alertava para o despovoamento indígena decorrente da escravidão.

> "Na década de 1580 os índios que moravam em torno de São Paulo já estavam quase extintos e os colonos começaram a lançar as vistas cobiçosas para os populosos carijós. Alguns navegaram litoral abaixo, a partir de São Vicente, a fim de prear os carijós litorâneos de Laguna, em Santa Catarina. Em 1585 a Câmara da Vila de São Paulo fez a primeira referência declarada à escravidão indígena. Autorizou uma expedição ao sertão à procura de índios. A justificativa, feita com espalhafato, aliás, era a necessidade de se contar com mão de obra escrava. *'Esta terra corre grande perigo de se ver despovoada, pois seus moradores não dispõem de escravos [índios] conforme costumavam e por quem sempre foram servidos. Isto é o resultado de muitas doenças […] devido ás quais mais de 2 mil escravos morreram nesta capitania nos últimos seis anos. Esta terra costumava ser enobrecida por esses escravos e seus povoadores se sustentaram honrosamente com eles e auferiram grandes rendimentos.'*" [231]

Conforme ocorria a expansão para o interior do território paulista, as expedições de exploração incluíam o apresamento como objetivo principal, enquanto os índios próximos tornavam-se escassos, de forma que a penetração para o interior dos chamados *sertões* foi se constituindo como o fundamento do sistema econômico paulista, que teve por base este escravismo pelos séculos seguintes. Estas jornadas não se limitavam às de grande porte, compostas por grandes tropas de *índios de guerra* e voltadas a permanecer por muitos meses em localidades longínquas, mas em grande parte, consistiam em empresas familiares, mais limitadas, com poucos integrantes. Neste sentido, uma visão mais exata da dimensão adquirida pelo fenômeno do bandeirantismo escapa ao conjunto tradicional dos registros históricos, mais voltados às grandes expedições.

Esta prática logo se consolidou em São Paulo, tornando-se desta forma como tradição familiar entre os moradores, enquanto houvessem populações sujeitas à captura nos sertões mais próximos, e gradativamente, alcançando as regiões mais distantes. Com aprovação da Igreja, que inclusive pela lei era reservado o direito da presença de um sacerdote nas expedições, este apoio eclesiástico servia como garantia da legitimidade da expedição e da legalidade de seus procedimentos. Dessa forma, o destino natural de

231 Hemming, John. 2007, 366. Atas da Câmara de São Paulo, 1585, citação pelo autor.

chegada dos índios capturados eram os aldeamentos, onde estes eram repartidos e encaminhados. Com o tempo, os aldeamentos consolidaram esta função de se atender às requisições de índios também para a formação das tropas.

> *"Indios para a jornada de Sabarabuçu (…) ir buscar remedio no sertão que é o trato ordinário desta terra (…) Era vinda a noticia de que os padres da Companhia tinham recolhido para suas aldeias alguns índios* (lista de nomes)*"* [232]

Esta função de fornecimento de força de trabalho ficava a cargo dos administradores dos aldeamentos, fossem estes eclesiásticos ou da Coroa, como uma espécie de serviço público. Muitas vezes surgiam divergências nessa questão, criando-se uma disputa pelo controle deste posto. Assim as câmaras municipais atuavam como órgãos públicos de controle, centralizando a tarefa da requisição indígena principalmente no caso das expedições de maior porte, assim como na resolução de pendências particulares envolvendo a posse de índios ou nas questões jurídicas e eles relacionada.

> *"O ouvidor geral determinou que nas aldeias não ajão administradores, e o senado da Camara tem obrigação de visitá-las todos os anos; que se fizesse um livro para se registrar todos os índios; que as 'pesas' que vierem do sertam não deverão pagar tributos ao juízo eclesiástico(...)"*[233]

Nas incursões com destino à futura Minas Gerais, tanto no período das descobertas de ouro como nas décadas anteriores, os bandeirantes paulistas levavam na composição de suas tropas índios então denominados como Carijós, entre outros. Embora adaptados à ordem colonial como *índios de guerra*, e tendo agido de maneira firme e determinante nos processos dos apresamentos, muitos deles de fato pertenciam a etnias contra os quais as expedições atuavam, tanto em relação aos povos Guarani, na direção sul, como aos nativos das regiões de Minas Gerais e do Centro-oeste.

Discussões na Câmara de São Paulo indicam que o número desses índios era consideravelmente elevado, mas a própria origem desses nativos, como indica Leônia Chaves de Resende, poderia ser mesmo daqueles próprios "sertões do Sabarabuçu" que eram devassados:

232 Actas da Camara, vol. VII, 91-92 (05/02/1681).
233 Actas da Camara, vol. VII, 340 (31/01/1687).

> “No entanto, não é por demais atentar que, se esses carijós vinham de São Paulo, alguns estavam de fato retornando à suas origens. (…) Boa parte dos paulistas que não tinha recursos suficientes para armar expedições de grande porte, como os Raposo Tavares e Vaz de Barros, acabaram se limitando às regiões mais próximas de São Paulo. Essas entradas levaram à fundação de diversas vilas, como Taubaté, Guaratinguetá e Jacareí, na década de 1640-50, de onde irradiavam novas investidas no assalto às tribos indígenas mineiras. As vilas do Vale do Paraíba se prestaram, então, como base para as razias na Serra da Mantiqueira, onde predominavam populações tupis, preferidos pela densidade demográfica, facilidade de comunicação na ‘língua geral’, e maior possibilidade de alianças.”[234]

A região então conhecida como Sabarabuçu, equivalente ao atual sul de Minas Gerais, teve um período como foco crescente das expedições, pela segunda metade do século XVII, conforme cresciam as informações sobre a possibilidade de minerais preciosos. A prospecção mineral foi então se tornando uma forma comum de justificativa das expedições, que oficialmente se voltavam a essa intenção, quando muitas vezes o sentido principal continuava sendo a captura de índios. As bandeiras oficialmente voltadas ao combate e apresamento indígena foram então se tornando relativamente raras, devido aos obstáculos legais que dificultavam a autorização da Câmara. Há porém indicativos suficientes quanto as ações em campo das expedições, que embora mantivessem o interesse e os procedimentos da busca pelas fontes de ouro e prata, principalmente, dedicavam-se sobretudo ao aprisionamento dos habitantes nativos dessas regiões.

O componente principal, e fundamental, para a composição e viabilidade de toda e qualquer expedição, como se sabe, eram os *índios de guerra*, administrados recrutados nos aldeamentos ou entre as posses particulares dos capitães das tropas. Esta participação dos índios, porém, não era totalmente coercitiva, mas também voluntária. Sem a colaboração dos índios, não era possível haver as expedições. Podemos considerar inclusive, que o próprio modelo exploratório das bandeiras existiu em função desta disposição indígena. Os motivos dessa aliança estratégica poderiam ser vários, e certamente se trataram de indígenas anteriormente apresados ou descendentes daqueles, mas na lógica da sobrevivência e da adaptação, a atuação como soldados significava uma das principais formas de se estabelecer a colaboração com os brancos.

234 Resende, Maria Leônia Chaves de. 2003, 43.

> "Dentre as novas configurações étnicas e sociopolíticas que surgiram após a conquista, destacam-se em primeiro lugar aquelas articuladas de algum modo com o projeto colonizador, seja como aliados, inimigos, ou mesmo refugiados. O envolvimento em guerras coloniais, em rivalidades intra-europeias ou no crescente tráfico de cativos indígenas mostrou-se uma importante estratégia para vários grupos que buscavam resguardar a sua autonomia, paradoxalmente através desta 'colaboração'.Os fenômenos de 'ethnic soldiering' (especialização bélica de alguns grupos étnicos ou, ainda, a incorporação de determinadas etnias nas tropas coloniais), estudados por Neil Whitehead (1990), ou do comércio envolvendo intermediários indígenas que forneciam cativos (Monteiro, 1994a; Farage,1991) implicavam em muito mais que a mera manipulação de rivalidades pré-coloniais; antes estes processos sinalizavam muitas vezes a emergência de novas unidades sociopolíticas, apesar de identificados pelos primeiros escritores coloniais em termos cada vez mais fixos e estáticos."[235]

A função militar dos índios foi uma prática disseminada e comum em todo o sistema colonial ibérico, constituindo-se como um dos principais elementos relacionados ao escravismo indígena e ao controle das populações. Os chamados "tupis" aliados dos bandeirantes, assim como os que eram enviados a guerras regionais do nordeste, foram apenas exemplos de um fenômeno muito mais amplo, localizado também na América espanhola. Na região das missões, antes mesmo da guerra contra os paulistas, os índios Guarani formaram milícias que atuaram em ações contra índios rebeldes e mesmo em apresamentos locais.

> "Podemos resumir la intervención de las milicias guaraníes en los siguientes aspectos: Suministro de soldados guaraníes para realizar entradas al Chaco en castigo y persecución de guaycurues, payaguás y mbayás por los asaltos cometidos. (…) Suministro de mano de obra indígena para la fortificación de los presidios, "castillos" y obras en la ciudad. (…) Milicias guaraníes para combatir a los mamelucos. (…) Milicias guaraníes movilizada a pedido de un gobernador en resguardo de su persona o para hacer cumplir la voluntad del Virrey ante la resistencia armada de los asuncenos."[236]

Das milícias guarani formadas para combater os bandeirantes, muitos desses índios certamente teriam sido feito prisioneiros pelos paulistas, podendo depois também haver atuado nas mesmas funções militares em São Paulo. Não é simples sabermos sobre

235 Monteiro, John Manuel. 2001, 63.
236 Avellaneda, Mercedes; Quarleri, Lía. 2007, 113-114.

intenções ou sentimentos desses índios, de que formas poderiam agir voluntariamente, ou se eram mesmo sempre coagidos. Mas podemos considerar certos fatores relacionados, como a necessidade de adaptação social, as oportunidades que a participação nesses eventos poderia significar em relação a condição escravista, a fuga e o esconderijo de aldeados em casas de moradores, e também algum conflito de consciência, pelo fato de que grande parte desses índios “aliados”, pertenciam ou descendiam das mesmas etnias as quais iam prontamente combater e aprisionar. Todas estas situações poderiam ter inumeráveis sentidos particulares, de forma que o colaboracionismo indígena não deve ser entendido de forma parcial, apenas como uma espécie de traição ou alienação, mas também como um meio para diversos fins e possibilidades, como por exemplo, o retorno à terra natal, o reencontro de parentes, ou motivações de rivalidades.

> “Todas essas entradas de paulistas em território mineiro, no final do século XVII, além das prospecções auríferas, como vimos, tiveram como resultado a preagem de muitos indígenas. Para John Monteiro, essas investidas explicariam a ausência dos índios nas zonas de mineração quando da corrida do fim do século.[237] Não é por acaso que se notam, nos inventários dos paulistas que devastaram os sertões mineiros no séc. XVII, inúmeras indicações, no rol dos escravos, de etnônimos provenientes de regiões mineiras como Cataguás, Caetés, Araxás, Tobajaras, entre outros.[238] Não é improvável que boa parcela desses índios tenham migrado para São Paulo na companhia dos sertanistas e retornado, anos depois, na condição de seus carijós. Todos esses índios teriam experimentado, então, uma diáspora em seu tempo. Certamente, por esta razão, Muriel Nazzari sugira que muitos dos índios que acompanhavam os paulistas no êxodo para Minas Gerais estavam, de fato, voltando para terras originárias.[239„240]

A captura de índios cada vez mais inserida nos sertões distantes trazia a Piratininga uma crescente variedade de culturas, especialmente as etnias de origem guarani, com preferência aos povos já aculturados, habitantes das missões jesuítas nas fronteiras da América espanhola. Os violentos ataques dos bandeirantes paulistas no início do século XVII forçavam a lógica da legitimação do escravismo indígena, ao confrontar diretamente a obra dos missionários.

237 Monteiro, John. 1994, 97.
238 Monteiro, John. 1999, 91.
239 Nazzari, Muriel. 2000, 30.
240 Resende, Maria Leônia Chaves de. 2003, 49-50.

O aumento de importância das Missões jesuítas da bacia do rio Paraná enquanto alvos dos apresamentos, com o decorrente aumento da violência nessas ações, contribuiu em muito ao acirramento das tensões entre os colonos paulistas e os missionários, tanto portugueses quanto espanhóis, assim como também provocando a hostilidade dos colonos castelhanos. De porte territorial e populacional muito maior que a dos aldeamentos, as Missões concentravam os povos originários das próprias regiões em que se situavam, promovendo a catequese e a inserção no modo de vida social aos indígenas.

Dessa forma implementava-se um aumento do contingente de índios de etnias guarani, conforme as principais fontes de apresamento passaram a se localizar nestas regiões de origem, do centro-sul do continente, especialmente nas regiões do Tapes e do Guairá. O contexto da União Ibérica que relativizava as fronteiras, e da guerra luso-holandesa que afetou o tráfico negreiro, incentivou os paulistas a intensificar os ataques de tal forma que aterrorizou jesuítas e guaranis, ao ponto de se dizimarem povos entre o Guairá e o sul do território gaúcho[241]. A maior parte dos cativos foi levada para os trabalhos de agricultura e transporte em São Paulo, enquanto uma parte indeterminada foi vendida aos engenhos de açúcar do Rio de Janeiro e do Nordeste[242].

> "O apogeu do apresamento indígena em São Paulo, ocorreu na metade do século XVII. A partir de então, o fornecimento de índios a partir das "bandeiras" e outras expedições de apresamento foi se tornando difícil, devido às maiores distâncias a serem vencidas e á própria resistência dos índios, sendo que a própria queda da rentabilidade das expedições foi causa de uma séria crise econômica em São Paulo, até então dependente desta forma de exploração."[243]

Nestes episódios de enfrentamento direto, a resistência indígena se fazia através da guerra e das fugas, também com a participação dos jesuítas aliados contra os paulistas. É importante reiterar que estes bandeirantes paulistas contavam com tropas também formadas essencialmente por índios e mestiços. Certamente que muitos deles haveriam de ter sido os mesmos que, anteriormente, haviam sido capturados em ações semelhantes, ou descendentes deles.

Podemos encontrar um retrato desta situação em Joaquim Machado de Oliveira, historiador do século XIX, quando tratou dos ataques às Missões do Guairá, em 1631.

241 Alencastro, Luiz Felipe de. 2000, 192.
242 Id. 2000, 194.
243 Monteiro, John. 1989, 47.

Nela o autor registra a participação dos índios cativos nos contingentes das tropas de ataque e apresamento. Embora referidos como mamelucos, e passando a ideia de um certo voluntarismo por parte deles, observa-se as diferenças entre os grupos indígenas envolvidos, e também a consolidação do mercado escravista em São Paulo:

> *"Por estimulos desta vida solta, e pelo incentivo do ganho, os mamelucos foram pontuaes em acudir ao chamamento para novas investidas contra o gentio do sertão, ao que se prestaram diligentes, e em breve formou-se a força expedicionária composta de novecentos mamelucos e dous mil indios Tupys, que foi entregue a Antonio Raposo, como esperimentado cabecilha para taes emprezas, e que por vezes déra provas de cruezas contra os indios. (…) desde então começaram os acommetimentos, e em 1631 já estava consumada a obra do arrasamento do Guairá, fazendo-se horrorosa mão-baixa nos indios que tentaram defender suas famílias, aprisionando-se todos quantos escaparam á matança, e entregando-se ao incendio as povoações acommettidas.*
>
> *Consta da historia da epocha que a tomada do Guairá pelos mamelucos deu indios não só para o abastecimento das colonias da Capitania de São Vicente, como para que, havendo delles um excedente de sessenta mil indivíduos, fossem distribuidos por outras capitanias, mediante o mercado que delles se fez em Piratininga."* [244]

Esta passagem é mais um exemplo de uma das principais formas de exploração da mão de obra indígena, a exploração militar. Usados para a formação de tropas para os mais diversos fins, os índios cativos foram a base de contingentes para defesa local, guerras diversas, expedições aos sertões, e nas próprias ações de ataque e apresamento. Assim como para as requisições particulares de índios, esta espécie de recrutamento de tropas ocorria especialmente nos espaço dos aldeamentos, para onde também se destinavam os recém apresados, conforme amplamente registrado em diversos relatos e fontes oficiais, e especialmente, nas atas da câmara municipal da vila de São Paulo.

O número mencionado de 60.000 índios indica a elevada proporção destas ações de ataque contra as reduções jesuítas, por sua vez estabelecidas em regiões originalmente povoadas pelos guaranis de forma relativamente densa, embora que os dados estatísticos da época possam ser imprecisos.[245] Dada a resistência que os expedicionários paulistas encontravam da parte de índios e missionários, tais ataques se caracterizavam como verdadeiras batalhas, com eventuais derrotas impostas aos escravistas. Embora o

244 Oliveira, José Joaquim Machado de. 1864, 89. Grifo nosso.
245 Meliá, Bartomeu. 1993, 50-54.

resultado tenha sido o massacre e o desterro dos guaranis, este processo passou também pela resistência oferecida pelo confronto direto, inclusive pela utilização de armas de fogo pelos padres e índios. O padre Antonio Ruiz de Montoya, superior das missões, foi um dos principais organizadores desta forma de resistência, na primeira metade do século XVII.

> "A pesar que parezca obvio, la historia de las Misiones es de Guaranies, no de jesuitas. La conquista espiritual, de Montoya (1639), en realidad es una historia de conflicto y de contato, donde se relatan sus reacciones y respuestas, en una situación tipicamente colonial, com pocos españoles a la vista, si bien com opressiva presencia de los 'bandeirantes' paulistas. Son historia guarani la derrota infligida a esos 'mamelucos' esclavistas, las batallas contra los Comuneros, las campañas contra los portugueses de la Colonia de Sacramento, la llamada Guerra Guaranítica de 1753-1756 y el desconcierto frente a la forzada salida de los Padres, cuando la expulsión de estos em 1768. A lo largo de essa historia de 160 años es la sociedad guarani, ciertamente transformada pero com su própria identidad, la que está em acción."[246]

Do ponto de vista dos guarani, as reduções jesuíticas foram não apenas um componente adicional da dominação colonial, mas um espaço diferenciado onde se manifestava o conflito interno entre os agentes coloniais, o que possibilitava alguma inserção social, ou pelo menos, a simples sobrevivência. De qualquer forma, as Missões foram implantadas nos territórios do mundo guarani, que diante da ameaça colonial, passaram também a significar uma alternativa de proteção contra a escravidão. Bartomeu Meliá menciona observações do padre Francisco Ximénez, no século XVII, que "*revelam hasta qué punto la demografia indígena se halla transtornada con la simple presencia remota del sistema colonial cuyo hálito de muerte hácese sentir aun antes de llegar*"[247]. O espaço das Missões, portanto, também representava uma ameaça à vida dos indivíduos e comunidades, mas diante das perigosas alternativas de vida que incluíam a captura palos paulistas, ficar ao lado dos padres poderia significar alguma forma de refúgio contra o cativeiro.

> "Por aquellos años de 1635 essa parte del Tape que visitaba el Padre Ximénez por primera vez, no había sufrido ninguna invasión y conquista directa, y sin embargo, ya sentia las repercusiones de la presencia portuguesa em la costa atlántica. El tráfico de

246 Meliá, Bartomeu. 2011, 88.
247 Meliá, Bartomeu. 1993, 55.

> esclavos em la zona marítima comenzaba a modificar el cuadro demográfico. Numerosos cautivos eram entregados por su propia gente, que comerciaba así la fuerza de trabajo indígena por algunos 'rescates', los tan codiciados productos de los europeos. (…) El temor, pues, de caer cautivos y ser levados como esclavos, hacía huir una parte de los indios hacia lugares menos expuestos a este tráfico. Para muchos indios la reducción se volvia una alternativa obligada. 'Ellos ya conocen el mal q los espera y q les es fuerza dexas sus tierras, y venir a buscar su remedio', dirá el Padre Ximénez."[248]

As Missões poderiam representar este espaço de proteção para os índios, segundo a visão dos padres, como neste exemplo citado. Ao contrário dos aldeamentos, ocupavam áreas extensas e distantes, construídas segundo os princípios urbanísticos europeus, uma vez que seu projeto civilizatório promovia esta forma de . O que ocorria na prática era uma espécie de negociação cultural, onde os índios aceitavam a adaptação em se estabelecerem e por ali circularem, a fim de se livrarem dos paulistas.[249] A vida cotidiana dos grupos indígenas próximos a São Paulo, pelos perigos e ameaças a que estavam sujeitos, obrigava-os também a buscar alguma proteção na própria sociedade dos brancos, uma vez que, mesmo em lugares mais escondidos, não estariam seguros. Esta espécie de adesão dos indígenas às missões e aldeamentos decorria desta busca constante pelas situações e espaços sociais que lhes fossem mais favoráveis, ou menos prejudiciais, a fim de se precaverem contra a escravização. No entanto, também envolvia perigos e exposições a situações arriscadas, uma vez que os índios catequizados acabaram por se constituir num alvo preferencial dos apresadores.

O apresamento realizado pelos colonos podia ser feito de diversas formas, e não somente através através das expedições para o sertão. Os índios eram capturados em situações que fossem oportunas, e muitas vezes de maneira ilegal. Por volta de 1623, ocorreu um episódio nas imediações da vila de São Paulo, que além de bem representar esse tipo de ocorrência, revela também uma determinada ação voluntária dos índios.

> "*Auto que o sennõr Martin de saa superintendente em as materias de guerra nesta costa do Sul e desta Villa de Sam Paulo da Cap.ta de Sam Viçente mandou fazer sobre se matar e saltear hũ Prinçipal do gentio da terra que elle mandou (…) e como hera verdade que elle dito Martin de saa por ordem que tem de sua Magestade Vindo a esta*

248 Id. 1993, 55.

249 Na região das missões, os termos "paulista" e "mameluco" eram usados pelos habitantes locais (índios, missionários e moradores espanhóis) em referência aos temidos colonos e bandeirantes, assim como a suas tropas, que vinham promover os ataques de apresamento.

Capitania por sua Magestade garçia Roiz que Deos tem aqui morador lhe dera por in….ção que Vinha hũ Prinçipal do Certão por nome gentilico timacauna o qual vinha a chamado delle dito Martin de saa pello o ou….no passado o ter mandado chamar por hus~ indios seus pare…. Do Dito garçia Roiz. O qual indio timacauna mandara…. Irmão seu com alguã gente Pedindolhe mandasse huã Prouisaõ ao dito timacauna para Debaixo da dita Provizaõ e emparo della Pudesse Vir liuremente a esta Villa e ser Christaõ e estar donde elle dito Martin de saa o puzesse e em seruiço de Sua Magestade, a qual Prouisaõ foi entregue ao dito Prinçipal timacauna com todas as forças neçeçarias pedindo as Justiças de Sua Magestade o emparasem p.ª lhe naõ ser feito molestia nhuã. E vindo o dito indio para esta Villa no Caminho Saltaraõ com elle certos Ponbeiros dos Brancos e mataraõ ao dito Prinçipal e Repartiraõ os ditos matadores a gente que trazião entre si (...)".[250]

Um grupo de índios liderado por um chefe principal de nome Timacaúna, ou Timacuana, estaria se deslocando para São Paulo com a intenção de ali se estabelecerem, convertendo-se ao catolicismo. Este movimento não seria um fato incomum. Há uma referências a um caso semelhante na carta dos padres Justo Mancilla e Simon Maceta, das missões do Guairá, que se referiam ao papel dos "caciques" como incentivadores de seus índios próximos. Um chefe de nome Tataurana havia se apresentado na Missão com seus índios, com a intenção de se tornarem cristãos.[251] Os motivos para estas conversões voluntárias poderiam ser diversos, como inclusive a própria intenção legítima de conversão e adesão ao modo de vida dos brancos; mas devemos também considerar que, em determinadas situações de perigo e opressão promovida pelos colonos, como neste caso, os ataques dos bandeirantes às missões, o espaço missionário poderia servir como um relativo refúgio. O grupo de Timacuana poderia tanto estar em busca de um espaço social na vila, ou em um aldeamento de São Paulo, como forma de resistência adaptativa; como também em busca de uma proteção temporária, dados os ataques a que estariam sujeitos em outras condições.

Segundo as informações da investigação posterior, os índios de Timacaúna dispunham de um documento de salvo-conduto, o que nos indica que a situação de perigo era consciente da parte deles. Tratava-se de uma Provisão, emitida pelo superintendente e administrador geral martim de Sá, que havia sido solicitada anteriormente pelo próprio

250 Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 453-454.

251 *Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo saqueando las aldeas que los religiosos de la Compañia de Jesús tenian en la misión de Guairá y campos dela iguazú. (…) hecha por los padres Justo Mancilla y Simon Maceta.* Santos, 10 de outubro de 1629. - *Papeis do Archivo General de Indias de Sevilha.* (in) Documentos Paulistas. 1923, 249-250. Opus cit.

Timacaúna, através de alguns de seus parentes. Esta precaução, porém, não impediu que, no caminho para São Paulo, fossem eles atacados por “pombeiros”, que mataram Timacaúna e dividiram os índios entre si.

> “Segue-se a inquirição das testemunhas sobre o assunto contido no auto atrás, feita nas pousadas do juiz ordinário daquela vila, Diogo Moreira, em 7 de Junho de 1623, e escrita pelo tabelião do público judicial e notas da mesma vila, Calisto da Mota. Foram ouvidas as testemunhas seguintes: Alvaro Neto, o Velho; Francisco Rodrigues Velho, provedor dos quintos reais, Gonçalo Madeira, todos moradores da vila de São Paulo, e ainda António Raposo, cavaleiro da Casa Real, Baltazar de Godói, morador na mesma vila e nela juiz dos órfãos, e Luis Fernandes Folgado, soldador de ferro (…) e ainda Fernão Dias, capitão e procurador dos índios. Todas estas testemunhas concordam ter ouvido dizer que os ‘pombeiros’ negros de Simão Alvares, o Velho, (…) tinham atacado uma aldeia de índios, matado o seu chefe, Timacuana, e trazido a sua gente aos seus amos.”[252]

Foram ouvidas onze testemunhas que confirmaram os acontecimentos. Por seus depoimentos, Timacaúna vinha voluntariamente para a vila de São Paulo, com índios de sua aldeia, com a intenção de se converterem ao catolicismo e receber o batismo, sendo que por este motivo, para se garantir a segurança da viagem, haviam recebido uma Provisão Real, a pedido de Garcia Roiz ao Administrador Geral das Minas Martin de Sá. Foram porém abordados no caminho por “*pombeiros negros*” que mataram Timacaúna e dividiram os índios entre si. Os pombeiros teriam agido por ordem de seus senhores, que segundo alguns destes testemunhos, teriam sido Simião Alvares, Alonço Peres, Paulo de Amaral, Pascoal Monteiro, Pedro da Silva, Pedro Vidal, Fradique de Melo, e Sebastião Camacho; e tudo era de conhecimento “*público e notorio*” na vila.

A questão sobre se este tipo de ocorrência fosse frequente deve ser entendida com algumas ressalvas, no entanto, apontam para algum tipo de prática comum entre os colonos escravistas. O fato de, neste caso, ter sido feita uma investigação, deve ter sido pelo motivo de envolver o interesse do próprio superintendente Martim de Sá, mas a forma de ação dos “pombeiros”, agindo em grupo e sob ordens, indica uma certa organização e planejamento. Seriam eles indivíduos que faziam uma intermediação entre

252 Devassa (do translado da) que o superintendente das matérias de guerra da costa do sul e da vila de São Paulo da capitania de São Vicente e administração geral das Minas, Martim de Sá, mandou fazer sobre a morte do índio principal, Timacauna por pombeiros dos brancos quando este se dirigia àquela vila, com toda a sua gente, para se converter à religião católica. 04/02/1624. (in) Projeto Resgate. caixa 1, doc. Nº 3.

as ações de captura e o tráfico comercial dos índios escravizados, e de acordo com relatos de missionários, faziam parte também das expedições bandeirantes.

Tanto nos apresamentos quanto nas próprias Missões e aldeamentos, um dos aspectos mais evidentes do cotidiano escravista a que os índios eram submetidos consistia na violência dos castigos físicos, inerente a qualquer modelo colonial de posse sobre indivíduos. A imposição e o controle pela coerção física envolvia a própria legitimação de sua condição social, mas quando sempre, provocando também a reação dos escravizados. Nas próprias missões do Paraguai, ainda no século XVIII, encontramos evidências dessas práticas: “nem aqui deixamos de encontrar vício e medo. Antonio Sepp, por exemplo, conta que só conseguia fazer os índios trabalharem ‘*com cacetes*’, ‘*sovas*’ ou ‘*tundas*’. (…) No entanto, é fato que as exigências dos missionários levaram a frequentes episódios de fuga e resistência, no Paraguai, como na América portuguesa, os quais contradizem a imagem de índios submetidos pelo medo e pelo vício.”[253]

Em São Paulo, estas ações estiveram principalmente relacionadas ao que, por um longo período, constitui-se a um tempo como tradição e lucrativo negócio: as expedições ao sertão. Fernanda Sposito cita como exemplo as marchas forçadas dos índios capturados no Guairá, tema que do qual trataremos mais adiante.

> “Sobre as técnicas dos sertanistas para manterem os índios sob controle, existiam inúmeras cenas de maus-tratos, como é típico de uma cultura escravista: açoitamento, tortura, morte aos que fugiam para amedrontar os aprisionados, abandono de velhos, crianças e incapazes à morte ao longo da marcha até São Paulo. Nesse trajeto, desde o Tibagi até a vila vicentina, aonde chegaram em maio de 1629, teriam levado 40 dias. Tão logo instalados, os sertanistas já se preparavam para novas expedições ao Guairá, pois relataram, segundo os padres, que nunca havia sido tão fácil capturar tantos indígenas numa única expedição.”[254]

A crueldade e a frequência dos sertanistas na execução dos apresamentos não foi exclusividade dos paulistas, nem de episódios específicos, como nos grandes ataques ao Guairá “al menos 18 incursiones de los bandeirantes principalmente al Guayrá y a la región del Tape e Itatim, desde 1602 hasta 1641, son mencionadas por Alfredo Ellis (1934)”,[255] mas uma espécie de *modus operandi* favorecido pelo distante isolamento dos sertões e a cumplicidade das autoridades locais. Francisco Carvalho Franco indica um

253 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 256.
254 Sposito, Fernanda. 2012, 270.
255 Avellaneda, Mercedes; Quarleri, Lía. 2007, 110.

episódio ocorrido em 1642, quando o governo requisitou uma expedição oficial de apresamento em Goiás. A desumanidade das instruções eram tão cruéis que levaram Antônio de Lemos, um dos capitães designados, à desobediência das ordens:

> "Sertanista de São Paulo, encarregado pelo respectivo governador d. Luís de Mascarenhas, de combater os índios caiapós, em Goiás, a partir da serra Dourada para o nascente, tendo-lhe dado as instruções datadas de Vila-Boa, 6 de Janeiro de 1642. Nesse documento se recomenda que todos os índios feitos prisioneiros durante a peleja, sejam passados a fio de espada - *'sem distinção ou diferença alguma de sexo, só não se executando a dita pena de morte nos meninos e meninas de dez anos para baixo, porque estes se conduzirão a esta vila para deles se tirar o quinto de Sua Majestade e os mais se repartirão por quem tocar'.* - Foi porém nomeado conjuntamente um cabo principal de toda a tropa, o paulista Bento Pais de Oliveira e como Antônio de Lemos e Faria não lhe quisesse dar obediência, foi destituído do posto, seguindo a bandeira tendo apenas como chefe dito Bento Pais, depois de julho do ano referido."[256]

Entre os pontos relevantes deste episódio, podemos observar que a percepção dos colonos em relação aos índios poderia não ser consensual, mas se nivelava num patamar muito baixo de alteridade. Além da indiferença aos que seriam mortos, as crianças foram tratadas como bens monetários, e uma certa excepcionalidade fica evidente quando o governador ordena para que não se guardasse piedade, ao ordenar a morte *"sem distinção ou diferença alguma de sexo"*. O desprezo especialmente pelas mulheres, neste caso, revela a discriminação a qual estavam sujeitas, geralmente associadas aos destinos das crianças, que desta vez ficariam absolutamente desamparadas.

Este tipo de bandeira predatória contra grupos rebelados foi um dos modelos mais comuns e frequentes. Considerados os apresados como índios inimigos, a quem se aplicariam por direito a *guerra justa*, não dispunham de nenhum dos direitos, ainda que limitados, dos aldeados. Estavam antes sujeitos à conivência das próprias autoridades, inclusive eclesiásticas, que acompanhavam as expedições, por exigência legal. Uma vez capturados os sobreviventes, entravam na disputa por sua posse. Vale lembrar que o número de sobreviventes tornava-se relativamente escasso pelos maus-tratos, fugas, e a penosa mortandade característica dos deslocamentos de todo sistema escravista, no caso, as longas caminhadas com destino aos aldeamentos.

256 Documentos Interessantes – XXII, 166/169. - LXVI, 55. Apud Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 152.

No estabelecimento da exploração indígena em São Paulo, e em diversos centros escravistas coloniais, como no Maranhão, os aldeamentos que originalmente eram controlados em sua maior parte pelos padres missionários, haviam surgido pelo ideal da catequese. Mas com o passar do tempo, a função do agrupamento dos índios mais adaptados ou "domesticados" ganhava importância, principalmente àqueles que responderam bem ao doutrinamento cristão e encontraram nestes lugares um lugar relativamente seguro, inserido no projeto civilizatório português.

Esta posição de súdito liberto e obediente poderia assim significar uma alternativa de vida e refúgio social. Todavia, devido às pressões dos interesses da sociedade colonial, acabava por se caracterizar como uma forma de servidão similar ao escravismo. Este aspecto se tornou como um princípio de funcionamento desta sociedade, onde se efetuava o controle das populações justificado como um benefício aos aldeados, em meio à violência aplicada aos menos aculturados, como também em diversos casos, onde não se alcançando uma proteção legal ou eclesiástica, eram submetidos à escravidão direta.

3.2 – Aspectos econômicos de São Paulo no século XVII

A realidade efetiva do escravismo indígena, no modelo da Administração, além de ser evidente pelas condições da vida cotidiana dos índios submetidos, é também comprovada por seu sentido econômico, na forma como vigorou em São Paulo. Embora descrita como uma economia de subsistência, em que parte da historiografia reiterava o isolamento da vila, São Paulo do século XVII possuía uma produção comercial considerável, inclusive exportando trigo, farinha, carne de porco, marmelada e tecidos de algodão, além de mandioca, feijão, milho, açúcar, aguardente e vinho. Mas os índios eram a principal fonte de rendimento e acumulação de capital[257], não apenas no trato do escravismo em si, mas na relação direta que este modelo econômico guardava com todas as demais atividades: agricultura, pecuária, manufaturas, transportes de cargas, defesa militar, expedições ao interior, e a partir das descobertas minerais, em sua própria exploração. No segundo século colonial, além do apresamento em si, a utilização massiva da força de trabalho indígena se consolidava como o principal fator econômico local.

> "Os anos de 1600, 1601, parecem de fato coincidir com uma mudança na configuração das relações sociais na região e o início do que estou chamando de 'uma

257 Nazzari, Muriel. 1999, 30.

> sociedade agrícola de média densidade, sustentada pela força de trabalho indígena', cujos contornos persistirão até as últimas décadas do século XVIII, quando os esforços de exploração das minas de ouro lançaram as bases de um novo modelo de organização colonial. (…) Para José Jobson de Arruda, o 'longo século do sertanismo paulista' foi entre 1532 e 1711."[258]

Esta tese não tem como objetivo a elaboração de uma teoria econômica sobre o sistema colonial, mas procura indicar o lugar ocupado pelo escravismo indígena no contexto econômico da América portuguesa. A história econômica desenvolveu, e tem desenvolvido, diversos modelos teóricos que muitas vezes são revistos e reformulados, mas à parte disso, a colaboração dos autores nem sempre se restringe ao campo meramente econômico, podendo contribuir em muitos aspectos relacionados aos temas em questão. Juarez Donizete Ambires, por exemplo, considera o sistema colonial como uma etapa histórica do capitalismo, visão questionada ou relativizada por autores como Alfredo Bosi, no entanto, seu trabalho também trata das dinâmicas sociais sobre a administração dos índios, em especial sobre as divergências internas dos missionários jesuítas, conforme veremos mais adiante.

Segundo Alfredo Bosi, o trabalho escravo que se constitui como uma das principais expressões do sistema colonial destoava do processo do desenvolvimento do capitalismo, como a partir de uma expressão de Marx, numa *anomalia*.[259] Entre as características que apresenta para descrever o sistema colonial no Brasil, Bosi afirma que "1) (…) dada essa dependência estrutural (entre a camada predominante de latifundiários e os traficantes de escravos africanos), tornava-se inviável a perspectiva de um capitalismo interno dinâmico na área colonizada. A expressão *capitalismo colonial* deve ser entendida como uma dimensão mercantil e reflexa."[260]

De qualquer forma, o mercantilismo local paulista, ainda que separado dos negócios do tráfico negreiro, consistia também numa forma efetiva de escravismo que, enquanto duraram suas condições, serviu muito bem aos interesses dos agentes coloniais que o disputavam. As atividades agrícolas relacionadas ao apresamento e trabalho indígenas converteram a capitania em celeiro abastecedor da colônia. Tal situação levou os próprios padres jesuítas a de dividirem quanto à questão da administração direta dos colonos, um partido contra e outro a favor.[261]

258 Velloso, Gustavo. 2016, 50.
259 Bosi, Alfredo. 1992, 22.
260 Id. 1992, 23.
261 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 74.

Trabalhos de autores mais recentes como Maria Luiza Marcílio, John French, Muriel Nazzari, e John Monteiro, apontam para uma sociedade colonial paulistana extremamente hierárquica e estratificada, onde uma elite colonial que centralizava a riqueza articulava-se com todo o restante da colônia, resultando no desenvolvimento de uma agricultura de comércio de gêneros alimentícios, bem como num crescimento demográfico. Estes aspectos contrariam a visão historiográfica tradicional do IHGSP, de uma vila de São Paulo pujante e autossuficiente, assim como também a dos debates do CEPAL, de "uma área extremamente pobre, tendente à autosubsistência, sem grandes articulações com o nordeste exportador ou mesmo com o Antigo Sistema Colonial."[262] Ilana Blaj afirmou a inclusão da vila de São Paulo ao circuito mercantil colonial e ao controle régio, desmistificando a historiografia tradicional que a colocava como "núcleo rebelde, isolado e miserável".[263] A utilização extensiva da mão de obra indígena, por exemplo, na produção de trigo e na pecuária, além das outras formas de exploração do trabalho, mas principalmente pelo mercado de corpos que se estabelecia como prática corrente a despeito da legislação, caracterizavam um sistema econômico absolutamente identificado ao escravismo, em todos os seus aspectos.

> "Em São Paulo colonial, como observa John Monteiro, 'a escravidão indígena originou-se dos mesmos princípios e derivou sua substâncias das mesmas das mesmas fontes que a plantagem escravista'[264], acrescido do fato de que, pela própria natureza da produção paulista (voltada ao mercado interno) e pelas dificuldades de transporte devido à localização da região de Piratininga, era imprescindível a obtenção de uma mão de obra barata."[265]

No escravismo moderno, em que o escravo em si constitui-se enquanto produto, e não só pelo valor de sua força de trabalho, as ações de captura e apresamento ganhavam o sentido de atividades comerciais das mais lucrativas. Mas a produção agrícola e os trabalhos em geral executados pelos cativos condicionavam o sistema de forma a se justificar enquanto necessidade.

O sistema de administração indígena empregado em São Paulo, dependente das expedições ao sertão, difere desse modelo mercantilista no sentido em que a exploração da força de trabalho tinha uma importância mais contundente. Além das funções relacionadas à própria manutenção do sistema em si, ou seja, na cadeia entre os

262 Blaj, Ilana. Revista Brasileira de História. 1998, #2-5.
263 Sposito, Fernanda. 2012, 181.
264 Monteiro, John. 1985, 127.
265 Blaj, Ilana. 2002, 126.

apresamentos e os aldeamentos, os índios trabalhavam também nas mais diversas atividades de produção e comércio.

> "Com o bandeirismo de apresamento e com a escravização do gentio conseguiu-se a produção de todo um excedente agrícola comercializado na colônia e fora dela. (…) Assim, é a mão de obra indígena que iria imperar no núcleo paulista executando múltiplas atividades para os habitantes e para as autoridades reais. Trabalhando nos serviços de casa, nas roças e lavouras, ajudando na criação de bois e porcos, exercendo diferentes ofícios como tecelões, alfaiates, sapateiros, carpinteiros, abrindo e conservando caminhos, participando das expedições ao sertão, transportando mercadorias e autoridades, construindo fortalezas, o negro da terra tornou-se onipresente em São Paulo colonial." [266]

A expansão econômica paulista, dependente da oferta de um alto contingente de índios, requeria cada vez mais um número maior deles. "Desse prisma, as famosas colocações de que os paulistas vendiam para o Nordeste açucareiro a maior parte do gentio apresado tronam-se passíveis de contestação."[267] Tal visão é sustentada por autores como Alfredo Ellis Jr., Raymundo Faoro e Pasquale Petrone. Outros variam em uma posição mais relativa sobre esta questão, como Ernani Silva Bruno e Alice Canabrava, autora que coloca o índio como "a mercadoria de troca, por excelência" entre os produtos paulistas voltados ao comércio externo, como o trigo, carnes de porco salgadas, farinha de mandioca, arroz e marmeladas.[268] Considerando-se porém, a importância da mão de obra para a economia local, em especial para a formação das tropas expedicionárias, e levando em conta também o significado social da posse de índios entre os moradores paulistas, especialmente no período da escassez de aldeados, há de se entender que o mercado do tráfico indígena possuía, ao menos de forma considerável, forte tendência para suprir as demandas internas de São Paulo.

Neste aspecto, podemos observar que os alvidramentos dos valores de preço atribuídos aos índios em inventários e testamentos paulistas, a rigor, voltavam-se para este mercado interno, e não a uma estrutura mais ampla destinada a um fornecimento regular de índios a regiões e capitanias mais afastadas. Os grandes deslocamentos registrados de grupos mais extensos e frequentes de índios situavam-se, basicamente, nas rotas das expedições de apresamento a partir das missões e regiões remotas com

266 Id. 2002, 129-130.
267 Ibid. 2002, 137.
268 Ibid. 2002, 138.

destino aos aldeamentos da vila de São Paulo, salvo em ocasiões específicas, como por exemplo, quando do envio de expedições para atuar nas guerras e rebeliões do nordeste.

> "A historiografia mais recente, basicamente preocupada em aprofundar o dinamismo interno da vila paulistana e de seus arredores, ao acompanhar o processo de expansão econômica e de mercantilização da região, conclui que o bandeirismo apresador do XVII desenvolveu-se, primordialmente, articulado às necessidades internas daquele processo. John M. Monteiro pondera que os altos custos do transporte para a região nordestina, as poucas possibilidades de sobrevivência e as restrições legais à escravidão indígena 'tornavam o tráfico uma proposição econômica pouco interessante, limitando-o à transferência de pequenos grupos ou de indivíduos cujo valor justificasse o custo da viagem' e conclui que a maioria dos índios capturados era integrada à 'economia florescente do planalto'. Muriel Nazzari também sustenta a utilização da maioria do gentio nos próprios estabelecimentos dos paulistas."[269]

Esta importância para o mercado interno não significa, porém, que a presença dos índios apresados pelos paulistas fosse restrita a São Paulo. A presença paulista em regiões distantes, como no sertão nordestino, foi uma constante no século XVII pela busca de minerais preciosos, mas sobretudo pela captura de índios sublevados "cuja escravidão em nada esbarraria nos princípios da legalidade, uma vez que o submetimento do selvagem insurreto permitia o enquadramento em causa para a guerra justa".[270] Em 1692, uma carta régia ao governador do Maranhão *"sobre a noticia que se teve de andarem os Paulistas com as suas tropas vezinhas a Capitania do Pará efficaz remedio para a extinção dos Tapuyas"*, o rei diz ao governador que *"continue na resolução de conservar os Indios naquelle lugar onde estão situados".*[271] Devemos entender que as tropas eram formadas em grande parte por índios, e as ações militares eram também uma forma comum de diáspora indígena pelo território brasileiro.

A exploração econômica sobre o cativeiro indígena se fazia assim presente por todo o espaço colonial, e não somente nas localidades que centralizavam as práticas predatórias. No século XVII, verificamos um amplo predomínio da população de origem étnica indígena de forma geral, quando ainda o trato indígena representava uma atividade até mais lucrativa do que a escravidão africana. Isto contradiz uma determinada visão que ficou marcada na historiografia sobre a pobreza da vila de São Paulo.

269 Ibid. 2002, 138.
270 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 82.
271 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992, 537.

> "Também estudando a capitania do Rio de Janeiro, Maria Regina Celestino de Almeida assevera que as expedições ao sertão para conquistar territórios, aprisionar índios, realizar descimentos ou buscar metais preciosos foram preocupação constante das autoridades do Rio de Janeiro durante todo o século XVII, e que o uso de indígenas como mão de obra funcionava como uma 'alternativa para uma elite que, sem liquidez, não podia adquirir no mercado de escravos africanos a força de trabalho necessária para desenvolver suas atividades produtivas'. A clientela para escravos negros 'só se desenvolveu no decorrer do século XVIII'.[272] Na cidade do Rio de Janeiro do início do século XVII, a população era de aproximadamente de 4 mil habitantes, distribuídos em 30% de portugueses, 3% de africanos e 67% de índios e mestiços. Nas fazendas da Ordem de São Bento, ainda na cidade do Rio, cerca de um terço dos cativos eram de origem indígena em 1562. No Amazonas, Pará e Maranhão a presença da escravidão indígena se deu até o final do século XVIII.[273] Pelo exposto, os casos do Rio de Janeiro e da Bahia quinhentista, e mesmo seiscentista, até certo ponto, ao menos para o Rio de Janeiro, são muito similares a São Paulo, no que concerne ao predomínio de mão de obra indígena. Nesse sentido, não é mais possível caracterizá-la como pobre pela falta de braços africanos."[274]

Embora lucrativo, o escravismo indígena paulista deparou-se com limitações comerciais que o contingenciaram a uma esfera de alcance regional. Mesmo com a presença de "índios paulistas" nas guerras do Nordeste e outras regiões, isto não se configurava como uma rede de tráfico tal como o negreiro. Luiz Felipe de Alencastro indica alguns entraves estruturais a um tráfico continental indígena, como a irregularidade da navegação de costa, mas principalmente, pela proibição do intercâmbio comercial direto entre as capitanias, desde 1549, ou seja, "não existia nenhuma rede mercantil apta a empreitar, de maneira regular e em larga escala, as vendas de índios de uma capitania a outra."[275] O que podemos perceber, de forma geral, é que o escravismo africano concorria diretamente, enquanto modelo consolidado na estrutura mercantilista colonial, inclusive em plena expansão; ao contrário do apresamento indígena que, em sua natureza genocida, indicava declínios populacionais de forma constante.

272 Almeida, Maria Regina Celestino. "Considerações sobre a presença indígena na economia do Rio de Janeiro Colonial" (in) Congresso Brasileiro de História Econômica, Niterói, 1996, vol. 1.
273 Fragoso, João Luis et. Alli. *A economia colonial brasileira (séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Ed. Atual, 1998, p. 38.
274 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 115.
275 Alencastro, Luiz Felipe de. 2000, 126.

> “Mesmo não sendo impossível, a acumulação proporcionada pelo trato de escravos índios se mostrava incompatível com o sistema colonial. Esbarrava na esfera mais dinâmica do capital mercantil (investido no negócio negreiro), na rede fiscal da Coroa (acoplada ao tráfico atlântico africano), na política imperial metropolitana (fundada na exploração complementar da América e da África portuguesa) e no aparelho ideológico de Estado (que privilegiava a evangelização dos índios). Esse feixe de circunstâncias inviabilizava um sistema regular de intercâmbios similar ao do trato negreiro. No limite, o impasse explica também o fator estrutural que bloqueia o desenvolvimento da comunidade bandeirante, paulista, baseada no trabalho cativo indígena.”[276]

Este trabalho cativo indígena, que servia de base à economia regional paulista, adquiria uma importância maior a partir da exploração da força de trabalho em si, já que se estruturava na produção agrícola de excedentes, além da ampla diversidade de trabalhos, ações e atividades a que os índios eram requeridos. Apenas em relação ao calendário agrícola, durante todo o ano se intercalavam os meses de plantio e colheita de produtos como “cana-de-açúcar, feijão (das águas), feijão (da seca), milho, algodão, trigo e mandioca.”[277] E também especialmente na produção de trigo, os índios em São Paulo eram fundamentais para o suprimento de alimentos em toda a região.

> “Os principais gêneros agrícolas produzidos em São Paulo durante o século XVII foram: 1) mandioca, fundamental para a subsistência, mas sem valor comercial; 2) gêneros auxiliares de subsistência, também sem valor comercial: laranja, limão, banana, uva, marmelo, cará, etc.; 3) produtos fundamentais para a subsistência com algum valor comercial: milho e feijão; 4) gêneros propriamente comerciais: cana, trigo e algodão. E na pecuária (gado bovino, porcos, cabras, ovelhas, carneiros, cavalos, galinhas e patos), como fundamentais para a subsistência, com algum valor comercial.”[278]

Com a União Ibérica, a América portuguesa foi vista como uma região de defesa estratégica pela coroa espanhola, que buscava afastar a presença inglesa e francesa do litoral de São Vicente. Havia uma intensa movimentação entre esta região e o interior do continente, de forma que os planos para São Paulo passaram a ser o de tornar a vila um centro de produção de trigo, com a utilização de mão de obra indígena, relacionado ao desenvolvimento de atividades de agricultura e mineração.

276 Id. 2000, 126-127.
277 Velloso, Gustavo. 2016, 123.
278 Id. 2016, 55.

Os resultados da prospecção mineral foram porém insatisfatórios, com a pouca quantidade de ouro descoberta em Jaraguá, Parnaíba e Voturuna, acabando mais por se desenvolver os setores da agricultura comercial e o apresamento indígena.[279] Com isto, ao longo da primeira metade do século XVII, a produção de trigo em São Paulo se estabeleceu com base no cativeiro indígena, e voltada para o mercado externo. Nas décadas de 1630 e 1640, o fornecimento de trigo e mantimentos foi fundamental para o combate aos holandeses no Maranhão e até mesmo em Angola.[280]

O fundamento escravista da economia paulista, mesmo que mais voltada ao mercado interno, ocorria portanto a partir de dois fatores: a exploração da mão de obra para todas as atividades, e o comércio escravista em si. Neste ponto, verificamos a evidência básica que caracterizava o sistema de administração como escravidão efetiva. A disposição comercial sobre os índios em nada se diferenciava de um mercado escravista senão por dois aspectos: o preço mais baixo em comparação aos negros, e a condição legal da liberdade indígena, que em nada impedia as transações comerciais.

A dimensão do tráfico escravista indígena, mesmo que possivelmente limitado em comparação aos lucros da produção advinda da exploração do trabalho, representava também uma importante alternativa econômica aos administradores particulares. Além do valor monetário, e devido ao valor simbólico da posse sobre os indivíduos, na forma em que eram inventariados junto aos diversos bens materiais, era também atribuído ao índio em si, um valor de troca e negociação, como qualquer escravo, relacionado à sua própria força de trabalho.

> "Os documentos legais, tais como inventários, reiteravam constantemente que os índios eram livres, mas ao mesmo tempo forneciam pistas de que continuavam a ser vendidos. Por isso, alguns historiadores sustentam que a principal fonte de renda dos paulistas era a venda de índios, mais do que de excedentes agrícolas para outras capitanias. Segundo minha amostra, porém, a maioria dos paulistas possuidores de bens parecem ter diversificado seus empreendimentos, usando índios também para a produção agrícola de subsistência e para a produção de mercadorias para venda."[281]

Sobre esta questão da contradição entre liberdade e escravidão, em relação à economia paulista, o que podemos observar é que não se tratou de um empecilho à existência de um efetivo mercado de índios administrados. As alvidrações presentes nos

279 Monteiro, John. 2009, 59-60
280 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 158-159.
281 Nazzari, Muriel. 2001, 39.

inventários e testamentos não teriam outro sentido senão o do estabelecimento de preços aos indivíduos, fator que por si mesmo caracteriza um estado de escravidão.

Paralelamente, nos próprios documentos, reiterava-se a liberdade nos textos, a fim de não se contradizerem às leis vigentes e aos valores morais e religiosos, tão caros à mentalidade da época. Enquanto isso, em diversos casos, havia também uma diferenciação entre "peças forras e escravas", como no exemplo a seguir:

> "*Quinhão das peças que vão para administração*
>
> *Maria com sua filha Sebastiana em quarenta e seis mil réis 46$000 / Valeria em vinte mil réis 20$000 / Francisco em vinte e seis mil réis 26$000 / E por esta maneira ficou cheio o quinhão da administração das peças escravas foi entregue ao administrador e se assignou com o dito juiz eu Diogo Gonçalves o escrevi. - Digo entregue ao testamenteiro por haver engano. - Almeida – Joseph Dias Paes.*"[282]

Neste mesmo documento estão também inventariadas em listas separadas as *Peças escravas* e o *Lançamento de gente da terra*, assim como os respectivos quinhões dos herdeiros. Consta porém este quinhão separado, designado apenas como "para administração", porém deixando clara, pelas avaliações, a condição cotidiana de escravos como na forma em se designavam como "peças", termo referente aos cativos em geral, sujeitos a serem comprados e vendidos.

O fato é que efetivamente havia um mercado de escravos indígenas em pleno funcionamento em São Paulo. Os "alvidramentos" que constam nos inventários tornaram-se comuns a partir dos anos 1670, e nos permitem estimar uma base de preços praticados sobre os índios. De forma geral, o que se verifica é a baixa cotação em relação ao preço do escravo africano. O valor monetário do índio flutuava por vários motivos, em geral, relativos à abundância ou escassez com que eram introduzidos nesse mercado, pelos apresamentos, em momentos onde seriam mais requisitados, como quando das guerras contra os holandeses, que aumentou a demanda, ou também por um fator que devemos sempre considerar, a fundamental proibição do tráfico escravista sobre os índios administrados. Mas o patamar inferior ao valor dos negros foi um fator constante.

> "Em São Paulo, os preços dos indígenas sofreram ascenso à medida que rendiam menos os apresamentos e a demanda crescia. Relata Frei Gaspar da Madre de Deus que,

282 Inventário de Antonio Ribeiro de Moraes e Catharina Ribeiro, Vila de São Paulo, 02/02/1688. Inventários e Testamentos, vol. 22, 395.

em 1543, a câmara de São Vicente tabelou o preço do escravo índio, estabelecendo o teto de 4$000 para o seu resgate das mãos dos vendedores (…). Nos princípios do século XVII, segundo Alcântara Machado, um índio adulto custava de 8$000 a 26$000. Por volta de 1680, a cotação subira a 50$000, chegando a 70$000 em 1712.[283] Lembremos que, a esta altura, um africano custava 100$000 na Bahia e certamente o triplo ou mais em Minas. Cabe supor que os índios, além de muito menos abundantes, foram valorizados com o seu emprego pelos paulistas na fase inicial da mineração aurífera."[284]

A mudança que ocorreu a partir dos anos de 1670, conforme observou Alcântara Machado nos *Inventários e Testamentos*, foi a inclusão dos valores atribuídos aos administrados, indicando uma tendência de tolerância por parte das autoridades jurídicas a respeito das questões econômicas relativas aos índios, compra, venda, aluguel (trespasso), dote, e herança. Naquele momento, tais práticas constantes entre os colonos tendiam a se tornar evidentes, contrariando o princípio legal que proibia a alienação dos índios administrados. Esta restrição da inalienabilidade vai durar somente até a segunda metade do século XVII, quando gradativamente desaparece da documentação qualquer linha divisória entre serviço e escravidão.[285] Um subterfúgio encontrado nos inventários a partir da década de 1670 é o da alvidração não sobre as peças, mas sobre os serviços, como *serviços obrigatórios*, ou *gente de obrigação*. Estas denominações poderiam servir a diferentes condições, numa situação intermediária entre escravos e agregados, oriundos de aldeamentos, ligados por mancebia a outros cativos, ou de uma forma muito comum, como filhos bastardos de um administrador. "Sem embargo de tudo isso, os índios continuam a ser qualificados como forros e livres, e os juízes não se descuidam de acentuar muito a sério que os entregam em administração aos herdeiros, *salva a liberdade*."[286]

"Uma diferença existia no começo (mas é a única) entre o serviço obrigatório e o cativeiro. Eram inalienáveis as peças serviçais e a justiça não permitia que fossem avaliadas, sequestradas, vendidas ou arrematadas em hasta pública. (…) A inalienabilidade restringe, mas não exclui, o direito que tem o senhor de tratar o gentio *como cousa própria, debaixo de seu domínio*. Com a maior sem-cerimônia os indígenas são arrolados entre os

283 Machado, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante.* São Paulo, 1965, 180-181. (in) Gorender, Jacob. 1988, 192.
284 Gorender, Jacob. 1988, 192.
285 Machado, Alcântara. 1980, 174.
286 Id. 1980, 175.

bens constitutivos dos casamentos ou dotes, transmitidos por testamento sem o menor escrúpulo, e sem o menor embaraço partilhados entre os herdeiros."[287]

A proibição da escravidão indígena colocava o mercado dos cativos na ilegalidade, de forma que o tráfico de índios atuava através de uma certa contenção. Além da utilização dos próprios corpos como moeda, os cativos, forros e administrados eram também avaliados e precificados, como encontramos nos inventários e testamentos, embora a intermitência destes registros indique este aspecto de contravenção. Contudo, estes eventuais lançamentos já servem para uma perspectiva da evolução dos valores, indicando principalmente um aumento do preço das "peças", segundo o termo da época, conforme declinava o número de apresados pelas décadas finais do século XVII.

Há que se considerar, no entanto, que pelo fato de grande parte deste mercado ocorrer de maneira informal, a maior parte das transações e dos valores atribuídos é desconhecida. Os índios passíveis de alvidração correspondiam a uma determinada categoria, como os escravos de fato, e a atribuição dos valores atendia a avaliações de inventário, não necessariamente para a compra ou venda, tais como todos os demais bens nos testamentos. Desta forma, estes registros devem ser considerados como uma amostra específica, que nos servem como referência ao conjunto maior das transações comerciais que ocorriam de forma clandestina.

Havia inclusive uma diferença entre posse e propriedade. Os índios não eram referidos como propriedade, no sentido corrente em uma sociedade burguesa contemporânea, mas ainda assim podiam ser doados, transferidos, e até mesmo vendidos. A proibição da venda de índios libertos fora instituída pela lei de 30 de julho de 1609, o que indica uma prática comum que de alguma forma se manteve. "Os moradores burlavam a lei frequentemente, é óbvio, e vendiam índios, mas isso não diminui a ideia de que os escravos eram passíveis de venda, e os forros e livres, não."[288] Embora pareça uma diferença sutil, a condição de posse sobre os forros, que teoricamente não podiam ser vendidos; ou de propriedade sobre escravos, indicados por termos como *peças,* ou *negros da terra,* era determinante no contexto de uma sociedade altamente hierarquizada e marcada pela desigualdade.[289]

287 Ibid. 1980, 172.
288 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 338.
289 Id. 2016, 341.

> "Contudo, e isso é muito importante, os colonos, convenhamos, usavam a palavra forro e/ou liberto, ladeada ou não com a de livre, de forma não aleatória. Forro era palavra ausente das leis de 1609 e 1611, por exemplo. Nesse sentido, a liberdade dos índios do rei, nos usos e costumes da terra, era uma liberdade de forros dos moradores, que implicava servidão. Forro não é ingênuo, mas servil, liberto, passível de reescravização por ingratidão, por exemplo. A liberdade do forro era uma liberdade tutelada, mas, mesmo dessa maneira, era uma liberdade que os diferenciava dos cativos. Nos testamentos a expressão mais recorrente era forro."[290]

Eis então mais esta sutileza na complexa divisão hierárquica da sociedade colonial. O termo "forro" atribuía uma qualidade aos administrados que confirmava sua condição de liberdade, embora assim dessa forma, condicionada. Atribuía também um valor moral aos seus administradores, ao conceder ou reconhecer o benefício que os colocava em concordância e conformidade às leis do reino, mas principalmente, aos princípios morais e espirituais da Igreja, apesar de permanecerem como objetos de posse.

Pelos testamentos deste período, percebe-se que embora pela lei todos os índios administrados fossem forros ou livres, na prática não o eram, pois estes "negros", como eram também assim chamados, já que o termo "escravo" não era utilizado, continuaram a ser comprados e vendidos.[291] Ao final do século XVII, voltava-se inclusive à avaliação financeira dos índios administrados tal como se fazia no século anterior.[292] A inclusão de preços e valores relativos às "peças" são indicativos de períodos onde a legislação e as ações das autoridades não reiteravam a liberdade indígena de forma mais contundente. Nelas constatamos que os valores sobre os escravos negros sempre foram bem superiores aos dos índios administrados.

No conjunto de inventários e testamentos paulistas publicados, que nos servem como amostragem, índios e escravos eram geralmente relacionados em duas categorias distintas, *Escravos* e *Peças da terra*. Era também comum neste período que nas listas de nomes de escravos não se designasse a etnia, ou que se designasse somente em relação a alguns, geralmente pelos termos *negros* ou *tapanhunos*. Do mesmo ano, porém, encontramos algumas exceções, como no testamento de Anna da Silva, onde ocorre a clara inclusão de *carijós* entre os escravos, negros e mulatos, constando inclusive suas avaliações de preço:

290 Ibid. 2016, 343.
291 Silva, Maria Beatriz Nizza da. 2009, 59.
292 Id. 2009, 62.

"*Peças escravas*

Luzia, duas filhas e um filho Maria Catharina Santiago que foram avaliados todos quatro em sua avaliação em cincoenta mil réis os tres que Maria sua filha ficou nomeada na terça para a orfã Clara 50$000 / Agostinho tapanhuno em sua avaliação em quarenta mil réis 40$000 / Veronica escrava em sua avaliação em quarenta e cinco mil réis 45$000 / Ascensa e seus filhos escravos Marcio Manuel Gabriel em sua avaliação de setenta mil réis 70$000 / Felicia escrava com seus filhos Pedro Lourenço em sua avaliação em cincoenta mil réis 50$000 / Anna e Domingas mulatas em sua avaliação em sessenta mil réis 60$000 / Jorge mulato em sua avaliação em sessenta mil réis digo trinta e dois mil réis 32$000 / Simão mulato em sua avaliação em trinta e dois mil réis 32$000 / Matheus mulato em sua avaliação em vinte e cinco mil réis 25$000 / Silvestre carijó em sua avaliação em doze mil réis 12$000 / Bastião carijó em sua avaliação em doze mil réis 12$000 / Lidorna em sua avaliação em dez mil réis 10$000 / Paula carijó velha em sua avaliação em dez mil réis digo seis mil réis 6$000 / Alexandre e sua mulher Estácia carijós em sua avaliação em trinta e dois mil réis 32$000 / Importou a fazenda lançada e avaliada neste inventario com as peças escravas e carijós quinhentos e noventa e seis mil e oitocentos réis 596$800" [293]

Neste documento de 1687, já numa data avançada do século XVII portanto, temos um exemplo da designação explícita de indígenas como escravos. Além dos *tapanhunos*, aos quais podemos saber se tratar de negros, encontramos referências aos *carijós*, avaliados e classificados conjuntamente. Podemos supor que se tratavam de índios que se encontravam numa situação diversa da administração particular, mas não podemos ter certeza, já que a prática de avaliação e alvidramento era também aplicada aos administrados em diversas situações.

As indicações de valores nos inventários e testamentos podiam ocorrer em referência tanto a negros quanto a índios, embora nem sempre fique clara a diferença na leitura. No inventário de Francisco Dias Velho, de 1689 constam separadamente, uma lista intitulada "*Escravos*" e outra "*Lançamento da gente da terra*"[294]; na primeira, constam 22 nomes e mais duas crianças, com preços bem variados; na segunda relação, 97 nomes sem constar valores. É possível que entre os escravos houvessem índios devido a alguns valores indicados, sendo que um deles, Matheus, é especificado como "*negro da Guiné*".

No inventário de João Nogueira, do mesmo ano de 1689, na lista intitulada "*Peças lançadas neste inventário do gentio da terra a saber*", constam cinco nomes com valores

293 Testamento e inventário de Anna da Silva. Vila de Santa Anna de Parnaiba, 06/09/1687. Inventários e Testamentos, vol. 22, 178-179. Grifos nossos.

294 Inventário de Francisco Dias Velho. Vila de São Paulo, 1689. Inventários e Testamentos, vol. 22, 248.

indicados: "*Foi alvidrada a negra com as crias por nomes Floriana Jorge e Antonio em sua alvidração em vinte e oito mil réis 28$000 Foi alvidrada a negra por nome Antonia em sua alvidração em dezesseis mil réis 16$000 Foi alvidrado o rapaz Jeronymo em sua alvidração em seis mil réis*"[295]. Este é um exemplo em que se confirma o uso da expressão "negros" para se referir aos índios. Além disso, percebe-se que além dos pagamentos em dinheiro, havia também um escambo entre bens, objetos e "peças". Neste documento, consta uma decisão judicial a este respeito, sobre a quitação de uma dívida: "*(…) por não haver dinheiro mandou o dito juiz se pagasse em uma negra por nome Antonia em dezesseis mil réis e uma espingarda extrangeira em dez patacas*".[296]

Os preços indicados nestes dois inventários são condizentes aos valores praticados sobre os índios administrados do período. Observamos porém, um aumento dos preços dos escravos ao final do século, como no inventário de Luzia Leme, da vila de Santana de Parnaíba, em 1699:

> "*Peças do gentio da terra (…) Tiburcio e sua mulher Francisca com seu filho Antonio e sua filha Izabel e Lourença que foram alvidradas o casal e as filhas e filho em cento e cincoenta mil réis 150$000 Lançou-se Lourença com seu filho Henrique que foi alvidrada em vinte e cinco mil réis 25$000 Lançou-se neste Inventário Euzébia e sua mãe Floriana com seu filho de peito por nome Lourenço que foram avaliados em sua avaliação em oitenta mil réis 80$000*" [297]

Para uma análise mais aprofundada da economia deste período, é útil se observar o valor da moeda corrente neste contexto. Uma visão geral sobre os preços praticados sobre bens e produtos podem nos indicar movimentos de alguma valorização monetária ou inflação neste período, além de identificar aspectos do cotidiano pelos hábitos de consumo. Na vila de São Paulo, a contabilidade de uma instituição como o Mosteiro de São Bento, revela uma perspectiva não só da rotina do estabelecimento em si, como da economia real no dia a dia dos moradores e habitantes locais.

Entre 1681 e 1700, considerando apenas os custos com quantidade especificada, percebemos uma relativa estabilidade dos preços, com um ligeiro aumento de forma geral. Houve um crescimento principalmente no custo da farinha, do feijão, da carne e do milho, estabilidade no preço do vinho, e variações relativas dos demais produtos.[298]

295 Inventário de João Nogueira. Sítio e fazenda Ajapi, 1689. Inventários e Testamentos, vol. 22, 316.
296 Inventário de João Nogueira. Sítio e fazenda Ajapi, 1689. Inventários e Testamentos, vol. 22, 318.
297 Inventário de Luzia Leme. Santa Anna de Parnaiva, 1699. vol. 24, 198.
298 *Livro da Mordomia 1681 – 1700. Códice 1.* Arquivo do Mosteiro de São Bento, São Paulo - SP.

Contabilidade do Mosteiro de São Bento ao final do século XVII					
Produto	**Quantidade**	**1681 - 1685**	**1686 - 1690**	**1691 - 1695**	**1696 - 1700**
Açúcar	Meia arroba			$480	
Aguardente	Uma medida	$040	$080		
	Duas medidas				$240
Arroz	Uma quarta		$320		
Azeite	Uma botija	$200 / $800			$480
Azeite doce	Uma medida	$320			
	Duas medidas			$520	
	Uma botija		$960		1$120 / 1$240 / 1$440
Azeite para lâmpada	Uma botija		$320	$320	
Carne	Meia arroba	$100			
	Uma arroba	$160 / $200 $240 / $320			$320 / $640
	Duas arrobas		$320 / $400	$320	
	Três arrobas		$480 / $600	$960	1$600
	Cinco arrobas		1$020		
Farinha	Meio alqueire		$160		$400 / $720
	Um alqueire		$240		$640 / $800 / 1$600
	Dois alqueires		$480		1$600
Feijão	Meio alqueire	$160	$080 / $100 / $160	$160 / $240 / $320	$400
	Um alqueire		$320		$400 / $640
	Dois alqueires		$640		1$600
Galinhas	Uma unidade	$080	$080 / $100	$100	$120 / $240 / $320
	Duas unidades		$160	$320	$320
	Três unidades		$240		$360
	Quatro unidades		$320	$640	
	Cinco unidades				$800
Manteiga	Um pote		$480 / $320		
Marmelada	Uma caixa		$160		
	Quatro caixetas				$960

Milho	Uma quarta		$060		
	Meio alqueire		$100		
	Um alqueire				$400 / $640
Milho para plantar	Meio alqueire		$140		
Pano de algodão	Duas varas		$800		
	Seis varas				$720
	Onze varas			1$100	
	Doze varas			1$920	
	Trinta e oito varas		3$040		
	Quarenta e cinco varas		3$600		
	Cinquenta varas	5$000			
Pano de linho	Doze varas		4$320		
	Dezoito varas			8$600	
Peixe salgado	Uma arroba			1$000	
Sal	Três medidas				$480
	Meio alqueire			$480	
	Um alqueire		$480	$480	
	Três alqueires				3$280
Vinagre	Uma medida			$080	
Vinho	Duas medidas		$240		
	Uma botija		$560	$540	
Vinho para missas	Meia medida		$060		$120
	Uma medida			$120	$120
	Duas medidas	$240			
	Três medidas	$360			

Ao se levar em conta que algumas diferenças de preço são decorrentes das flutuações de oferta e demanda, da qualidade e da procedência de certos itens, podemos concluir por uma economia basicamente estável para este período, sem que nada indique uma pressão inflacionária ou desvalorização da moeda. Os eventuais aumentos de preço destes produtos agrícolas ocorriam, portanto, devido às características próprias de cada item em relação ao mercado. Nesta tabela, estão relacionados apenas os itens aos quais foram determinadas as quantidades, segundo os padrões de pesos e medidas adotados na época. Nos registros dos monges beneditinos, há diversos outros produtos em que a quantidade é subentendida, de acordo com o consumo diário que permanecia constante, tais como pão, queijo, ovos, peixe, frutas, bananas, doces, nos quais é também

observada a mesma constância dos preços, seguindo um sutil aumento. Isto também se verifica para alguns itens de compras eventuais, como louças, facas, copos, panelas, ferramentas, pregos, e sapatos.

Constam também, nestas mesmas contabilidades, alguns pagamentos de obras e serviços, como a um barbeiro (duas patacas, ou $640 em 1682; dois tostões, ou $200 em 1685; e $760 em 1697)[299], e aluguéis de canoas para o transporte de padres visitadores e carregamentos das bagagens. Nestes casos, utilizava-se o termo "negros", podendo se referir a índios, negros, ou ambos: "*Dezembro 1686 (…) Extraordinarios - Em mesmo dia p a o caminho dos negros que vierão Com nosso … ... P. P.al mea pataca ___ $160".* [300] Geralmente estes pagamentos eram em dinheiro, mas podiam também ser feitos, às vezes, em produtos como pão, farinha, e aguardente: *"Abril 1687 (...) Matalotagem pª negros Em o mesmo dia pª os negros q foram carregar o Retabulo e trazelo pelo Rio e pª a gente (?) do convento em dia de pascoa de aguardente dous cruzados ___ $800*"[301]; "*Junho 1687 (…) Aguardente pª negros - em o mesmo dia de aguardente pª os negros q forão pª o mar quatro vintens ___ $080*".[302] Estas indicações de pagamento indicam que estes serviços contratados não eram realizados por escravos. Há uma possibilidade de que se tratavam de índios administrados, uma vez que a obrigatoriedade de remuneração era um dos fundamentos da administração particular.

Assim como muitos negros e inclusive escravos também realizavam serviços pagos, a condição de liberdade dos índios possibilitava o acesso a trabalhos mais ou menos especializados, mas quase sempre com alguma remuneração. Nas menções referidas a negros desta documentação, há algumas poucas indicações de que se tratava de índios: "*Março de 1696 (…) em o d.to hu cruzado q … a hu indio das obras ___ $400"*[303]; "*Mayo de 1699 (…) … Em d.to dos Indios … (…) andava travalhando … (…) Coatro mil e (…) Reis ___ 4$040*".[304] Em outras ocasiões não se pode saber com certeza, mas isto é também um indicativo de que não somente índios e negros eram referidos da mesma maneira, como também que realizavam juntos os mesmos tipos de trabalho, como o de fretes de canoas: "*Agosto 1687 (...) Frete de S.tos p.ª esta villa - Em o mesmo dia de frete q. … fr. Rozendo gastou de Santos athe este mosteiro em canoas negros q o comboyarão duas patacas ___ $640*".[305] Sabemos que a expressão "comboiar", tinha o sentido de

299 Id.
300 Ibid.
301 Ibid.
302 Ibid.
303 Ibid.
304 Ibid.
305 Ibid.

"carregar", tanto bagagens e objetos, como até mesmo os próprios viajantes, tarefa essa para qual, além dos escravos, era especialmente designada para os índios administrados: "*Janeiro 1699 (…) Alugeis de Negros - Em d.to de aluguel de 5 negros p.ª carregarem aos Padres vizitadores dous mil Reis ___ 2$000*".[306] Há também uma anotação sobre o pagamento a um negro que resgatou um fugitivo: "*julho 1687 (…) extraordinarios - Em treze do (…) q le deo ao negro de trazer algum rapaz que andava fugido mea pataqua ___ $160*"[307]; e um único registro legível de compra de um escravo indígena:

> "*Outubro 1687 (…) Compra de negros - Em o mesmo dia por hum negro do gentio da terra q~ se comprou em ref ... das negras q~ se venderão do defunto … Fr. Bento dezoito mil Reis ___ 18$000*"[308]

Este registro de compra de um "*negro do gentio da terra*" é particularmente único por indicar a posse sobre um índio da parte de uma administração eclesiástica que não se referia aos aldeamentos, nem aos missionários jesuítas, mas de forma semelhante aos colonos particulares. Desta forma, comprova-se a natureza cotidiana da compra e venda de índios, apesar de todas as proibições. A sociedade paulistana do século XVII estava absolutamente dependente da exploração indígena pelo sentido econômico dos apresamentos e da utilização da mão de obra, mas também como elemento de distinção social na complexa hierarquia de classes do período colonial.

Da mesma forma como o mercado influía nos preços de bens e produtos, a variação dos valores atribuídos aos índios cativos seguia a conjuntura do tráfico e dos apresamentos, e também em relação aos preços dos escravos negros, levando ao aumento verificado ao final deste período. "Em 1701, por exemplo, o padre Guilherme Pompeu de Almeida anotou no seu livro de contas que havia gasto 11$000 para trazer um escravo africano da Bahia; no entanto, no auge do tráfico de escravos indígenas, na década de 1630, vendiam-se índios a partir de 4$800 no Rio de Janeiro."[309] Segundo John Monteiro, a proibição legal do tráfico indígena desmotivava esta prática como opção de atividade econômica,[310] direcionando a maioria dos índios apresados para a região de São Paulo, e dessa forma, reduzindo seus preços em comparação aos negros. Além

306 Ibid.
307 Ibid.
308 Ibid.
309 Monteiro, John Manuel. 2009, 239.
310 Id. 2009, 78.

desses fatores, influíam também as características de cada indivíduo, suas origens e habilidades.

> "Ao que parece, o valor do cativo crioulo ou ladino permaneceu, ao longo do tempo, quatro ou cinco vezes superior ao do neófito; na segunda metade do século XVII, o preço de um índio já adaptado variava entre 20$000 e 25$000, ao passo que os índios recém egressos do sertão eram vendidos ou leiloados por 4$000 ou 5$000. (…) Exemplos diversos indicam, igualmente, que índios especializados comandavam valores mais altos. 'Um negro da terra carpinteiro de nome Tomás' foi arrolado separadamente dos 61 índios no inventário de Antonio Correia da Silva e avaliado em 50$000, o equivalente de um escravo africano. (…) Da mesma forma, índios crioulos e mestiços podiam receber avaliações elevadas, às vezes igualando e até excedendo o preço de um escravo africano. Em 1653, uma bastarda da posse de Simão de Araújo foi avaliada em 80$000, o dobro do valor de um escravo africano."[311]

Silvana de Godoy atenta para o sentido de riqueza da posse de índios, já confirmada por autores como John Monteiro e Ilana Blaj, porém, entre as diferentes camadas de renda dos moradores paulistanos. Para a autora, esta perspectiva desconstrói a ideia de uma sociedade exclusivamente segmentada entre senhores e escravos. "Assim, a intensificação do apresamento nas décadas de 1620, 1630 e 1640 pulverizou a distribuição da fortuna dos índios [entre as diferentes faixas de renda], o que ajuda a entender o respaldo social das elites paulistas na expulsão dos jesuítas, nos confrontos com governadores, e a força dos usos e costumes da terra na manutenção das formas de exploração dos índios e no comprometimento de todos com a exploração que gera desigualdade."[312] Entre 1651 e 1675 "Nesse período, mais do que remédio dos pobres de consumo da 'classe média' do quartel anterior, a posse de índios teve a função de tornar os ricos mais ricos. (…) O fluxo de apresamento parece ter diminuído ou as entradas seriam mais concentradas."[313] De 1675 a 1700, os dados indicam uma queda na preação de índios. "Decerto, o movimento de queda no número de índios foi generalizado, refletindo aquela conjuntura de apresamentos, mas quem teve mais perdas foram os menos aquinhoados."[314]

311 Ibid. 2009, 156.
312 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 245.
313 Id. 2016, 247.
314 Ibid. 2016, 249.

O comércio sobre os corpos, que tem por base o reconhecimento da propriedade sobre indivíduos, sempre foi um dos fatores históricos mais comuns e presentes nas relações escravistas. “A característica mais essencial, que se salienta no ser escravo, reside na condição de *propriedade* de outro ser humano.”[315] Esta visão faz parte de um conceito de escravidão de Aristóteles, segundo o qual para a produção, o proprietário precisa de instrumentos inanimados, como as ferramentas, e os instrumentos animados, os escravos.[316] Jacob Gorender considera que a escravidão indígena ocorreu no Brasil de duas formas, que ele denomina de completa e incompleta. A “escravidão completa” seria a decorrente de cinco condições: as “*guerras justas*”, as expedições de apresamento, os resgates, a escravidão voluntária, e o descumprimento das leis. Como “escravidão incompleta” Gorender classifica “ao sistema chamado de administração; à exploração compulsória com pagamento de salários; e às reduções jesuíticas.”[317] Entretanto, logo em seguida o autor afirma:

> “Colocados sob a ‘proteção’ de administradores nomeados, os índios não deveriam ser considerados legalmente escravos, nem tampouco alienáveis e transmissíveis por herança. Tudo isso foi paulatinamente derrogado pelos subterfúgios dos administradores. Da forma incompleta, a escravização transitou para a forma completa. Alcântara Machado mostrou a progressão dos sofismas nos inventários seiscentistas de São Paulo.[318] A escravização de fato dos índios colocados sob administração particular vai sendo acobertada nos testamentos sob sucessivos eufemismos: moços de serviços forros, gente forra, gente do Brasil, serviços obrigatórios, gente de obrigação, peças forras serviçais, administrados ou servos de administração. Tais rotulações legalizavam a posse dos índios e sua transmissão hereditária, conquanto, até 1675, não permitissem os juízes que as ‘peças de serviço’ fossem avaliadas à maneira dos outros bens do espólio. Com o tempo, a infração da lei se tornou mais descarada e os índios de administração foram avaliados judicialmente, arrematados, hipotecados e vendidos. Estava consumada a transição da escravidão incompleta para a completa.”[319]

315 Gorender, Jacob. 1988, 46.

316 Numa visão teórica oposta a de Gorender, Patterson considera que a propriedade não é um elemento definidor da escravidão: “O problema é que definir a escravidão *apenas* como o tratamento de seres humanos como se fossem propriedade não funciona como definição, pois de fato não especifica qualquer categoria distinta de pessoas. Direitos e poderes de propriedade são elaborados no tocante a muitas pessoas que claramente não são escravas. (…) Se temos que usar o conceito de propriedade (uma abordagem que prefiro evitar, por causa de suas confusões inevitáveis), precisamos ser mais específicos. Devemos mostrar não apenas que os escravos são uma categoria de pessoas tratadas como objetos de propriedade, mas, como Moses Finley incisivamente demonstrou, que elas são uma *subcategoria* de objetos humanos de propriedade.” (in) Patterson, Orlando. 2008, 66.

317 Gorender, Jacob. 1988, 498.

318 Machado, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante.* São Paulo, 1965, 35-36, 165-176. (in) Gorender, Jacob. 1988, 499.

319 Gorender, Jacob. 1988, 499.

Na visão de Gorender, portanto, a Administração não seria um sistema de escravidão completa *em princípio*, mas passou a se tornar na prática, conforme foi sendo burlada no decorrer da segunda metade do século XVII. Devemos considerar porém, que completa ou incompleta, a propriedade sobre os indivíduos, a exploração do trabalho e o cativeiro, foram sempre praticados pelos administradores particulares, e a documentação legal evidentemente não poderia registrar as transgressões às próprias leis, principalmente antes de 1675, quando as avaliações dos índios passaram a constar nos inventários.

Neste sentido, a Administração servia bem aos colonos como forma alternativa de posse sobre índios que não se enquadravam nas condições propícias à escravidão completa e efetiva. É importante considerarmos que as documentações legais tais como os inventários e testamentos, embora sirvam como valiosos indícios, não refletem diretamente o cotidiano, mas antes disso, indicam as condições jurídicas que possibilitavam ser registradas. Testamentos e Atas de sessões das câmaras são produzidos com o intuito de servirem como registros a fim de serem arquivados, e assim, estabelecerem um discurso final sobre os fatos. No caso da Administração indígena, este declínio de escrúpulos da parte dos colonos paulistas, que se refletia nas práticas jurídicas, pode ser relacionado ao recrudescimento do conflito destes com os missionários, conforme as posições da Coroa e dos agentes de governo.

CAPÍTULO 4

A essência apresadora das expedições bandeirantes

> "*(…) esta verificado por los Auttos inclusos com behemente indiçio pasan los Portugueses y Mamelucos de seisçientos y los Tupis de mil (…) I los Portugueses que hasta aqui se an visto son todos manseyos descalsos de pié y pierna con escopetas y alfanges, Armas que tambien traen los Mamelucos que son mestisos y mulatos y los Tupis machetones y rodelas, arco y flexas y muchos de ellos tienen así mismo escopetas que manexan con destresa, toda Gente de infanteria (…). Los designios que traen y estan verificados hasta aora, son despojarnos delos naturales de esta Provinçia llamándolos negros de la tierra, para herrarlos y haselos escravos como lo tienen de costumbre, en las famílias de los muchos Pueblos que an imbadido espeçiamente en los de la Provincia del Itati y saquearnos las haciendas y bestias mulares y cavallares, demas del derecho supuesto que se an atrevido a maquinar. (…) no nos es posible poder reprimiro á los Guaycurus y Bayas y resistir y rechasar á los Portugueses á un tiempo sin el socorro que tenemos pedido á Vuestra Magestad (…) - Assumpssion del Paraguay y de Marzo 19 de 1676 años.*" [320]

A região entre os rios Paraguai e Paraná, nos entornos das vilas espanholas e das Missões jesuítas, viveu todo o século XVII sob a conjuntura de uma guerra intermitente. Em 1676, por exemplo, o governador do Paraguai, Dom Fhelipe Rexe Gorvalan, escrevia esta carta ao rei da Espanha, pedindo socorro devido às guerras que estavam enfrentando: uma grande revolta dos índios Guaikurus, Bayas e Payaguas, e também contra os "l*os enemigos Portugueses nombrados Mamelucos*"[321]. Naquele momento, os paulistas já haviam capturado três vilas: San Pedro de Terecañi, San Francisco de Ibira Pariyara, La Candelaria, distrito de Villa Rica del Espiritu Santo, e o povoado de Maracayu. As famílias de índios residentes se deslocavam entre as povoações em busca de refúgio, enquanto os capitães Gaspar de Godói[322] e Francisco Pedroso Xavier tomavam o controle das estradas e planejavam novos ataques a outras vilas.

320 "El Governador del Paraguay Don Fhelipe Rexe Gorvalan. Asumpcion del Paraguay. - A Su Magestad. - 1676. La Ciudad 19 de Março." (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 355-366.

321 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 355.

322 Gaspar de Godói, bandeirante paulista, comandava expedições nesse período para as regiões do Mato Grosso e do Itatim, tendo destruído novamente a Vila Rica do Espirito Santo, após sua primeira destruição quando dos ataques ao Guairá (Ver o Anexo).

Neste trecho da carta, Dom Fhelipe Gorvalan faz uma breve descrição dos paulistas, armados e descalços, ao lado de índios e mestiços, compondo uma grande tropa de infantaria. Afirma também que, além de invadirem fazendas e propriedades, roubando mulas e cavalos, o seu objetivo principal era "*despojarnos delos naturales de esta Provinçia llamándolos negros de la tierra, para herrarlos y haselos escravos como lo tienen de costumbre"*, ou seja, claramente executar os apresamentos com finalidades escravistas. No apelo final ao rei, afirma que não poderiam dar conta de enfrentarem, ao mesmo tempo, os paulistas e os Guaikuru, indicando que não houve de fato nenhum acordo entre as partes, embora os paulistas houvessem feito uma proposta.

Havia na defesa da povoação de Maracayu, quatrocentos espanhóis e seiscentos e cinquenta índios, mas eles foram emboscados e derrotados. Após dominarem a situação, os paulistas declararam uma breve trégua a fim de fazerem uma negociação, na qual propuseram a restituição das localidades tomadas, com as seguintes condições:

> "*(…) troxeron embaxada berbal del dicho enemigo Francisco de Pedrosa Xaviel y otros Capitanes de su Compañias, en que ofreçiendo la restituission de los Pueblos apresados, pidieron se les permitiere á los Portugueses del Brasil y San Pablo el comerçio de esta Provinçia con aquellos Estados (…) ofreciendose a ayudales em sus Poblaçiones y fortificaçiones com su Gente para que se asegurasen de las inquietudes de los infieles, y que se les diesen Pasaporte y bastimientos para la conquista de los enimigos Guaycurús y Bayas y demás Infieles fronterisos, y los Cosarios Payaguas, prometiendo partir con Vuestros Basallos en retorno de los bastimentos la mitad de la presa de dichas conquistas, sin que se entendiese pretendian por ello derecho á Corona de Portugal, diçiendo que aunque esta Provinçia perteneçia al Conde de Monsalbo por aver dado Vuestra Magestad estas tierras al Rey Don Sevastian, su tio, desde Montevidio hasta la Cruz de Pantaleon, cuyas Armas estavan em la Iglesia Mayor de esta Ciudad, no haçia caso de ello ni pretendia semexante derecho, sino la Páz y la conquista del Guaycuru, y que si biniesemos en ello, irian con ellos los negros de la tierra, que asi llaman los naturales y en su defensa, perderian la vida, por que no benian á outra cosa, y pasarian á los Pueblos de esta Ciudad.*" [323]

Neste acordo, embora apresentado apenas verbalmente, os paulistas propunham basicamente a repartição dos índios Guaikuru capturados, mantendo a integridade das povoações apenas pela suas palavras. O governador do Paraguai, entretanto, logo percebeu que os paulistas não eram dignos de confiança, pois diziam que a região

323 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 355-366.

pertenceria à Coroa de Portugal, embora aparentemente não a reivindicassem; e que os seus interesses não eram outros senão a captura dos índios. Nesse sentido, citava o testemunho de um índio chamado Phelipe, sobre roubos e violências que já estavam sendo praticados nas vilas:

> "*consta que los enemigos tenian recogidos todos los cavallos y bestias mulares de que aquella Comarca, y estaban cogiendo el bastimento de las chacras y apresando los Originarios de que tenian Prisioneros la mayor parte y muerto y ahorcado un cacique llamado Don Pedro por deçir que maliciosamente no manifestava sus Basallos, degollando doze Indios prisioneros que hizieron fuga, y despojando de sus espadas y coletos los Españoles que salian de la Villa, y á veinte y ocho de Febrero, dia em que hizo fuga de Ibirapariyara el testigo, tratavan los enemigos de entrar á saco em la dicha Villa y llevarse al Brasil las famílias de ella (…)*" [324]

Encontramos uma série de cartas como esta, das autoridades civis e militares locais, além dos relatos dos missionários, atestando situações belicosas de cercos, assaltos e combates provocados pelos sertanistas paulistas, desde a primeira década dos seiscentos. Neste episódio específico, houve a segunda destruição de Villa Rica del Espirito Santo, uma vez que esta já havia sido destruída anteriormente quando da grande onda de expedições contra a região do Guiará, ocorrida em 1632, conforme veremos adiante. Teatros de operações deste tipo favoreciam os interesses dos bandeirantes, que assim capturavam prisioneiros para São Paulo amparados no princípio da *guerra justa*.

Estamos aqui, no entanto, apenas nos referindo ao contexto regional missionário, uma vez que as expedições bandeirantes, como ficaram historicamente denominadas, dirigiam-se a todas as direções do interior do continente em busca dos índios autóctones.

As expedições sertanistas deste tipo, realizadas continuamente por gerações de moradores paulistas, entre os séculos XVI e XVIII, em sua grande maioria, tiveram como sentido e objetivo principal o apresamento indígena, tanto em relação aos habitantes nativos originais quanto preferencialmente aos índios aldeados nas reduções jesuíticas. Caracterizaram-se enquanto ações militares que no seu apogeu promoviam ataques sobre territórios tanto pertencentes às Coroas de Portugal como da Espanha, uma vez que em ambos os domínios se assentavam os estabelecimentos missionários. Este aspecto militar estava relacionado à resistência contra os apresamentos dos próprios índios e seus aliados, basicamente, os missionários jesuítas, mas nos seus primórdios, se

324 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 355-366.

originaram das ações de defesa da vila de São Paulo contra os ataques indígenas, nas quais tomavam parte inclusive moradores e jesuítas, organizando-se no que ficou conhecido tradicionalmente como "bandeirismo defensivo".[325]

A utilização dos termos "bandeira" e "bandeirante" está sancionada pelo uso, na historiografia brasileira, no sentido específico do ciclo de expedições a que nos referimos, de forma que assim também o utilizamos. Entretanto, pela relativa ausência que se verifica nas fontes, o termo provavelmente não fosse muito utilizado em seu tempo.

Um raro exemplo pode ser encontrado na carta dos padres jesuítas Justo Mancilla y Simon Maceta, a qual voltaremos a nos referir mais adiante: *"Poco menos de dos meses despues outra vandera, por cuyo caudillo yua Antonio vicudo de mendoca em 23 de marco entro com armas em el pueblo de S. Miguel (…) En el miismo tiempo, em 20 de marco, la tercera vandera, cuyo caudillo era Manuel morato, se fue a la tercera aldea de Jesus maria".*[326] Neste mesmo documento, no entanto, o termo é usado também no sentido dos próprios objetos dos estandartes: *"leuantaron sus Capitanes, y outros officiales de guerra com vanderas, como si fueran leuantados, y amutinados contra su Real Corona, las vanderas, que lleuauan, no tenian las armas del Rey, sino outras señales differentes".*[327] Aqui portanto, a palavra foi usada em ambos os sentidos, provavelmente como associação, mas não é possível afirmar que este tipo de uso fosse recorrente, dada sua raridade nas fontes. É possível então supor que o termo fosse eventualmente utilizado, mas certamente não da forma absoluta como nos séculos seguintes, de maneira póstuma. Autores que não corroboram esta opinião o fazem a partir da historiografia tradicional, como Capistrano de Abreu, Rocha Pombo, e Jaime Cortesão, em suas teorias sobre a origem da utilização da palavra, tendo sido o termo consolidado pela construção histórica do mito heróico bandeirante, ao final do século XIX.

> "Sobre a origem e o significado da palavra bandeira, há diversas opiniões. Capistrano de Abreu encontrou uma explicação do nome no costume dos paulistas de reunir-se em torno de uma bandeira, com a finalidade de uma empresa armada ao interior do país. Esse costume não só correspondia à tradição dos caudilhos europeus, mas também era conhecido dos colonizadores através dos tupiniquim que, de acordo

325 Monteiro, John. 2009, 57.

326 *Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo saqueando las aldeas que los religiosos de la Compañia de Jesús tenian en la misión de Guairá y campos dela iguazú. (…) hecha por los padres Justo Mancilla y Simon Maceta.* Santos, 10 de outubro de 1629. (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 247. 1923, 251-252. Op cit. Grifos nossos.

327 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 248. Op cit. Grifos nossos.

com os dados fornecidos pelo padre Anchieta, compreendiam o ondear de uma bandeira como sinal de luta. Também é possível derivar a bandeira de bando e, de acordo com Rocha Pombo, designaria pequenos bandos de soldados que se separam de uma tropa. Mais ou menos nesse sentido foi usada a palavra em Portugal, até o século XV. A explicação mais clara de todas nos é dada por Jaime Cortesão, que deriva a palavra bandeira do seu uso na vida militar portuguesa. Durante a Idade Média, bandeira designava em Portugal uma unidade militar que se compunha de cinco ou seis lanças, cada uma com seis homens, portanto, de trinta a trinta e seis soldados. Várias bandeiras formavam uma companhia. Depois que Dom Manuel, nos começos do século XVI, introduziu a organização das milícias em Portugal, houve uma equiparação da unidade primitiva – a bandeira – à companhia. A partir da legislação militar de Dom Sebastião, de 1570, ambas as expressões foram usadas como sinônimas."[328]

De acordo com Georg Thomas, entretanto, é possível encontrar referências do uso do termo nas Atas da Câmara de São Paulo, o que indica uma apropriação da palavra referente ao aspecto militar, ou miliciano, das expedições, que dessa forma passaram a ser organizadas pelo governo colonial, sendo então comandadas por um capitão oficialmente designado. Esta referência ao termo seria, portanto, mais relacionada a este processo de organização das expedições que a aproximavam do modelo colonial das milícias que assim já era designado em Portugal, tendo sido adotadas nas colônias ultramarinas de forma geral.

"Uma bandeira ou companhia era comandada por um capitão. Compunha-se de dez esquadras, com vinte e cinco homens cada uma, mas o seu tamanho real dependia das circunstâncias locais e do número da população. Com a expansão das milícias nas províncias ultramarinas portuguesas, espalhou-se, no Brasil, a palavra bandeira, como denominação da citada unidade militar. Quando a expansão no interior brasileiro se foi reforçando, essa palavra sofreu um processo de mudança semântica que, partindo das unidades defensivas militares das milícias (bandeiras de ordenança), conduziu a uma nova formação que servia para o ataque, a exploração da terra e a escravização (bandeira sertanista). É possível seguir esse processo por meio da documentação das atas da Câmara de São Paulo. Ele foi acelerado especialmente porque os capitães das milícias comandavam também as entradas. Essa situação de fato foi regulamentada posteriormente, quando os capitães ficaram oficialmente encarregados de ambos os comandos. Dom Francisco de Souza que, nos começos do século XVII, administrava as capitanias meridionais, deu às expedições paulistas no sertão uma organização militar de

328 Thomas, Georg. 1981, 55.

> acordo com o modelo das milícias, e em 1610, ordenou o alistamento de todos os habitantes de São Paulo capazes de fazer a guerra, e o registro de todas as armas. Resumindo, pode-se dizer que a aplicação da palavra bandeira às expedições ao interior aconteceu como uma adaptação progressiva da organização das milícias às condições da colônia brasileira."[329]

Considerar as bandeiras como fenômenos de organização militar é uma forma de se explicar sua natureza e modos de operação com base em algumas de suas características, como a de se constituírem em movimentos armados com vistas a conflitos sobre conquistas territoriais e apreensões humanas. Tratava-se porém de uma forma de militarismo próprio, nem sempre promovido pelo Estado, mas também de origem particular, e que embora semelhantes nos objetivos, ao longo de todo o ciclo paulista marcava diferenças quanto à ênfase pelos apresamentos indígenas ou prospecção mineral. Sendo ou não de caráter particular, ou patrocinados pelas autoridades, a Coroa portuguesa reconhecia a destreza militar dos bandeirantes, e consequentemente, de seus índios, sendo que por isso eram requisitados para operações diversas no interior do Brasil. Os bandeirantes tiveram uma intensa e frequente participação no combate aos holandeses, contra rebeliões indígenas, e na destruição de quilombos, para onde levavam em longas jornadas suas tropas indígenas, e também muitas vezes, por via marítima.

4.1 – As motivações dos paulistas para os ataques às Missões

Originalmente, as entradas ao sertão mobilizavam os moradores de São Paulo tanto na execução das expedições em si, quanto ao seu apoio e patrocínio. Quanto mais elaborada fosse a organização e maior o número de envolvidos, maior também o número de índios capturados, no que acabou como se tornando uma constante desses empreendimentos, ou seja, a busca por um grande número de índios, a fim de compensar o investimento. Referidas nas atas da Câmara como entradas, ou jornadas ao sertão, estabeleceram-se como uma espécie de tradição regional, por esta alta lucratividade baseada no volume dos apresamentos.

> "Muitos colonos participavam uma única vez das expedições, e, outros atuavam apenas como 'armadores', isto é, fornecendo os apetrechos necessários e índios. Laima Mesgraves chama atenção para dois aspectos importantes das bandeiras. O primeiro

329 Id. 1981, 56.

está relacionado à forma de apresamento, preferia-se 'apresar famílias inteiras para evitar os incentivos às fugas, e com isso tinha grande mortalidade na jornada de retorno'. O segundo se relacionava ao número de índios capturados, já que assim que retornavam do sertão eles 'eram levados para a casa' dos moradores, mas como não se pagavam impostos não restaram registros.' [330]" [331]

Este aspecto tradicional serviu de base também à construção historiográfica das bandeiras, que além de seu enaltecimento, desconsiderava a questão predatória. É preciso, no entanto, considerar que a classificação por categorias das entradas e bandeiras, assim como os próprios termos, fazem parte de um tipo de interpretação sobre as expedições que tende a desconsiderar suas especificidades e reuni-las ao que seria uma espécie de grande ciclo, ou movimento articulado e sistemático. O peso desta construção historiográfica de um "bandeirantismo" é um exemplo do que entendemos como regime de memória, que tem o efeito de padronizar e restringir o entendimento de seus processos. *"[Regime de memória]*: A expressão é utilizada por Johannes Fabian para referir-se a uma arquitetura de memória, internamente estruturada e limitada, que tornaria possível alguém contar histórias sobre o passado. (Fabian, 2001)."[332] As bandeiras, em geral, se formavam espontaneamente, a partir das possibilidades de ganho em diversas regiões, sem muitas inter-relações além dos vínculos familiares, ou quando requisitadas oficialmente para fins de combate a índios, quilombos, ou holandeses, por exemplo. Além disso, embora a vila de São Paulo tenha sido seu maior foco de origem, não se pode caracterizá-las como um fenômeno nativista paulista, ou nacionalista lusitano, em nenhum sentido além da expansão econômica e territorial.

"A historiografia, de maneira geral, tem apontado a bandeira como uma forma característica da organização militar que estruturou a sociedade paulista. Designando como coisas distintas as entradas e as bandeiras, pretendia-se robustecer a ideia de uma especificidade regional. As primeiras seriam as expedições organizadas pelos colonos, por conta própria, objetivando a caça do gentio. Já as bandeiras seriam expedições de caráter misto, meio civil, meio militar, que, além do cativeiro dos índios, se interessavam nas descobertas de metais preciosos. Em São Paulo, as bandeiras teriam moldado um modo de vida: o 'bandeirismo' ou 'bandeirantismo'. Alfredo Ellis Júnior foi, sem dúvida, o paladino desta interpretação que alimentou numerosos outros estudos e polêmicas intermináveis.

330 Mesgravis, Laima. 2004 (in) Porta. História da Cidade de São Paulo, vol 1, 119; e Franco. 1989, 412.
331 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 154.
332 Oliveira, João Pacheco de. 2011, 12.

> Outra vertente, derivada de Capistrano de Abreu, interpretava a bandeira como qualquer expedição destinada ao sertão. Segundo seu 'esquema', existiam bandeiras paulistas, pernambucanas, baianas, maranhenses e amazônicas. Helio Vianna, seguindo essa orientação, organizou uma tipologia do 'bandeirantismo' na qual diferenciava 'ciclos': o de apresamento de indígenas, o de ouro de lavagem, o de sertanismo de contrato, o do ouro e o de povoamento. Tais soluções ecoam, ainda hoje, nos manuais escolares, mas servem mais à simplificação do que à compreensão da história. (…) Quanto á distinção entre bandeiras e entradas, Jaime Cortesão já nos mostrou que os documentos não estão de acordo. De fato, bandeiras, entradas, jornadas, expedições e conquistas tinham significados intercambiáveis e variavam conforme o contexto."[333]

Houve portanto um reconhecimento da Coroa portuguesa em relação às aptidões militares dos bandeirantes, o que também facilitava e incentivava o fenômeno em sua essência original, ou seja, nas ações predatórias em torno da região das missões do Paraguai. Mas suas atuações em regiões diversas foram também muito vantajosas ao interesse dos colonos paulistas pelo cativeiro indígena. "Portaria de 1673 do governador-geral ao provedor-mor da Fazenda Real pedia que fossem providenciadas farinha e o frete de navios para enviar os gentios prisioneiros da Bahia para São Vicente, pois os paulistas tinham concordado em combatê-los com a condição de levá-los com financiamento por parte dos moradores da Câmara."[334] Estes acordos eventuais expressavam uma tolerância da parte do poder metropolitano que, ao longo do século XVII, deixou livres os paulistas para o conflito contra os jesuítas. Neste sentido, a posição da Coroa foi de fato oscilante ao longo do século XVII, embora podemos identificar uma diferença entre o período posterior à Restauração, quando os monarcas portugueses tendiam mais a tolerar o apresamento indígena, do que durante os reinados dos Habsburgos, mais inclinados a garantir a liberdade dos índios.

A iniciativa particular em empreender expedições foi uma de suas características mais comuns, sendo que na maioria das vezes não contava com apoio ou financiamento público. Esta era a regra geral das jornadas familiares e de pequeno porte, que ainda assim deveriam receber autorização da Câmara municipal, que poderia eventualmente ajudar na requisição de índios para compor as tropas. No entanto, também foi frequente a promoção de expedições oficiais pelos governos, voltadas a objetivos mais diversos do que meramente o apresamento indígena, como a ocupação territorial e os descobrimentos minerais. As câmaras, governadores, ou mesmo a Coroa, promoviam

333 Puntoni, Pedro. 2002, 196-197.
334 Almeida, Maria Regina Celestino de. 2013, 129.

diretamente a formação de expedições com estes objetivos pré-determinados, mas não impediam o apresamento indígena, pelo contrário, tal atividade era considerada como integrante estrutural das próprias expedições, e mesmo uma forma de se compensá-las economicamente. Quando muito, as formas de execução dos apresamentos deveriam se atentar a seguir as leis e diretrizes governamentais, por exemplo, pela obrigatoriedade da presença de um integrante eclesiástico.

O comando das expedições oficiais poderia ser conferido tanto a um capitão particular como a um agente público representante do governo. Em 1664, Agostinho Barbalho Bezerra, que havia sido nomeado ao cargo de administrador das minas de ouro de lavagem da capitania de Paranaguá e São Paulo, escrevia ao rei D. Afonso VI solicitando apoio para fazer a viagem aos sertões de 'Sabarabosu' e de 'Tapibahe', para o qual havia sido designado. Escrevia que, para realizar esta jornada, "*necessita que se lhe deem poderes para nomear os capitães das aldeias dos índios e prover a gente que o acompanhar, nos postos que entender*"[335], e também ajuda material e financeira para o "*necessário para o resgate dos índios que o hão de guiar e de munições, para conseguir o entabolamento das minas de oiro e metais de Paranaguá (Pernagoa) na capitania de São Vicente, e o descobrimento das minas da Serra das Esmeraldas e de outros metais na capitania do Espírito Santo, a que foi mandado, e tem feito à sua custa.*"[336] Após o parecer favorável do Conselho Ultramarino e da resolução do rei, seus pedidos foram concedidos, assim como lhe foram atribuídos mais poderes e benefícios:

> *"Pareceu ao Conselho que se ordene ao provedor-mor da Fazenda do Brasil e provedor do Rio de Janeiro, que leve em conta as balas e munições já dadas aos soldados que acompanharam Agostinho Barbalho Bezerra no dito descobrimento e que, quanto ao resgate dos índios, se lhe concedam os gêneros que o Rei tiver naquelas capitanias até a importância de duzentos cruzados e, na sua falta, este dinheiro para os comprar."* [337]

335 "*Carta de Agostinho Barbalho Bezerra, dizendo que, como foi promovido no cargo de administrador das minas de ouro de lavagem da capitania de Paranaguá e São Paulo, e intenta fazer viagem aos serros do 'Sabarabosu' e de 'Tapibahe', naqueles sertões, e para levar a bom termo esta missão, necessita que se lhe deem poderes para nomear os capitães das aldeias dos índios e prover a gente que o acompanhar, nos postos que entender.*" – Lisboa, 18/08/1664. Projeto Resgate, caixa 1, doc. Nº 23.

336 "*Consulta do Conselho Ultramarino sobre o pedido que faz Agostinho Barbalho Bezerra do necessário para o resgate dos índios que o hão de guiar e de munições, para conseguir o entabolamento das minas de oiro e metais de Paranaguá (Pernaguá) na capitania de São Vicente, e o descobrimento das minas da Serra das Esmeraldas e de outros metais na capitania do Espírito Santo, a que foi mandado, e que tem feito à sua custa.*" Lisboa, 10/11/1665. id. Projeto Resgate, caixa 1, doc. Nº 23. Sobre esta consulta, recaiu a resolução de D. Afonso VI, concordando com o parecer, datada de Lisboa, em 15 de Janeiro de 1666.

337 Id. Projeto Resgate, caixa 1, doc. Nº 23. Sobre esta consulta, recaiu a resolução de D. Afonso VI, concordando com o parecer, datada de Lisboa, em 15 de Janeiro de 1666. Grifo nosso.

A expressão *resgate* aqui contida se refere à requisição dos índios para a composição da própria expedição, ao se estabelecer um limite de preço como referência, assim como a munição que seria levada. Aqui mais uma vez fica evidente a importância fundamental dos índios para a viabilidade da formação das expedições, e se reconhece a prática de sua compra e venda, assim como a possível falta deles que possa haver devido à escassez de mão de obra. É também interessante que o Conselho Ultramarino afirma que os índios são de propriedade pessoal do rei. Apesar de toda a liberdade legal e oficialmente reiterada, o conceito peculiar de propriedade relativa à pessoa do rei servia para diferenciar sua aplicação sobre os índios, em relação aos demais indivíduos. Os *índios de guerra*, neste caso, estariam a serviço da Coroa.

De forma diferente, portanto, das bandeiras particulares, nestes casos o poder especial concedido aos capitães conferiam privilégios não apenas entre os colonos, mas também sobre os poderes locais. Em sua nomeação, o rei havia concedido uma provisão em que garantia que "*se perdoem às pessoas que o auxiliarem no dito descobrimento qualquer crime ou falta que tiverem cometido.*"[338] Segundo Alfredo Ellis Jr., o rei havia escrito aos paulistas para auxiliarem Agostinho Barbalho, que recebeu mantimentos de Fernão Paes de Barros para esta expedição, que partiu do Espírito Santo, e durante a qual acabaria por falecer.[339] Percebemos assim outra característica destas empresas oficiais, o fato de que também poderiam partir de localidades diversas do Brasil, mas ainda assim, promovidas e auxiliadas pelos colonos paulistas. Daí então a diferença existente na historiografia entre os termos "entradas" e "bandeiras" para estas duas formas de expedições, que entretanto, compartilhavam de estruturas e objetivos comuns.

As bandeiras particulares, portanto, além da natureza espontânea com que surgiam entre os moradores paulistanos, deveriam também ser obrigatoriamente autorizadas e oficializadas pelas autoridades competentes, fato que podemos verificar nas Atas da Câmara de São Paulo, que acabava por, de certo modo, tomando parte na organização desses próprios eventos.

> "As 'jornadas do sertão', também chamadas de 'entradas' ou 'bandeiras', eram na verdade empresas patrocinadas pela autoridade competente, fosse o governador ou o capitão-mor, que provia com um título de caráter exclusivamente honorífico um capitão ou

338 "*Provisão de (D Afonso VI) concedendo a Agostinho Barbalho Bezerra, fidalgo da sua casa, encarregado do descobrimento e entabolamento das minas de Paranaguá (Pernaguá), do distrito do Rio de Janeiro, o poder de perdoar, em nome do Rei, os crimes cometidos por pessoas, que de qualquer modo lhe possam ser úteis naquele descobrimento, declarando que mandará confirmá-lo no Reino.*" Lisboa, 20/05/1664. (in) Projeto Resgate, caixa 1, doc. Nº 23.

339 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 261.

> um cabo de uma esquadra e lhe passava um regimento definindo sua tarefa e, sobretudo, sua jurisdição especial. No caso das entradas destinadas à punição de grupos indígenas ou à captura de escravos, este título, na verdade, significava a garantia da legalidade da expedição, nos termos da lei de 24 de fevereiro de 1587."[340]

A diferença entre os termos "entradas" e "bandeiras" está relacionada a estes aspectos segundo a forma livre com que foram empregados pela historiografia, e também em relação a expedições de outras naturezas e regiões, como no Nordeste, em que os sertanistas paulistas eram requisitados para guerras diversas. "O nome de entrada procede da expansão portuguesa na África. Eram denominadas entradas as expedições que, desde meados do século XV, apresavam escravos nas costas africanas ou os trocavam por mercadorias e os vendiam na metrópole."[341] De maneira geral, foram termos usados de forma livre pela historiografia, tendo os termos "bandeira" e "bandeirantes" se consolidado como denominação das expedições paulistas de forma geral, embora algumas vezes relacionados às diferentes localizações geográficas.

> "Sobre a questão de se a bandeira foi uma forma típica da expansão paulista no interior do país ou se trata de um fenômeno espalhado por todo o Brasil, a historiografia brasileira não tem uma opinião unânime. O problema inclui a questão sobre uma diferença fundamental entre entradas e bandeiras, que surgiu muitas vezes pela repetição das expedições no sertão. (…) Mas essa divisão é contradita pelos documentos paulistas que empregam ambas as expressões – entradas e bandeiras – com significação sinônima."[342]

Ao longo de todo o ciclo histórico que podemos delimitar entre finais do século XVI e princípios do século XVIII, as expedições bandeirantes, assim referidas como as que tinham origem em São Paulo, voltaram-se para muitas direções no interior do continente, com alguma variação de objetivos assim relacionados. Na região nordeste, por exemplo, houveram requisições, da parte da Coroa e dos governos gerais, de tropas paulistas para o combate contra holandeses e repressão contra quilombos e revoltas indígenas. Entretanto, mesmo nestes casos, o principal espólio trazido pelos paulistas foi o de índios apresados, assim também como ocorria em jornadas de prospecção mineral ou de longo alcance, ao Peru e Amazônia.

340 Puntoni, Pedro. 2002, 192.
341 Thomas, Georg. 1981, 54.
342 Id. 1981, 56.

Apesar de se constituírem com diferentes finalidades, o apresamento indígena, que foi o sentido original do surgimento das ações expedicionárias, continuou se mantendo sempre presente enquanto existiram. Além da necessidade e dos benefícios da ocupação e conhecimento territorial, a captura de índios resultava sempre como o principal fator econômico, “apesar dos pretextos e resultados variados que marcaram a trajetória das expedições, a penetração dos sertões sempre girou em torno do mesmo motivo básico: a necessidade crônica da mão de obra indígena para tocar os empreendimentos agrícolas dos paulistas”.[343] Neste sentido, este fato é um indicador que confirma o escravismo indígena como principal fundamento da economia colonial paulista mesmo sobre os demais fatores, como a agricultura, mineração e comércio monçoeiro e tropeiro.

Os demais objetivos das expedições, contudo, não podem ser considerados por isso como secundários, porque de forma geral, serviam como justificativas principais, sendo o apresamento executado segundo as contingências. “As experiências do primeiro século introduziram diversos métodos de apropriação da mão de obra nativa, abrangendo os resgastes, o apresamento direto e, em escala maior, as expedições punitivas, características dos últimos anos do século XVI”.[344] Os regulamentos para os apresamentos, decorrentes da proibição do escravismo, impediam que as bandeiras se formassem unicamente com este objetivo, embora fossem de fato destinadas a “guerra contra o gentio” e ainda assim ser autorizadas pelos oficiais da Câmara. Mas podiam também por isso serem desautorizadas, causando protestos dos mesmos vereadores e moradores, como por exemplo, nas expedições de 1610, de Clemente Álvares, Christovam de Aguiar, e Braz Gonçalves; de 1647, de Antonio Nunes Pinto; e de 1663, de Mathias de Mendonça.[345] É possível que nestes casos, outros fatores houvessem influenciado para os protestos, pois para se conseguir a autorização da Câmara, os moradores deveriam cumprir as normas que especificassem os objetivos das expedições em detrimento dos apresamentos. Mas o que fica assim evidente, é a grande contradição entre o impedimento oficial da finalidade apresadora, quando nas partidas, e o retorno das expedições, carregadas de índios.

Em um destes exemplos sobre este embate entre a regularização das expedições e as intenções de seus promovedores, em 1647 a câmara de São Paulo registra uma ordem sobre a expedição de Antonio Nunes Pinto, porque embora tenha declarado que o objetivo seria o descobrimento de prata, na verdade a intenção era o apresamento de

343 Monteiro, John. 2009, 57
344 Id. 2009, 58.
345 Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 28 e 76; Ellis Junior, Alfredo. 1934, 255.

índios. Dessa forma, a câmara solicitava que o mesmo se limitasse a levar consigo somente o número de integrantes que havia sido declarado e que os índios que fossem trazidos deveriam ser enviados aos aldeamentos reais.

> *"(…) foi requerido aos ditos ofisiais que mandasen pasar precatorios pera as cameras das cap.tas debaixo pera que nan deixen sair pa nenhũa pa o sertan nen lhe desen mantimtos nen favor nen ajuda porqto van a buscar o gentio e nam ao descobrim.to da prata e que fose noteficado an.to nunes pto que nan levase mais gente em sua compa que a que tinha nomeado nesta camera por hũ rol que eran doze homẽs e outrosi requereo mais o dito procurador do conselho que sendo cazo que o dito an.to nunes p.to indo a busca da prata que hia descobrir que todo o gentio que troxese ho puzesem nas aldeas de sua magde e que sendo cazo que ache o dito anto nunes a dita prata que vai a buscar que fose noteficado que todo o gentio que ouvese de redor das ditas minas o deixasen ao povoador p.a o beneficio da ditas minas deixandoos estar asin e da maneira que estan em seu alvidrio ao que os ditos ofisiais da camera mandaram que se puzesem precatorios p.a as cap.tas de baixo e que fose notificado an.to nunes p.to no teor deste requerimto de que de tudo fis este termo (…)"* [346]

O que observamos aqui é que, neste caso, havia um reconhecimento da intenção apresadora da entrada, embora não tenha sido apresentada à câmara desta forma. Por isto se recomendava uma vigilância sobre esta expedição, além de recomendações específicas, como a de se deixar os índios das possíveis minas de prata descobertas. Uma questão interessante neste caso, é que esta situação pode dar a entender que o "descobrimento de prata" poderia ocorrer em minas já existentes, talvez exploradas pelos colonos espanhóis na região das jazidas de prata, uma vez que se afirma que *"todo o gentio que ouvese de redor das ditas minas o deixasen ao povoador p.a o beneficio da ditas minas deixandoos estar asin".* Além desta hipótese, fica evidente que no caso de de "descobrirem" as minas de prata, também os índios do local poderiam ser aprisionados. O aspecto dúbio desta empreitada, e a autorização da câmara, devem ter desagradado aos moradores, pois segundo Taunay, "ocorreu uma assembleia popular para impedir tal expedição que se sabia ser exclusivamente de preia."[347]

Já desde o início do século XVII, as autorizações e regulamentações das expedições não constrangiam os colonos e moradores a executar os apresamentos, ainda que contrariassem ordens das autoridades locais, câmaras e governadores, que procuravam

346 Actas da Camara, vol. V, 294 (16/02/1647). Grifos nossos.
347 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 76. Esta citação também se encontra no Anexo.

fazer valer as leis e regimentos da Coroa. Uma provisão do governador Diogo Botelho, do ano de 1606, exemplifica um desses eventos:

> *"(…) aos que esta minha provizão virem faso saber a todos os ofisiais guovernadores capitãis e mais justisas das capitanias da banda do sul que me foi informado que dioguo de quadros entendendo mal o capitolo do regimto em que sua magde manda ajuntar homens que trabalhem nas mina de fero pagando todo o trabalho ele dito dioguo de quadros contra a orden excedeu mandando ao sertão e fazendo guera aos gentios contra a ordem e regimto de sua magde e lisensa minha o que tudo rezulta e redunda em perjuízo do serviso de ds e de sua majestade pelo que mando em nome de sua majestade aos ditos capitãis cada hũ em sua capitania e mais justisas não consintam de oje em diante a dioguo de quadros mandar ao sertão nen fazer guera ao dito gentio sem especial mandado de sua majestade e lisensa minha (…)"* [348]

Anos depois, apesar disso, ele próprio ocupava um cargo administrativo no qual autorizava expedições de apresamento. Nestas expedições o objetivo não era somente o de abastecer os aldeamentos de cativos, mas também as administrações particulares. "Em 1615, por exemplo, foi elaborada uma matrícula dos Carijó, recém-trazidos do Guairá por uma expedição autorizada por Diogo de Quadros, superintendente das minas. Neste caso, ao invés de incorporar índios aos aldeamentos, as autoridades dividiram-nos entre 78 colonos particulares. (…) À primeira vista, o que se destaca nesta lista é a presença maciça de mulheres e crianças, representando quase 70% do total."[349]

Embora portanto, como podemos verificar nas registros da Câmara, fosse consensual que o objetivo apresador consistia no motivo essencial das expedições, este era tratado como uma espécie de consequência derivada dos objetivos oficiais e de natureza comercial, que seriam a exploração territorial, abertura de caminhos, fundações de vilas e entrepostos, e sobretudo, a prospecção mineralógica, ocorrendo paralelamente ao enfrentamento aos índios que estivessem criando obstáculos nos caminhos. A captura e os resgates eram assim justificados, podendo ser executados de diferentes formas. Havia portanto uma variedade de tipos de expedições bandeirantes, desde as formadas com o objetivo explícito do apresamento, até as mais interessadas nos descobrimentos e tomadas de posse territoriais, e estabelecimento de caminhos pelos sertões. Segundo Patrícia Albano Maia, a classificação poderia ser feita da seguinte maneira:

348 Actas da Camara, vol. II, 168 (27/11/1606).
349 Monteiro, John. 2009, 66.

> "Existem quatro tipos básicos de bandeiras, definidos conforme a intenção da expedição: 1) apresadora; 2) sertanismo de contato; 3) prospectora; e 4) comercial ou de monção. As bandeiras apresadoras e prospectoras tiveram papel de destaque na expansão geográfica do Brasil colonial. O sertanismo de contato foi um desdobramento das expedições de apresamento do indígena e sua atuação, muito pontual, teve um papel secundário na expansão territorial. As monções ou bandeiras comerciais contribuíram mais para a unidade territorial da Colônia do que para sua expansão, uma vez que realizavam contatos regulares entre o litoral e Cuiabá."[350]

A prospecção mineral não foi estimulada inicialmente pela Coroa portuguesa, pois esta temia a perda do controle e da posse das descobertas, porém, passou a ser estimulada ao final do século XVII, devido à crise financeira causada pela da produção açucareira do Nordeste. "Podemos dizer que quase todas as expedições tinham entre seus objetivos a procura de metais preciosos, e até as de apresamento não excluíam a sorte de encontrar ouro e prata."[351] A busca pelos minerais nobres foi se intensificando ao final do século XVII, à medida em que os índios escasseavam, e a atuação dos bandeirantes foi se voltando a outros objetivos, como o combate contra os quilombos e contra a resistência indígena ao avanço da agricultura em regiões distantes do Brasil, como no Nordeste. É isto que a autora denomina "sertanismo de contato", e cita como exemplo, a atuação de Domingos Jorge Velho e Matias Cardoso de Almeida, que foram requisitados para acabar com a rebelião indígena de Pernambuco e o Quilombo de Palmares. "Foi como conhecedores do sertão, fruto do próprio trabalho de aprisionar índios e organizar expedições de caráter militar, que os bandeirantes paulistas passaram a ser contratados para lutar com índios ou negros em regiões distantes do Planalto de Piratininga."[352]

Mas foi essencialmente em direção à bacia do Rio da Prata que o apresamento indígena se manifestou de forma mais contundente, devido ao complexo missionário jesuíta estabelecido na região, e as condições decorrentes das relações entre índios e colonos espanhóis desde o século XVI. Desde a chegada dos espanhóis à região do interior sul-americano habitada pelos guaranis, estabeleceu-se uma relação em que parte deste povo nativo se aliou aos colonizadores em suas expedições bélicas, por exemplo, no apresamento dos índios chaquenhos. O processo de genocídio e por eles sofridos serviu-se também dos próprios indígenas, não apenas como contingente militar, mas na

350 Maia, Patricia Albano. 2010, 95.
351 Id. 2010, 101.
352 Ibid. 2010, 101.

própria implantação dos valores culturais relacionados à ideia de civilização imposta pelos europeus. A conversão religiosa-civilizatória incluía também a assimilação desses mesmos valores como forma de inclusão dos novos súditos, e a participação nas tropas de assalto, tal como nas bandeiras paulistas, era também uma das formas de "inclusão social" ou de assimilação dos índios à sociedade colonial.

> "Cristianos e Guaraní no buscaban em realidad ni lo mismo ni del mismo modo, pero inicialmente se habia creado la ilusión de la empresa común. Con aquella amistad los Guaraníes potenciaban sus ethos guerrero, teniendo ahora a su lado a los 'cristianos' y a sus arcabuces, para dirigirlos contra sus tradicionales enemigos chaqueños. Por su parte, los 'cristianos' aumentaban su fuerza numérica y se aprovechaban de las virtudes de esos grandes 'caminadores' que eran los Guaraní y de sus conocimientos del terreno. Los 'cristianos' aliándose a los Guaraní, empero, elevaban su capacidad de destrucción, al mismo tiempo que podían justificarse moralmente, atribuyendo los excesos de crueldad que se daban em aquellas expediciones, a la ferocidad y barbarie de los Guaraní."[353]

Os colonos espanhóis, a partir dos ataques bandeirantes, atuaram então de forma ambígua, pois enquanto teoricamente fossem concorrentes dos paulistas, também se opunham aos padres missionários. "Em poucas palavras, longe de exibirem sinais de uma rivalidade luso-espanhola, os paulistas e paraguaios compartilhavam interesses comuns, reforçados pela perspectiva de relações comerciais, os paulistas oferecendo artigos de procedência europeia e até escravos africanos em troca de escravos índios e prata."[354] A imprecisão da fronteira que não estabelecia referências sobre a paisagem natural, numa região ainda relativamente despovoada de europeus, e o fator político da união ibérica que reunia ambos os territórios sob uma mesma Coroa, marcaram uma espécie de "terra de ninguém", onde tanto os jesuítas fundavam as missões de redução, quanto os colonos paulistas atuavam indistintamente. "O mundo das missões jesuíticas do Paraguai não teve suas fronteiras bem definidas, nem em relação aos espanhóis e nem em relação aos portugueses. Não poderia ser de outra maneira, pois o meridiano de Tordesilhas, que deveria separar as duas conquistas, nunca foi demarcado, flutuava ao sabor da conjuntura política. Era o tempo em que o território era determinado pelos súditos do rei."[355] Neste sentido, a união ibérica facilitou a ação dos paulistas no Paraguai, quando até os próprios colonos e autoridades locais vinham a se tornar seus cúmplices.

353 Melià, Bartomeu. 1993, 23.
354 Monteiro, John. 2009, 69.
355 Flores, Moacyr. 1997, 223.

> “Em 1628, Luís Céspedes y Xeria, governador do Paraguai, ligado por casamento a proprietários escravagistas fluminenses e ele próprio interessado na obtenção de escravos indígenas para suas propriedades, após visitar as reduções jesuíticas, a caminho de Assunção, deu o sinal aos paulistas para avançarem, concedendo-lhes todas as facilidades. O padre Montoya, superior de Guairá, depondo posteriormente contra o governador, afirmava que ‘a principal causa da destruição de nossas reduções… foi D. Luís Céspedes y Xeria’. De qualquer modo, o que o episódio parece oferecer de mais revelador é o conluio entre os interessados da colonização mercantil e escravagista nas possessões espanhola e portuguesa para combater e ao mesmo tempo tirar proveito do enclave representado pelas missões e pelos jesuítas.”[356]

Além do apresamento indígena, as expedições paulistas serviam também à exploração dos territórios para o estabelecimento de caminhos por vias de penetração, terrestres e fluviais, mas também eram aproveitadas para a prospecção de minérios, fator que viria a ganhar relevância crescente ao final do século XVII. Estes motivos foram porém, secundários, servido muitas vezes apenas para justificar a permissão da câmara municipal para a autorização determinadas expedições. “Alguns dos colonos que participaram das expedições sem dúvida alimentavam certa esperança de alcançar a riqueza instantânea que um descobrimento de prata traria, mas a vasta maioria alistou-se nestas aventuras de olho na oportunidade de criar ou expandir suas posses de escravos.”[357]

A historiografia tradicional que desde o século XIX colocava os colonos paulistas como protagonistas da expansão territorial portuguesa, serviu-se dessa indefinição territorial para a construção do mito do herói bandeirante, responsável tanto pela ocupação portuguesa para além-Tordesilhas, como também pelo combate contra um suposto expansionismo hispano-jesuíta e a própria ação repressiva contra os índios. Mesmo a historiografia tradicional não nega a violência das expedições, antes ainda, as justificam, alegando o contexto histórico de violência. “Affonso de E. Taunay, por exemplo, procura justificar o que denomina de crueldade da conquista como fruto da época, de que não escaparam a Espanha e os anglo-saxões durante o processo de ocupação na América do Norte. (…) Concede-se que houve violência, mas cancela-se tal reconhecimento ao se invocar o espírito dos tempos que particularmente se exerceu no Brasil.”[358]

356 Davidoff, Carlos. 1982, 46.
357 Monteiro, John. 2009, 61.
358 Davidoff, Carlos. 1982, 49-50.

É importante ressaltar que esta construção historiográfica exerceu profunda influência sobre grande parte dos autores brasileiros, principalmente paulistas, até períodos avançados do século XX, tendo obtido grande êxito ideológico sobre as mentalidades e a cultura, como podemos observar na persistência de monumentos e denominações de logradouros e rodovias pelo estado de São Paulo. O que nos interessa é que, mesmo tais historiadores mais alinhados e promotores desta corrente, como Alfredo Ellis Junior ou Affonso de E. Taunay, apesar de ultrapassados metodologicamente, ainda assim contribuíram para a narrativa factual histórica, desde que lidos contextualmente. São eles ainda, por exemplo, os maiores responsáveis pelo aprofundamento da pesquisa sobre as expedições registradas nas fontes, seus protagonistas e suas ações, campo este que merece um aprofundamento nas pesquisas e revisões metodológicas.[359]

Além do enaltecimento dos bandeirantes, estes historiadores foram também antijesuítas, atribuindo aos missionários um certo exagero nos relatos, a fim de criarem uma visão negativa sobre os paulistas, que também acabou por se estabelecer. Os inacianos são por eles vistos como rivais e inimigos castelhanos, dispostos a dominar os territórios portugueses, e dessa forma, terem criado calúnias contra os bandeirantes. Esta é uma questão relevante a se considerar, a fim de se evitar um determinismo analítico da história, ao se embarcar nesta disputa de narrativas de se atribuir papéis fechados aos atores históricos, como por exemplo, os padres como defensores dos índios, os bandeirantes como meros bandoleiros criminosos, ou os índios como vítimas passivas. É possível que os jesuítas tenham sobrevalorizado a violência, mas deve-se também considerar seu impacto e relevância no cotidiano.

> "Para Raquel Glezer, 'a lenda negra que apresenta os habitantes de São Paulo como cruéis assassinos, inimigos dos índios e dos padres […] foi elaborada nos séculos XVI e XVII' pelos padres jesuítas. Diversamente, no século XVIII foi elaborada uma 'lenda dourada' pelos linhagistas e descendentes dos conquistadores que eram Pedro Taques e frei Gaspar. Nessa lenda, os bandeirantes foram considerados 'concretizadores da obra da colonização, integradores da população indígena no povo brasileiro'. Ver *Chão de terra – um estudo sobre São Paulo colonial*, São Paulo, tese apresentada ao Concurso de Livre-Docência em metodologia da História, USP, 1992, p. 47." [360]

359 Para um levantamento sobre as expedições bandeirantes na forma e conteúdo como publicados por estes autores, verificar o Anexo, ao final desta tese.

360 Souza, Laura de Mello e. 2006, 137.

Sobre esta questão da *lenda negra* e da *lenda dourada* dos bandeirantes, entendemos que tal oposição carece de simetria. Se a exaltação mítica dos paulistas se baseia na dominação dos índios e suas terras de origem por autores posteriores, a despeito das atrocidades cometidas, estas estão fartamente relatadas em documentação então contemporânea. Os jesuítas que escreviam seus testemunhos à luz dos acontecimentos, não se contrapunham a heróis nacionalistas, mas a colonos invasores cujas ações de latrocínio coletivo eram descritas de forma pormenorizada. A acusação de exagero dos padres logicamente fazia parte do discurso ufanista posteriormente construído, na qual dessa forma se fabricaria o extremismo oposto da 'lenda negra', expressão que, de passagem, carrega também alguma conotação racista. Se por um lado, nada de inverossímil ou incoerente possa ser evidenciado na escrita dos missionários, a historiografia descontextualizada que buscava construir o personagem do bandeirante, partiu sempre de bases ideológicas. Não se trata, portanto, de se tomar partido por um dos lados numa falsa questão, mas sim de se registrar a construção da memória da violência, um tipo de situação tão comum a toda a história do grande genocídio ameríndio, em que dadas as particularidades contextuais, foram sempre relatadas tanto por vítimas como algozes.

Um ponto relevante porém, sobre esta historiografia tradicional, é que mesmo apesar de romanceada e politicamente contextualizada, a matança executada sobre as populações indígenas é plenamente reconhecida, ainda que não contradiga o heroísmo atribuído aos bandeirantes. "Mas a outra face do bandeirismo, mais sombria e trágica, era bem conhecida pelo maior historiador das bandeiras, Afonso de Escragnolle Taunay, que desde 1920 publicou obras sobre São Paulo, sobre as bandeiras e sobre a documentação jesuítica que comprovam claramente o massacre e a dizimação da população indígena de várias regiões do Brasil."[361] Nesta construção do mito histórico, o aspecto do expansionismo territorial da América portuguesa é exaltado como um feito heróico responsável até pela unidade nacional brasileira. O mais coerente porém, está em situar este longo conjunto de expedições, que certamente se constitui num ciclo histórico, como um elemento adicional, e não único e determinante, no processo de ocupação das regiões sul e centro-oeste, posteriormente unificadas ao Estado do Maranhão e Grão-Pará.

> "Atribuir somente às expedições bandeirantes o mérito pela expansão territorial colonial é muito reducionista, pois tal processo foi mais amplo e mais longo do que o período das bandeiras. Não há dúvida de que os paulistas bandeirantes adentraram pelo

361 Mesgravis, Laima. 2004, 116.

> sertão. Durante o século XVII, eles eram os que melhor conheciam o interior da Colônia. Nessa época, inicia-se um movimento de povoamento que se afasta do litoral. Essa interiorização seguiu o caminho aberto pelos bandeirantes, mas foi realizada por outros segmentos da população, como mineradores, tropeiros, monçoeiros, criadores de gado e agricultores, que ocuparam o interior mesmo que esparsamente, garantindo a ocupação e a posse de terras além da linha de Tordesilhas."[362]

A ocupação das terras tinha, portanto, menos um aspecto de conquista para a coroa portuguesa do que um sentido prático do estabelecimento das vias de penetração a possíveis regiões de mineração, e sobretudo, às fontes de apresamento indígena. Foram estes os motivos principais das queixas das autoridades paraguaias, igualmente interessadas na posse e no controle dos índios, sobre os ataques paulistas contra as Missões jesuítas. O principal efeito deste domínio territorial foi, efetivamente, o genocídio contra os povos habitantes originários, que nestes primeiros contatos com os colonos, em situações onde não haviam opções de inserção social, não dispunham de nenhuma forma de defesa além da fuga e do enfrentamento. A partir da definição do modo do escravismo aplicado é que os indígenas puderam encontrar suas formas de atuação possíveis.

4.2 – O genocídio consequente das bandeiras paulistas

Foi pela constância das expedições e pelo foco de ação na região centro-sul do continente, que se fundamentaram as bandeiras paulistas como o fator principal das ações que tiveram, como consequência, o extermínio de comunidades e populações. A concentração de indivíduos aldeados nas missões, amplamente promovida pelos jesuítas, foi também um fator facilitador do genocídio. "O aprisionamento dos indígenas que se encontravam nas missões jesuíticas mostrou-se mais vantajoso para os paulistas, pois os índios que viviam nas missões tinham menos condições de luta e reação do que os que viviam no sertão."[363] A conversão do índio ao cristianismo, a princípio, haveria de ser motivo para protegê-lo da escravidão, uma vez que pela legislação, esta só poderia ser aplicada no caso de "*guerras justas*" contra nativos hostis que não se enquadravam como súditos de Sua Majestade. Mas a dimensão tomada pelos ataques paulistas, que levaram inclusive padres e índios a tomarem as armas, e sobretudo a ação violenta e indiscriminada dos bandeirantes, colocou os índios reduzidos como alvos preferenciais e,

362 Maia, Patricia Albano. 2010, 94.
363 Maia, Patricia Albano. 2010, 99.

o aniquilamento de todo o projeto missionário, como uma consequência associada. “Puedo ver la historia demográfica de los guaraní del Guairá como un apocalipsis em el que descubrimiento se confunde com destrucción; um apocaplisis demográfico que se desenvuelve em tres ciclos principales, cada uno de ellos marcado por una relación colonial específica. Estos ciclos son: el ciclo encomendero; el ciclo jesuítico; el ciclo bandeirante.”[364]

Para os índios, a ação de redução promovida pelos missionários, por um lado, os retiravam das condições naturais a que estavam mais expostos ao apresamento, com todas as suas consequências aculturadoras, mas por outro lado, acabou por os colocar na direção dos bandeirantes. “Assim foi, então, o desgaste das tribos isoladas que viviam nas áreas de colonização recente e, sobretudo, na região Sul, onde os mamelucos paulistas liquidaram as enormes concentrações de índios Guarani das missões jesuíticas. É provável que naquele século se tenham escravizado mais de 300 mil índios, levados para São Paulo e vendidos na Bahia e Pernambuco (Simonsen 1937).”[365] As mortes resultantes das práticas predatórias poderiam decorrer de várias causas além das relacionadas ao que Simonsen denomina como “desgaste das tribos isoladas”, que envolviam matanças nos momentos de captura, doenças epidêmicas, esgotamento físico aos trabalhos e marchas forçadas, e até mesmo o suicídio.

Também entre os índios catequizados das missões, todas estas causas ocorriam, além daqueles que já capturados e convertidos em escravos ou administrados, a baixa expectativa de vida resultante da exploração contribuía para o processo do genocídio. O fator do desterro das regiões de origem, impedindo a relação tradicional de integração ao meio ambiente, o esforço da resistência adaptativa às novas condições de vida baseadas na agricultura intensiva que não a de subsistência, a assimilação cultural da estrutura política e social da subalternidade e da inferioridade atribuída, foram fatores inúmeros que atingiam individualmente no plano psicológico e que não podem ser menosprezados, senão como causas de óbitos, mas de degradação da qualidade de vida.

A mortalidade, no entanto, enquanto elemento inerente a qualquer sistema escravista, alcançava índices elevados não só constatados numericamente, mas também pelo declínio da presença cotidiana dos indivíduos na estrutura social. Segundo a estimativa hipotética de Darcy Ribeiro, de que a população indígena do Brasil haveria passado de cinco milhões de habitantes no século XVI, para dois milhões ao início do século XVIII,

364 Melià, Bartomeu. 1993, 60.
365 Ribeiro, Darcy. 2015, 107.

Graciela Chamorro observa que houve uma inversão entre o número de brancos e índios, e faz o seguinte comentário:

> "A partir de los datos dejados por cronistas del siglo XVI, especialmente de los considerados en la evaluación del misionero José de Anchieta, quién llegó a Brasil en 1553, Darcy Ribeiro estima que, en 1500, a la llegada de los europeos había 5.000.000 de habitantes en lo que hoy es Brasil. El balance demográfico de los cien primeros años contabiliza lo siguiente: 50.000 blancos nacidos en Brasil, 30.000 esclavos traídos de África, 120.000 indígenas integrados a la sociedad colonial, 4.000.000 vivendo aislados, llegando a 1.000.000 el número de los diezmados. Total 4.200.000. Cién años más tarde, los blancos son 150.000, los esclavos 150.000, los indígenas integrados 200.000, los aislados 200.000, y 2.000.000 los que fueron diezmados en ese siglo. Total: 2.500.000. En 1800, el número de los blancos es de 2.000.000, el de los africanos esclavizados y sus descendientes 1.500.000, los indígenas integrados 500.000, los aislados 1.000.000 y los diezmados en esos cien años 1.000.000. Total: 5.000.000. Como se ve, trescientos años después de iniciada la conquista, el Brasil recuperó su cantidad original de 5.000.000 de habitantes, pero en composición invertida. La mitad es blanca. De los 1,5 millones de negros, 500.000 son nacidos en Brasil. Los indígenas sometidos llegan apenas a 500.000 y los 'aislados' se encuentran en las regiones poco o aún no colonizadas, como el Amazonas, y en las zonas de selvas inexploradas del Sur y del interior de todo Brasil."[366]

É muito complexo, e provavelmente impraticável, estabelecer dados estatísticos gerais a respeito do número de índios envolvidos nos apresamentos, entretanto, pode ser possível se alcançar alguma aproximação, em casos específicos. Apenas sobre os eventos relacionados aos ataques contra a região do Guairá, por exemplo, Bartomeu Meliá nos apresenta algumas estimativas. Inicialmente, sobre os índios reduzidos nas missões, afirma o seguinte:

> "La cifra de 200.000 indios para el Guairá del siglo XVI es aceptada por el primer historiador 'oficial' de los jesuitas, el padre Nicolás del Techo, em su *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesus*, cuya edición latina es de 1673. (…) Historiadores más modernos son constantes em considerar estas cifras de doscientos o trescientos mil indios, como exageradas. Sin embargo, los testimonios de la época

366 Chamorro, Graciela. 2004, 305.

> concuerdan em señalar una altíssima densidad demográfica para essa provincia del Guairá; era, por lo menos, la 'opinión' general."[367]

De qualquer forma, um número na casa das dezenas de milhares, para o século XVII, representa um elevado índice de mortalidade resultante de uma ação sistemática. Aqui consideramos as mortes ocorridas nos ataques, nas prisões e nas marchas forçadas, e também pelas doenças contagiosas. Mas para além da morte física, não é menos importante considerarmos que a abrupta mudança de vida para uma condição sujeita à submissão e violência, o desterro da cultura ancestral, a separação das famílias, e a perda da identidade, também significavam para os sobreviventes, uma efetiva morte em vida. No escravismo, como se sabe, o cativeiro pode se equiparar à morte, a ponto de muitos escravos se levarem ao suicídio, assim como pela própria degradação da vida.

Sobre as vítimas dos apresamentos pelos bandeirantes, Melià afirma que a estimativa pode ser mais consistente:

> "Las cifras que se refieren al desastre bandeirante, al final son más constantes de lo que podría parecer a primera vista, si se exceptúan algunas opiniones de segunda mano, como la del gobernador Dávila. Los indios ya reducidos por los jesuitas que fueron destruidos – cautivos, muertos o dispersos – girarían em torno de los 30.000. Si a estos se añaden los 10.000 ó 12.000 em éxodo, se llega a una población reducida de unos 42.000 indígenas em los trece pueblos jesuíticos del Guairá."[368]

Além deste número de índios procedente das missões jesuíticas, Melià considera que o despovoamento do Guairá ocorrido por volta dos anos 1630, incluiu também um número de índios difícil de calcular, provenientes do setor encomendeiro local além do afetado pelas bandeiras paulistas, e também pela alta mortandade dos que foram afetados pelo contágio das pestes e da imposição dos regimes de trabalho. "Otro factor del genocidio guaraní fue el modo de trabajo impuesto por el encomendero, especialmente em los yerbales del Mbaracayú, adonde eran llevados indios del Guairá."[369] Comprovamos assim a dimensão do regime de trabalhos forçados, que chegava também a ser causa de morte. Por fim, o autor considera o seguinte número como o mais aproximado:

367 Melià, Bartomeu. 1993, 62-64.
368 Id. 1993, 86.
369 Ibid. 1993, 87.

> “El ciclo bandeirante, según los testimonios más inmediatos, muestra que los paulistas pueden haberse llevado del Guairá, em sus diversas entradas, no sólo de las reducciones jesuíticas, como dan a entender algunos textos, sino contando también a indios de encomienda e indios independientes em su vida tribal, unos 60.000 indivíduos.”[370]

Chegamos portanto a este número de sessenta mil índios, de acordo com as estimativas mais razoáveis, como o número referencial melhor aproximado, sobre o evento da queda das Missões do Guairá. É importante lembrar que se trata de um evento específico e não isolado. Tanto no período anterior, quanto posteriormente, enquanto diversas dessas Missões se reconstruíram, os ataques a elas ocorriam constantemente. Tudo isto, claro, sem considerar as demais regiões missionárias, os índios que viviam sob a Encomienda dos colonos locais, e os que ainda sobrevivam nas aldeias nativas.

Foram entretanto estes eventos da década de 1630, marcados pela intensidade e constância, um dos principais períodos de apogeu dos apresamentos. Considerando também o número de reduções destruídas neste período, que vai até por volta de 1632, na direção dos números apontados por Melià, John Monteiro nos indica os seguintes dados:

> “O padre Antonio Ruiz de Montoya afirmou que os paulistas haviam destruído onze missões, cada qual com uma população de 3 mil a 5 mil almas, o que significaria o apresamento de 33 mil a 55 mil cativos, caso todos tivessem sido escravizados. Já Manuel Juan Morales, um negociante espanhol residente em São Paulo, apontou a destruição de catorze reduções com uma população conjunta de 40 mil habitantes, dos quais 30 mi haviam sido reduzidos ao cativeiro. Finalmente, o padre Lourenço de Mendonça, do Rio de Janeiro, ao citar uma certidão passada por jesuítas espanhóis, relatou que catorze missões, com mil ou duas mil famílias cada, haviam caído nas mãos dos paulistas, o que somaria 60 mil cativos guarani introduzidos em São Paulo. Podemos acrescentar ainda um quarto relato, do governador de Buenos Aires, baseado em informações de Ruiz de Montoya, em que se assevera que os paulistas retiraram, entre 1628 e 1630, 60 mil índios da província do Paraguai.”[371]

Ao analisamos a cronologia do ciclo bandeirante diretamente mais voltado ao apresamento,[372] podemos perceber que houve este momento de apogeu, ou um período

370 Ibid. 1993, 89.
371 Monteiro, John. 2009, 74.
372 Ver o Anexo.

mais intenso, especialmente relacionado aos ataques ao Guairá. “Em janeiro de 1636, Raposo Tavares com cento e vinte paulistas e mil índios, seguiram em direção à região do Tape. Em dezembro atacava a redução de Jesus Maria, à margem esquerda do rio Jacuí. A redução foi totalmente destruída e, a partir daí, seguiram para as reduções de São Cristóvão e Sant’Ana. Por volta do mês de maio, atacam as reduções da Banda Oriental do Uruguai, entre as quais a redução de Candelária, que estava sob a administração do Padre Domeneck, quando foi perturbada pelos paulistas que vinham em busca da mão de obra indígena. Neste contexto de lutas, Candelária foi transferida para as proximidades de Itapeva, na margem esquerda do Rio Paraná.”[373] O padre Ruiz de Montoya, presente nestes eventos, foi provavelmente o principal cronista sobre a dimensão local do genocídio, e também um dos principais missionários combatentes dos bandeirantes.

Assim como podemos encontrar em diversos outros relatos missionários, a extrema crueldade cometida nestes eventos corrobora a visão genocida e escravista de todo o trato indígena praticado em São Paulo colonial. Segundo um relato do padre Montoya sobre o ataque de Raposo Tavares contra a redução de Jesus Maria, a 3 de dezembro de 1637, “*estando celebrando a festa (do dia de São Francisco Xavier) com missa e sermão, cento e quarenta paulistas, com cento e cinquenta tupis, todos muito bem armados de escopetas, (…) entraram pelo povoado, e sem aguardar razões, acometeram a igreja, disparando seus mosquetes pelejaram seis horas, desde as oito da manhã até as duas da tarde.*” Davidoff cita Caspistrano de Abreu sobre o relato deste episódio:

> “Visto pelo inimigo o valor dos cercados e que os mortos seus eram muitos, determinou queimar a igreja, onde se acolhera a gente. Por três vezes tocaram-lhe fogo que foi apagado, mas à quarta começou a palha a arder, e os refugiados viram-se obrigados a sair. Abriram um postigo e saindo por ele a modo de rebanho de ovelhas que sai do curral para o pasto, com espadas, machetas e alfanges lhes derribavam cabeças, truncavam braços, desjarretavam pernas, atravessavam corpos. Provavam os aços de seus alfanges em rachar os meninos em duas partes, abrir-lhes as cabeças e despedaçar-lhes os membros.”[374]

Mesmo ao se referir a um momento específico, no qual os abusos cometidos possam ter, ou não, se excedido, este tipo de ações violentas indicam práticas e procedimentos

373 Machado, Neli Teresinha Galarce. 2016, 110.
374 Abreu, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial.* Rio de Janeiro, 1969, p. 126. (in) Davidoff, Carlos. 1982, 37.

que certamente eram comuns e naturalizados pelos bandeirantes paulistas, como forma de proceder ao apresamento pelo uso da força e da intimidação.

Benedito Prezia faz também uma citação sobre este mesmo relato do padre Montoya. Um aspecto a se considerar neste evento, também presente em outros relatos, como veremos na carta dos padres Mancilla e Maceta, foi a do desrespeito e profanação da Igreja e dos valores religiosos. Na sociedade colonial católica, onde a mentalidade religiosa se constituía num valor supremo e absoluto, sua oposição podia se manifestar de formas contundentes e violentas. Neste caso, o sentimento anti-jesuíta deve ter sido o fator catalizador devido à rivalidade pela questão indígena, mas numa sociedade dominada pelo poder eclesiástico e fundada em se seus valores, isto não significava que não ocorressem enfrentamentos ou contestações, devido inclusive à sólida estrutura repressiva e institucional que determinava toda a vida social. A defesa missionária dos índios, vista pelos colonos como uma disputa pela exploração e domínio, era vista também como exagero ou abuso de poder, mesmo em contradição à consciência religiosa individual. É neste campo psicológico, como queremos demonstrar nesta tese, que se manifestava especialmente o conflito e a disputa entre colonos e missionários sobre a questão do trato indígena.

> "Foi assim, ao som de tambor, bandeira desfraldada e em ordem militar, que esses portugueses entraram pelo povoado, já disparando armas e, sem aguardarem negociação, atacando a igreja com a detonação de seus mosquetes. (…) Nossos índios cristãos lutavam com esforço, esperando também no socorro da gente, que se aguardava. As mulheres e os meninos, de sua parte, pediam socorro de joelhos a Deus, mergulhados em lágrimas. (…) Resolveram os inimigos queimar a igreja… (…) Abriram então um portãozinho, pelo qual saíram os índios assim como o faz o rebanho de ovelhas, indo do cercado ao pasto. Com isso acudiram ao mesmo portãozinho, como possessos do demônio aqueles tigres ferozes e começaram com espadas, facões e alfanjes a derrubar cabeças, truncar braços, descamar pernas e atravessar corpos, matando com a maior brutalidade já vista no mundo. (…) Não mostraram também qualquer compaixão com os feridos, sendo que em vez disso os meteram numa prisão, defendida com boa guarda. E, lançando-se ao roubo do que o fogo tinha poupado, não pouparam nem sequer as vestes litúrgicas, rasgando-as em pedaços ou levando-as consigo qual troféu, pois chegaram a mostrá-la sem nenhuma vergonha ou constrangimento em sua terra [São Paulo]."[375]

375 Montoya, Antonio Ruiz de. A conquista espiritual feita pelos Padres da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai. Porto Alegre, 1985, p. 244. (in) Prezia, Benedito. 2017, 106-107.

Raposo Tavares já havia atacado uma igreja, o que nos faz considerar tal atitude como forma de procedimento comum. Segundo Taunay "A 30 de janeiro de 1629 ordenava Raposo Tavares ataque à redução de Santo Antonio. (…) apesar dos protestos do Padre Pedro de Mola, superior da aldeia *'llevaron todo a sangre y fuego hiriendo, matando y robando sin perdonar à los que se acogian al sagrado de la Iglesia profanandola sacrilegamente'*."[376] Havia então muita semelhança com cercos militares, com a diferença de que se fazia contra comunidades indígenas em seus locais de habitação. "Segundo o relato de um jesuíta, o método usual dos paulistas consistia em cercar a aldeia e persuadir seus habitantes, usando de força ou ameaças, a acompanhar os colonos de volta para São Paulo."[377]

A destruição das missões do Guairá, apesar do amplo número de expedições dirigidas a este objetivo, não se limitou a este período de apogeu e nem representou o fim da atuação missionária na região, assim como também as localizadas em diversas regiões continuaram servindo como alvo das violentas investidas por praticamente todo o século XVII. Taunay afirma, por exemplo, que "Às correrias de Antonio Raposo Tavares e outros cabos de tropa escapara um núcleo de aldeamentos no norte do atual Paraguai, grupo que prosperara em torno da pequena Vila Rica del Spiritu Santo. Em fins de 1675, ou princípios de 1676, resolveu Pedroso Xavier arrasá-lo. (…) A 14 de fevereiro de 1676 haviam os bandeirantes investido com San Pedro de Terecañe; a 15 ocupavam San Francisco de Ibira, Paraiara e Candelária."[378]

Um fato digno de menção, quando dos ataques ao Guairá, foram as fugas e deslocamentos que padres e índios se viam obrigados a fazer. Estas situações, que eram constantes, também por vezes esteve associada aos processos de realocação geográfica das missões. Um destes episódios teve participação do padre Montoya, que executou um verdadeiro êxodo por via fluvial enquanto era cercado por bandeirantes paulistas e colonos paraguaios.

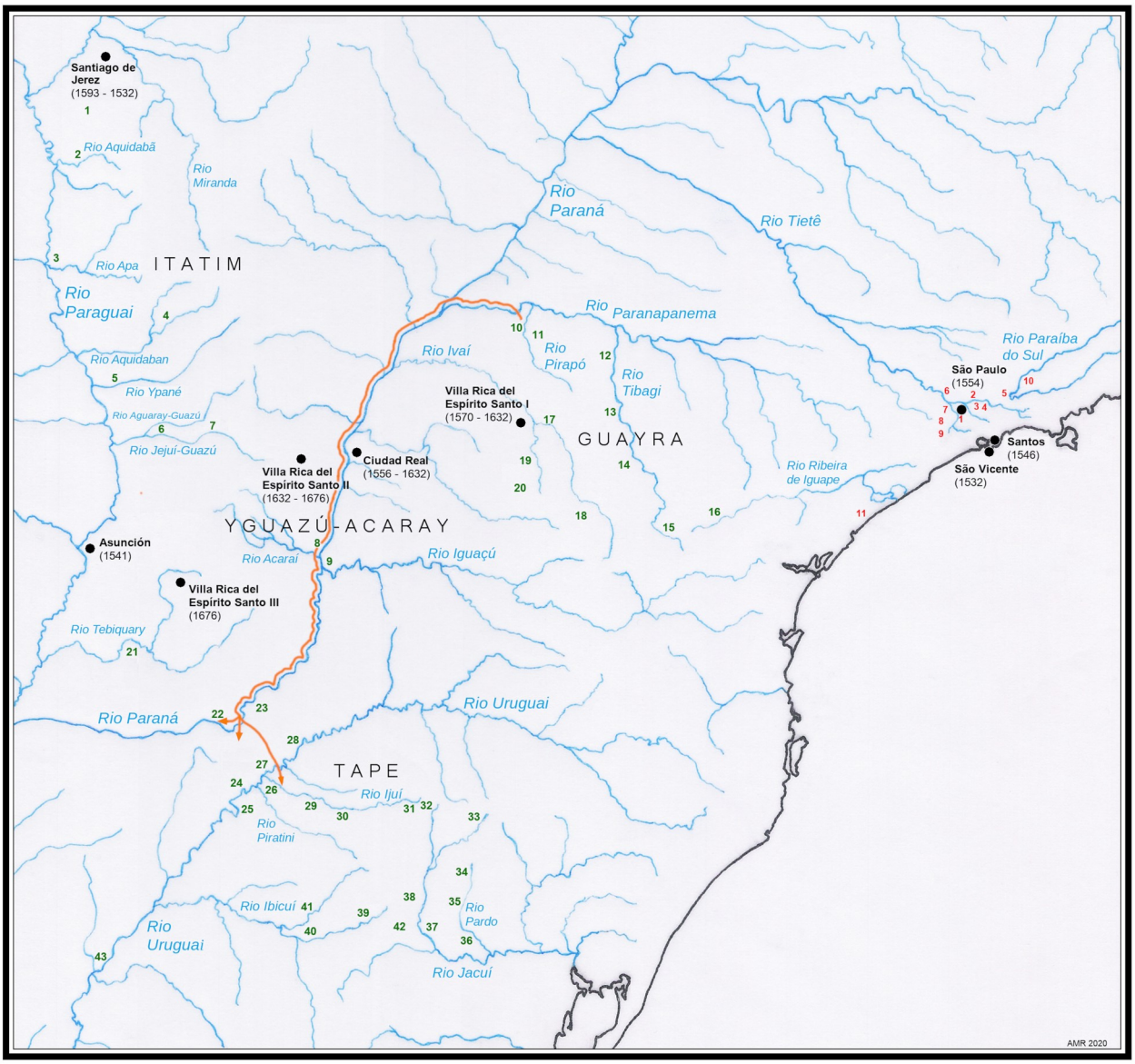
376 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 44-45. Esta citação consta também no Capítulo anexo.
377 Monteiro, John. 2009, 73.
378 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 100.

"Cuando entre 1629 y 1630 muchas reducciones habían caído em manos de los bandeirantes.[379] Los jesuitas, com la población indígena diezmada, decidieron emprender un éxodo hacia el Medio Paraná, unos 1200 km al suroeste del Frente misionero del Guairá. Montoya tuvo un rol capital en esse proceso. Coordinó la labor de miles de indígenas que llegaron a fabricar 700 balsas em las que enbarcaron más de '12 mil almas', com parte del mobiliario, de los petrechos rituales, de la imaginería, de los implementos agrícolas e instrumentos musicales. Él tenía que ser astuto para escapar no sólo del ataque de los bandeirantes sino también de la furia de los españoles de la vecina Ciudad Real. Los primeros no se conformaban porque se sentían burlados al llegar a las despobladas reducciones; los segundos, por perder su fuente de renta, ya que ellos solían robar indios de las reducciones y venderlos a los portugueses."[380]

379 "*Bandeirantes* o *mamelucos* eran grupos de *brasilindios* (descendientes de hombres blancos, la mayoría de origen lusitano, y mujeres indígenas) armados que se encargaron de la expansión del domínio portugués tierra adentro. Su estrategia fue denominada *malocas* em el area de colonización española y *bandeira* o *entrada* em la portuguesa y consistía em capturar indígenas libres o reducidos para venderlos como esclavos en São Paulo y Rio de janeiro o incorporarlos por la fuerza en el sistema de *encomiendas* (Cortesão I, p. 492). Por haber sido los portugueses de São Paulo os principales generadores de *brasilindios*, em los documentos muchas veces los *bandeirantes* figuran como *paulistas*." Nota da autora (in) Chamorro, Graciela. 2009, 59.

380 Chamorro, Graciela. 2009, 59-60.

Primeiras Missões Jesuítas no início do século XVII



MISSÕES JESUÍTAS

ITATIM:

1 Primeiras missões: Ángeles de Tacuaty, San José de Ycaray, San Benito de Yray, Natividad de Nuestra Señora de Taragüi (1632)
2 Nuestra Señora de Fé (1635)
3 Yatebó (1ª concentração) (1634)
4 San Ignazio de Caaguazú (1637)
5 2ª concentração (1649)
6 San Ignazio II (1650)
7 Nuestra Señora de Fé II (1650)

IGUAZÚ-ACARAY:

8 Nuestra Señora de la Natividad de Acaray (1624)
9 Santa Maria la Mayor del Iguazú (1626)

GUAYRA:

10 San Ignazio de Ipaumbuzú (1610)
11 Nuestra Señora de Loreto de Pirapó (1610)
12 San Javier (1622)
13 San Jose (1625)
14 Encarnación (1625)
15 San Antonio (1627)
16 San Miguel (1626)
17 San Pablo (1626)
18 Jesús Maria (1628)
19 Santo Tomé (1628)
20 Santos Ángeles de Tayaoba (1627)
Localização incerta:
San Pedro, Concepción de Gualachos,
Capela de Nuestra Señora de Copacabana

TAPE:

21 San Ignazio del Paraná o Guazú (1610)
22 Encarnación de Itapúa (1615)
23 Corpus Christi (1622)
24 Concepción de Nuestra Señora (1620)
25 San Francisco Javier (I) de Tabitiú (1629)
26 San Nicolás del Piratini (1626)
27 San Francisco Javier II (1629)
28 Asunción (?)
29 Nuestra Señora de la Candelaria de Caazapamini (1627)
30 Mártires do Caaró (1628)
31 Apostoles Pedro y Pablo en Aricá (ex Natividad) (1632)
32 San Carlos del Caapi (1631)
33 Santa Teresa del Curiti (1633)
34 San Joaquin (1633)
35 San Cristóbal (1634)
36 Jesús Maria del Ibiticaray (1633)
37 Santa Ana del Igaí (1633)
38 Natividad (1632)
39 San Miguel (1632)
40 San Jose (1633)
41 Santo Tomé del Ibiti (1632)
42 Santos Cosme y Damián de Ibitimiri (1634)
43 Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú (1626)
Localização incerta:
Nuestra Señora de la Visitación

→ Retirada das Missões de San Ignazio e Loreto, sob o comando do padre Montoya, em 1631.

ALDEAMENTOS PAULISTAS

1 Pinheiros (1560)
2 Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos (c.1585)
3 São Miguel (1560)
4 Nossa Senhora da Ajuda de Itaquaquecetuba (1624)
5 Nossa Senhora da Escada ou Guararema (1611)
6 Nossa Senhora da Escada de Barueri (1609)
7 Nossa Senhora da Graça de Carapicuíba (1615)
8 Nossa Senhora do Rosário de M'boy (1624)
9 Nossa Senhora dos Prazeres de Itapecerica (c.1562)
10 São José (c.1680)
11 São João Batista de Peruíbe (c.1560)

O cotidiano das comunidades, dessa maneira marcada pela constante ameaça representada pelos paulistas, implicava uma forma de vida voltada à preparação e à resistência, seja pela fé, pelo recurso às armas ou mesmo pela necessidade de mudança de residência, entre as próprias missões, como nesses episódios de fuga. No mapa a seguir,[381] encontra-se indicado o percurso do deslocamento conduzido pelo padre Montoya. Observamos aqui também, além dos sítios originais das primeiras reduções fundadas nestas regiões, as localizações de algumas das primeiras vilas e cidades. Em ambos os casos, houve a necessidade de mudanças dos assentamentos sempre devido aos ataques dos bandeirantes paulistas, como por exemplo, em relação à Villa Rica del Espírito Santo, por duas vezes destruída em ocasiões de ataque ao Guairá.

Também o apelo às autoridades era uma forma recorrente dos padres pedirem socorro, apelando aos poderes superiores jurídicos e governamentais. “Aos 1637, os padres Francisco Dias Taño e Antonio Ruiz Montoya visitam Roma e Madri, implorando de joelhos dos dois poderes, o da terra e o de Deus, medidas enérgicas e prontas contra os que eles chamam os bárbaros mamelucos de São Paulo.”[382] Entretanto, assim como em outros apelos, tal como os padres Justo Mancilla e Simon Maceta haviam feito em 1629, como veremos adiante, acabavam por cair no vazio, pelo desinteresse dos governantes, pela ineficácia das medidas tomadas, ou pela própria hostilidade de setores sociais entre os colonos contra os religiosos, também eles alvo da desenfreada violência.

Um fato ocorrido em 1638 nos exemplifica esta situação. Após denúncias ao tribunal do Santo Ofício de Lima, no Peru, então capital do vice-reinado, foi enviado como juiz comissário contra os portugueses o reitor do colégio de Assunção e superior de todas as reduções indígenas, o padre Diogo de Alfaro. Quando em audiência junto aos paulistas, numa das missões da região do Tapes, foi então sumariamente assassinado, mesmo sendo ele representante da Inquisição.

> “De fato, o Padre Diogo de Alfaro, em 19 de fevereiro de 1638 das Reduções de São Nicolau de Piratini e Candelária de Caaçapimi, intimou, sob pena de excomunhão maior, aos capitães André Fernandes, Baltazar Fernandes, Fulano Preto, Fulano Pedroso, Domingos Álvares, Fulano Paiva e todos os demais, assim castelhanos como portugueses, que vinham em sua companhia. O notário João Batista de Orno, dias depois, em 25 de fevereiro de 1638, estando presentes o Padre Comissário Diogo de Alfaro, o Mestre de Campo Gabriel de Insaurralde, da cidade de Siete Corrientes, e o

381 Mapa elaborado a partir de Ruiz de Montoya, Pe. Antonio. (1639), 1985; Maeder, Ernesto J. A. 1980; Maeder, Ernesto J. A. 2009; com base cartográfica do Portal de mapas do IBGE.

382 Leite, Aureliano. 1944,1944, 24.

> Padre Pedro Romero, nos campos da redução que foi da Candelária de Caaçapamini, declarou que tentou intimar o auto anterior a Francisco de Paiva, Antonio Pedroso e muitos outros portugueses que o não quiseram ouvir. Visto isto, o padre comissário disse em voz alta e inteligível a aqueles portugueses que, na sua qualidade de juiz comissário, lhes intimava as ordens do auto sob as penas citadas. E tendo-lhe respondido um dos portugueses que ali estava que apelaria do dito padre comissário, este declarou que, não obstante qualquer apelação, lhes mandava todo o sobredito, pedindo ao notário desse fé do caso e ao mestre de campo e ao Padre Pedro Romero fossem boas testemunhas do que se passava. Em uma carta do Cabildo Eclesiástico de Assunção informando o Vice-Rei do Peru da benevolência com que o Governador do Paraguai tratava os bandeirantes, ultimamente aprisionados, em 18 de abril de 1639, ele escreveu que, nessa ocasião, os portugueses mataram com uma bala na fronte o padre Diogo de Alfaro, Comissário do Santo Ofício e Superior de todas as reduções." [383]

Apesar dessa densa conjuntura, não restava aos padres superiores opção senão insistir nos apelos aos poderes maiores. "Montoya viajó a España para denunciar personalmente las afrentas a la integridad física de los grupos indígenas y pedir al Rey la concessión de armas de fuego para la defensa de los grupos guaraní. Camino a Europa, Montoya pasó por Rio de Janeiro, desde donde, consternado, escribió que a sus ojos 'se vendian los indios […] traídos por los vecinos de San Pablo, como si fueren esclavos'." [384] Os sobreviventes dos ataques, da mesma forma, viam-se cotidianamente diante da necessidade de se buscar novas terras, ou para utilizarmos uma expressão mais exata, segundo os guarani, um novo *tekoá*.

> "Quando se dão os ataques bandeirantes ao Guairá, os missionários reúnem estas populações com as demais (em sua maioria de Tayobás-Guarani), levando adiante a junção entre grupos até então inimigos. Reunidos em 1631, passam ao lado paraguaio numa dramática transmigração onde muitos se perdem. Ali são esparramados entre os povoados já existentes, assim como fundam novas reduções. Em 1657, sabe-se que das nove reduções do Paraná cinco possuíam membros dessa leva: São Ignácio Guazu, Anunciación, Loreto, São Ignácio Del Yabebiri (ou Mini) são bons exemplos disso; o destaque, entretanto, recai sobre Corpus (…) Um posto Jê (Guañanas), cravado no coração do mapa reducional."[385]

383 Bogaciovas, Marcelo Meira Amaral. 2006, 152-153.
384 Chamorro, Graciela. 2009, 60.
385 Santos, Maria Cristina dos; Baptista, Jean Tiago. 2007, 242-243.

Entre todas as formas de violência praticadas, uma a que queremos colocar em evidência está relacionada ao próprio apresamento em si, que é a marcha forçada. As longas caminhadas a que os índios eram obrigados a percorrer, por exemplo, desde estas regiões distantes até São Paulo, além da humilhação e do castigo físico, significavam também uma violência moral contra o próprio sentido simbólico da caminhada de acordo com a cosmogonia guarani. As caminhadas eram parte importante da forma de vida dos índios, e carregavam consigo significados sociais e simbólicos profundos. “Os Guarani Mbyá são caminhantes por excelência. Gostam de viajar pelas aldeias, visitar parentes para fortalecer as relações familiares. Esse padrão de mobilidade também está associado à procura de um lugar ideal (*tekoá*) para estabelecer o seu modo de vida tradicional, chamado de *nhanderekó* (nosso jeito de ser, de viver).”[386] Na impressão violenta causada nos apresamentos, a caminhada forçada expressava por si a barbárie do cativeiro que atuava não apenas sobre o corpo, mas sobre a alma e a identidade dos indivíduos guarani, e também certamente de outras etnias culturalmente próximas, através da inversão de sentido que possui nessas culturas.

> “A terra se apresenta para os grupos indígenas chamados guarani como espaço que deve ser caminhado. *Oguata* é caminhar. Uma terra caminhada é um espaço cultivado, ocupado, humanizado. O pensamento mítico e religioso desses povos integra na ideia criacional de uma terra que deve ser caminhada, que comporte novos horizontes, que seja ocupada de modo humano e pleno (Melià, 1987b, p. 6).”[387]

Em certo sentido, a antropologia e a historiografia indígena mais recentes associaram o aspecto itinerante dos povos guarani como relacionados à questão do êxodo em busca da “terra sem mal”.[388] Sem a intenção de nos aprofundarmos na cosmogonia deste

386 Prezia, Benedito. 2019, 32.

387 Chamorro, Graciela. 2008, 176.

388 A questão da “terra sem mal” (*ywy mara ey*) é um tema controverso. Segundo Hélène Clastres, a partir de uma carta do padre Manuel da Nóbrega, tratava-se uma espécie de profecia sobre uma "terra prometida" integrante da cosmogonia tupi-guarani (Clastres, Hélène. 1978, p. 47.). A este respeito, Pierre Clastres afirma que as migrações dos povos Tupi estavam relacionadas a este mito-profecia, e fazia parte dos discursos dos pajés (Clastres, Pierre. 2003, p. 176). Neste sentido, a "terra sem mal” representaria não exatamente um espaço físico geográfico buscado em movimentos migratórios, mas uma utopia da perspectiva de um novo tempo, numa nova vida, em um novo mundo ideal. Segundo Graciela Chamorro: “o termo ‘terra sem males’ foi registrado já por Ruiz de Montoya (…) no sentido de ‘mata virgem’. Na literatura etnológica a expressão reaparece em 1914, nos escritos de Nimuendaju. Ele coloca a busca da ‘terra sem males’ e, com isso, a religião do grupo como provável motor da mobilidade Apapokúva (Nimuendaju, 1987, p.108). Anos mais tarde, Alfred Métraux, estudando a religião dos Tupinambá, recorreu a essa hipótese oriunda do contato com os grupos tupi-guarani, precisamente com os Apapukúva e os Tembé, para estudar as migrações dos Tupinambá já exterminados. O autor associou definitivamente a hipótese da busca de uma ‘terra sem males’ com a ideia das ‘migrações históricas’ dos grupos tupi-guarani. Na sequência, León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik, Bartomeu Melià, Friedl e Georg Grünberg e também uma série de novos autores abordaram histórica e etnograficamente a questão da ‘terra sem males’. (…) Num artigo sobre a

conceito, a importância das caminhadas e deslocamentos entre os grupos Tupi-guarani possuem essencialmente uma determinada relevância cultural e simbólica, seja em busca de terras mais propícias ao estabelecimento, seja como resposta ao avanço do colonialismo, que também podem guardar um sentido de busca utópica pela paz e liberdade. “Em situações normais, esses grupos (Mbyá) não abandonavam as terras ocupadas e manejadas por eles para ocupar novas áreas. (…) Somente em situações de crise os grupos indígenas considerados guarani adotaram a mobilidade espacial como estratégia para ‘resistir’ aos outros.”[389]

Apesar da controvérsia sobre a questão da “terra sem mal”, Graciela Chamorro cita três exemplos de estudos etnológicos onde foi comprovada a existência do conceito entre diferentes povos indígenas: no trabalho de campo de Curt Nimuendaju entre os apapokuva-guarani, no início do século XX; entre os mbyá-guarani contemporâneos, entre outras referências, no trabalho de Maria Inês Ladeira, de 1999;[390] e entre os kaiová e os ñandeva do Mato Grosso do Sul, estudados pela autora. Em todos estes casos, a cultura das migrações e caminhadas se mostrou presente, como tradição.

Assim sendo, levando em conta as visões críticas de autores como Francisco Noelli, consideramos que as caminhadas não devam ser essencialmente associadas a êxodos migratórios religiosos, de forma direta e exclusiva, embora tais manifestações possam ter ocorrido. No entanto, verificamos de fato uma tradição cultural relacionada a migrações por motivos diversos, não somente de ordem religiosa, mas especialmente em situações de necessidade ou crise. É preciso também levar em conta a tradição itinerante dos grandes pajés-guaçú, em constante deslocamento entre povos e aldeias, e também a própria dinâmica histórica de nomadismo dos povos originais, como no caso dos Tupi e Guarani que, segundo estudos arqueológicos, deslocaram-se desde a Amazônia. O assentamento constante em locais definitivos, nesse sentido, não invalida a tradição caminhante indígena, mas a localiza em função do encontro geográfico de locais que, ainda que não fossem a *terra sem mal*, ao menos traziam as condições favoráveis ao estabelecimento de seus *Tekoás*.

---

invenção da busca da ‘terra sem males’, Francisco Noelli destaca os dois primeiros autores, Nimuendaju e Métraux, que, de certa forma, fundaram um discurso que influenciou muito a formação do pensamento sobre os diferentes povos chamados genericamente Guarani. Noelli comenta que Métraux, ao ‘comprovar cientificamente’ as intuições de Nimuendaju sobre a ‘terra sem males’, acabou inaugurando um mito acadêmico sobre esses indígenas.” (Chamorro, Graciela. 2008, 168-169). A autora, porém, cita três contextos históricos em que esta imagem ganhou relevância no imaginário religioso guarani: entre os Apapokúva, no início do século XX; entre os Mbyá-Guarani contemporâneos; e entre os Kaiová e Guarani do século XX. (in) Chamorro, Graciela. 2008, 171-176.

389 Chamorro, Graciela. 2008, 169.

390 Ladeira, Maria Inês. *Yvy marãey; renovar o eterno. Supelemento Antropológico.* Asunción, CEADUC, 34 (2): 81-100, 1999. (in) Chamorro, Graciela. 2004, 182.

A caminhada significaria, portanto, uma situação especial em que se partia rumo a uma vida melhor, deixando-se para trás um espaço que significava uma mudança de vida, uma nova etapa de existência mais propícia e favorável, também num sentido sagrado. “Vista nessa perspectiva, a busca da ‘terra sem males’, o estar a caminho, é símbolo de liberdade e pressupõe espaço de liberdade, lugares adequados para seus cultivares, matas com a fauna e a flora que eles manejam há centenas de anos, rios e climas aos quais eles se adaptaram.”[391]

Se nas próprias reduções das missões ou dos aldeamentos, o processo de imposto incluía a obrigação de novas formas de residência e habitação da terra, os deslocamentos forçados vinham agravar a tragédia a níveis bem mais profundos. O sentido espiritual do *oguatá*, assim invertido, da forma como foi vivenciada pelos índios apresados, é algo que como tantos aspectos de suas identidades e culturas foi totalmente silenciado. “A sacramentalidade da palavra guarani se manifesta, entre outros, na caminhada. Caminhar é o movimento básico da dança do grupo. Podemos dizer que a metáfora fundante da coreografia dos cantos e das rezas dos indígenas são as peregrinações que os grupos tupi-guarani protagonizaram, seja por motivos sociais, econômico-ecológicos ou religiosos.”[392] No sentido da religião como resistência, tal como se manifestava entre os guarani, a herança ancestral do significado das caminhadas era assim profanada em seus sentidos, e certamente trazida na memória dos prisioneiros das bandeiras durante os longos e fatais percursos em meio à toda a nova realidade de medo, terror, dor e sofrimento, como uma prova de resistência em meio ao genocídio. “As longas marchas a que os índios cativos eram submetidos, desde as aldeias de origem até São Paulo, nas quais os suprimentos eram sempre reduzidos, surgem logo como um dos motivos da alta mortalidade. Aqueles que conseguiam superar as tribulações da viagem inicial enfrentavam, sobretudo durante seus primeiros anos em São Paulo, outras provações: doenças, fome e maus-tratos dizimaram esta população”.[393]

Como parte fundamental da própria logística dos apresamentos, que demandava o deslocamento de grandes massas populacionais, a marcha forçada expressava a própria essência do tráfico escravista, onde tal e qual nos navios negreiros, o desterro da terra natal vinha marcado por uma significativa parcela de óbitos. No documento que analisaremos a seguir, escrito por jesuítas com base nesta experiência, podemos observar este fenômeno de maneira mais próxima.

391 Chamorro, Graciela. 2008, 177.
392 Id. 2008, 256.
393 Monteiro, John Manuel. 2009, 157.

CAPÍTULO 5

A *Relación* dos Padres Justo Mansilla e Simon Maceta – Destruição e apresamentos no Guairá pela visão dos jesuítas

> "*Tendo percorrido quase 300 léguas a pé, chegaram à Vila de São Paulo, pediram por justiça em vários pontos, mas é coisa de ficção usar aqui o nome de justiça. A tudo trapacearam as justiças e, já desesperados de qualquer remédio, voltaram eles pelo mesmo caminho, sendo acompanhados de assobios e burlas a seu respeito. A própria justiça de São Paulo foi em seu percalço junto com os moradores, chamando-os de cachorros, hereges, infames e atrevidos, que tratassem de voltar às suas terras. E, para que não ficasse em meras palavras, puseram as mãos violentas na pessoa do Pe. Simão Masseta, sem qualquer respeito à sua idade e venerandos cabelos brancos. Clamava o povo, dizendo que prendessem a esses cães.*
>
> *Indo os ditos dois religiosos acolher-se ao Colégio ali existente e próprio da Companhia de Jesus, anteciparam-se-lhes alguns civis, que lhes fecharam as portas com ruído e vozerio estranho e os levaram presos com ordem de juízes, a que ali chamam de 'câmara'. Foram fechados na casa de um secular, em que estiveram retidos com guardas, dando-se tudo com evidente desacato da dignidade sacerdotal e esperando eles, os padres, ainda outras e maiores afrontas a serem sofridas por Deus e por suas ovelhas.*"[394]

Alguns anos após os acontecimentos, o padre Montoya incluía a jornada dos padres Mansilla e Maceta, decorrente da grande expedição conjunta de Raposo Tavares, de 1628, como um dos capítulos de sua "*Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*" de 1639. Entre os textos jesuítas que tratam das expedições paulistas, este é certamente um dos mais contundentes nas descrições das violências cometidas em meio ao genocídio dos povos das missões.

A narrativa de Montoya é feita através de um ponto de vista religioso místico, que incluem aparições de santos, anjos e demônios, fenômenos paranormais e milagres, assim também como são narrados alguns martírios de padres, em especial do padre Cristóvão de Mendoza, torturado e morto pelos índios por ordem de um "feiticeiro". Trata dos processos e estratégias de catequese, assim como a conversão dos índios como bem sucedidas. A partir de uma análise sobre o conteúdo factual, encontramos um registro

394 Ruiz de Montoya, Antonio. 1985 (1639), 127-128.

sistemático sobre diversas das principais Missões jesuítas, dos acontecimentos relativos aos ataques dos bandeirantes, e suas ações de defesa. As descrições das violências cometidas pelos paulistas são extremamente sangrentas e hediondas, como nos casos dos ataques às reduções de Santa Ana e Natividade, onde os padres encontraram dezenas de corpos, muitos dos quais haviam sido queimados vivos.[395]

> "*Certo é que não se poderá imaginar o que eu nem consigo descrever. Aqui não encontramos mortos, que o tivessem sido por facadas ou degolação, nem mulheres fendidas com alfanjes, como ocorrera em outras partes. Mas achamos aqui assados vivos a homens racionais: crianças, mulheres e varões. Vimos uma mulher assada com seus dois filhinhos que eram gêmeos, os quais se queimaram abraçados com ela. É um costume comum destes homicidas que, quando vão embora apressados, queimem os enfermos, os velhos e os impedidos de caminhar. Porque, se estes ficam com vida, os que vão, não os esquecem e voltam para trás, estimulados pela lembrança dos que ficaram.*"[396]

Devido à impressiva dimensão dos fatos, muito do teor destes relatos foram postos em dúvida, principalmente pela historiografia tradicionalista que declaradamente tomava partido dos bandeirantes, de Frei Gaspar da Madre de Deus no século XVIII, até Affonso Taunay, Alfredo Ellis Jr., entre um conjunto de autores que atribuía a estes textos um sentido de exagero e falsidade da parte dos jesuítas. Observando porém, os diversos aspectos comuns das narrativas, escritas por testemunhas presenciais aos fatos, e considerando a construção histórica do heroísmo mítico dos bandeirantes, atribuído por estes historiadores, somos inclinados a dar crédito aos padres, senão totalmente nas formas e conteúdos, dado que também escreviam através de um sentido místico-religioso, mas à verossimilhança dos acontecimentos. "Não é possível buscar, nos textos jesuíticos, um sentido puramente realista. Diferentemente, é preciso restituí-los em sua prática retórica, e esta aponta uma enorme diversidade de gêneros. O que lemos não é apenas uma mera questão de informação, mas sobretudo de forma. O que se escreve é, assim, menos uma descrição objetiva dos fatos – alvo do naturalismo oitocentista – que uma intenção de produção de algum efeito."[397]

Há que se considerar que existe uma diferença entre uma escrita mítica idealista, buscando enaltacer personagens, e uma narrativa mística sagrada. Quando são narradas as violências pelos padres, neste caso, estas se fazem da mesma forma crua e

395 Id. 1985 (1639), 251.
396 Ibid. 1985 (1639), 251.
397 Sztutman, Renato. 2012, 133.

materialista, tanto quando os índios são vítimas, como quando são os algozes, e a dimensão de santidade adquirida pelos mártires, sejam índios ou padres, não procura sua exaltação. Contudo, não podemos considerar o debate fechado. É certo que Montoya teve acesso aos argumentos de Mansilla e Maceta, e seus textos foram produzidos quase conjuntamente, salvo as distâncias no tempo. Fora da questão de se considerar uma disputa historiográfica, vale ressaltar as confluências de sentido, assim como as factuais, entre as diversas fontes jesuítas. O que encontramos aqui, além das descrições da jornada e das violências, são o desprezo dos paulistas pela sacralidade, a hostilidade dos colonos com os padres, e a inutilidade dos apelos à justiça.

Justo Mansilla e Simon Maceta foram jesuítas pioneiros, presentes desde os primeiros tempos nas fundações das missões entre os povos Guarani. Na primeira década do século XVII, as autoridades espanholas locais, entre os atuais Paraná e Paraguai, ligados ao governo de Buenos Aires no contexto do Vice-reinado do Peru, especialmente a partir de Assunção, passaram a solicitar à Coroa que se implementasse a missão jesuíta na região, que já passava pelos conflitos entre colonos espanhóis e portugueses oriundos de São Paulo, além da resistência dos próprios índios.

> "O rei Felipe III, depois de um relatório do governador do Paraguai, Hernandarias, anunciando a impossibilidade de submeter pelas armas os índios do *Guayrá*, declara, em 15 de julho de 1608, que estes índios *'no deben ser sometidos más que por la enseñanza del Evangelio'*, concedendo este novo sistema de apostolado entre índios livres aos padres italianos Simón Maceta e José Cataldino. Estes padres aceitam a tarefa, uma vez que lhes era garantido um amplo poder para reunir os neófitos em aldeias independentes das *villas* espanholas e para se oporem a todo aquele que quisesse submeter os índios ao serviço pessoal. Assim, estes dois padres partem de Assunção, no dia 8 de dezembro de 1609, e viajam em duras condições até *Ciudad Real*, onde chegam, cansados e doentes, no dia 2 de fevereiro de 1610. uma vez recuperados, tiveram que retardar sua saída para a missão porque deviam confessar todos os habitantes da cidade. Depois disto foram estabelecer-se entre os guaranis, apesar da oposição da população de *Ciudad Real*, ante a qual o padre Maceta se explica: '*No pretendemos en absoluto oponermos al disfrute que podáis tener de los indios, por vías legítimas, pero ya sabéis que la intención del rey nunca ha sido el que los viérais como esclavos y que la ley de Dios os lo prohíbe. En cuanto a aquellos de los que estamos encargados de ganar para Jesucristo, y sobre los que no tenéis ningún derecho puesto que nunca han sido sometidos por la fuerza de las armas, vamos a trabajar para hacer hombres de ellos, para a continuación hacerlos cristianos. Después intentaremos exhortarlos a la vista de sus próprios intereses a*

someterse por la voluntad própria al rey, nuestro soberano'.[398] Quando o cacique guarani chegou para buscá-los e acompanhá-los a seu território, os espanhóis o prenderam, e os padres tiveram que os ameaçar com a denúncia ao rei. Depois disto, o cacique e os padres continuaram a sua viagem, em barco, pelo rio Paranapanema e, nos primeiros dias de julho de 1610, fundaram a segunda das reduções, *Loreto*. A primeira já tinha sido fundada, em 1609, pelo padre Lorenzana, chamada *San Ignacio Guazú*, localizada no rio Paraná, a uns 400 km da de *Loreto*." [399]

Observamos que, por estas palavras atribuídas ao padre Maceta, sua postura sempre fora contrária ao escravismo. Como missionário idealista, entendia a conversão religiosa dos índios como necessidade e bem supremo, não como justificativa de dominação, mas como condição de uma verdadeira liberdade. Entretanto, considerando a realidade prática e cotidiana, tal lógica revelava-se contraditória, desta forma servindo perfeitamente à consolidação da servidão indígena. Quando ele mesmo declara que "*No pretendemos en absoluto oponermos al disfrute que podáis tener de los indios, por vías legítimas",* concordava efetivamente com a posição subalterna imposta aos índios, mas claro, enfatizando sua oposição aos abusos que caracterizariam a escravidão. Além disso, ao dividi-los entre os residentes das missões, e aqueles aos quais a submissão era legítima, confirmava o aspecto civilizador da conversão, e desidentificava o sistema da Encomienda como escravismo de fato.

Na Bahia de Todos os Santos, em Salvador, no ano de 1629, pouco depois do início dos grandes ataques às Missões do Guairá, os padres Justo Mancilla, e Simon Maceta,[400] que testemunharam presencialmente os fatos, redigiram uma carta bem detalhada e objetiva, a fim de informarem ao governador geral do Brasil, Diego Luis de Oliveira,[401] como denúncia e pedido de socorro. Trata-se de um documento que merece ser sempre revisitado, pela riqueza de informações e possibilidades interpretativas, quanto aos sentidos das ações de todos os envolvidos, índios, padres, e bandeirantes paulistas. Sua

398 "Estas palavras do padre Maceta são recolhidas por Lugon, C. A república comunista cristã dos guaranis. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 32-33. Este livro é o resultado de uma tese doutoral do abade suíço, publicada em Paris, em 1949, République Communiste Chrétienne des Guaranis, Ouvrières. (…)". Nota da autora (in) Oliveira, Marilda Oliveira de. 2004, 36-37.

399 Oliveira, Marilda Oliveira de. 2004, 36-37.

400 Há uma variação na forma com que os nomes destes padres são registrados nas fontes e na bibliografia. Nos originais dos documentos, constam Simão Maçeta, Justo Mançilha; e Simon Maseta, Justo Mancilla. Numa ata da Câmara de São Paulo, Simão Maseta, Justo Manselha. Montoya escreve Simão Masseta; Affonso d'E. Taunay registra Simão Mazzeta; e John Monteiro, Justo Mansilla.

401 Diego Luis de Oliveira (ou Diogo Luis de Oliveira), fidalgo e militar português, foi governador geral do Brasil entre 1627 e 1635, durante o período final da União Ibérica. "De Lisboa, em 25 de Agosto de 1626, seguiu Diogo Luís de Oliveira como novo governador do Brasil. Era um experiente homem de armas, que se distinguira na guerra dos Flandres e em quem se confiava para pôr termo à ameaça flamenga." (in) Serrão, Joaquim Veríssimo. História de Portugal, vol. 4, p. 222, 1978.

autenticidade é corroborada não apenas pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, mas também por outro documento relacionado, relativo a uma breve investigação que registra uma série de dez depoimentos, feitos por testemunhas interrogadas a partir de uma petição dos mesmos padres, por ordem do ouvidor geral Miguel Cisne de Faria.

Estas testemunhas confirmaram os fatos relacionados com a viagem posterior à Bahia. Quando do retorno daquela bandeira a São Paulo, que sob o comando de Raposo Tavares conduzia os índios apresados, os padres Mancilla e Maceta acompanharam as tropas por todo o percurso, até o litoral na vila de Santos, onde uma quantidade de índios fora vendida e embarcada com destino ao Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia. O inquérito buscava confirmar se os índios denominados Carijós haviam sido de fato ilegalmente vendidos, e se os paulistas que os haviam capturado no Guairá já planejavam uma próxima expedição apresadora.

> *"Petição = Os Padres Simão Maçeta e Justo Mançilha da Companhia de Jesu da Provincia do Paraguay que pera bem do requerimento a que bem sobre o asalto que o capitão Antonio Raposo tavares e os mais soldados seus Companheiros moradores da villa de São Paulo derão em suas aldeas que administravão, e hião Cathequisando, e baptisando lhes he necessario fazer certo, em como la mayor parte dos moradores da mesma villa de São Paulo agora vão outra vez ao sertão dos carijos, e assi mais como dos yndios Carijos que a dita Companhia do dito Antonio Raposo Tavares neste anno de mil seiscentos vinte e nove trouxe do sertão embarcou Manoel de Mello que nella fue, na villa dos Santos sua grande cautidade no barco de Melchior Gonsalves caminha, e os trouxe para a Capitania do espirito santo onde os desembarcou em desaçete de Agosto, e alguns trouxe a esta Capitania e assi mais como no pataxo de Domingos Soares veio outra cantidade dos ditos yndios na dita entrada trazidos do sertão, de que se venderão alguns no Rio de Janeiro, onde fez escala, e os mais trouxe a esta Capitania neste mês de Setembro e assi mais como no mês de Junho deste ano de mil e seiscentos vinte e nove o navio dos frades de São Bento, que vinha da villa dos Santos trouxe ao Rio de Janeiro outra cantidade dos ditos yndios na dita entrada traçidos do sertão. Pedem a Vossa Merce lhes mande preguntar as testemunhas que apresentarem, e nomearem pelo sobredito e mande vir ante si algus dos passageiros, que vierão no dito barco de belchior Gonçalves Caminha que são João de Abreu Antonio Madeiros, Antonio Ferreira e posecão perto da praia pera que declaren os yndios que troxe o dito Manuel de Mello, e que he feto delles e se tem algua noticia, que os moradores da villa de São Paulo tinhão tornado ao sertão, ou estavan pera tornar. Outro si peden a Vossa Merce mande vir ante si o dito Mestre Domingos Soares, e seu piloto e seu contramestre, ou alguns dos*

marinheiros do dito pataxo, e su passageiro que veio nelle, que pousa nas casas quo fuerão do senhor bispo na casa de su sapateiro para que declaren os yndios Carijos que vierão no dito pataxo, e quem os trouxe, e o que sabem acerca dos moradores de São Paulo terem tornado ao sertão, e de tudo se lhes passe o treslado em modo que faça fee, e recebera justiça e merce." [402]

Todas as dez testemunhas interrogadas deram aproximadamente os mesmo relatos, confirmando as quantidades de índios vendidos e seus encaminhamentos. O aspecto da denúncia, em si, já denota a ilegalidade envolvida nesses procedimentos, que contaram com a participação de moradores e inclusive frades beneditinos, o que também indica, por outro lado, a relativa naturalidade com que este tipo de ação de tráfico indígena ocorria entre os habitantes da capitania de São Vicente. Todos os depoentes confirmaram o transporte e a venda dos índios. A título de exemplo, destaco um destes dez depoimentos:

"(…) O capitão Jorge Correa morador da villa de Porto de Santos (…) veio no barco ou Caravela de Belchior Gonçalves Caminha contendo na petição, em cuya Companhia se embarcou tão bem hú Manoel de Mello Coutinho morador no espirito Santo, o qual trouxe em sua companhia na dita caravela quarenta e cinco negros da terra pouco mais ou menos machos e femeas, entre grandes e pequenos, que se decia serem Carijos os quais yndios o dito Manuel de Mello desembarcou no Espirito santo, onde ficarão e tornandose a embarcar na dita caravela pera esta Bahia, trouxe somente dous Cunumis pequenos, que o mayor poderá ser de oyto pera nove anos segundo o parecer delle testemunha (…)" [403]

Referidos como Carijós, etnificação aplicada geralmente aos nativos da região entre São Vicente e Rio de Janeiro, esta forma de se referir aos índios como *"machos e femeas, entre grandes e pequenos"*, seja da parte do depoente ou do escrivão, revela um certo grau de ausência de alteridade comum até mesmo entre os missionários. A separação de famílias e crianças a fim de se atender às demandas do tráfico de corpos, é também outra característica própria dos sistemas estritamente escravistas, no que consiste a essência da denúncia dos dois padres, a que literalmente se referem.

402 *Informacion sobre los excesos que cometieron em las reduciones de la Compañia de Jesús los portugueses que a ellas fueron com Antonio Raposo Tavares.* Santos, 17 de setembro de 1629. (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 240-241.

403 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 241-242. Grifos nossos.

5.1 – O texto integral da narrativa

Após o registro legal, realizado a 17 de setembro de 1629, foi então apresentado em 10 de outubro, ao governador geral, o documento intitulado *"Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo (…)",*[404] no qual os dois missionários requeriam, em tom de súplica e urgência, visando providências governamentais que coibissem as expedições de ataque às Missões.

> *"JHS. Relacion de los agravios que hizieron algunos vezinos y moradores de la villa de S. Pablo de Piratininga de la Capitania de S. Vicente del estado del Brasil, saqueando las Aldeas e los Padres de la Compañia de Jesus em la mission de guayra y Campos del yguacu em la gouernacion del Paraguay com grandisimo menosprecio del sancto euangelio em el año de 1629.*
>
> *Hecha por los Padres Justo mancilla y Simon maceta de la Compañia de Jesus, que estauan em las mismas Aldeas, quando las saquearon los Portugueses, y vinieron com ellos a S. Pablo tras de sus feligreses, y llegaron hasta Bahia delante del Gouernador general Diego luys de oliuera para procurar su libertad y Remedio para lo futuro."* [405]

Os ataques paulistas às Missões da região, que já ocorriam a muitas décadas, não poderiam caracterizar estes eventos como inesperados ou incomuns, mas a grande dimensão e as formas de ação empregadas surpreenderam índios e padres em diversos aspectos. A violência, o desprezo pela religião, e a organização dos paulistas seguiam as mesmas lógicas de sempre. Porém desta vez, principalmente quanto à estrutura militar, podemos considerar que não se tratava de um simples agrupamento de bandeiras, mas de um verdadeiro exército dividido em unidades estratégicas numa disciplina hierárquica sob o comando de Raposo Tavares. Os integrantes desta força expedicionária, todos bandeirantes experientes, constituíam em si a própria elite política da vila de São Paulo, diretamente ligada à Câmara municipal e composta de seus principais moradores.

> *"lo que los moradores de S. Pablo ya quarenta años atras hasta agora tantas vezes se han atreuido hazer contra las leys del Rey N. Señor no haziendo caso dellas, ni de la offensa tan grande de Dios, ni del castigo, que merecian, saliendo continuamente a las*

404 *Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo saqueando las aldeas que los religiosos de la Compañia de Jesús tenian en la misión de Guairá y campos dela iguazú. (…) hecha por los padres Justo Mancilla y Simon Maceta.* Santos (Salvador, Bahia de Todos os Santos), 10 de outubro de 1629. (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 247.

405 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 247.

malocas captiuando y trayendo a fuerca de armas yndios libres y forros para sus esclauos, y para venderlos; lo próprio hizieron agora com mas atreuimento, (…) en el principio del mês de agosto de 1628 salieron de la villa de S. Pablo hasta nuevecientos Portugueses com escopetas, espadas, escupiles, Rodelas Machetes, y mucha municion de balas, y poluora, y de outras armas acompañados de dos mill y docientos yndios em outros tiempos injustamiente captiuados y entre elles dos jueces de la misma villa de S. Pablo Sebastian Fernandez Camacho, y francisco de Payua, dos vreadores Mauricio de Castillo, y Diego Barbosa, el Procurador del Consejo Christoual mendez, el hijo, yerno, y hermanos del mismo oydor de la villa Amador bueno, y de la villa de S. Ana de Paranayba que esta siete leguas de S. Pablo el Capitan Andres Fernandez y el juez Pedro aluares su yerno, de manera que em san Pablo fuera de los viejos, que por su vejez no podian yr, apenas quedaron 25 hombres que pudiessen tomar armas. Diuidiose toda esta gente em 4 Compañias, leuantaron sus Capitanes, y outros officiales de guerra com vanderas, como si fueran leuantados, y amutinados contra su Real Corona, las vanderas, que lleuauan, no tenian las armas del Rey, sino outras señales differentes, el que fue declarado por Capitan mayor de la primera Compañia fue Antonio Raposo tauares, que tomo por su alferez a Bernardo de sosa y a Manuel morato por su sargento, y por Capitan de su auanguarda a Antonio Pedroso y de su retaguarda a Saluador piris, de las outras compañias han sido capitanes Pedro vas de Barros, Blas leme, y Andres fernandez, Por maesse de Campo de todas estas malocas, como em su lugar se dira." [406]

Tal como já nos referimos, aqui encontramos a referência ao termo *"vanderas"*, relacionada aos próprios estandartes trazidos pelas tropas, neste caso, no sentido de que se identificavam como independentes, não associadas à coroa luso-ibérica. A palavra é novamente usada em outros momentos do relato, como ao se referir ao primeiro ataque contra a Missão de Santo Antonio: "*El Caudillo desta vandera fue simeon albares".* [407] Não podemos com isto afirmar que os termos *bandeira* e *bandeirantes* fossem de uso comum no período, mas constatamos que a palavra se fazia presente. Seu significado político poderia ter um sentido secundário em relação ao objetivo principal do apresamento. Os paulistas consideravam que a região já pertencia ao seu próprio território, português ou paulista, embora que oficialmente estivesse sob a jurisdição da Província do Paraguai. Não se tratava portanto de um combate contra os espanhóis, mas sim pelo afastamento da influência dos jesuítas, pois que na prática o governo local e o povoamento se efetivava pela ocupação missionária. A *bandeira* que não trazia as armas

406 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 248. Grifos nossos.
407 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 251.

da Coroa manifestava uma ambiguidade simbólica e contraditória, porque decorria da insubmissão às leis da liberdade indígena e do menosprezo pela Igreja católica, mas sem que se negasse a autoridade do poder real, ou se declarasse alguma rebelião ou independência. Aqui os padres Mancilla e Manceta buscavam chamar a atenção do governador geral a este aspecto.

A acusação de promoverem a escravidão é também aqui explícita, o que a um tempo indica sua prática comum, e também sua ilegalidade. O escravismo não estava presente somente sobre os índios capturados, mas também sobre os próprios *índios de guerra* trazidos pelos paulistas. O fato de que estes lutavam a seu favor, matando e aprisionando outros índios que poderiam ser seus próprios parentes, numa posição equiparada à de soldados, não significava que não fossem também escravos. Conforme os padres afirmam, estes índios soldados dos paulistas já haviam sido "*em outros tiempos injustamiente captiuados"*, de maneira que, mesmo que agissem voluntariamente, tal opção era decorrente da submissão a que estavam sujeitos, seja pelas ordens diretas, seja pelas condições impostas para a própria sobrevivência; o que também não invalida que pudessem haver optado por uma adesão sincera ao apresamento e combate contra os missionários. Nesse sentido, para estes índios, a adesão às condições impostas pelos brancos também não deixava de significar uma forma de resistência, ao se garantir assim a sobrevivência.

> "A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbrincadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, nesse sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação."[408]

Estas lideranças indígenas não apenas atuavam de maneira decisiva sobre seus grupos, como também foram manipuladas pelos brancos para servir a seus interesses. Nesta chegada das tropas de Raposo Tavares a este sítio-alvo, situações criadas junto aos caciques locais serviram de pretexto para o desencadeamento das operações.

408 Monteiro, John Manuel. 2001, 75.

A forma de ação das tropas teria seguido um planejamento estratégico específico. De início, montaram um acampamento próximo às reduções que tinham como alvo, a fim de marcarem presença e os primeiros contatos. O Capitão Antonio Pedroso, que comandava o destacamento de vanguarda, capturou um grupo de dezessete índios cristãos do aldeamento de Encarnación, que estavam nas matas colhendo ervas, segundo o relato, provavelmente se tratava de erva-mate. Levados à paliçada dos paulistas, estes índios foram usados como motivo para estabelecer negociações com os missionários, liderados pelo padre Antonio Ruiz. Inicialmente, o padre pediu o retorno dos índios, o que lhe foi negado. Resolveu portanto reunir-se com outros padres, Christóval de Mendonça e Joseph Domenech, e um agrupamento de mais de mil índios vindos de outras reduções. O objetivo era que os padres fossem pressionar os paulistas, acompanhados de um grupo pequeno de índios, enquanto os demais dariam apoio à distância. Neste primeiro encontro, os paulistas mataram um índio e feriram outros seis ou sete caciques, e um índio dos paulistas flechou o padre Mendonça.

> *"Passados pues estos vandoleros el Rio de la tibajiua em 8 de septiembre del mismo año de 1628 hizieron su palisada, o fuerte de palos cerca de nuestras aldeas, y para que claramente se heche de ver el intento que lleuaron desde el principio, Antonio Pedroso capitan de la auanguarda desta Compañia, luego que llego aquellas tierras, topo com vnos diez y siete yndios xpianos de nuestra aldea de la Encarnacion em el ñatigui, que dexando sus mugeres, y hijos em el pueblo debajo del amparo de los Padres fueran al Bosque a hazer yerba, que beuen despues de molida en poluos com agua tibia, o fria, y cojiolos, y lleuolos a todos, el Padre Antonio Ruiz superior de aquella mission, luego que supo fue a pedirle sus hijos por bien de paz para que se los boluiesse, pero como no pudo acauar com el por mas que se lo rogasse fue de parecer de no dexar a nuestras obejas asi desamparadas em las manos de los louos, antes buscar tracas para sacarlas, y restituirlas al Rebaño de qualquier manera que pudiessemos, y assi no auiendo outro remedio se vio obligado a juntar de las Reduciones nuestras mas cercanas hasta mill, o docientos yndios, y fue el, y outros dos Padres el Padre Christoual de mendoca, y el Padre Joseph domenech com la gente a la vista de la palisada de los Portugueses, y dio orden que los dos Padres fuessen com vnos veynte yndios poco mas, o menos a pedir con eficacia nuestros hijos; que tenian captiuos, quedando el Padre Superior com toda la la demas gente alla lejos de la palisada. Los Portugueses quisieron impedir que con los Portugueses no entrassen estos pocos yndios y para esto se pusieron em arma y con arcabuces matarin a vn yndio, y hirieron a outros seys, o siete caciques (assi llamamos a los Principales de los yndios) y vn tupi yndio de los Portugueses de proposito flecho al*

Padre Mendoca com dos flechas vna tras outra dandole com la vna em el percuezo, y con la outra en el pecho, sin que nuestros tirassen vna flecha tan sola, para monstrar que no yuan a pelear, sino a librar a nuestros hijos captiuos." [409]

Os padres entraram então na paliçada, a fim de buscarem um acordo, com os índios que os acompanharam, e ali apelaram para que os reféns fossem devolvidos. Os paulistas responderam positivamente, e prometeram que assim o faria, de forma que por aquele momento os padres deram-se por satisfeitos. Porém, passados muitos dias, não cumpriam com a palavra, mesmo que os padres frequentemente lhes escrevessem e os visitassem para cuidar dos doentes. Enquanto isso, continuavam apresando índios autóctones da região, usando de muita violência, durante alguns meses.

"Con todo esto entraron los Padres en la palisada con los yndios lleuados del deseo, y obligacion que tenian de socorrer a sus hijos. Pidieronles, que se los soltassen. El Capiton mayor les prometio que se los bolueria, y que de alli adelante no tocarian com los, que estuuiessen con nosotros. Contentaronse los Padres con esto para euitar mayores ruydos, y se boluieron a donde estaua el Superior que los auia enuiado y aunque nunca tuuo despues su efecto, todavia por la esperanca que tenian de que el capitan auia de cumplir su palabra, no intentaron outra cosa por entonces, sino que todas las uezes, que le escriuieron despues, ose llegaron a su palisada para ver a los enfermos, le acordaron de lo, que les auia prometido. Desde entonces, aunque continuamente yuan captiuando con mucha crueldad a los gentiles que aun no estauan reducidos por falta de Padres, heriendo, matando, y despedazando a muchos caciques, viejos y niños sin baptismo, nos dexaron en paz con nuestros hijos hasta quatro meses, y tratamos con ellos com amistad, para que desta manera, ya que no podiamos atajar los muchos males, que yuan haziendo, assegurassemos por lo menos lo mejor, que pudiessemos a nuestras Reduciones, y a los que de nuevo se nos yuan entregando, y quando era menester despachar a alguna parte algunos yndios de nuestras aldeas, no les dauamos mas que vn villete rogando a los Portugueses los dexassen passar por ser nuestros hijos haziendo del ladron fiel amigo, y ellos los dexauan passar. Demas desto yuan los Padres de quando em quando a su palisada y baptizauan a los niños, y a los enfermos, que eran muchos apestados de uiruelas para sacarlos del captiuerio eterno, ya que no podian de lo tenporal." [410]

409 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 249.
410 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 249-250. Grifo nosso.

Esta situação de falsa trégua continuou até um determinado incidente. Havia um cacique na região, chamado Tataurana, que há alguns anos havia sido capturado pelo paulista Simão Alvares. Ele havia conseguido fugir, e desde então, vivia naquela região. Ocorre que Simão Alvares estava acompanhando os paulistas naquela ocasião.

Tataurana era um cacique de muita importância, chefe Principal de uma grande quantidade de índios. Havia pouco tempo que, antes da chegada dos paulistas, ele havia se apresentado voluntariamente, com seus índios, para tornarem-se cristãos, a um padre de uma redução próxima, o padre Pedro Mola, da Missão de San Antonio. Este tipo de conversão voluntária, em que agrupamentos de índios e seus caciques solicitavam viver com os missionários, era relativamente comum, havendo registros de ações semelhantes na documentação do período, como de grupos que caminhavam até São Paulo para viver nos aldeamentos. Neste caso, conforme narram os padres, tratava-se de um expediente eventual e relativamente comum nas Missões.

Os paulistas requisitaram a entrega do cacique aos padres de Santo Antonio, que havendo recusado, usaram o fato como pretexto para o ataque àquela Missão, realizada sob o comando de Simão Alvares, autorizado por Raposo Tavares. Foram então capturados cerca de dois mil índios, numa violenta ação de mortos e feridos, em que as casas foram saqueadas e destruídas, e a igreja profanada.

> *"Duro esta paz fingida hasta que vn cacique muy grande, y de muchos vassallos llamado tataurana, que simeon alberes vecino de S. Pablo auia injustamente captiuado pocos años ha, pero deseoso el de su liuertad, luego se auia huydo, y buelto a sus tierras, se vino a entregar con toda su gente al dicho Padre Mola para ser xpanos ganados por dadiuas y fiestas, que para este efecto poco antes que los Portuguezes entrassen em aquellas tierras le auiamos hecho auiendose llegado, y entrado em nuestras aldeas a vernos por la buena fama, que corria del contento, y paz, que gozauan los yndios, que viuian com nosotros em ellas. Entonces los Portugueses pareciendoles que ya tenian algun titulo para efectuar su dañado yntento, enuiaron a pedir al Padre el dicho tataurana, y como les respondio, que no se les podia entregar por ser libre, y estar em sus tierras auisaran al Capitan mayor Antonio Raposo tauares pedindole su beneplacito, y venieron luego em 30 de Henero de 1629 a sacar por fuerca de armas, no solamente al dº tataurana, sino tambien a todas las demas gente, que el Padre estaua doctrinando em la dicha aldea de S. Antonio, de suerte que lleuaron della segun algunos dellos mismos confessaron dos mill piecas, o gente de carga con infinita chusma, y destruyeron a toda la aldea quemando muchas casas, Robando la yglesia, y casa del Padre rasgando vna ymagen de Nuestra Señora sacando com mucha violencia los*

yndios, e yndias, que para librarse, se auian acojido a la Casa del Padre matando a vn yndio em la misma puerta de nuestra casa, y a outras diez o doce personas em el mismo pueblo, lleuando la mayor parte del hatillo, y pobreca del Padre vnas camisas, dos mantas, capatos, bonetes, seruilletas, manteles, cuchara, cuchillos, diez, o doce cuñas, palas de hierro, seis o siete gallinas, que tenia, y de tres vacas que auia mato vna, y otras cosillas, vuo vno de aquellos Portugueses que apunto la escopeta a las espaldas del Padre Mola, y si outro no la quitara, alli acabaran com el, y como el Padre le dixo, que semejantes obras no eran de xpanos que pretendian su saluacion, respondio vno dellos, que a pesar de Dios se auia de saluar por ser xpano baptizado, y creer em xpo, aunque no tuuiesse buenas obras." [411]

Esta aparente indiferença e desprezo dos bandeirantes paulistas em relação à religião, contrasta com a importância do catolicismo nas mentalidades e na moral social do universo colonial moderno. Movida pela disputa prática e ideológica contra a defesa dos direitos indígenas promovida pela Igreja, também não buscava contradizer a autoridade sagrada inseparável do poder político secular, e muito menos a tradição social e familiar a que estavam todos inseridos. Esta resposta do anônimo preador paulista, de que *"Deus o haveria de salvar por ser cristão batizado, e crer em Cristo, embora não tivesse boas obras",* em que ele próprio reconhece seu desvio de comportamento, revela a maleabilidade ética e o relativismo moral que separava a conduta pessoal das afirmações, as ações, da palavra, e certamente não de forma livre das contradições e crises de consciência. A lacuna entre suas atrocidades e pecados, e a reverência formal pelo *ethos* católico, que neste caso podia parecer suficiente à salvação espiritual, não pode ser explicada somente por uma ignorância patológica, mas pelo próprio modo de vida centrado nos objetivos imediatos, onde a posse sobre escravos indígenas possuía um peso consideravelmente determinante.

A resistência dos missionários em meio ao teatro de guerra, onde não se poderia, nem bastaria aplicar a admoestação moral, ocorria pelo enfrentamento direto em que não faltavam as armas físicas, brancas e de fogo, mas também pela aliança com os índios defendidos onde, de certa forma, eram também usados como tropa de combate. As condições porém, eram diversas, os índios reduzidos não seriam efetivamente "índios de guerra" como em comparação aos seus parentes que acompanhavam os paulistas, eram antes residentes estabelecidos, como nos aldeamentos paulistas, aliados ao projeto católico-missionário, e que os colocava numa posição diferente dos índios autóctones,

411 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 250-251. Grifos nossos.

mais sujeitos aos apresamentos diretos, e desprovidos da condição de vassalos cristãos. Embora o relato dos padres confira maior importância ao ingresso dos índios à cultura ocidental, o que se revela é a construção de uma ordem cotidiana própria, onde também a própria resistência fazia parte dessa reconfiguração da vida comum.

> "As aldeias missionárias proporcionaram um espaço importante para a reconfiguração das identidades indígenas ao longo do período colonial. (M. R. Almeida, 2000). Apesar do esforço de mostrar o quanto os novos cristãos haviam se afastado do seu passado pagão, os relatos dos missionários abundam em detalhes sobre não apenas as permanências como também as reformulações do universo social e simbólico, abalado que foi pelas epidemias, pelos deslocamentos espaciais e pela imposição da cosmologia cristã (Pompa, 2001)."[412]

O alinhamento aos jesuítas, portanto, poderia representar também uma possibilidade de defesa contra as investidas bandeirantes, e tal como nos aldeamentos de São Paulo, representar um espaço possível de inserção social na ordem colonial.

Neste relato, como em outros documentos, o papel dos caciques ou chefes indígenas é bastante evidenciado, na condução de seus grupos, seja em adesão ou contra os padres. No entanto, embora essa denominação "cacique" esteja consagrada pelo uso, e pela frequencia com que foi registrada e utilizada, ela revela também uma limitação do entendimento das dinâmicas sociais entre os índios. "El uso extendido de términos como 'kuraka' o 'cacique' que se comenzó a hacer para referir a los 'señorios' ya implicaba una falta de comprensión del dinamismo intrínseco de las organizaciones políticas nativas (Villamarín y Villamarin 1999)."[413] Em todo caso, estas lideranças eram identificadas pelos padres dessa maneira, principalmente pelo seu papel dentro das missões e aldeamentos enquanto aliados favoráveis à catequese, ou também, eventualmente contrários. "Durante toda la época jesuítica existió en cada reducción un número elevado de cacíques y cacicazgos que preservaban cierto grado de autonomía. (…) Los jesuitas trataron de conservarles sus privilegios para mantenerlos dentro de las reducciones: se los nombraba corregidores y cabildantes, se los llamaba Don, se los eximia del tributo, y se evitaba castigarlos públicamente."[414]

412 Monteiro, John Manuel. 2001, 71.

413 Villamarín, Juan y Judith Villamarín. *Chiefdoms: the prevalence and persistence of 'Senhorís Naturales' 1400 to European conquest. The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas.* Volume III, Part 1: South America. Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz (Eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (in) Wilde, Guillermo. 2009, 53.

414 Wilde, Guillermo. 2009, 56-57.

Essa adesão, entretanto, não era incondicional e absoluta, pois os índios estavam atentos às atitudes dos padres. Neste caso dos índios do cacique Tataurana, que voluntariamente aderiram às Missões, a desconfiança continuava presente, e se manifestou logo depois do ataque à Missão de Santo Antonio:

> *"Despues que se fueron ellos para su palisada lleuando a toda la gente de la Reducion, se fue tambien el Padre a la outra mas cercana de S. Miguel com muy poca gente que se auia escapado. Por el camino poco a poco fueron algunos dellos dexando al Padre, y trataron entre si de matarlo, deciendo, que les auia engañado, y juntando para entregarlos a los Portugueses, pero el Señor fue seruido de librarlo de sus manos."* [415]

O tempo histórico dos acontecimentos, quando observamos desta forma mais próxima conforme este tipo de relato possibilita, nos indica um determinado ritmo dos fatos que não é muito evidente em perspectivas históricas mais gerais e abrangentes. Os ataques não ocorriam de forma tão planejada e pontual, ligeira ou inesperada, mas como se comprova pelo menos neste caso, provocavam uma profunda alteração de ritmo e sentido no cotidiano dos povoamentos, significando uma diferença real entre períodos de paz e de guerra a que as Missões ficam sujeitas. Para além de seus instantes mais críticos, a presença ou proximidade dos paulistas provocava mudanças de rotina que influíam na ordem social ao abalarem sua ordem e estabilidade.

> *"Poco menos de dos meses despues otra vandera, por cuyo caudillo yua Antonio vicudo de mendoca en 23 de marco entro con armas en el pueblo de S. Miguel en el ybitiruna, pero como el Padre auia sucedido en S. Antonio hallaron las casas vacias, con todo esto se detuvieron alla dos noches enuiando a sus tupis por los bosques y sementeras hasta 3, o 4 leguas alrededor del pueblo para ver si se auia escondido alguma gente, y lleuaron toda la que hallaron."* [416]

A grande dimensão desta série de bandeiras, entretanto, também se valeu do elemento surpresa como tática de aproximação, conforme observamos na sequência do relato. O ataque que veio a se efetuar então, contra a Missão de Jesus Maria, significou o início de fato das ações bélicas diretas. Nesta altura, padres e índios estavam despreparados, contando ainda com a possibilidade de negociação, distraídos por

415 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 251.
416 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 251-252. Grifo nosso.

situarem-se relativamente distantes do acampamento paulista. Tentaram então recebê-los em amizade, mas foram surpreendidos quando tiveram confiscadas suas varas, arcos, flechas, e até suas roupas.

No momento em que um cacique se queixou a um padre, sobre um índio dos paulistas que lhe havia confiscado seu arco, o bandeirante Fradique de Melo o matou diante de todos. O padre reagiu vigorosamente, “oferecendo seu peito” enquanto era ameaçado com um facão, e foram então mortos outro cacique e mais três pessoas, além de outra fatalmente ferida. Sem que houvesse resistência, as casas foram então invadidas e seus moradores assassinados em massa, além de muitos sendo também algemados. Invadiram também a igreja e a casa do padre onde muitos haviam se refugiado, sem que fossem por isso poupados.

> *“En el miismo tiempo, em 20 de marco, la tercera vandera, cuyo caudillo era Manuel morato, se fue a la tercera aldea de Jesus maria sytuada em la Prouincia de vn cacique muy nombrado tayaoba, y como el Padre y los caciques del pueblo estauan desapercebidos por estar muy lejos de la palisada de los Portugueses y por entrar ellos de repente, y como no se imaginauan tampouco, que entrauan a saquearlo, fueron com sus varas en las manos e reciuirlos como a amigos, empero ellos entraron como enemigos, porque luego empezaron a quitarles a todos las varas, arcos flexas, y hasta las próprias camisetas, con que los pobres cubrian su desnudez, y verguenzas, y porque vno de los caciques se quexo al Padre, que vn yndio tupi le auia quitado su arco, vn Portugues llamado fradique de mello natural de la villa del espiritu santo y casado em la villa de S. Pablo delante del Padre y de todos los yndios lo derriuo com vn pelotazo que le metio em la barriga matandolo para atemorizar a los demas, y como el Padre le reprehendio desta su diabolica maldad, saco su machete como amenazandole, ofreciole el Padre el pecho diciendole que por muy bien empleada tuuiere le muerte entre sus obejas, mataron tambien a otro cacique, y a otras tres personas, y a vn hijo dellas herieron que ya esta para morirse aunque nadie les hizo resistencia solo para que se hiziessen temer, y para que los demas no pretendiessen huyrse com miedo de otro tanto, luego entraron en las casas cojiendo y maniatando a toda la gente de la misma Reducion, que era muchissima, porque demas de las mugeres y chusma auia al pie de mill y quinientos flecheros. entraron tambien em la yglesia y casa del Padre sacando por fuerca sin ninun temor de Dios a los yndios e yndias, que para no perder su libertad se auian acojido al sagrado, empero no les valio, y llego a tanto su insaciable codicia de captiuar yndios que no perdonaron a dos muchacos que el Padre tenia consigo naturales*

de outra aldea, el vno ayudaua a Missa, e el otro que trajo Manoel morato hazia la cocina, y ambos auian dexado a sus Padres y parientes para ayudar al Padre." [417]

Além dos brutais assassinatos, o que naturalmente mais ofendia e causava perplexidade entre os padres era o sacrilégio da profanação dos objetos sagrados. Nenhum outro motivo poderia caracterizar a incivilidade dos paulistas como o vilipêndio à Igreja. É interessante porém, que tudo isto não bastava para que fossem considerados como infiéis, situados fora da Igreja, mas apenas comparados a eles: "*Lo Cierto es, que las obras susodichas, y la desverguenca tan grande para com cosas de la yglesia, y para com sacerdotes, y Religiosos, no son obra de xpanos.*"[418] Esta postura dos padres, em certo sentido, corrobora o argumento dos preadores paulistas na forma da resposta de um deles, anteriormente citada, de que *"Deus o haveria de salvar por ser cristão batizado, e crer em Cristo, embora não tivesse boas obras".* A prevalência dogmática do sacramento do batismo era tão determinante, que era sobreposta a quaisquer atitudes que o cristão tivesse em vida. Este é um ponto crucial para entendermos as bases do conflito entre missionários e colonos, mas também do próprio conflito de consciência entre os preceitos cristãos e o tratamento dos índios. Mas para aqueles bandeirantes, nos momentos de avidez das ações apresadoras, nada disso parecia importar.

"Demas de todo este trataron mal a la cosas sagradas hechando por el suelo el vaso com el agua bendita, y la caxa del ornamento de la Missa, y la caxita de los santos olios, y derramaron vn poco de vino que tenia para decir Missa. Robaron la pobreca del Padre vna camisa, frezada, almoada, seruilletas, cuchillo, tenedor, y outras cosillas, que seruiam para la mesa, vn escoplo grande, machete, pala de hierro, cuñas. Mataron tres puercos, dos patos, quatro gallinas, que se auia y se las comieron, aunque era quaresma y no les faltaua outra comida." [419]

Naquele mesmo dia tão fatídico para a Missão, os paulistas decidiram pernoitar no mesmo povoado, o que possibilitou a oportunidade de uma breve proximidade com os padres. "*Estuvieron toda aquella noche en el pueblo haziendo vela, tocando atambor y cuernos, dando gritos, y risadas, parlando, y menoscabando a los Padres*".[420] Aqui é importante considerarmos o lugar de fala dos religiosos, a quem o mal comportamento

417 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 252-253. Grifo nosso.
418 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 257.
419 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 253.
420 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 253.

dos paulistas, ou como se referiam, dos portugueses, impressionava-os pelo desprezo a eles dirigido. De nada adiantavam os argumentos dos missionários, nem suas advertências e ameaças espirituais, nem suas súplicas por compaixão e misericórdia "*rogandoles por amor de dios com toda humildad que los dexasen em paz, e ya que no aprouechauan los ruegos, amenazandoles com la yra del cielo, que no auia de dexar sin Castigo tanta maldad, y crueldad y que las injusticias y tirannias, que hazian em estas soledades, auian de parecer delante de su Santidad y del Rey, y que no les auia de faltar su Castigo*".[421] Seguiam antes sendo zombados e ignorados, sem que se desse nenhuma importância às possíveis consequências da desobediência às leis reais e divinas.

Tampouco tinha algum efeito argumentarem que não lhes fazia diferença, se os índios fossem vassalos da coroa de Portugal ou da Espanha, pois seu único objetivo era a conversão religiosa. Uma das alegações dos paulistas é que aqueles índios seriam, por direito, propriedade dos portugueses, o que justificaria que fossem apreendidos. Tratava-se de um argumento falacioso, pois no contexto da União Ibérica, as duas coroas pertenciam à casa de Habsburgo, na pessoa do rei Felipe III (IV). Era no entanto desta falácia que sobressaía a manifesta insubmissão aos monarcas castelhanos, que tanto ocorria na Europa, pela resistência dos portugueses, quanto entre os colonos brasileiros que ignoravam os aspectos das leis que lhes fossem desfavoráveis. Os interesses dos bandeirantes não tinham como prioridade a anexação territorial, na forma como a historiografia tradicional pressupunha, tanto quanto a afirmação de posse da coroa portuguesa sobre os índios, o que também poderia deslegitimar a legislação indigenista filipina, mesmo que na realidade, se tratasse uma contradição.

> *"si estos yndios eran de la Corona de Portugal, como decian, nosotros auiamos de cumplir todo lo que el Rey acerca dello ordenasse, pues todos eramos sus vassalos, y no tratauamos sino de enseñarles la palabra de Dios, para que los pobres se saluassen, y que poco se nos daua si eran de la Corona de Portugal, o de Castilla, pues ambas las coronas tenian la misma fee, y Rey."* [422]

O relato prossegue informando que, já pela manhã do dia seguinte, continuava a onda de assassinatos e capturas, enquanto davam início à jornada de retorno pelo caminho até São Paulo. Atacaram ainda outras reduções e também aldeias de índios nativos. Os padres depois souberam que eles haveriam dito que era mais fácil capturar

421 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 253.
422 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 253.

índios cristãos do que os povos naturais da região, sendo no ataque à Redução de Santo Antonio, haviam capturado mais índios em uma hora, do que fora dela em muitos meses.

Ocorreu que depois dos ataques às Missões de San Antonio, San Miguel e Jesus Maria, estas se encontraram momentaneamente sem padres, de forma que foram ocupadas por "gente brava", que ofereceram uma forte resistência aos paulistas. As companhias de Brás Leme, e Pedro Vaz de Barros se envolveram em batalhas que lhes custaram muitas baixas, mas que renderam um grande número de cativos.

> "*Empero ellos como louos ambrientos, atropellando com todo, no cuydaron de otra cosa que de captiuar, hurtar y despedazar yndios. Por la mañana que salieron del pueblo, lleuando consigo toda la gente, dieron vna grita y alarido, como si vuiessen hecho grandes valentias. Despues supimos como por el Camino auian muerto a otro cacique de la misma Reducion la Razon que tuuieron, y les mouio a yr a saltear a estas dos aldeas de S. Miguel, y de Jesus Maria fue, que despues de saqueada la de S. Antonio, dos vezes auian ydo a Caayu gente braua, a quien aun no auian entrado Padres por no auerlos y no auian podido acauar com ella, y assi se determinaron de saquear estas dos aldeas nuestras, diciendo que ya tenian experimentado, que no les constaua tanto trabajo de captiuar a los hijos de los Padres, como a los yndios brauos, y que en la aldea de S. Antonio auian cojido mas gente em vna hora que fuera della em muchos meses … ... eron ellos, que si no uuiessen destruido nuestras aldeas, muy poca gente vuieran traydo porque demas de la gente de Caayu, que les hizo resistencia dos vezes, como queda dicho, la del huybay, y la del ybianguira, y toda la demas, que no tenia Padres les ha dado mucha guerra y assi acontesio a las outras dos Compañias de Blas leme, y de Pedro vas de Barros, que si boluieron sin gente, y com mucha perdida, y muerte de los suyos por las guerras continuas, que les hizo el gentil brauo, en que dieron*" [423]

Os padres Mancilla e Maceta salientaram que foram os ataques iniciais contra os índios das Missões o que causou a resistência dos índios nativos, e esta foi a causa dos paulistas terem conseguido um número tão grande de apresamentos. Afirmaram também que, de forma contraditória, se os índios das Missões não tivessem se convertido, e continuassem a viver como antes, muitos deles teriam mantido sua liberdade, da mesma forma que o "gentio bravo". Nas suas palavras, "para não serem escravos e cativos do demônio, tornaram-se escravos e cativos dos portugueses".

423 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 254. Grifo nosso.

> "*Aqui se aduierta, que el auerse reducido, y juntado estos yndios el pueblo com los Padres para reciuir la ley de Dios, y para no ser esclauos, y captiuos del demonio, les fue causa, que fuessen esclauos, y captiuos de los Portugueses, y que si no estuuiessen debajo de la doctrina de los Padres que les enseñauan el Camino de su saluacion, tuuieran todos, o la mayor parte dellos su libertad, em la qual Dios N. Señor los Crio, siendo assi, que los outros de aquel distrito, que aun estauan para reducirse quedaron libres em sus tierras.*"[424]

A alteração da ordem cotidiana foi de tal grandeza naquela conjuntura, que afetou não somente as reduções diretamente atacas, mas a própria estrutura missionária do entorno da Província do Guairá. Enquanto os dois jesuítas permaneciam na região, algumas das Missões mais próximas que não sofreram os ataques de início, trataram de se prevenir, o que levou em certos casos à dissolução e transferência, *"por estar amedrentada toda la gente com tantas crueldades, y tirannias de los Portugueses se deshieron*".[425] Foram elas as Missões de Encarnacion, San Pablo, Los Angeles, e San Thomas Apostol. Os padres estavam lá presentes, e haviam avisado que deveriam "defender suas vidas e sua liberdade em qualquer lugar onde pudessem", pois para que se livrassem das mãos dos portugueses, não bastaria que fossem cristãos. Contaram também que os paulistas, logo que chegaram a Encarnacion, prenderam dezessete índios cristãos por ordem de Antonio Pedroso, além de outros dez, ou doze, da mesma aldeia, por ordem de "*vnos Portugueses llamados Buenos, hijos, y hermanos de Amador bueno oydor de la villa de S. Pablo*".[426] Fizeram questão de reiterar a indiferença em relação ao fato dos índios serem batizados, mencionando o ocorrido na Missão de San Miguel, quando os próprios índios queriam matar o padre, por suporem que este os havia traído, embora na verdade, ele tivesse implorado para que os libertassem por serem cristãos.

> "*estos pues diez o doce yndios auian ydo no lejos del pueblo de S. Miguel a hazer yerba con licencia y villete del Padre, em que pedia a los Portugueses, que por amor de Dios, y por la defensa de su vida los boluiessen a enuiar, si por ventura topasen con ellos por ser xpanos, y casados pero no hicieron caso del villete, lleuandolos a todos sin ninguna verguenca, ni temor de Dios.*"[427]

424 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 254. Grifo nosso.
425 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 254.
426 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 255.
427 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 254-255.

A violência que envolvia as mortes e apresamentos era evidentemente o principal problema, mas havia outra questão que também muito preocupava os padres, quase que ao mesmo nível. Tratava-se do impedimento da catequese. O sentido primordial da ação missionária consistia na conversão para a salvação da alma, e nada seria pior do que a morte alienada da absolvição pelos sacramentos, sobretudo do batismo e da confissão. Os padres reiteravam este tema ao esclarecer a complexidade do trabalho da catequização, referindo-se, por exemplo, à necessidade de se conquistar a confiança dos índios em se acolherem debaixo de sua proteção.

Fora da visão simplista que considera a conversão apenas como impositiva, a qual os índios resignavam-se passivamente, há de se considerar que eles também buscavam voluntariamente a adesão ao cristianismo como opção legítima. Assim como na dinâmica de uma resistência adaptativa, onde os indivíduos ativamente criavam suas condições de sobrevivência e inserção social, em meio à imposição civilizatória, a adoção do catolicismo também dependia de sua vontade própria. O trabalho dos missionários, neste sentido, consistia basicamente numa espécie de convencimento, que incluía uma argumentação sobre os benefícios da adesão ao grêmio da Igreja, de forma que assim, os índios também acreditavam que sendo cristãos, estariam mais seguros. Daí toda a aflição dos padres diante da destruição das Missões que, para além da violência física, significava a anulação de toda a construção deste trabalho de salvação das almas. As ações dos bandeirantes em relação aos padres e à Igreja, causavam a desconfiança dos índios, como no exemplo citado, em que tentaram matar o padre Pedro Mola, e colocavam seriamente em risco todo o trabalho missionário.

> "*lo que se ha de ponderar principalmente en todo este negocio es, que tan menospreciado queda el Santo Euangelio, y desacreditados sus Predicadores, y serrada ya la puerta del todo a la predicacion della en toda aquella gentilidad, pues se imaginan, y dicen todos estos yndios, que no los auemos juntado para enseñarles le ley de Dios, como les deciamos, sino para entregarlos con esta capa a los Portugueses, y que los engañamos auiendoles dicho tantas vezes que estarian seguros con nosotros, y que los Portugueses pues eran xpanos y vassallos del mismo Rey no auian de tocar ni hazer daño a los, que estuuiessen con los Padres para ser xpanos y hijos de Dios, y por esto quedando vn caso tan atroz sin castigo, y sin Remedio muy eficaz, pareceme seremos forzados a dexar toda esta gentilidad, que por orden de su santidad y de su Magestad……..nte años cuutinuos con tantos trauajos, y dificultades estamos juntando, y dotrinando, y que agora con sucessos tan grandes y gloriosos se yua sujetando al santo*

euangelio, pues muchissimos caciques pedian que fuessen Padres a sus tierras, prometiendoles, que se juntarian em qualquiera puerto que el Padre escojiesse, mouidos por la fama y noticia, que tenian de los outros yndios sus parientes ya reducidos, que los Padres no tratauan de outra cosa de enseñarles el Camino de su saluacion, y de procurarles en todo su bien espiritual, y temporal"[428]

O trabalho dos missionários já havia, de fato, prosperado muito naquela região. Somente o padre da aldeia de Jesus Maria, já havia ali convocado "*quasi Cinco mill flecheros fuera de la chusma de sus mugeres, y chiquitos*".[429] Mas a confiança dos índios estava sendo muito abalada. O relato afirma que os caciques da região desejavam que houvessem mais padres para os doutrinarem em suas aldeias, pois o número de missionários era insuficiente, sendo que por este motivo, deslocaram-se com seus índios para a Missão de Santo Antonio, sem saberem que esta havia sido saqueada pouco tempo antes. Porém, assim que viram os mortos, o povoado deserto, e as casas queimadas, passaram a duvidar dos padres, e teriam retornado a suas aldeias com ideias de vingança contra os missionários, embora, como disseram, não haviam ainda os atacado pelo respeito que tinham.

"*pero como vieron el pueblo deshecho, quemadas las casas, y tantos muerto, se boluieron a sus tierras, y agora por lo que han visto, se imaginan, que somos traydores, y engañadores, y que tenemos secreta inteligencia con estos portugueses, y por Eso como nos afirmaron vnos yndios, que toparon com ellos por el camino, andan en tropa buscando Padres para matarlos, y probablemente se puede temer lo ayan efectuado despues, que nosotros partimos de alla matando algunos Padres que quedaron en las outras aldeas desta mission, lo que hasta agora por la misericordia de Dios, y por el respecto y amor, que nos tenian, todo el tiempo, que la compañia alla trabaja en su Conuersion no se ha atreuido ninguno a tocar cosas de los Padres*"[430]

Os padres Mancilla e Maceta mostravam aqui uma profunda inconformidade pelo comportamento herético dos paulistas, já que os portugueses "*que por todo el mundo tienen fama de ser muy piadosos, y zelosos de la dilatacion del Santo Euangelio*",[431] vinham neste caso causar o oposto, e "fechar a porta" à doutrinação do mesmo evangelho. Eles chegam até mesmo a acreditar que entre os paulistas deveriam haver

428 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 255.
429 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 255.
430 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 256.
431 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 256.

judeus e hereges, já que suas ações não poderiam se obras de cristãos. Sua forma de atuação, da maneira que aqui é descrita, demonstra pelo menos neste caso, o objetivo efetivamente escravista de suas ações de apresamento.

> "*que ellos por aca vengan a flechar a los Padres della misma Compañia de Jesus, a robar sus casas, y pobreca, deshonrrar las yglesias, y cosas sagradas, rasgar a las ymagenes, lleuar a fuerca de armas por esclauos no digo solamente a yndios de su naturaleca libres, y torros, y que el Rey declara, y manda ser tales, sino tambien a Cathecumenos y xpanos, y casados apartandolos de sus mugeres, hijos, y parientes, lleuandolos em grillos y cadenas &. Que peor hizieron los hereges, judios y moros, aunque dicen que los olandeses, que tomaron la bahia, no hizieron tanto, ni aun a los esclauos de Guinea.*"[432]

Esta acusação de heresia é reiterada pela narrativa do caminho de retorno a São Paulo, no qual os padres acompanharam. Por todo o caminho elas foram rechaçados e impedidos de prosseguir, mas ainda assim conseguiram seguir a caminhada, enquanto ouviam desaforos e ofensas. *"No menores han sido los desafueros, que em diferentes ocasiones vsaran com nosotros por este Camino, tratandonos com palabras, amenacas, y obras, como si fueramos, no digo, sacerdotes y Religiosos, sino Picaros, e infames".*[433] Os padres tiveram que se esforçar muito para conseguir acompanhá-los, pois estavam desautorizados, e suportavam constantes ameaças de morte.

Vendo que um índio de sua aldeia seguia acorrentado, um dos padres implorou para que ele fosse solto, ou então que ele próprio também fosse acorrentado junto. Um português morador de São Paulo, Ascenso Ribeiro, irritou-se, chamando-o de louco e demônio, quando outro paulista, Salvador de Lima, gritou com o padre para que ele se afastasse, e o empurrou com as mãos, dizendo que ele havia sido um dos que saquearam a aldeia de Jesus Maria. O padre continuou firme, para ver se conseguia libertar alguém da corrente que era levada por outro paulista, Salvador Pires. Este, então, acorrentou um cacique da mesma aldeia, dizendo que mais tarde o mataria, ameaçando-o com um punhal, caso o padre não se afastasse. Enquanto isso, outro paulista propunha uma troca por outro índio.[434]

A intenção dos padres em seguir a expedição, além de batizar as crianças e adultos doentes, movidos pelo sentimento de apego que tinham com seus catecúmenos, era

432 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 256-257.
433 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 257.
434 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 258.

também o de tentarem alguma reparação legal em São Paulo ou com outras autoridades superiores. Apesar de tudo, sentiam-se responsáveis pela situação dos índios, e até mesmo culpados por haverem sido aprisionados, uma vez que haviam prometido que lhes dariam proteção e que a conversão para o cristianismo os garantiria de estarem seguros de serem escravizados pelos portugueses.

> "*venimos tras dellos, para cumplir assi aun com peligro de nuestra vida, con las obligaciones, que teniamos de no desamparar a nuestros feligreses ayudandolos por el camino de qualquier manera que pudiesemos baptizando a los niños y adultos enfermos, y para que procurasemos algun Remedio eficaz o con la justicia de S. Pablo, o con las justicias mayores, y con el gouernador del estado, y aun si fuera menester con el mismo Rey, y Papa para sacarlos del captiuerio, y juntarlos otra vez con sus mugeres, hijos, y parientes, y restituirlos a sus pueblos, y libertad, pues nosotros hemos sido la causa de que esten captiuos, y sus mugeres, maridos, hijos, y parientes apartados vnos de outros y repartidos entre muchos dueños, y vendidos como animales brutos, auiendoles juntado debajo de nuestra palabra, que les dimos, prometiendoles, que estando con nosotros en nuestras aldeas para ser xpanos, y hijos de Dios, estarian seguros de los portugueses y del Captiuerio, con que se juntaron, y si no les vbieramos prometido tanta seguridad no se vuieran juntado tan presto la mayor parte dellos y por lo conseguiente probablemente estarian libres.*"[435]

Nesta viagem, os padres haviam trazido alguma bagagem, que incluía um material para rezar missa, já que naqueles dias estavam pela semana santa, antes da Páscoa. É interessante notar que os paulistas atacaram aquelas aldeias durante o período da Quaresma, o que em si já caracterizava um grande sacrilégio, como também comentam ao final do relato, com veremos mais adiante. Mais interessante ainda de se observar, é que os padres também trouxeram alguns índios para ajudar a carregar essa bagagem. "*Trayamos dos muchachos, y seys yndios para traer nuestro matalotaje y cosas necessarias para el camino, y vn ornamento de Missa para nuestro consuelo entre tantas amarguras particularmente para aquellos dias tan sagrados de la passion, y Ressurecion de Nuestro Señor.*"[436] Estes não foram tomados pelos paulistas, mas foram espantados e expulsos por eles, para que dessa forma os padres retornassem.

Por estes episódios narrados, percebe-se que, apesar dos perigos e do desprezo que os padres passavam, havia ainda, da parte dos paulistas, alguma consideração ambígua

435 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 257-258.
436 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 258.

em relação aos religiosos, como se fosse algum estorvo estarem em suas presenças, o que não impedia de que fossem a todo tempo humilhados e cansados. O incômodo pelos padres era tal que, por exemplo, quando foram navegar um rio, não os permitiram de seguir nas canoas.

Se aqueles paulistas, assim como os índios que os serviam, eram capazes de cometer atrocidades durante a Quaresma, certamente não se importavam com o sacramento da confissão, ou com obrigações religiosas voltadas à salvação de suas almas. Entretanto, também não se consideravam pagãos, e estavam igualmente inseridos no corpo da mentalidade católica, assim como na obediência ao rei e aos valores sagrados. Tal como veremos adiante, quando os colonos paulistas reivindicavam o direito à confissão, embora escravizassem os índios, estes que eram os executores práticos dos apresamentos deveriam também sofrer graves crises de consciência, digamos, entre a cruz e a espada. Mas ali, no calor daquele momento do teatro militar, seguravam-se em seus objetivos mais mundanos.

> "*Resistieron los Portugueses, y en particular Manuel Piris, Andres hurtado, y fulano Pechoto, y com ellos vn tupi desvergonçado llamado francisco, a quien el Clerigo Juan albares de S. Pablo su amo auia enuiado en esta Compañia de Antonio Raposo tauares a captiuar yndios y le auia dado su escopeta, y el dicho tupi le traxo veynte piecas, que seran al pie de quarenta almas y con gritos y amenacas espantaron a nuestros yndios para que nos boluiessen, amenacandonos, que los auian de matar si passassen adelante, de manera que fue menester de boluer a enuiar el ornamento de la Missa y otras cosas que trayamos para el trauajo del camino, y cinco yndios de los ocho, aunque com los tres que quedaron, no nos faltauan cada dia nuebos trauajos, porque llegados al Rio de la tibajiua, como estaua el Padre hablando com el Capitan, y otros Portugueses, para que con buenas palabras alcansasse delles de que nos passassen en canoa, como passauan a toda la gente vino fredique de melo, y dixo, que por ningun caso auiamos de passar adelante, y que el auia de quedar alla vn mês para impedirnos el passo, tomo el Padre testigos de como queria el estoruarnos el viage, pero el dia seguiente por la mañana se fue com la gente captiua que lleuaua assi passamos aunque con harto trabajo.*"[437]

É interessante a menção que é feita a um "índio tupi" chamado Francisco, trazido pelos paulistas, armado de uma escopeta, para ajudar a capturar índios. Trata-se de uma identificação única entre as centenas de índios que compunham a grande maioria da

437 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 258-259.

formação das expedições. Também ele estava acompanhado de seu amo, o clérigo João Alvares, que também aqui representa a presença eclesiástica que, até pela força da lei, obrigatoriamente compunha a formação das bandeiras, no que era fundamental para lhes conferir autorização e legitimidade. É certo que tais presenças surpreendiam os missionários, e no caso do padre, representava a filiação religiosa dos bandeirantes. É possível que houvessem diferenças e divergências no interior das expedições, mas tais presenças nos indicam que a ordem social que promovia os apresamentos, era mais complexa do que simplesmente uma oposição direta entre colonos, Igreja, e índios.

Se por um lado os capelães que seguiam os bandeirantes, os legitimavam e garantiam alguma base religiosa a seus atos, a presença dos dois missionários que insistiam em segui-los no retorno era extremamente inoportuna. Pelos acontecimentos descritos, temos a impressão que lhes causavam uma perturbação profunda, a ponto do próprio Raposo Tavares e outros comandantes ameaçarem matar seus índios. Embora possa ser um tanto longa a narrativa, é importante registrar que tais acontecimentos representavam aspectos do cotidiano das expedições em geral, manifestando o mais amplo conflito protagonizado entre padres e colonos, que a grosso modo, foi o epicentro das tensões sociais da Colônia ao longo de todo aquele século.

> "*Toda la primera jornada despues de passado el Rio de la tibajiua, procuraran por todas las vias de cansarnos, y afligirnos para hezernos boluer, y el Capitan Antonio raposo tauares y su suegro Manuel piris con palabras claras nos dixeron, que no querian ni por bien ni por mal, que fuesemos com ellos añadiendo fulano Pechoto, de quien arriba diximos, que si fuessemos en su Compañia a cada vno de los tres yndios nuestros les auia de meter em la varriga quatro pelotas, e assi nos resoluimos de boluer a enuiar a estos tres de noche con la luz de la luna que hazia, y verirnos los dos solos con nuestros breuiarios para que los pobres no se pusiessen en tan manifiesto peligro de muerte para hazernos compañia aunque venian muy contentos y apercerbidos para ella con el sacramento de la confession; pero qñ ya era tienpo de parar, como no quisieron los Portugueses que tomasemos rancho junto al suyo fuimos adelante y topamos com outro Portugues con sus hijos ya rancheados con su gente captiua, que nos reciuieron con menos descortesia, y com esto mudamos la resolucion tomada, continuando con los tres yndios (...), em tiempo, que nosotros cumpliamos con el oficio diuino, algunos piñones de la tierra, o palmitos, o otras frutas, y hierbas de poca sustancia, con que nosotros y ellos nos sustentauamos como pudiamos.*"[438]

438 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 259-260. Grifo nosso.

Também representativa do terror a que os índios eram submetidos, os fatos aqui narrados servem também como indicativo daquilo que poderia ser uma espécie de senso comum quanto ao trato indígena, não somente nos momentos de apresamento, mas também pelas consequências cotidianas que tais situações provocavam na ordem social das vilas e aldeamentos. Especificamente neste retorno a São Paulo, fica mais do que evidente a submissão escravista imposta aos indivíduos, pela natureza perversa e truculenta com que se manipulava o deslocamento e a obediência forçada, amarrados em correntes; pela injustiça desmesurada dos castigos e punições, sujeitos inclusive a privação de alimentos; e sobretudo pelo tratamento desumano imposto aos seres a quem se negava todo e qualquer direito ou sentimento de alteridade.

> "*lo que vimos por el Camino es la inhumanidad, y crueldade con que tratauan a los yndios porque tenian los pobres harto trabajo y aflicion de Corazon de verse esclavos con poca esperanca de recobrar su libertad, dexar contra su voluntad y por fuerzas a sus tierras, en que vivuian muy contentos, y con mucha hartura, passar tantos Rios, pantanos, lagunas, y cuestas, hazer un Camino tan largo de quarenta gornadas continuas desde la palisada hasta S. Pablo, traer a cuestas a sus hijuelos, verlos enfermar y morir de hambre, frio, trabajos, y maltratamiento de los Portugueses y del Camino, no comer sino muy poco, que les dauan a vezes de lo que les auian robado de sus rocas y sementeras, o que despues de cansados del Camino auian de buscar ellos mismos por los matos, y bosques, aunque no los dexauan yr a todo por miedo de que no se huyesen. Demas de todo esto los cargauan de sus cargas y a muchos assi Caciques, como vassallos (especialmente a los de nuestras Reduciones) trajeron en cadenas hasta S. Pablo reñiendoles todos los dias, y de noche sin dexarlos dormir, los cansauan con continuos gritos, y platicas, que les hazian ellos, o les mandauan hazer por sus tupis, o por algunos caciques de los recien captiuados prometiendoles de vna parte para que no se huyessen, de que em sus casas y heredades em S. Pablo auian de tener vna vida muy buena assi em lo temporal como em lo espiritual como si pudiesse tener nombre de vida vn perpetuo captiuerio, y de outra parte amenacandoles de que si se huyessen los auian de matar, y hecho quando alguno se huya, enuiauan sus tupis em busca del, y boluiendolo, lo azotaua cruelmente.*"[439]

Os termos *barbaridade* e *selvageria* são as expressões que melhor podem servir à linguagem para expressar o nível de desumanidade assim tantas vezes identificado em

439 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 260-261. Grifos nossos.

diversos momentos da História, porém, não é nada aleatório que, etimologicamente, estes termos derivam de uma inversão histórica, onde os chamados bárbaros e selvagens foram associados aos valores inversos da superior benevolência dos considerados civilizados. A crueldade da natureza humana não encontra forma de se definir pela limitação da linguagem, na descrição dos fatos que, lamentavelmente, sempre foram tão comuns, de forma que somente através de uma aproximação descritiva dos acontecimentos é que podemos alcançar algum nível de conhecimento sobre as condições humanas envolvidas em contextos como o do colonialismo, do escravismo, ou da violência cultural civilizatória.

Daí a importância das narrativas diretas como esta, onde testemunhas presenciais procuraram vencer os empecilhos da comunicação através do instrumento da escrita, pelos seus pontos de vista. Mais além do que informar ao governador geral do Brasil, o que os padres aqui conseguiram foi um registro único dos acontecimentos, ao se reportarem daquilo que denunciavam e clamavam por justiça, no que arriscaram suas próprias vidas. E assim, mais uma vez se confirmava a desumanidade dramática e o violento flagelo que recaía sobre os índios desterrados, especialmente durante os longos deslocamentos rumo a São Paulo.

> "A longa caminhada até São Paulo prometia horrores adicionais, como 'matar os enfermos, os velhos, aleijados, e ainda crianças que impedem os pais ou parentes a seguirem a viagem com a pressa e a expediência que eles pretendem e procuram as vezes com tanto excesso que chegaram a cortar braços a uns para com eles açoitarem os outros'.[440] Outro padre denunciou que os paulistas se comportavam 'com tanta crueldade que não me parecem ser cristãos matando as crianças e os velhos que não conseguem caminhar, dando-os de comer a seus cachorros…' [441]" [442]

Diante da crueza de tais relatos, é natural que possa haver uma tendência a se desacreditar de seu teor ou conteúdo, dado o aspecto inacreditável que tais níveis de crueldade alcançam, o que também serve à construção do discurso antijesuíta ou enaltecedor do mito bandeirante. Esta chave de leitura pode ser encontrada em autores como Affonso Taunay e Alfredo Ellis Junior, assumidamente favoráveis à tese do expansionismo luso-paulista. No entanto, há de se considerar que, embora dramáticas,

440 Anônimo, *"Relação certa do modo com que no Brasil se conquistam e cativam os índios"*, s.d., ARSI-FG, Missiones 721/1. (in) Monteiro, John Manuel. 2009, 73.
441 Nicolás Durán a Francisco Crespo, 24/9/1627 (AMP, 2, pt. 1:169-71) (in) Monteiro, John Manuel. 2009, 73.
442 Monteiro, John Manuel. 2009, 73.

nada há de inverossímil em tais situações, sendo mesmo coerentes ao imenso volume de eventos semelhantes, em última instância, a todo o imenso processo do genocídio histórico da conquista das Américas. Focalizando ao contexto em questão, a similaridade dos registros é evidente, e nada indica que os religiosos pudessem se favorecer em exagerar os fatos, quando a própria realidade não era suficiente para uma mudança da situação. No parágrafo seguinte da carta, observamos como neste caso os fatos apresentados são comuns e corriqueiros a todas estas longas caminhadas, como no abandono dos incapazes, especialmente os idosos, crianças e enfermos.

> "*la crueldad de los Portugueses, que hemos visto por este camino particularmente para con lo viejos, viejas enfermos, y niños, no se puede decir con palabras. A los que no podian andar con la tropa por vejez, o enfermedad, dexauan solos por aquellos desiertos sin ninguna comida entregandolos a manifiesta muerte. Entre outros topamos con vna vieja medio ciega y tullida, y en otra parte con vn viejo medio Ciego y tullido assi dexados por el Camino sin comida ni compañia alguna auiendoles quitado a sus próprios hijos, que hasta aquel parage los auian traydo a cuestas. De la misma suerte hallamos en diferentes partes algunos chiquitos y otros yndios, e yndias enfermos assi desamparados, y no se a que tan recien muertos fuera de los huessos y calaberas en gran numero, que ya dias auia que se auian muerto. Vn dia como estauamos descansando junto a vn Rancho, de donde la misma mañana auian salido los Portugueses oymos llorar a vna criatura, acudimos luego, hallanos en un pajonal vn niño al parecer de vn año y medio muy flaco, y medio muerto de frio, despues de baptizado sub conditiona, tomolo el Padre en sus brazos y lleuolo cosa de dos leguas a donde ellos estauan parados. Escandalizaronse con este espectaulo diciendonos, que desta manera les auiamos de ahuyentar todos los captiuos, que leuauan, y amenazandonos, que en trueque de los que se huyessen, nos auian de tomar los tres yndios nuestros. Pedimosles por amor de Dios, que hallassem vna yndia que diesse de mamar al niño, empero luego nos dixieron que no la auia, dando a entender con la respuesta tan descomedida lo mucho que les pesaua esta obra de caridad. Mayor fue la crueldad que vsaron con otro niño, que vimos de edad de dos años poco mas o menos, que por no cansarse de lleuarlo a cuestas, lo arrojaron en el suelo y lhe dieron con vn palo en la cabeca.*"[443]

Os índios aliados dos paulistas eram aqui chamados genericamente de "*tupis*", no entanto não é possível afirmar se, com certeza, tratava-se de fato de indivíduos de etnia Tupi, ou se apenas uma parte deles assim fosse. Numa passagem anterior, os padres

443 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 261. Grifo nosso.

haviam a eles se referido também como "*em outros tiempos injustamiente captiuados*",[444] o que permite supor que tivessem, naquela época, origens mais diversas. De qualquer forma, o que afirmam é que estes *índios de guerra* agiam com a mesma crueldade de seus comandantes. Quando atacaram a Missão de San Pablo, por exemplo, foram eles que atearam fogo nas casas, queimando com elas a velhos e doentes, e quando alguns fugiam delas, "*los tupis em presencia de sus Amos los boluieron al fuego para que acabasen en el.*"[445] Os padres afirmam que estes índios mereciam ser castigados da mesma forma que seus amos, não somente pelas crueldades que cometiam, mas também porque eles eram enviados sozinhos, em grupos de cem a duzentos, para realizar os apresamentos de quantas pessoas conseguissem.[446]

O relato segue narrando as atrocidades, sem excluir o papel dos *índios de guerra*. Seguindo esta linha, é incluído um estranho caso de conhecimento comum, que teria acontecido em anos anteriores. Um paulista chamado Antonio Machado, morador da Ilha Grande, próximo de Santos, havia contado a dois jesuítas, os padres Antonio Araújo e Pedro de Motta, que havia alguns anos, estava retornando de um apresamento quando passou por uma aldeia de Tapuias. Ali, mandou os avisar que, se não fossem juntos com ele, haveria de retornar um dia e os mataria a todos. Amedrontados, os Tapuia então o seguiram, mas trinta deles fugiram e retornaram à aldeia. Antonio Machado deu ordem então a seus índios, para que os fossem matar, e como prova, trouxessem trinta narizes decepados, o que de fato teria acontecido.[447]

Esta história está incluída numa parte do texto em que os padres reiteram a culpa dos "índios tupis" que acompanham os paulistas, dizendo que nesta viagem de retorno, eles mesmos presenciaram fumaças de fogueiras, de grupos de índios que iam sozinhos fazer os apresamentos, por ordem dos paulistas. Com tudo isto, afirmam que a culpa pelos crimes e pelo desrespeito à Igreja cabe também a estes índios, e não somente aos paulistas, seus superiores.

Os padres tratam então do modo como os paulistas conseguem se livrar do alcance da lei e da justiça. Dizem que, a princípio, contam não somente com os juízes locais, os magistrados da Câmara, como seus cúmplices em seus crimes, como também com toda a população da vila de São Paulo. Mas quanto às autoridades superiores, tratavam de se valer de artimanhas diversas a fim de garantir legitimidade e autorização para o envio de suas tropas. Citam, por exemplo, o caso de Pedro Vaz de Barros, que havia requerido a

444 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 248.
445 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 261.
446 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 261-262.
447 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 261.

permissão de ir buscar companheiros que já haviam partido para cativar índios, quando na verdade, dessa forma ele mesmo partia com este objetivo; e também sobre André Fernandes, que havia conseguido do juiz Francisco de Paiva uma provisão da inquisição, para partir ao sertão em busca de um indivíduo herege, no que também também se aproveitou o mesmo Pedro Vaz de Barros.

> "*Otra semejante a esta lleuo Andres fernandez grande matador y desollador de yndios. El juez francisco de payua salio com outra Prouision de parte del santo officio de la ynquisicion para que fuesse em busca de vn herege que el decia se auia metido por aquellos desiertos, y assi fue com vara alta em Compañia de Pedro vas de Barros, como se de vera fuera el negocio dando ocasion com este engaño, de que se publicase, que todos los desta entrada lleuauan licencia del ynquisidor.*"[448]

Segundo John Monteiro, esta ação do juiz Francisco de Paiva é determinante para provar a intenção predatória da expedição de Raposo Tavares, uma vez que até então, ainda haviam dúvidas quanto às intenções dos paulistas. Ao acionar a Inquisição, revela-se também a ambiguidade presente na estrutura da Igreja católica, também relacionada à controvérsia que se formava entre os próprios jesuítas. Observamos assim que as expedições de apresamento, ou ao menos estas de maior porte, não se constituíam como empresas meramente particulares segundo interesses privados, mas como ações articuladas a uma ordem política promovida pelos colonos paulistanos e autoridades locais, em conformidade a setores governamentais, inclusive do lado castelhano, mais inclinados a favorecer práticas estabelecidas de exploração econômica. A bandeira de Raposo Tavares de 1628, neste sentido, representa um ponto de inflexão na consolidação desta tendência, que podemos chamar de política predatória, sendo também um de seus momentos de apogeu.

> "Se é óbvio que a expedição de Raposo Tavares partiu de São Paulo com a intenção explícita de aprisionar milhares de Guarani, permanece a dúvida quanto ao objetivo preexistente de invadir as reduções. A exemplo das expedições coletivas anteriores, tais como a entrada punitiva de 1585 ou a viagem de Nicolau Barreto em 1602, Raposo Tavares e seus capitães desenvolveram cuidadosamente alguns pretextos para a operação bélica. De acordo com os jesuítas Maceta e Mansilla, autores de uma denúncia detalhada contra as atividades dos paulistas, um dos principais participantes, Francisco

448 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 260-263.

de Paiva, chegou ao ponto de obter junto ao Santo Ofício da Inquisição um mandado autorizando a penetração no sertão para perseguir um herege. Outros participantes contaram ainda a d. Luís Céspedes y Xería, governador do Paraguai que se uniu a uma das companhias por um trecho da viagem, que os paulistas visavam recuperar os muitos escravos tupi, tememinó, pé-largo e carijó que haviam fugido e se achavam no Guairá. Reforçando esta alegação, os capitães André Fernandes e Pedro Vaz de Barros, líderes de duas companhias, iam munidos de autorizações legais para recapturar os fugitivos."[449]

São acusados assim, Pedro Vaz de Barros e Manuel Preto, como dois dos principais líderes que, naquele momento, promoviam expedições ilegais de apresamento "*lleuando a otros muchos Portugueses, y tupys em su compañia para traer yndios a fuerca de armas, y agora vltimamente ha dicho, que quiere morir en ellas*".[450] Tão logo haviam retornado de suas mais recentes incursões, partiram numa jornada marítima ao porto de Santa Catarina com o objetivo de fomentar o seu povoamento. No entanto, mais uma vez o objetivo seria o mesmo, o de capturar índios, sendo que ainda levariam com eles um sacerdote que os dava apoio.

"*luego sin descansar, se fue otra vez com muchissima gente de Portugueses Mamelucos y tupys com titulo de poblar el puerto de S. Catelina, pero el intento, que lleua es captiuar, y desollar yndios, y para abonar esta su empresa, lleua consigo vn sacerdote, que por rason de su estado Religioso tiene obligacion de abominar estas entradas tan injustas.*"[451]

As acusações são então dirigidas a estes padres, e também aos juízes e autoridades de governo, que ignorando ou mal interpretando as leis, tornavam-se também responsáveis por toda esta grave situação. Os religiosos coniventes, que ainda assim reconheciam que agiam contra a lei de Deus, já davam como justificativa uma desculpa muito comum, como podemos encontrar em diversos momentos ao longo do século XVII, a de que se tratava de um costume consolidado, como uma tradição, entre os moradores de São Paulo: "*para sus escusas dicen, que ya es costumbre em S. Pablo de Captiuar, y vender yndios*",[452] ou também ao repercutirem falsas afirmações, como a de que "*el Rey D. Sebastian ha dado a estos yndios por esclauos (aunque esto es muy ajeno de la*

449 Monteiro, John Manuel. 2009, 72.
450 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 263.
451 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 263-264.
452 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 264.

verdad)"[453] quando que pela lei de 1570, que havia passado em Évora, isto somente valeria aos capturados em *guerra justa*. A falta de aplicação da lei, da parte do governo, é também por isso denunciada, sem eximir da responsabilidade do próprio rei, que por haver modificado a legislação, teria possibilitado que os magistrados cometessem injustiças.

> "*y que agora el Rey, por ser mal informado, los declaro libres, y forros, y que parece, que em este negocio dissimulan las justicias, pues las penas puestas por las leyes nunca se vienen a executar, antes dicen, que de la Bahia les vienen el perdon a todos todas las veces, que salen a captiuar yndios, y assi dixeron agora tambien, que lo tenian para todos los soldados em pagando a su magestad de seys piecas vna, pero que los capitanes se han de presentar a la Bahia hasta que alcansen otra sentencia mas favorable, como dixieron, que luego la auian de alcançar.*"[454]

Quanto aos governadores, estes são acusados de também se favorecerem dos apresamentos, recebendo índios como pagamento, e assim, não coibindo as expedições de apresamento e nem aplicando penalidades a seus executores. "*Vuo los años passados Gouernadores deste estado, que en lugar de castigarlos, como estauan obligados, les mandaron tomar los quintos, como si fuera oro sacado de las minas de su magestad, y assi va, com yndios libres, y forros pagan, y satisfacen a todas las justicias, que por razon de su officio deuieran castigar com mucho rigor assi ecclesiasticas como seglares a los que hazen tales latrocinios, y abominaciones.*"[455] Os maiores culpados culpados, portanto, segundo os sois padres, seriam os magistrados da justiça, que tinham por obrigação aplicar a lei, mas que também eram favorecidos neste mercado de corpos indígenas, fatos estes que aconteciam ininterruptamente a mais de quarenta anos.

Os padres haviam presenciado, em São Paulo, como as autoridades locais haviam se acertado com os capitães que retornavam e lhes ofereciam índios, sendo bem recebidos, e ainda com isto se declarando cristãos. Seriam assim piores até mesmo do que turcos, mouros ou infiéis: "*y com esto despues de tantas abominaciones fueron bien reciuidos, que si no fuera esto, no fuera posible, no digo, que xpanos, e los que pretenden el nombre de xpano, sino que ni turcos, ni moros, ni infieles se atreuiessen hazer contra las leyes de su Rey com tanta libertad, y atreuimiento como lo hazen los de S. Pablo.*"[456]

453 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 264.
454 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 264.
455 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 264.
456 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 265.

Comparam eles também com os piratas, a que o governador deveria dar ainda mais atenção, "*pues sin comparacion mayores parecen los agrauios, y crueldades que estos de S. Pablo ya tanto tienpo hizieron aqui por tierra, y hazen todavia, que no los Piratas por mar*",[457] e que, enfim, tudo isto se devia sobretudo à cumplicidade das autoridades, a quem eles rogam, ao rei e ao governador, que se apliquem castigos exemplares.

Dizem também que outra desculpa dos paulistas, é que estariam praticando resgates para trazerem os índios à Igreja. Isto para eles é completamente absurdo, pois o que faziam seria exatamente o contrário, ao impedirem que fossem catequizados nas próprias Missões, onde muitos já eram cristãos, e outros eram catecúmenos que se preparavam para receber o batismo.

Outra desculpa enganosa, segundo afirmam, é também uma justificativa muito comum e encontrada em diversas ocasiões, a de que traziam os índios para seus serviços necessários, usando uma expressão bem recorrente: "*dizen que no ay outro remedio em esta tierra*".[458] Então afirmam que os tratam como forros e livres, mas quanto a isso, os padres confirmam que os índios são explorados nas casas e nas roças como escravos de fato: "*aunque en verdad, los que ellos tienen em sus casas, tampoco tienen mas de su libertad, que el solo nombre, y se siruen dellos de la misma suerte, como si fueran esclauos de Guinea*".[459]

Também indicam, por fim, como outra desculpa, o fato de os paulistas afirmarem que estes índios pertenceriam à coroa de Portugal. A isto os padres respondem citando os diversas regimentos dos reis, tanto os portugueses os castelhanos, que reiteravam a liberdade dos índios e a proibição de que fossem aprisionados; e que apesar de a coroa considerar que as missões estivessem localizadas em áreas castelhanas, isto a eles não faria diferença, senão que a legislação era a mesma.

> "*Dicen tambien para escusa de lo que hizieron esta vez saqueando nuestras aldeas, que los yndios, que nosotros estauamos doctrinando, eran de la corona de Portugal, a lo qual respondimos, que aunque los españoles entienden com fundamento que no son sino de la Corona de Castilla, por estar junto a Guayra y villa Rica, que son dos pueblos de españoles, y por outras razones, pero que no nos fundamos nosotros en esto, ni nos metemos em aueriguar terminos, ni diuisiones de Reynos, sino que los juntamos y doctrinamos en sus próprias tierras, em que los hallamos, y assi agora sean de la Corona de españa, agora de la de Portugal, nosotros no les lleuamos de vna corona para la*

457 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 265.
458 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 265.
459 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 265.

outra, y mas que si los dichos yndios son de la Corona de Portugal, como ellos dicen, por que se atreuen de captiuarlos contra tantas, y tan expressas leyes de su Magestad y de los Reyes pasados de Portugal Del Rey Don Sebastian en 20 de Marzo de 1570, y del Rey felipe 2.º en ij de Nouiembre de 1595, y del Rey felipe 3.º en 5 de junio de 1605, y en 30 de julio de 1609, y en 10 de septiembre de 1611, en las quales leyes prohiuen, que no se captiuen, ni se traygan por fuerca los yndios de estado del Brasil, y los declaran a todos assi xpanos, como infieles, y aun no reducidos por libres y forros como de su naturaleca lo son."[460]

Também são aqui acusados os religiosos que colaboravam com o tráfico indígena. Um ponto importante é que eles são criticados pelo fato de permitirem a confissão aos escravistas, ou seja, aqueles que detinham índios em suas casas, além de os comprarem e venderem. Esta questão do sacramento da confissão aos colonos paulistas, como veremos mais adiante, foi uma das principais controvérsias internas da igreja ao final do século. Os dois missionários jesuítas consideram esta atitude como tão inescrupulosa quanto a de que estes mesmos clérigos eram também proprietários de índios:

"*lo que se ha de sentir es, que algunos clerigos, y Religiosos por estas, e semejantes escusas, y engaños se dexan engañar, antes por sus pocas letras, o proprios respectos, y intereses se engañan, y con grande escandalo de la xpiandad sin escrupulo confiessan a los que detienen em sus casas y heredades, o venden, o compran, estos yndios tan injustamente captiuados, y los compran, y venden, ellos mismos, y a los Padres de Nuestra Compañia de Jesus llaman escrupulosos. Los Años passados vuo algunos Clerigos que con los demas fueron a traerlos com armas, y hazerlos sus esclavos, y agora com Manuel Prieto fue vn fraile del Carmen.*"[461]

Os paulistas eram também denunciados por se aproveitarem dos padres, e de sua boa fé, que muitas vezes agiam por ignorância, mas também intencionalmente. Também os acusavam de usar de todo tipo de estratégias e artimanhas para apresarem o maior número possível de índios.

É importante registrar um caso aqui narrado pelo padre Cristóval de Mendonça, ocorrido durante esta bandeira de Raposo Tavares: um de seus comandantes de vanguarda, o capitão Antonio Pedroso, aproveitou-se do fato de um xamã, ou pajé, haver morrido, e apossando-se de seu corpo, colocando-o em posição de veneração numa

460 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 265-266.
461 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 266. Grifo nosso.

cabana, e assim passou a falar com os índios como se fosse o próprio xamã. Buscava assim convencê-los de que deveriam segui-lo. É interessante observar como que, na visão dos padres, esta forma de intermediação espiritual resultava da real participação do demônio, através do corpo de um feiticeiro morto, que embora fosse aproveitada como um embuste, não negava seu sentido metafísico. Os paulistas se aproveitavam até das antigas tradições, que os missionários procuravam extinguir, para alcançar seus objetivos.

> "*En fin para acabar añadiremos solamente aqui por conclusion, y remate de todas estas maldades hechas en esta entrada lo que al Padre xtoval de mendoca conto vno destos Portugueses que saquearon nuestras aldeas, de como Antonio Pedroso morador de la villa de S. Pablo, y Capitan de la auanguardia desta Compañia de Antonio Raposo tauares la mayor parte de los yndios que agora en esta entrada captiuo en el Rio de huybay, em donde el estuvo vnos meses por capitan de vna vandera, junto por via del demonio, porque auiendo cojido a vn cuerpo de vn hechizero muerto en lo qual el demonio solia hablar a los yndios, lo puso en vna choca com mucha veneracion, como lo auian tenido los infieles, para que por ello hablase el demonio, y les dixiese, que todos se entregasen a los Portugueses y assi fue que hablo el demonio, y corriendo esta fama se le junto mucha gente.*"[462]

Concluindo todo este relato, os padres Mansilla e Maceta, em síntese, clamam para que seja aplicado algum castigo, ou se tome alguma providência, a fim de impedir que as incursões paulistas contra as Missões prosseguissem, tendência esta que eles já percebiam. O ideal, segundo eles, seria que os índios, ou a maior parte deles, pudessem retornar a suas terras nas Reduções missionárias, para que pudessem voltar à vida religiosa que levavam. Mas também, o que é interessante, para que assim pudessem testemunhar que os padres não os haviam entregado aos portugueses. Ao que parece, esta teria sido a impressão que os índios apresados teriam levado, sobre os jesuítas, de que eles os haviam traído. Em algumas passagens, este texto revela esta preocupação dos padres: "*para que quiten a los infieles aun no reducidos el mal concepto, que ya tienen hecho de los de la Compañia que somos traydores, y engañadores, para que assi boluamos a cobrar el Credito, que teniamos entre ellos, sin lo qual parece impossible conuertirlos a N. Santa fee.*"[463] Diziam que ao chegar em São Paulo, testemunharam os preparativos de outras expedições, assim como de outras que retornavam, de forma que insistiam, que era fundamental se coibir essas ações através de alguma penalidade

462 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 266-267. Grifo nosso.
463 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 267.

exemplar. Naquele momento, a dimensão dos apresamentos havia crescido exponencialmente, dado que esta expedição de Raposo Tavares foi especialmente grande, e a perspectiva era de fato, muito preocupante.

> "*Dicen que la Compañia sola de Antonio raposo tauares, que saqueo nuestras aldeas, trajo hasta veinte mill almas, y por esta causa cierto es, que si agora no se viene a remediar muy deveras y con la mayor breuedad, que fuere posible, presto han de acabar, y destruyr todo, y despoblar todas aquellas tierras tan pobladas, como han hecho com la mayor parte del estado del Brasil destruyendo no solamente a trecientas aldeas de yndios, que auia antiguamente al rededor de la misma villa de S. Pablo, matandolos, captiuandolos, y vendiendolos hasta que los consumieron a todos, y acabaron sin encaricimiento em menos de seys años (cosa espantosa) hasta docientas mill almas, que en las auia*" [464]

Mais uma vez repetiam a condenação ao comportamento dos paulistas, que para além de seus crimes, vivam em cometer heresias contra a religião. É evidente que não seria de se esperar que tivessem uma conduta de fidelidade com as obrigações religiosas, mas é sempre importante termos em vista que, na vida cotidiana colonial contextualizada pelo catolicismo, havia como que um consenso social sobre determinadas obrigações religiosas, como a da confissão, e em especial, as que seguissem o calendário litúrgico. Aqui os padres apontam, ao lado de seus crimes, esta prova de não-pertencimento dos bandeirantes à comunhão da própria sociedade.

> "*que en este viaje por tierra com ellos anduuimos a pie tras nuestras obejas, que pocos años ha, estauan llenas de pueblos, y aldeas todas estan ya despobladas, y assoladas por estos vandoleros de S. Pablo no quedando rastro de gente, no contentandose, ni parando por muchos yndios captiuos, que traygan hasta de acabar com todos andando siempre en estas estradas, y gastando su vida en estos latrocinios, y perseuaerando muchos meses y años en esta vida tan infame, indigna de xpanos vuo algunos que cinco años, y outros (entre los quales fue el mismo Asenso Ribero, di quien arriba diximos) que siete años continuos, y aun diez y ocho descuydados de su saluacion se detuuieron por aquellos desiertos captiuando yndios, y amanceuandose com todas las yndias, que querian haziendo vida de brutos sin acordarse de sus casas y de sus mugeres legitimas, sin oyr missa, ni Confessarse, ni Comulgarse todo este tiempo, y agora en esta*

464 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 268.

entrada gastaran nueue meses, y em ellos todo el santo tiempo del aduiento, quaresma y Resurrrecion sin cumplir com las obligaciones de nuesta Santa Madre yglessia" [465]

Embora se trate de um caso específico, onde particularmente o número de apresamentos foi consideravelmente elevado, encontramos aqui fortes indicações de que os índios apresados eram usados pelos paulistas para atender a um tráfico interno pelo território do Brasil: "*despues de reducidos, y doctrinados los yndios, se los lleuen los Portugueses de S. Pablo para hazer los de esclauos, y venderlos disparramandolos por todo este estado del Brasil, como lo hizieron com tantos millares de yndios los años pasados".*[466] Há também o próprio contexto desta carta, que foi produzida pelos padres ao final de uma viagem a Bahia, quando desde a partida de São Paulo, testemunharam a repartição e a venda de muitos daqueles índios, entre Santos, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Bahia e Pernambuco, a diversos colonos, moradores, e até mesmo clérigos, como frades beneditinos.

"*consta juridicamente que em el Nauio de los frayles de S. Benito, que este año em junio fueron de S. Pablo al Rio de jenero treynta y tres de los yndios traydos en esta entrada, y outros quarenta y tres desembarco Manuel de Melo, que fue em la misma entrada em la villa del espiritu santo em 17 de agosto y cinco se le auian muerto por la mar, los quales todos venieron en el Barco de Melchor Goncalues de Camiña, y outra quantidad trajo Antonio Lopez, que fue tambien en la misma entrada em el dicho Patacho de Domingos Suarez, de los quales algunos vendio en sanctos, y otros em el Rio de jenero, y outro trujo a esta Ciudad de la Bahia em el mes de septiembre y a outros de los mismos yndios embarcaron em el mismo tiempo en sanctos em vn Barco que fue para Pernambuco.*"[467]

Esta campanha de Raposo Tavares, para o infortúnio dos índios e dos missionários, acabou sendo apenas o primeiro capítulo de uma série de investidas semelhantes, cujo resultado foi o desmantelamento do plano original das Missões. Embora não destruídas totalmente, foram muito enfraquecidas de sua prosperidade original, sendo obrigadas a se realocar, e organizar uma dificultosa resistência armada, que via de regra, terminava com a vitória dos apresadores. Mas a história da destruição das Missões não pode ser vista

465 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 268-269.
466 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 269.
467 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 269-270.

meramente como uma guerra institucional, mas sobretudo pelos pontos de vista individuais, inseridos nos interesses coletivos.

O papel ativo e protagonista dos índios, que agora busca ser reencontrado, nos aponta para uma complexidade de ações e atitudes que se opõem à passividade que lhes era imputada. Não apenas lutavam dos dois lados da guerra, como também determinavam as condições para os movimentos de jesuítas e bandeirantes, eventualmente aliando-se a ambos. Mesmo nas condições mais críticas, o lugar do índio permitia muitas vezes alguma influência sobre as situações. “Sem desconsiderar o tamanho da violência contra os índios e as condições desiguais de negociação entre eles e os europeus, podemos observar que, apesar de restritas, suas atuações impuseram uma série de limites aos colonizadores.”[468] Se isto, por um lado, vai muito além da vitimização, por outro, pode também ser considerado como uma espécie de armadilha a que os nativos foram submetidos, pela persuasão que os levavam a coadjuvar com os escravistas.

Segundo Maria Regina Celestino, uma historiografia mais recente, que se opunha à tradicionalista ao supervalorizar o etnocídio apenas como um fim em si mesmo, acabava também exagerando pelo sentido oposto, reduzindo os índios aos papel de vítimas passivas que, por efeito, confirmava aos opressores a exclusividade do protagonismo histórico baseado numa certeza indubitável sobre as ações de dominação.

> “Essa “crônica da extinção” que, como afirmou Monteiro (1995), por tanto tempo caracterizou as abordagens históricas sobre os índios no Brasil era, de fato, coerente com as perspectivas historiográficas e as políticas indigenistas vigentes no século XIX e em boa parte do XX (Guimarães, 1988; Monteiro, 2001; Kodama, 2009; Almeida, 2010). As narrativas de conquista e colonização enalteciam a ação heroica e desbravadora dos portugueses, enquanto os índios pareciam ser facilmente vencidos, catequizados e transformados por eles. Nos anos 1960 e 1970, uma historiografia de base marxista, propulsora da chamada história dos vencidos, criticava essas abordagens com denúncias sobre as atrocidades cometidas contra os índios. Desconstruíam o caráter heroico dos nossos colonizadores, porém mantinham a perspectiva anterior de supervalorização de seu desempenho, na medida em que consideravam os índios como vítimas incapazes de agir diante da violência de um sistema no qual não tinham outra alternativa a não ser a fuga, a morte pela rebeldia ou a submissão aos dominadores. A mensagem subjacente em narrativas como essas, nas quais um grupo, na condição de herói ou de vilão, vencia,

468 Celestino de Almeida, Maria Regina. 2017, 21.

> dominava e anulava o outro enquanto agente social, parece bem clara na afirmação da superioridade de uns sobre os outros."[469]

Mas fundamentalmente, não podemos perder de vista que todo este processo histórico se desenvolveu, e favoreceu, visando a implementação plena do escravismo. Não é possível se acusar de vitimismo àqueles que foram efetivamente vítimas, ainda que não da forma mais comum, pelas espadas e correntes, mas também pela colaboração. Para eles, a força das circunstâncias era por vezes absoluta, maior do que o apoio ou oposição a processos políticos, pois o que estava em questão era a urgência pela sobrevivência. E além disso, se não considerarmos os índios também passíveis de cometer equívocos e violências, não alcançaremos a dimensão humana que tanto lhes foi negada.

De certa maneira semelhante, o ponto de vista dos bandeirantes também é embotado pela historiografia, neste caso, através de uma estereotipada dualidade entre herói e assassino. Para iniciarmos este olhar sobre os colonos, é preciso considerar um aspecto de conflito entre a avidez pelo lucro escravista, e os escrúpulos morais de consciência pela natureza de seus atos. A hostilidade para com a Igreja parece surgir então, neste sentido, pela oposição eclesiástica à escravização dos índios.

Sobre os missionários, podemos buscar simplificar sua posição da seguinte forma: inseridos na ordem colonialista da dominação cultural-civilizatória, que situava o cristianismo católico como o ápice da condição humana, representavam a vanguarda da defesa dos direitos indígenas dentro da Igreja. O objetivo supremo da conversão religiosa significava a verdadeira libertação das vítimas desta opressão, e não o fator essencial da ordem opressora. Esta contradição, que era evidente aos índios, tornava-se o motivo principal da desconfiança, principalmente a partir das ações dos apresadores, como neste exemplo vivido pelos padres Justo Mancilla e Simon Maceta. Quando levados a escolher entre a submissão aos padres ou colonos, o fato dos religiosos serem os defensores da liberdade entre os brancos poderia não fazer diferença, mas para estes, não havia dúvidas, até mesmo os escravistas concordavam, em teoria, que a liberdade e os valores cristãos eram indissociáveis.

Entretanto, na América do Sul daquelas décadas do século XVII, a voracidade pela exploração indígena era tamanha, que o próprio escravismo pelo *resgate* competia com a salvação pela catequese, enquanto justificada como fator de libertação dos indivíduos da condição da barbárie selvagem. Para além da avidez dos colonos, esta forma de lucro

469 Id. 2017, 19-10.

fácil sedimentava a economia colonial, a ponto das próprias autoridades fazerem vista grossa, fechando os ouvidos aos apelos mais dramáticos, como este que encontramos no fechamento desta narrativa, destinada a se tornar letra-morta em seus propósitos. No parágrafo final, os padres entregam ao governador seu desesperado apelo. É possível que soubessem que dificilmente teriam algum sucesso, mas não havia outra forma senão apelar às autoridades superiores, e que apesar de todos os empecilhos e dificuldades, fizeram desta carta e de sua perigosa jornada um exercício de fé.

> "*Por esso Rogamos por amor de Dios, y de su hijo Jesu xpo N. señor, que por la saluacion nuestra, y destos Pobres yndios desamparados de todo el mundo, derramo su sangue preciosa, que se ponga em execucion lo mas presto, que se pudiere, algun medio eficaz para remediar tan abominables agrauios passados, y bastante para impedir los venideros, para que no nos quede serrada la puerta para la predicacion del santo euangelio a tan numerosa gentilidad, pues toda aquella tierra esta intacta a donde hasta agora no ha entrado Portugues ni español, y todos estauan ya muy afecionados a reducirse, y a tener Padres em sus tierras para ser dotrinados, y instruydos en N. Santa fee Catholica Romana. En esta Ciudad del Saluador Bahia de todos santos, y octubre 10 de 1629. Simon Maseta – Justo Mancilla.*"[470]

5.2 – A inoperância das ações do governo

O problema do genocídio indígena não fazia parte da ordem das prioridades de governo em todos os níveis, das Câmaras à Coroa. Para além do fato de que o próprio conceito não existia na época, ainda que alguns setores encaminhassem a questão dos "abusos cometidos", estes não eram reconhecidos como um problema sistemático, mas como eventos circunstanciais dos colonos sobre uma prática comum que, inclusive, interessava à administração pública.

Eventualmente, instituições de governo e a própria Coroa reconheciam estes abusos cometidos nos apresamentos, como ocorreu por exemplo, em 1628, quando através de uma cédula real encaminhada ao governador do Rio da Prata, o rei Felipe III (IV) ordenava que se aplicasse um castigo exemplar aos apresadores de índios "(…) *que por mi consejo de portugal se procurara aplicar el rremedio combiniente para evitar y castigar estas desordenes y daños considerando la grauedad dellos y lo mucho que conviene repremir todo genero de atreuimiento desacatos y excessos particularmente los que se*

470 Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 270.

cometen como los referidos tan em deseruicio de nuestro señor".[471] Estas determinações, entretanto, não traziam resultados práticos no sentido de se coibir a prática das expedições, nem de seus objetivos apresadores. Quando muito, causavam alguma revolta e protestos da parte dos colonos ao serem publicadas pelas câmaras municipais, que apesar de tentarem conter as práticas abusivas e a desobediência dos moradores, não se empenhavam em efetivar de fato as ordens superiores. As autoridades de governo, por sua parte, também não colocavam esforços em conter os tais abusos, limitando-se a dar alguma resposta política à Igreja e à Coroa, e assim fazer valer a formalidade das leis de Sua Majestade, resultando numa inoperância que, ao final, acabava por favorecer a continuidade das expedições.

O governador geral Diego Luis de Oliveira esboçou uma reação à denúncia dos padres, dois meses depois, na qual buscava reprimir as ações dos bandeirantes paulistas. Apesar da contundência da resposta e das penas determinadas, seu efeito foi de limitado a inócuo quanto à contenção das bandeiras de apresamento, considerando que já em 1631, Raposo Tavares encontrava-se novamente no Guairá promovendo seus assaltos. Esta provisão do governador teria um sentido, sem dúvida, mais político, ao marcar posição junto às determinações da Coroa, na qual se incluía a reafirmação da liberdade dos índios. Mais uma vez observamos a lacuna entre as diretrizes governamentais e legislativas que proibiam o escravismo indígena e a realidade factual cotidiana.

Um aspecto que chama a atenção neste caso, é fato de que este ciclo de ataques ao Guairá representava uma dimensão maior e muito diferente das expedições comuns, praticadas desde o século anterior e que continuavam, e continuariam, a se realizar. Neste caso, tratou-se apenas do primeiro evento deste ciclo, mas foi certamente o teor dos abusos e extrapolações cometidas pelos paulistas que levou o governador a buscar providências:

> "*Faço saber aos que esta provisão virem, que sendo informado, que das capitanias do sul se fizerão entradas ao certão muito em perjuiso da liberdade dos indios, que sua mag.de manda conservar, mandei passar provisão pera que se tirasse devaça de todos os que fossem ao certão (…) e na mesma occasião me fizerão petição os padres Simam Maçete e Justo Mansilha apresentandome hua carta do Ouvidor geral do sul de differentes pessoas por averem ido com mão armada, a levantamento de gente,*

471 "Real Cédula al gobernador del Rio de la Plata don Francisco de Cespedes para que castigase com rigor a los portuguezes que de San Pablo y el Brasil iban a cautivar indios a las reducciones que los religiosos de la Compañia de Jesús tenian em la provincia del Paraguay." Madri, 12/09/1628. (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 181-182.

nomeação de capitanias e entrarem o certão, e irem ás reduçõens e doutrinas que tem os Padres da Comp.ª naquelles confins, tosando as terras, matando os índios, profanando os templos com tanto escandalo e irreverencia como senão forão christãos." [472]

Além de seguir o tom dos padres, esta afirmação de que os capitães não seriam cristãos revela não apenas a mentalidade da época, que associava o cristianismo à identidade social, mas de que a violência existente negava seus princípios morais. Em outras palavras, se fazia parte do senso comum o fato do cativeiro e a servidão servirem como instrumentos à conversão religiosa-civilizatória, também fazia parte o fato de que seu abuso contradizia este mesmo princípio. No conflito entre missionários e colonos, este era o ponto central para os religiosos e seu principal argumento, que embora aparentemente secundário, permeava a consciência de todos os indivíduos, como aqui, até pelo próprio governo, levando a questão para o nível moral e subjetivo.

Assim sendo, caberiam penas exemplares aos infratores da lei, procurando se coibir os exageros destas práticas que, a grosso modo, não deixava de servir aos interesses coloniais. Ainda que não fossem aplicadas ou surtissem efeito, sua enunciação já servia como aviso, tal como na forma punitiva por exemplaridade, como nas execuções públicas.

"E Porque estas entradas do certão são prohibidas por sua mag.de por suas provisões em que manda conservar os indios em sua liberdade, e direito natural, e os moradores das sobreditas cappitanias são costumados a reincidir, e convém que haia castigo exemplar assi pelo que merece a atrocidade do caso, como para prevenção de que adiante se não sigão outros, determinei que convinha mandar pessoa que desse a execução ao conteudo nesta provisão com toda a inteireza, que convém ao serviço de Deos, e de sua mag.de (...) que vá á capitania de São Paulo, e tire de novo devaça de todas as pessoas que foram na ditta entrada, e os prenda, e os mande a bom recado a esta cappitania confiscando-lhe primeiro todos seus bens, e em caso que se ausentem, e se não queiram dar á prisão, mandará fazer editos em que declarará que a sua revelia os averá condenados a morte natural, e os enforcará em estatua, e ficarão tidos, e avidos por rebeldes, e alevantados com todas as penas, e infamias, que de direito, e leis deste reino caem sobre semelhantes culpas (…)" [473]

472 "T*estimonio en portugues de una provision de Diego Luis de Oliveira, gobernador del estado del Brasil, sobre puntos tocantes a las reducciones de indios."* Salvador, Bahia, 04/12/1629. (in) Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 315.
473 Id. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 315.

Temos aqui um exemplo da distância entre os poderes superiores de governo, inclinados a fazer valer a teoria legal de não contradizer os valores estabelecidos pela aliança ente a Igreja e a Coroa; e os poderes locais, como as Câmaras municipais, muitas vezes elas próprias formadas pelos colonos exploradores, resultando em dificuldades na aplicação das ações administrativas. Por este motivo, no caso desta provisão, nomeou-se Francisco da Costa Barros, escrivão da fazenda da capitania de São Sebastião do Rio de Janeiro, a visitar São Paulo e aplicar sua execução, que incluía garantir a liberdade dos índios, assim como a outros enviados a encaminharem os índios que haviam sido levados a outros destinos , como neste caso, à capitania do Espírito Santo:

> "*e ante todas as diligencias fará o dito francisco da costa iuntar todos os indios que viessem desta entrada, e os tirará do poder em que estiverem, e os porá em liberdade. Pera que possão ir pera onde quiserem, e fazerem de si o que lhes parecer, e querendo ir com os ditos padres lhes não impidão, declarando que sem expressa provisão do Gouernador deste estado não possa nenhuma pessoa tirar das dittas capitanias nenhús indios por mar nem por terra com pena de perdimento da embarcação em que vierem (…) e porque sou informado que parte destes indios são vindos a cappitania do Spirito Santo mando ao capitão mor Manoel de Escovar Cabral os faça a todos recolher, e ponha em sua liberdade, pera que fação de sy o que quiserem como sua majestade manda e outrosy mando aos cappitaens mores locotenentes, dos donatarios das cappitanias de São Vicente, e S. Paulo nam impidão por modo algum o effeito desta provisão, nem se entromettão na execução della*" [474]

Os efeitos e a aplicação dessas diligências, se de fato ocorreram a contento, foram certamente ineficazes para conter o ímpeto apresador dos colonos paulistas, mas as determinações governamentais deste tipo, por si mesmas, serviam para alimentar a revolta dos moradores e a oposição aos padres missionários. Os autores destas denúncias, como veremos, eram continuamente hostilizados ao longo de seus caminhos, mas era imperativo o encaminhamento da denúncia às autoridades, ainda que seus autores tivessem consciência da limitação de seus resultados.

Encontramos nas atas da Câmara de São Paulo uma menção à uma provisão do governador geral, datado de 25 de janeiro de 1630. Não podemos afirmar com certeza se a provisão referida é a mesma em questão, mas de qualquer forma, a decisão da Câmara favorável em obedecê-la indica aqui uma inclinação dos oficiais e vereadores, e neste

474 Ibid. Documentos Paulistas. Documentos do "Archivo General de Indias" em Sevilha. 1923, 315.

caso junto com o povo, em cumprir as ordens reais. Foi colocada a votação entre a aceitação da provisão, ou a visitação de um frade beneditino, no que se decidiu pela obediência a Sua Magestade.

> "*(…) foram mãodado fazer este termo en como tinhão mãodado ajuntar o povo os homẽs da governansa da tera pera com elles se tratar se hera bem que se aseitase nesta villa a frei machimo ou a mãodo dos seus porcoanto lhe hera vindo de novo que hera vindo a esta villa frei joão pemintel frade de são bento com titollo de vyzitador por orden do dito frei machimo ou se querião que se cumprise a provizão do sñr gdor gerall en que mãoda ho não aseiten comforme os ofisiais da camara pasados fizerão com o mesmo povo e que disesem todos os seus votos pera conforme a iso se fazer ho que he mais serviso de ds e de sua magde e bem comũ e por elles todos juntos foram dito que estavam pella provizão do sñr gdor e que a ella obedesião ate sua magde mãodar o contrario e que não querião aseitar a frei maximo e se asinarão aqui com os ditos ofisiais manoell da cunha escrivão da camara ho escrevi com decllarasão que requereo o dito povo aos ditos ofisiais da camara defendesen a provizão de sua magde he o que manda o sñr gror gerall continuarão comforme fizerão os ofisiais pasados sobredito ho escrevi (...)*"[475]

É no entanto, numa ata da Câmara de 6 de julho de 1630, que encontramos uma menção direta à provisão do governo geral, assim como também aos padres Mansilla e Maceta. Seis meses depois de estarem na Bahia, haviam desembarcado em regresso no porto de Santos, e ao passarem por São Paulo, foram detidos por moradores e impedidos de entrar no colégio jesuíta, onde se alojariam. O escrivão da Câmara afirma, de forma incomum, que lhe havia sido solicitado o registro deste incidente. É possível que a razão para isto tenha sido o interesse dos oficiais da Câmara em deixar registrado que, segundo os próprios padres, não haviam sido eles quem os haviam causado embaraços, mas o próprio povo. É porém evidente a hostilidade dos paulistas contra os dois jesuítas, principalmente devido ao conteúdo da provisão do governador geral.

> "*E outrosi mandarão a mim escrivão lansase aqui neste livro minha fe do que ouvira dizer aos padres da companhia simão maseta e justo manselha em o tempo que vierão a esta villa da villa de santos pera que a todo tempo cõstase da verdade e de como asim o mandarão fis este termo que asinarão anbrosio prª t.am e escrivão que ho escrevi – Mathias llopes – Pº madrª – João frz de saavedra – Jmº masiell – En cunprimento do mandado dos ofisiaes da camara desta vila de são paulo en como he verdade que vindo*

475 Actas da Camara, vol. IV, 46-47 (25/01/1630). Grifo nosso.

os padres da companhia a esta vila de são paulo da vila de santos neste ano de mil e seis sentos e trinta anos no mês de junho da sobredita hera simão maseta e justo manselha cheguara o povo desta vila junto a eles junto as portas do mosteiro da conpanhia de jesus detendoos que não entrasen em casa do dito mosteiro por estarem escandalisados deles sobre a materia da provisão que vinha contra esta tera se retirarão com o alvoroso do povo em casa de m.el frz sardinha por não haver algũa desorden e mandando o reverendo p.e fran.co fereira hũa petisão e esta camara dizendo nela que os ofisiaes dela os mandasem soltar e indo os ofisiaes en conpanhia de mim t.am e os juizes ordinarios a fazer pratiqua se se queixavão de algũ deles ditos ofisiaes da camara en presensa do que pelos ditos padres foi dito em vos alta que os ditos ofisiaes os não prenderão nem os juizes e que a elles os levarão aquela casa outras pesoas e não os ditos ofisiaes e por ser em pubriquo entre os julgadores a dita pratiqua pelos ditos padres pasei na verdade de meu ofisio por me ser mandado pasar oje seis de julho de mil e seis sentos e trinta anos anbrosio perª escrivão da camara – Ambrosio prª." [476]

Percebemos assim que, nos registros oficiais, os vereadores faziam questão de afirmar seu alinhamento aos poderes superiores, desta forma garantindo perante aos moradores a força e a legitimidade oficial de seu poder local, inclusive para gerir as autorizações das expedições ao sertão. Neste sentido, o teor da provisão em coibir as expedições ou pelo menos, seus abusos, na forma de se realizarem devassas contra os bandeirantes que, na realidade, formavam o corpo da própria Câmara municipal, seria essencialmente impraticável.

Além disso, havia outra questão em pauta naquele momento. Os índios do aldeamento de Barueri estavam mobilizados em rebelião, e as atenções dos oficiais e vereadores estavam voltadas à retomada do controle da situação. Nesta mesma ata da Câmara, no mesmo dia, registrava-se a deliberação sobre a repressão contra esses índios, associada a uma lei da Coroa que determinava a assistência de um padre que soubesse o idioma indígena.

"*(…) foi dito ao pd.or do conselho se tinha algũa cousa que requerer do bem comum ao que pelo dito procurador foi dito que requeria a elles ditos ofisiais que nesta camara estava hũa lei del rei em que mandava que nas aldeas dos gentios asistisen hũ cleriguo que soubese a linguoa pª os doutrinar pelo que lhe requeria a eles ditos ofisiaes desem cunprimento a dita lei pondo hũ cleriguo como dise e que outrosi requeria que era pubriquo os indios daldea de marueri estarem alevantados com muita gente e armas pª*

476 Actas da Camara, vol. IV, 62- 63 (06/07/1630).

efeito que quoando fosem os ofisiaes da camara se levantarem contra elles pelo que lhe requeria que quoando la fosẽ a tomar pose da dita aldea levasem gente de sua guarda e quoando não o fizesem asim protestava tudo cahir sobre eles ditos ofisiaes o que visto pelos ditos ofisiaes mandarão se lhe tomase eu requerimtº e que en tudo estavam prestes pª dar cunprimtº e porse a execusão a dita lei e tudo o mais que requeria de que de tudo fis este termo (…)" [477]

Neste mês de julho de 1630, temos portanto, um exemplo perfeito das contradições do contexto paulista referente à questão indígena, naquele século. A dominação dos índios rebeldes de Barueri, que seria obtida pelos oficiais da Câmara em companhia de "*gente de sua guarda*", dependia de um expediente militar próprio no qual os colonos paulistas eram especialistas, mas implicava no cumprimento das leis reais, mais favoráveis aos índios, como na que é então colocada pela necessidade de um clérigo fluente nas línguas. Tal como um capricho do destino, havia naquele momento dois padres na vila que cumpriam essa condição, mas não somente eram eles repelidos pelos paulistas, como eles próprios eram então os maiores opositores da violência contra os índios, naquele tempo.

477 Id. Actas da Camara, vol. IV, 61 (06/07/1630).

CAPÍTULO 6
O espaço multifuncional do Aldeamento

> "*Nella (petição) deizem que no anno de 672 fundarão huma aldêa do Gentio bravo por nome Gamulhos nos Campos dos Aytacazes junto do Rio da Parahiba, os quaes foram buscar ao certão, e assistião nella de continuo 2 Religiosos sacerdotes missionarios que sabião já a lingoa deste Gentio, que em tudo era differente da lingoa geral dos Indios das Aldêas já convertidas, e hoje tinhão já na dita aldêa algumas 500 almas catequizadas e quazi todas baptizadas, e esperavão reduzir á fé todo o gentio daquella costa, que tem no sertão aldêas, e que de hum anno a esta parte se vinhão chegando muitos para a Aldêa aonde assistem os Religiosos, e continuando o dito gentio em descer, seria necessario fazer outras aldêas, como já se tinha principiado outra de gentio bravo, na qual empreza gastarão 50$00 rs. que derão 2 devotos para esta obra pia.*" [478]

Um dos princípios básicos de domínio e controle sobre as populações indígenas, é o agrupamento dos índios capturados numa determinada área territorial, a fim de se atender às necessidades de estabelecimento e encaminhamento de indivíduos, por determinados períodos de tempo. Em suas várias formas, sua lógica oscila entre os extremos de prisão e moradia, ambos conceitos alheios às formas de vida originais dos povos em seus ambientes nativos. No Brasil colonial, o aldeamento se desenvolveu como um espaço relacionado aos dois fundamentos da dominação sobre os índios, a um tempo, conflitantes e complementares: a conversão religiosa e a exploração escravista. Foi assim o teatro onde a Igreja, a Coroa e os colonos procuravam entrar em acordo, sem considerar o lugar e a posição daqueles ali aldeados, como numa espécie de gueto para os índios aliados e dessa forma inseridos na ordem social.

Embora tenham sido fundados e controlados predominantemente pelos missionáros da Companhia de Jesus, os aldeamentos tinham como fundamento principal a prática do apresamento, de forma que os colonos e as instâncias de governo compartilhavam com os religiosos a gestão desses espaços, além de também servirem a outras ordens católicas, como por exemplo, os franciscanos. Em 1681, já portanto num decênio avançado do século XVII, encontramos esta petição dos padres capuchinhos à Coroa, de apoios e recursos para prosseguirem no trabalho com os índios da região do Rio Paraíba

478 Consulta do Conselho Ultramarino, sobre a petição dos Padres Capuchinhos, Missionários assistentes na Capitania do Rio de Janeiro, em que requeriam alguma ordinária, especialmente destinada ás missões entre o gentio. Lisboa, 28 de Novembro de 1681. (in) Projeto Resgate. Caixa 8 doc. Nº 1433 – Rio de Janeiro Eduardo Castro de Almeida (1617 – 1757).

do Sul. Embora minoritários em comparação aos jesuítas, suas práticas eram muito semelhantes, conforme aqui observamos, no sentido de se buscar conhecer a cultura e os idiomas dos índios.

O pedido de financiamento à Coroa é feito junto com a justificativa de que estes padres ajudavam a receber os índios capturados, "*continuando o dito gentio em descer",* principalmente o *"gentio bravo"* que sempre representava perigo aos colonos moradores. No modelo de "redução" do aldeamento, este também funcionava como um sistema de segurança para as vilas e povoações próximas, tanto pelos processos de conversão e sobre aqueles considerados mais selvagens, como principalmente pelos *índios de guerra* aldeados e frequentemente requisitados para a defesa militar das regiões de entorno.

O aldeamento indígena foi assim o modelo de assentamento utilizado no Brasil colonial pelos missionários católicos, pela Coroa portuguesa, e pelos colonos particulares. Embora, por sua origem, guardasse certas semelhanças às missões jesuíticas, suas dinâmicas sociais e funcionais foram diversas, por exemplo, em relação às suas formas de administração, que podiam tanto ser eclesiásticas, públicas ou particulares. Com menores dimensões de território e população, situavam-se nas proximidades das vilas, onde formavam uma rede em seu entorno. Mas fundamentalmente, missões e aldeias tratavam-se de adaptações do conceito de "redução" às condições locais.

O modelo das reduções não foi exclusivo dos jesuítas, já desde o período da fundação da vila de Assunção, no Paraguai, além destes, também a ordem franciscana se fazia presente. É aos franciscanos que se deve a implantação do modelo de missão por redução, já em 1580.[479] A instituição deste modelo de catequese e ocupação territorial não se deveu apenas ao objetivo da evangelização, pois embora fosse esta sua principal função, servia também como base de todo o sistema colonial, tendo de se adaptar às condições políticas e econômicas que se formavam para o governo e a exploração das terras e dos povos.

> "El proyecto de 'reducir' a los indígenas en poblados no era, como ya se sugirió, independiente del proyecto político y económico. Su establecimiento fue solicitado por las autoridades de la provincia española para pacificar a grupos reacios que se resistían al proyecto colonial y para integrar nuevos grupos al sistema. El interés económico era claro: una vez reducidos, los indígenas podrían ser facilmente integrados al sistema de trabajo colonial."[480]

479 Chamorro, Graciela. 2004, 46.
480 Id. 2004, 46-47.

Neste sentido, o modelo dos aldeamentos da América portuguesa seria basicamente, o mesmo, salvo suas particularidades, como a dimensão menor em número, áreas e indivíduos; e o aspecto transitório da presença de grande parte dos aldeados. Mas a semelhança de origem ocorria não somente pelos objetivos religiosos e políticos no momento da implantação dos aldeamentos, mas também pelo conflito resultante que o envolvia, surgido entre os interesses de missionários e colonos. À parte de suas diferenças, tanto colonos como religiosos acabaram por servir com suas práticas ao processo de extermínio, cativeiro e exploração dos índios, ainda que, na base deste conflito, estivesse em jogo a questão da liberdade e dos direitos.

> "También 'en el Brasil, el sistema de misiones se presentaba como la solución para el dilema entre el aprovisionamiento de brazos para la economía colonial y el ideal de la libertad de los indios'. Curiosamente el parecido entre la misión jesuíta paraguaya y brasileña se constata también, aunque em momentos distintos de su historia, em el sentido de que ambas habían quebrado el consenso entre los colonizadores respecto al trabajo indígena. Al defender la 'libertad' de los indígenas contra la reivindicación del 'servicio personal' de los nativos por parte de los colonos, los jesuitas fueron un elemento desestabilizador para la colonia en aquella época."[481]

Ao contrário das missões, de onde os índios geralmente não podiam ser submetidos às Encomiendas, os aldeamentos de São Paulo funcionavam como uma espécie de centro logístico onde os indivíduos podiam ser encaminhados para os mais diversos fins, como requisições da Coroa, formação de tropas, trabalhos públicos, administrações particulares, ou mesmo a residência estável. Entretanto, a partir da sua condição básica de permanência involuntária, o índio aldeado encontrava-se inserido numa nova ordem cotidiana, na qual a interação cultural encontrava-se submetida à imposição das demandas coloniais das quais ele era objeto. O aldeamento representava assim a antítese da aldeia nativa, que ao distanciá-lo de sua origem e identidade, cumpria a primeira condição da ordem escravista, o desterro.

Assim como se garantia a liberdade indígena na legislação, também o direito à propriedade das terras era reconhecido aos índios, vale observar, ainda que o conceito de propriedade lhes fosse culturalmente estranho, e de uma forma que poderia se

481 Monteiro, John. *Os guarani e a história do Brasil meridional (séculos XVI-XVII).* (in) Carneiro da Cunha, Manuela (org.) 1992, p. 487 (in) Chamorro, Graciela. 2004, 47.

caracterizar como propriedade plena, uma vez que se encontrava inserida na estrutura maior do aldeamento. “Reconhecidos os direitos legais e históricos, como diríamos hoje, dos povos indígenas às suas terras, durante toda a colonização não houve um momento sequer em que esse princípio fosse expressamente negado ou restrito.”[482] Tratava-se portanto, mais uma vez, de um direito inócuo, uma vez que os aldeamentos contavam com administradores e regulamentos, e não significavam absolutamente como seus espaços de livre assentamento.

Esta concessão de “posse” sobre as terras atribuídas aos índios, podemos hoje entender como um elemento de imposição cultural que fazia parte da conversão civilizatória, mas à luz do contexto da época, enquanto de fato representava uma forma de inserção na sociedade colonial pela adaptação às condições impostas, do ponto de vista dos colonizadores significava um efetivo benefício concedido em respeito ao direito dos índios aldeados. Ainda assim, com o processo histórico posterior de ocupação destas mesmas terras dos aldeamentos, em suas origens, preservava-se este sentido legal. Frei Gaspar da Madre de Deus também comentou a este respeito, ao tratar das origens dos aldeamentos em São Paulo, que remontavam à própria origem e fundação da vila. É interessante que Frei Gaspar afirma que teriam sido os próprios Guaianazes que “*edificaram*” e “*foram situar-se*” nestas primeiras aldeias, a quem o donatário de São Vicente “*condeceu-lhes terras*”.

> “(…) *achando-se em S. Vicente o Governador Geral Mém de Sá, em 1560, tais razões lhe propôs o P. Nóbrega, a quem ele muito venerava, que, persuadido delas, mandou extinguir a Vila de Santo André e mudar o Pelourinho para defronte do Colégio: executou-se a ordem no mesmo ano, e daí por diante ficou a povoação na classe das vilas com o título de S. Paulo de Piratininga, que conservava desde o seu princípio. Os Guaianazes oriundos de Piratininga e mais índios ali moradores vendo que iam concorrendo portugueses e ocupando as suas terras desampararam S. Paulo e foram situar-se em duas aldeias, que novamente edificaram uma com o título de Nossa Senhora dos Pinheiros e outra com a invocação de S. Miguel. Depois de alguns anos jerônimo Leitão, Loco Tenente de Lopo de Sousa, Donatário de S. Vicente, concedeu-lhes terras por uma só Sesmaria lavrada aos 12 de outubro de 1580, na qual consignou aos índios dos Pinheiros 6 léguas em quadro, na paragem chamada Carapicuiva; e outras tantas aos de S. Miguel, em Ururaí. Hoje, quase nada possuem os miseráveis índios descendentes dos naturais da terra porque injustamente os desapossaram da maior parte das suas Datas, não obstante serem concedidos as Sesmarias posteriores*

482 Perrone-Moisés, Beatriz. 2000, 109.

dos brancos com a expressa condição de não prejudicarem aos índios, nem serem deles as terras que se davam."[483]

Vistos de maneira simples, os aldeamentos foram um espaço de residência dos índios, uma forma de assentamento sedentário que, de acordo com a cultura ocidental, concentrava-os numa espécie de vila em suas casas, dentro de uma ordenação política e jurídica própria das vilas e cidades. Para além dessa condição essencial é que ocorriam seus processos cotidianos relacionados ao movimento e estabelecimento de seus habitantes. Neste primeiro aspecto, o aldeamento se opunha ao modo de vida mais fundamental dos índios, não somente porque impunha a delimitação de um lugar alheio à liberdade de escolha de qualquer ser humano, mas porque cortava o vínculo do ser à sua natureza de origem, enquanto ligação cosmológica e sagrada, que no caso dos povos guarani é manifesto pelo conceito do *tekoá*.

Poderiam todavia os índios deslocados e aldeados elaborar estes espaços como seus territórios? Na cultura guarani, a terra está assim associada ao conceito de *tekoá*, onde *teko* significa vida, costume; e o sufixo *a*, sobre a superfície.[484] Não bastava o estabelecimento físico, mas a tradição construída sobre o espaço. "Os guarani tem uma noção de territorialidade própria, (…) não é um local definido geograficamente, mas a busca por um local/espaço onde seja possível viver e desenvolver-se segundo os preceitos éticos de vida Mbyá."[485] O *tekoá* poderia ser reconhecido desde que fosse possível viver de acordo com sua identidade e valores tradicionais. "*Tekoá* é oportunizar o *tekó*. A vida ética, na perspectiva guarani, denomina um conjunto de condições socioambientais que eles identificam como adequadas ao seu 'bem viver', imprescindíveis para constituir e manter as aldeias."[486] Em outras palavras, dadas certas condições, o *tekoá* poderia também ser um espaço recriado, mas desde que a partir da ideia do "bem viver", outro conceito bem específico que depende totalmente do conjunto de fatores de vida a que definimos como "cultura".

"*Teko*: modo de ser y sistema El niño y la niña al nacer caen en una tierra, en un hueco que lo acoge como nuevo seno, de cual poco a poco se levantará, como plantita que brota y crece, para no confundirse con la mera tierra. Al caer como semilla en la tierra, en realidad cae en un campo cultural, en un *teko*. Si yo tuviera que elegir una

483 Madre de Deus, Frei Gaspar da. 1975, 125-126.
484 Cadogan, León. 1959, 191, 208.
485 Borghetti, Andrea. 2014, 12.
486 Id. 2014, 12.

> palabra en la cual esté sintetizada la lengua guaraní sería ésta, palabra de varias acepciones, tonos y relaciones. La traducción que da el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, en su *Tesoro de la lengua guaraní*, de 1639, es la siguiente: 'ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito'; prácticamente, los indicadores que da la antropología moderna del concepto de cultura, tal como la definió dos siglos y medio después Edward B. Taylor en *Primitive Culture* (Londres 1871): 'Cultura, tomada en su amplio sentido etnográfico, es un todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres, o cualquier otra capacidad o hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad'."[487]

A possibilidade de adaptação dos espaços em que os índios passavam a viver, com algo próximo que garantisse o estabelecimento de um *Tekoá*, pode ser uma das diferenças entre os aldeamentos e as missões jesuíticas de onde grande parte dos índios eram capturados. Enquanto os aldeamentos, especificamente, os de São Paulo, se constiuíam como lugares de chegada dos apresamentos, as missões jesuíticas, embora não fossem suas terras originárias, guardavam ainda assim um sentido de lugares de origem, pelo tempo e pela adaptação à vida estabelecidos naqueles locais. Enquanto os aldeamentos estavam sujeitos aos aluguéis e requisições dos índios para a exploração, fazendo deles lugares de permanência relativamente provisória, as missões eram planejadas como residências definitivas, com casas feitas de pedra e planejamento urbano. Dessa forma, possibilitavam a experiência de uma resistência adaptativa, através da preservação de identidades culturais, que incluía a permanência de formas de chefia tradicional através dos chamados "caciques", e também do surgimento de um novo tipo de identidade comum, enquanto cristãos convertidos e vassalos da Coroa, em comunhão com os jesuítas.

> "O espaço das reduções indígenas é muitas vezes identificado com a Província Jesuítica do Paraguai composto de espaços urbanos e rurais. No entanto, devemos também observar as ancestralidades indígenas na construção social do espaço reducional, particularmente a GUARANI, que preservou o seu modo de ser no TEKOHÁ. Assim, a territorialidade reducional indígena era híbrida, e nela ocorriam as trocas e circularidades de ideias e de ações. Assim, o espaço reducional, enquanto lugar elaborado e construído alia representações do TEKOHÁ indígena, ao mito cristão da 'Terra da Promissão' aludido pelo Padre Sepp em seus trabalhos apostólicos e da

487 Meliá, Bartomeu. 2015, 4-5.

> jurisdição administrativa e hierárquica do governo espanhol. Nele estão assegurados os laços de parentesco e a chefia imediata indígena."[488]

Este hibridismo cultural existente no espaço das Missões, que segundo Júlio Quevedo expressava uma forma de *Tekoá,* manifestava-se na fusão das culturas indígena e européia através de dois aspectos: a conversão dos índios ao cristianismo e a negociação da estrutura física e social das reduções. É importante também observar que, muitas vezes, ocorreram naquelas localidades episódios de guerra, pelo enfrentamento armado contra os bandeirantes paulistas, tendo índios e missionários como aliados. Nesse sentido, as Missões foram lugares de resistência, sobretudo pela defesa da vida e da liberdade, mas também pela preservação de um modo de vida onde os índios encontraram um espaço de adaptação dentro da ordem colonial.

> "Os indígenas, sujeitos históricos dos acontecimentos, dão várias respostas aos diálogos entre eles próprios e os jesuítas, tais como: a organização e distribuição da produção, a organização de uma Redução, a forma de distribuição e disposição das residências, a participação no conselho político municipal – o cabildo – as formas variadas de trabalho e de adaptação, a construção de instrumentos musicais como lembrou Sepp anteriormente, a participação na liturgia cristã, a defesa do espaço reducional mediante ao avanço dos encomienderos paraguaios ou os bandeirantes escravistas de São Paulo, enfim, a construção social missioneira."[489]

Neste sentido, o sistema dos aldeamentos estava muito longe de possibilitar a recriação de seu *tekoá*, e assim se constituía como um grande impedimento a que se pudesse viver de tal forma, pelo violento abandono de suas terras originais, pelo deslocamento forçado a que eram submetidos, pela limitação dos espaços segundo a lógica territorial, pela obrigatoriedade do trabalho regular, e através da catequização imposta como benefício, a fim de justificar esta verdadeira forma de cativeiro como necessária ao bem de suas almas. Não se poderia reproduzir nos aldeamentos paulistas a resistência adaptativa alcançada nas missões jesuítas, embora sempre se procurasse, mais uma vez, uma nova forma de adaptação às condições impostas.

488 Santos, Júlio Ricardo Quevedo dos. 2016, 76.
489 Id. 2016, 81.

> "Pois bem, quando os índios 'descem para os aldeamentos, suas terras, as que lhes pertenciam, são abandonadas. Tornam-se terras sem dono, e assim revertem, legalmente, para a Coroa, na condição de terras devolutas. As terras que se lhes oferece em troca, das quais seriam *'senhores nas aldeias (da costa)'* são igualmente terras devolutas, que por isso mesmo podem ser dadas, pela Coroa, em sesmaria. Os documentos são consistentes na defesa do argumento principal para a concessão de terras aos índios em sesmaria: é de salvação de almas que se trata. Para que as almas dos índios possam ser salvas, é preciso que eles se aproximem das povoações portuguesas, passando a viver nos aldeamentos, e que neles possam garantir o seu sustento através da lavoura." [490]

O termo *aldeia*, que era a forma referida no período colonial, foi portanto um termo genérico que não diferenciava as reduções dos assentamentos originais indígenas, e nem mesmo do conceito europeu de povoação, como até hoje em Portugal, a palavra é comumente usada com este significado. A elaboração historiográfica do *aldeamento* vem suprir esta lacuna, ao identificar este vício histórico que compunha a estrutura do colonialismo. Dessa forma, o aldeamento se legitimava como espaço de moradia dos índios, naturalizando a segregação em relação às residências particulares e às vilas, mas também das próprias povoações originais dos índios mais sedentários em relação aos povos nômades, considerados selvagens.

> *"O longo período colonial que nós vivemos estabeleceu uma coisa que virou sinônimo de "terra de índio" que é a aldeia, aonde vivem os índios aldeados. Muitos imaginam que a aldeia originalmente identificava o lugar onde vivem povos indígenas. Não é verdade, aldeias são vilas em cidades portuguesas, na Europa e em alguns outros lugares do mundo e, quando os seus habitantes chegaram aqui, imprimiram nos nossos lugares, nos habitats onde estavam constituídas comunidades nossas, imprimiram essa coisa de aldeia e reuniram com essa ideia de aldeia os espaços administrativos da colônia para separar os povos que eram arredios à colonização e que eram chamados de tapuias, de bravos – que estavam fora, por resistência, desses aldeamentos. Ou seja, você tinha uma parte do povo originário daqui vivendo em aldeamentos criados pela coroa portuguesa, depois mantidos pelo governo colonial e perpetuados, mais tarde, pelo Estado brasileiro. Aos olhos de qualquer outra pessoa mais crítica podia-se dizer que isso é uma segregação, uma segregação que está na origem da relação do Estado colonial, imperial,*

490 Perrone-Moisés, Beatriz., 2000, 110.

e depois republicano, com os povos indígenas e a qual nunca mudou, que é a ideia de que se sobreviverem, esses povos vão continuar vivendo segregados." [491]

Embora com o tempo, o *aldeamento* tenha se estabelecido como termo diferencial, inclusive pelo seu sentido de "ato ou efeito de aldear", seu uso pela historiografia tradicional, e até parte da mais recente, seguiu pela utilização do termo *aldeia*, algumas vezes dando margem à confusão. Esta ambiguidade deve ser levada em conta na leitura dos documentos. O que as fontes indicam neste sentido é a utilização recorrente e até predominante do termo *aldeia*. A ideia nem sempre fica clara em seu sentido, sendo às vezes deduzida pelo seu contexto. No exemplo a seguir, por se tratar de uma requisição de índios para uso militar, neste caso, na defesa da vila de Santos contra uma ameaça de ataque de piratas em 1685; o sentido de aldeamento fica neste caso evidenciado.

"*termo de Breação*[492] *- (…) foi preguntado pello procurador do Comselho ao Breador mais velho se tinha que Requerer e logo requereo q~ visto a notisia ser serta do pirata andar na Costa se Juntasem os Indios que estivesem espalhados fora das suas aldeas p.a q~ estivesem prontos p.a a toda a ocazião q~ se oferesese p.a socorrer a prasa de santos"* [493]

Temos aqui um exemplo de um fenômeno muito comum, e até certo ponto natural nas relações de alteridade cultural, que é o olhar do outro através de seus próprios referenciais cognitivos. O termo *aldeia* traz também um sentido inferior ao de vila ou cidade. "Rotular de *aldeia* a *taba* indígena constitui, sem dúvida, uma forma de expressar essa diferença de status, transpondo para a terra nova um típico rótulo da vida rural portuguesa. A aldeia indígena é, em consequência, a não-cidade, não apenas porque é expressão de vida rural, mas sobretudo porque está longe de fornecer condições de prestígio que só a cidade, mesmo que modestíssimo embrião de aglomerado urbano, pode fornecer."[494] Assim como Pasquale Petrone reitera essa diferença na utilização dos termos, Fernanda Sposito utiliza os termos *aldeia* e *aldeamento* de acordo com a ambiguidade dos sentidos à época.[495]

491 Krenak, Ailton. 2019, 2161.

492 As expressões "termo de Breação", "Termo de vreança", "termo de bereasão", "Termo de Vereasão", são similares, indicando vereação ou vereança, presentes nas atas das câmaras municipais do século XVII. Tais variações ortográficas, assim como de diversos termos e palavras foram assim mantidas, de acordo como estão registradas nos documentos.

493 Actas da Camara, vol. VII, 280 (01/05/1685). Grifo nosso.

494 Petrone, Pasquale. 1995, 104.

495 Sposito, Fernanda. 2012, 47.

A indiferenciação dos termos para se referir a aldeias e aldeamentos fazia sentido portanto, somente aos portugueses, que no significado geral de "agrupamento de moradias" não considerava a diferença absoluta que esta fazia para os índios. Dessa forma, é preciso considerar com atenção estes sentidos, como indica Luiz Felipe de Alencastro:

> "Refiro-me à diferença, fundamental para a etno-história da América portuguesa, entre as *aldeias*, ou, melhor ainda (para os povos tupis), as *tabas* – habitat que os nativos escolhiam por si próprios, antes e depois da Descoberta, consoante os determinantes ecológicos e sociais de sua cultura -, e os *aldeamentos* – sítio de moradia de indivíduos de uma ou de várias tribos, compulsoriamente deslocados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano. Forros, os índios dos aldeamentos só podiam ser utilizados mediante salário, nos termos da lei."[496]

Esta diferença, todavia, para além da ambiguidade em detrimento aos índios, também esteve relacionada ao processo histórico de sua formação, especialmente em seus primórdios, quando no século XVI o aspecto religioso dos primeiros aldeamentos fundados pelos jesuítas combinava-se à ainda ampla diversidade de nações, grupos e etnias presentes no planalto. "No início, existia uma certa continuidade entre os assentamentos pré-coloniais tupis e as primeiras aldeias, porém, diante do quadro de epidemias, revoltas e apresamento de índios, essas aldeias passaram a incorporar contingentes guaianás e carijós, entre outras etnias mais difíceis de discernir etnograficamente, como os Boibeba, Andante e Pés-Largo."[497]

O aldeamento em seus primórdios, teve portanto relação direta com aldeias indígenas originais, especialmente por razões geográficas, mas também por razões culturais, no mesmo processo que levava os colonos a incorporar elementos da cultura indígena, os saberes e conhecimentos práticos relativos ao meio ambiente, seus recursos e condições em geral, para o assentamento e ocupação da terra. Mas também a proximidade com as vilas e núcleos de povoamento foi também um importante fator considerado, uma vez que a exploração indígena pelos colonos sempre existiu, desde o início.

> "Em síntese, os quadros do povoamento pré-cabralino forneceram os elementos que, utilizados primeiro pelos jesuítas na sua ação catequizadora, resultaram na definição,

496 Alencastro, Luiz Felipe de. 2000, 119. Os índios forros aos que o autor se refere, eram os índios habitantes dos aldeamentos oriundos de *descimentos*, ou seja, submetidos ao deslocamento forçado.
497 Monteiro, John. 2004, 39.

pelos aldeamentos, de importantes instrumentos do processo de colonização. É evidente que os referidos quadros devem ter tido uma importância não descurável na criação dos novos núcleos. Isso tendo em vista que o colono, e o europeu de um modo geral, conseguiu sobreviver na nova terra em especial porque soube utilizar-se, a seu proveito, da experiência indígena. Foi assim com os gêneros de vida assim definidos, foi assim com a utilização dos caminhos e foi assim com a maior parte dos sítios aproveitados para a criação de aglomerados. As aldeias pré-cabralinas, em consequência, frequentemente devem ter tido continuidade na fase pós-cabralina. Não é demais considerar alguns aldeamentos como núcleos que continuariam com a colonização a aproveitar sítios – ou áreas de cristalização demográfica – tradicionalmente utilizados pelos indígenas, apenas sendo redefinidas suas características e funções."[498]

Verificamos assim a essencial presença da cultura indígena na própria origem dos aldeamentos. Nos referimos aqui à cultura como o conjunto de saberes e tradições diretamente relacionadas ao meio, como ciência integrante das tradições ancestrais, não apenas em relação à cosmogonia e aos saberes práticos sobre o meio ambiente, mas também às suas próprias práticas cotidianas relacionadas ao fenômeno antropológico de conflito que foi entendido pelos europeus como "guerra". As alianças e rivalidades entre grupos étnicos, da forma como foi aproveitada pelos portugueses para promover a segurança dos núcleos de povoamento, aproveitava-se também do cativeiro ritual antropofágico como justificativa dos resgates e da *guerra justa*, e também na consolidação das alianças com determinados grupos. As localizações relativamente próximas às vilas vinham portanto atendê-las principalmente em suas demandas escravistas.

A proximidade com os índios foi assim uma necessidade à própria sobrevivência e adaptação dos assentamentos portugueses, dependentes dos recursos naturais e do conhecimento da terra e de seus habitantes. Ao se reaproveitarem sítios, seus recursos e condições naturais, dessa forma também a cultura nativa sobrevivia. Evidentemente isto se fazia mais presente nos primeiros tempos, quando ainda predominavam os grupos Tupi em São Paulo, ao que estes espaços foram se alterando de acordo com as diversas funções que passavam a adquirir.

"Os povos indígenas do planalto viviam em locais constantemente inundados pelas águas das chuvas, os espaços ocupados compreendiam uma região cercado por rios,

498 Petrone, Pasquale. 1995, 109.

como por exemplo, a colina Inhampumbuçu, cercada pelo rio Anhangabaú e Tamanduateí, o aldeamento de Carapicuíba, pelo rio Cotia e pelo rio Tietê, os aldeamentos de Barueri, São Miguel, margeados pelo rio Tietê, Pinheiro margeado pelo rio Pinheiros e Embu cortado por um ribeirão, isto para citar alguns. Quanto à origem dos grupos indígenas da região o que se depreende, é que eram tupi-guarani, pois duas passagens na carta de doação de Carapicuíba denotam indícios dos costumes dos referidos grupos indígenas."[499]

Não podemos portanto tratar do aldeamento como um modelo fixo e estático, mas considerá-lo como a expressão dos interesses coloniais sobre os índios de acordo com suas particularidades históricas, ou seja, que evoluíram de acordo com as necessidades dos colonizadores em direção a uma espécie de centro de encaminhamento dos indivíduos, mas também sem perder sua função residencial. Ali junto aos índios aldeados, o próprio modelo de assentamento baseado no conceito de moradia já se constituía por si num elemento de assimilação civilizatória, obrigando seus habitantes, por exemplo, à adaptação ao tempo, calendário e atividades relacionadas, como as festas religiosas e o trabalho agrícola. Foram assim estruturas planejadas para a própria formação dos modelos de exploração indígena e da própria sociedade colonial como um todo.

"As aldeias (missões, reduções, pueblos ou aldeamentos) foram uma resposta à realidade ameríndia e ao mesmo tempo um atendimento às necessidades coloniais. Os argumentos formulados por Nóbrega nesse projeto, inclusive, tem sido considerados um marco não só da política ultramarina europeia, mas do próprio pensamento político moderno, segundo José Einseberg".[500]

A característica defensiva dos aldeamentos, em sua origem, devido à dinâmica das guerras e dos ataques sofridos pelos primeiros colonos, serviu por isso como forma de controle social entre as diferentes nações indígenas. Enquanto as vilas coloniais se encontravam cercadas de tribos hostis e resistentes, a política de aliança com determinados grupos cumpria também um papel de segurança no qual os índios eram treinados em atividades militares. Com o tempo, esta dinâmica serviu para a formação e consolidação das tropas sertanistas expedicionárias. "O método de fixar tribos 'mansas', aliadas, entre os moradores e os índios inimigos deu lugar à política de 'descimentos', do

499 Ferreira, Crisney Tritapeppi. 2009, 46.

500 Eisenberg, José. *As Missões Jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas.* Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000. (in) Sposito, Fernanda. 2012, 13.

transporte das tribos do sertão para os aldeamentos fundados nas vizinhanças dos enclaves coloniais".[501] A disciplina militar respondia assim, também ao objetivo maior da conversão cultural-civilizatória, ao trazer um novo conceito de guerra relacionada a motivos políticos e religiosos. Esta função dos aldeamentos, que já desde o início os preconizavam como fontes de contingente militar indígena, encontrava-se diretamente ligada ao controle dos próprios missionários religiosos.

> "Mas aqui o interesse principal consiste na própria estratégia de concentração dos índios e no controle que os jesuítas adquirem sobre eles. Dados que em meados do século XVI a maioria dos índios faz guerra aos invasores europeus (portugueses, franceses e outros), ou foge para o interior do território, ali onde o branco ainda não se aventura a ir procurá-los, ao cabo é com os indígenas escravizados e com os índios aldeados que se pode contar para constituir um exército de ocupação, defesa e conquista militar do território."[502]

Pela importância da força de trabalho indígena e às variadas utilizações a que eram submetidos, podemos observar uma multifuncionalidade do aldeamento a fim de servir aos administradores dos índios. A partir de um sentido básico residencial, funcionava como ponto de partida e chegada das expedições, onde estas se formavam e se repartiam. Basicamente como um estabelecimento de concentração de índios diversificados em suas origens, ali seriam educados, civilizados e catequizados, mas também transferidos e negociados, encaminhados para habitação compulsória, e requisitados para a exploração do trabalho, de forma temporária ou definitiva. São Paulo passava a ser um centro muito diversificado de etnias, John Monteiro aponta mais de cem grupos apresados na segunda metade do século XVII.[503]

A interculturalidade presente nos aldeamentos e em seus entornos relacionava-se às suas diferentes configurações sociais, mas tinha sempre em comum o fator da dominação colonial e o conflito em torno do direito sobre os índios. Até o século XVIII, quando o Diretório pombalino incorporou os aldeamentos jesuítas aos da Coroa, uma de suas principais funções consistia em afastar o índio da integração social, alijando-o de sua cultura nativa, seja na forma leiga ou religiosa. Em outras palavras, a cultura híbrida que resistia à ação civilizatória foi sendo continuamente reprimida e submetida, porém marcava lugar como instrumento de resistência.

501 Alencastro, Luiz Felipe de. 2000, 122.
502 Zeron, Carlos Alberto. 2011, 83.
503 Sposito, Fernanda. 2012, 196.

> "Maria Regina Celestino de Almeida apresenta uma eficiente síntese para a compreensão do índio aldeado, que era incorporado ao sistema colonial, ao mesmo tempo em que mantinha algumas prerrogativas que o diferenciavam em relação ao restante da população pobre da colônia: o direito às terras dos aldeamentos, a proibição de sua escravidão e até mesmo a conservação do idioma (pelo menos até a promulgação do Diretório dos Índios em 1757)."[504]

Enquanto portanto o aldeamento se estruturava no impedimento à integração social, servia também ao seu oposto, onde podia ser possível encontrar algum espaço próprio, ainda que submetido a situações adversas. O índio aldeado exercia dessa forma sua resistência adaptativa através dos limites possíveis à preservação de sua cultura e modo de vida. A pressão civilizatória a que estava submetido reduzia suas esperanças, à condição do aldeamento enquanto mero espaço de sobrevivência, mas embora aparentemente esta situação não se diferenciasse da simples submissão, o aldeamento também possibilitava ao índio uma identidade social. Neste aspecto, a própria sobrevivência representava resistência enquanto esta foi possível, uma vez que o processo histórico se encaminhava no extermínio das populações nativas.

A função principal de todos os modelos de aldeias coloniais foi, portanto, a imposição cultural, cujo resultado imediato para as comunidades e indivíduos foi o processo que hoje chamamos de . Ainda que as ações dos missionários, especialmente nos primeiros tempos, adotassem práticas de tradução cultural, o fator que sempre predominou nos aldeamentos foi a conversão civilizatória, ou seja, a transição para o modelo de civilização ocidental cujo fundamento era o cristianismo católico. Em 1614, o padre Joseph Cataldino, em relação aos guaranis aldeados do Guairá afirmava:

> "Reunidos inicialmente nas missões de San Ignacio e Nuestra Señora de Loreto, os indígenas deviam viver sob o modelo cristão, mantendo-se dentro dos padrões europeus de organização social. Para isso, tanto o interior quanto o arruamento de suas habitações estavam sob a orientação dos padres. As casas, construídas de matéria-prima mais duradoura do que as residências originais dos guaranis, de troncos e palhas, que anteriormente serviram para abrigar grandes grupos de parentela, deveriam ser de madeira ou pau-a-pique, e abrigarem somente a família nuclear".[505]

504 Id. 2012, 36.
505 Ibid. 2012, 124.

O formato das casas e sua disposição no plano do arruamento, são um exemplo da predominância do modelo civilizatório dentro dos aldeamentos, que alterava o cotidiano dos índios ao suprimir suas culturas, neste caso, evitando a residência de “grandes grupos de parentela” na direção do sistema de núcleos familiares. Apesar de serem localidade habitadas pelos índios, e assim serem reconhecidas na paisagem física e social, os aldeamentos serviam dessa forma como uma etapa intermediária entre a aldeia nativa e a vila colonial.

Núbia Ribeiro, ao tratar da questão em Minas Gerais do século XVIII, afirma que "os aldeamentos foram espaços inventados; opõem as aldeias. Constituíram-se como ambientes pensados para serem espelhos da civilização, distintos dos espaços originais criados pelo modo de vida dos povos indígenas."[506] Para a autora, o aspecto de dominação e repressão sempre predominou, até porque mesmo após as leis do Diretório dos índios, do século XVIII, continuavam a possuir tais características:

> "Percebe-se claramente na disposição dos aldeamentos que eram espaços destinados a reforçar a segregação. A integração do índio à sociedade colonial afirmada por alguns estudiosos da história indígena quando interpretam o Diretório, mesmo o Pombalino, é no mais das vezes ingênua e distorcida. Afinal, a integração dos índios almejada pelo Estado e Igreja se resume em ter o controle da vida desses povos, apaziguá-los para libertar o caminho das riquezas e posses das terras. Educá-los nos costumes civilizados, ainda, implicou proibi-los de usar arcos e ensinar-lhes o serviço militar, cultivar o respeito aos superiores e lançar mão dos meios adequados para que deixassem a preguiça, incentivando o trabalho nas plantações. Ora, isso nada mais é que uma integração para submissão, sem pretensões de integrá-los realmente como parte da sociedade colonial."[507]

De forma geral, os aldeamentos foram tradicionalmente classificados em três tipos, que atendiam aos interesses dos três atores sociais colonizadores: a Coroa, a Igreja e os colonos. Em sua fase inicial, tivemos “os aldeamentos ‘privados’, controlados pelos colonos; os que pertencem diretamente à alçada da administração colonial e regidos por funcionários nomeados *capitães d’aldeia* ; e os controlados pelos jesuítas, os únicos que subsistirão após a escravização da população indígena ‘aldeada’ e os diversos episódios de fuga ou de luta de resistência indígenas.”[508] Assim nos relata Serafim Leite:

506 Ribeiro, Núbia. 2008, 304
507 Id. 2008, 307.
508 Zeron, Carlos Alberto. 2011, 86.

> “Segundo a legislação e fim próprio de cada aldeia, distinguiam-se três espécies: as do serviço do Colégio, as do serviço real e as de repartição. As do serviço dos colégios eram para utilidade exclusiva deles (complemento da dotação régia aos mesmos colégios para sustento dos Missionários); as do serviço real para as atividades de caráter público (salinas e pesqueiros); as da repartição, para serviço dos moradores. Com o tempo prevaleceram as seguintes denominações: aldeias do Colégio, aldeias de El-Rei ou da repartição e aldeias simplesmente, ou missões, longe das cidades e vilas, sem nenhum desses encargos, núcleos apenas de catequese, pela fixação dos índios nessas remotas paragens, guardas avançadas da civilização.”[509]

Podemos então perceber uma certa prevalência do modelo religioso, a que podemos atribuir o fato de que, entre Coroa, colonos e religiosos, a estes últimos o espaço do aldeamento constituía em si seu próprio trabalho de campo. Para os missionários, os colégios das vilas e aldeias já representavam uma “terra cristã conquistada”, “ao passo que os aldeamentos, dependentes dos colégios, representavam as verdadeiras ‘terras de missão’”.[510]

Entre os registros historiográficos a respeito dos aldeamentos paulistas, um documento que merece destaque é o relatório escrito em 1823 pelo então Diretor Geral dos Índios, o militar e político paulista José Arouche de Toledo Rendon. Elaborado a partir de uma série de visitas oficiais de inspeção aos aldeamentos existentes em 1798, este autor relata um determinado percurso histórico a partir de um ponto de vista que, embora reiterasse a inferioridade dos índios e a necessidade de mantê-los em estado de servidão, apontava para os excessos e a desumanização contra eles cometidos. A importância deste relato está no fato de que, além de ter sido provavelmente a primeira descrição histórica específica sobre os aldeamentos, oferece uma visão sobre a situação dos indígenas aldeados que reconhece a condição de escravidão a que eram submetidos. “O próprio Arouche comentou que ‘os índios das fazendas jesuíticas tinham uma liberdade imaginária, porque eles eram tratados com a mesma sujeição, o mesmo aperto e a mesma obediência, que o resto dos escravos’ (Rendon, 1842 [1823], 299).”[511]

Sobre a questão de suas origens, é interessante que José Arouche Rendon sustenta a ideia de que foram os próprios índios que tomaram a iniciativa de se estabelecer em

509 Leite, Serafim. 2004, 37.
510 Zeron, Carlos Alberto. 2011, 86.
511 Monteiro, John Manuel. 2001, 117.

aldeias, que logo ao serem oficializadas, foram predominantemente assumidas pelos jesuítas, além daquelas que eles próprios fundaram.

> "Logo que se fundou a Capitania de S. Paulo no ano de 1560, os Guaianás oriundos de Piratininga, e mais índios ali moradores, vendo que iam concorrendo portugueses, e ocupando suas terras, mudaram-se dos subúrbios da vila, fundando as duas aldeias de São Miguel e de Pinheiros; a 1.ª ao norte da vila, na distância de 4 léguas, na margem esquerda do rio Tietê; e a 2ª ao sul da mesma, em distância de uma légua, na margem direita do Rio Pinheiros. As outras tiveram o seu nascimento umas pelos mesmos tempos, outras muito depois. Tais foram Barueri, Conceição dos Guarulhos (hoje freguesia), aldeinha da Escada, e São João de Peruíbe na marinha.
>
> Os jesuítas, que sempre tiveram o maior cuidado em possuir índios, deram origem às aldeias de Carapicuíba, M'Boi, Itapecerica, Itaquaquecetuba, e S. José, hoje vila. Então tinham o nome de fazenda, que eles herdaram dos paulistas com bastantes índios, cujo número sempre procuraram aumentar, não só com os índios vindos do sertão, mas ainda mesmo com índios de pessoas particulares, até das mais aldeias, que eles seduziam; e o que deu causa a serem expulsos de S. Paulo."[512]

Esta ideia da origem indígena dos aldeamentos poderia estar relacionada ao entendimento de que os índios seriam seus proprietários de direito, onde lhes era permitido estabelecer suas roças e residências, mas não podemos descartar que suas localizações geográficas tivessem sido determinadas por eles próprios, uma vez que na condição de conhecedores da terra e de seus recursos, eram os que tinham melhores condições de indicar os sítios. Mas além disso, podemos encontrar um outro fenômeno social ligado a este processo, conforme também aqui citado pro José Arouche: as doações particulares.

Movidos pelos princípios religiosos tão determinantes naqueles tempos, os proprietários de índios e terras, assim como os próprios bandeirantes e os colonos em geral, muito frequentemente executavam doações à Igreja sob várias formas, desde contribuições financeiras para reformas de edifícios e altares, até grandes propriedades, de acordo com seus recursos. Há vários registros desses processos relacionados à origem de aldeamentos, como por exemplo, Itapecerica, Embu e Carapicuíba.

> "Os aldeamentos de Mboy e Carapicuíba resultaram de doações feitas ao colégio dos jesuítas. Essas concessões ocorreram em 1615 (Carapicuíba) e 1625 (Mboy), após,

512 Rendon, José Arouche de Toledo. (1823) 1978, 38-39.

respectivamente, a lei de 10 de setembro de 1611, que determinava a liberdade dos índios, e de 25 de maio de 1624, sobre a cobrança de um imposto, o quinto, sobre cada índio trazido do sertão. Pode muito bem ser que os legados tenham sido feitos por Afonso Sardinha e sua mulher em vida, e por Fernão Dias Pais e sua mulher, devido ao conteúdo dessas leis, assim como foram influenciados pela polêmica que havia na época sobre o direito de liberdade dos índios, o que gerou em 22 de abril de 1639, a *Bula Papal Commissum Nobis*, de Urbano VIII, sobre a liberdade dos índios da América. Tudo isso aliado ao fato de as famílias não terem herdeiros, como no caso da primeira, ou seu herdeiro ser um jesuíta, como no caso da segunda.

Afonso sardinha e sua mulher Maria Gonçalves doaram toda sua fazenda à capela de Nossa Senhora da Graça do Colégio dos Jesuítas, em 9 de Julho de 1615. Deixaram em vida: a fazenda, escravos da Guiné e da terra, terras, casas e gado, além de propriedade na vila de São Paulo. Afirmaram no documento de doação: *'que querem e são contentes que elles ditos Padres da Companha de Jesus tenhão cuidado de toda a sua gente forros goaramins, como de outras naçoens e esteja toda ella debaixo da administração e doutrina dos ditos Padres como sua por assim entenderem convir para bem de suas consciencias e mór liberdade dos ditos Indios forros sem ninguém os inquietar...'* [513] e determinaram que os padres podiam tomar posse dos bens, já nesse dia."[514]

Vemos aqui portanto um indício da influência das leis de liberdade e da bula papal sobre a consciência religiosa dos colonos, que à parte de explorarem a posse e a força de trabalho dos índios, reconheciam neles um estatuto diferenciado de servidão, diverso da escravidão estrita. Entretanto a realidade da condição submissa dos índios os impelia a fundamentar essa diferença a partir dos pontos que justificavam a exploração: a necessidade da doutrinação católica e a concessão da alforria. Eram estes os pontos principais a se observar entre as obrigações do sistema da administração particular, em suas origens, a garantia do bem-estar, da liberdade, e salvação espiritual, somente possível através de uma tutela obrigatória.

6.1 – O arco estrutural dos aldeamentos no entorno de São Paulo

A predominância jesuíta na ação missionária relacionava-se à própria essência da Companhia de Jesus, fundada e organizada especificamente para este fim. Seu papel se

513 "Documentos Interessantes. v. 44. Relações dos bens apreendidos e confiscados aos jesuítas da capitania de S. Paulo, como consequência da expulsão dos jesuítas do Brasil. p. 361". Nota da autora (in) Corrêa, Dora Shellard. 1999, 39-40.

514 Corrêa, Dora Shellard. 1999, 39-40.

diferenciava entre as próprias ordens católicas, não somente pela abrangência de sua atuação, como também nas metodologias aplicadas, que incluíam um envolvimento direto e profundo com as culturas com as quais trabalhavam. Com os povos ameríndios, assim como especificamente na América portuguesa, estes missionários assumiram de fato uma posição que defendia a liberdade e os direitos dos índios, contra a voracidade exploratória direta dos colonos que encontravam apoio nas instituições governamentais. Esta posição porém, deve ser necessariamente entendida e contextualizada, pois também ocorria a partir de interesses específicos da Igreja, e até significava uma forma bem contundente de cativeiro aos nativos.

> "Os religiosos tiveram um papel muito complexo no que se refere às atitudes com relações aos índios. Em vários momentos aproveitaram-se de uma situação não muito bem definida e obtiveram algum tipo de controle sobre uma mão de obra bastante grande. Muitos conseguiram autorização e ajuda para entrar nos Sertões e catequizar os aborígenes. Todavia, na maioria dos casos, estes religiosos passavam a controlar - via doação de sesmaria para o aldeamento - uma enorme faixa de terra. Usavam os índios como mão de obra, compravam escravos africanos, recebiam ajuda do governo e acabavam por arrendar partes das terras que pertenciam aos índios para os colonos. Estes, além da terra, obtinham também os indígenas como trabalhadores mediante um aluguel pago diretamente ao religioso. A lei determinava que esta jornada de trabalho fosse apenas por um período determinado, devendo o indígena voltar ao aldeamento ao término do prazo. Entretanto, era comum o índio permanecer em poder do fazendeiro e aparecer anos depois em seus inventários como índios administrados."[515]

Nos Campos de Piratininga, ao redor dos colégios e nos entornos mais distantes dos núcleos das vilas, a fundamental presença dos inacianos desde as fundações de Santo André e São Paulo marcava um contraste não ocasional ao fato de São Paulo ter se tornado um centro de apresamento indígena, de onde inclusive partiam os violentos ataques às missões de fronteira do Tapes, Guairá e do Paraguai. Em São Paulo, esta estratégia de ocupação foi realizada de forma sistemática. A fixação de um arco de aldeamentos na região paulistana (entre os principais: Pinheiros, São Miguel, Guarulhos, Barueri, Carapicuíba, Itapecerica, Embu, Escada, Itaquaquecetuba, São José, Peruíbe e Queluz), a princípio como espaços de catequese missionária e habitação dos índios, já não excluía as demais funções que tais centros de concentração populacional foram

515 Amantino, Márcia. 2006, 194.

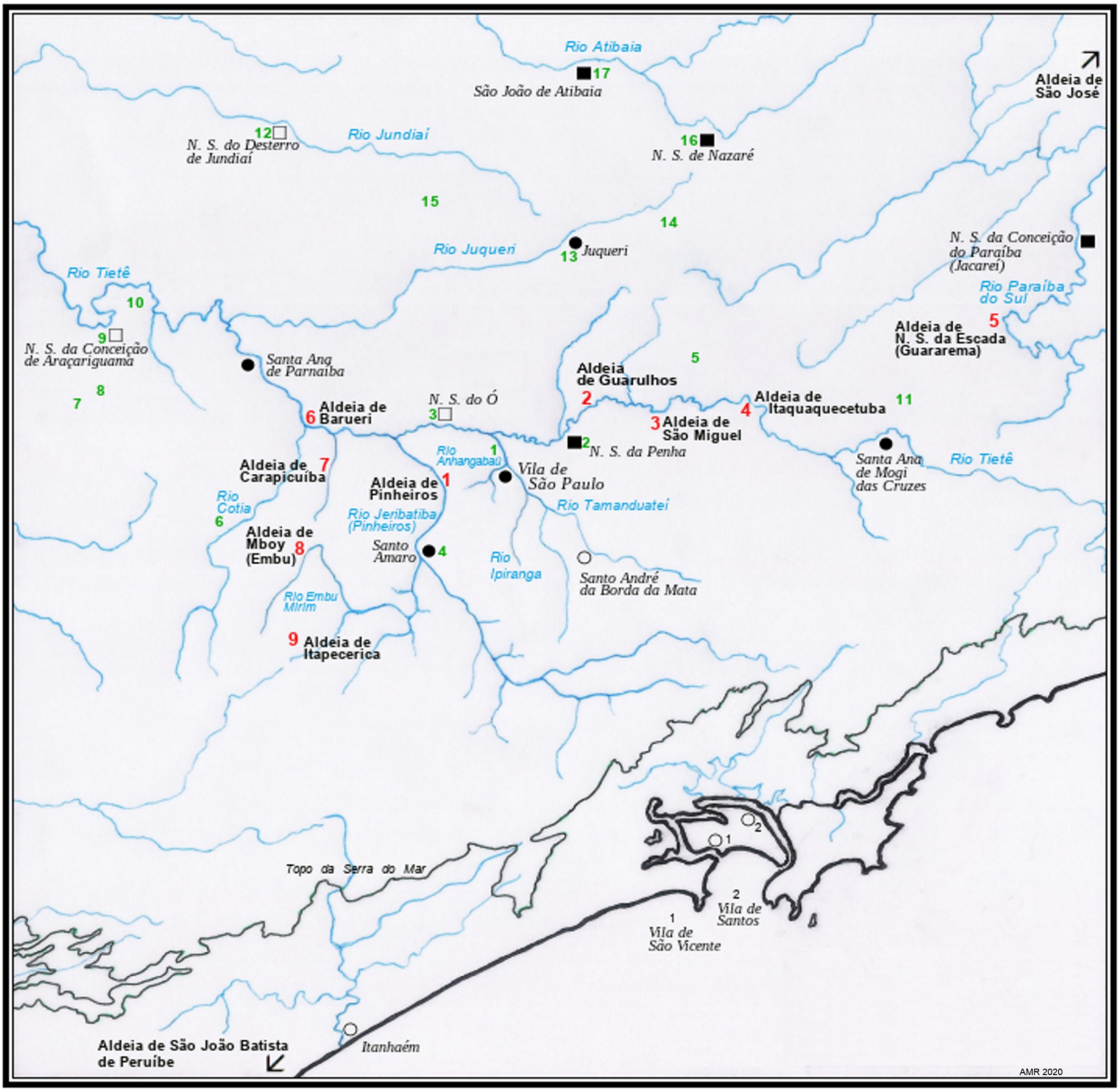
adquirindo por sua crescente importância política e econômica, especialmente, como dissemos, no processo de expansão ao interior. A partir de 1611, com a lei que possibilitava aos moradores a administração dos aldeamentos, estes foram divididos em: Aldeias dos jesuítas (Embu, Carapicuíba, Itapecerica e Itaquaquecetuba) e “Aldeias d’El Rey”, do padroado régio (Pinheiros, São Miguel, Barueri, Guarulhos, Escada [Guararema] e Peruíbe).[516]

O que observamos nas origens dos aldeamentos jesuítas, em especial nos de localização a oeste, é a proximidade e integração de suas ações. “Cabia ao reitor do Colégio de São Paulo coordenar sua administração. Cada uma tinha um papel determinado pelas necessidades do Colégio; eram, portanto, complementares quanto à sua produção.”[517] Itapecerica, por exemplo, consolidou-se a partir de uma transferência de índios de Carapicuíba, provavelmente em 1698, embora a insuficiência das fontes aponte indícios da existência deste nome em décadas anteriores. “Nesse horizonte escuro um fato é certo: a história de Itapecerica sempre esteve ligada às aldeias de Mboy e Carapicuíba. Seja durante a administração jesuítica, seja após sua expulsão em 1759, essas aldeias, que distavam em torno de 2 a 4 léguas uma da outra, a menos de um dia de caminhada, estavam muito próximas no cotidiano e nos problemas enfrentados.”[518]

No mapa a seguir,[519] temos uma visão deste conjunto dos aldeamentos paulistas, além das vilas e povoações próximas. A presença de capelas rurais em várias localidades também indicam localizações próximas a caminhos e percursos utilizados. Pela proximidade das localizações às margens dos rios, percebemos a importância fundamental das vias fluviais para os deslocamentos.

516 Sposito, Fernanda. 2012, 187.
517 Corrêa, Dora Shellard. 1999, 34.
518 Id. 1999, 39.
519 Mapa elborado a partir de Petrone, Pasquale. 1995; Monteiro, John Manuel. 2009; com base cartográfica do Portal de mapas do IBGE.

Aldeamentos e povoamento em São Paulo ao final do século XVII



VILAS

○ Núcleos da primeira metade do século XVI
● Núcleos da segunda metade do século XVI
□ Núcleos da primeira metade do século XVII
■ Núcleos da segunda metade do século XVII

ALDEAMENTOS

1 Aldeia de Pinheiros (1560)
2 Aldeia de Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos (c. 1585)
3 Aldeia de São Miguel (1560)
4 Aldeia de Nossa Senhora da Ajuda de Itaquaquecetuba (1624)
5 Aldeia de Nossa Senhora da Escada ou Guararema (1611)
6 Aldeia de Nossa Senhora da Escada de Barueri (1609)
7 Aldeia de Nossa Senhora da Graça de Carapicuíba (1615)
8 Aldeia de Nossa Senhora do Rosário de M'boy (1624)
9 Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Itapecerica (séc. XVII)

CAPELAS RURAIS

1 Nossa Senhora da Luz (1603)
2 Nossa Senhora da Penha (c.1668)
3 Nossa Senhora do Ó (1615)
4 Santo Amaro (1600)
5 Nossa Senhora de Bonsucesso (c.1680)
6 Nossa Senhora de Montserrate (c.1662)
7 São Roque (c.1653)
8 Santo Antonio (1681)
9 Nossa Senhora da Conceição de Araçariguama (1697)
10 Nossa Senhora da Conceição de Vuturuna (1687)
11 Nossa Senhora da Conceição do Tapeti (1660)
12 Nossa Senhora do Desterro de Jundiaí (1655)
13 Nossa Senhora do Desterro ou Santa Inês (c.1625)
14 Nossa Senhora do Desterro (c.1683)
15 Nossa Senhora de Belém (c.1673)
16 Nossa Senhora de Nazaré (1676)
17 São João de Atibaia (1669)

O estabelecimento desta estrutura, desde os primórdios portanto, teve por base e princípio o projeto da Companhia de Jesus. “Fixando e reorganizando os quadros demográficos através dos aldeamentos (já previstos no regimento de Tomé de Souza), os jesuítas tiveram, na acepção de Petrone, uma importância crucial para a interiorização do povoamento e para a consolidação do principal núcleo nesta área, qual seja, a vila de São Paulo. A maioria dos aldeamentos – fazendas jesuíticas, aldeamentos particulares e reais – localizaram-se próximos à região paulistana integrando-se, desta forma, à dinâmica da expansão econômica e política paulista.”[520]

Além, portanto, da função básica de agrupamento indígena, o conjunto que se estabelecia ao redor da vila de São Paulo vinha atender a diversas de suas necessidades, assim como dos próprios missionários. O Colégio de São Paulo, nesse sentido, funcionava também como um centro administrativo. “Embora não fosse sua função principal, Itapecerica e Mboy, assim como Carapicuíba, forneciam também alimentos para o Colégio. Eles cultivavam algodão, com o qual faziam pano. A produção de algodão de Mboy, entretanto, era mais expressiva do que a dos dois outros aldeamentos, pois o material que as índias teciam era em quantidade suficiente para os padres o comercializarem, exportando para o Rio de Janeiro e Bahia.”[521] Estas funções digamos, secundárias ou complementares, dos aldeamentos, foram diversas e permaneceram ativas até seus períodos mais tardios, ao início do século XIX. Mas de forma geral, acabavam por caracterizá-los em suas particularidades. “Cada aldeamento tinha um encargo principal: o de Itapecerica e o de Mboy era o transporte de mercadorias, e o de Carapicuíba, a produção de alimentos, o que explica o cansaço de suas terras já na década de 1680. Um documento posterior afirma que os índios de Carapicuíba também faziam o transporte de mercadorias desembarcadas no litoral.”[522]

Houve portanto, desde as suas origens, processos muito particulares quanto suas dinâmicas funcionais, mas de forma geral, podemos perceber claramente uma sobreposição dos objetivos e interesses dos colonos e moradores sobre os dos missionários, e destes, evidentemente, sobre os dos índios, os quais buscavam se adaptar a todas estas funções como condição de permanência neste seu espaço social possível. Mas o que sempre caracterizou as então chamadas “aldeias” foi seu aspecto indígena particular como, diversamente às vilas e fazendas, uma espécie de gueto, onde

520 Blaj, Ilana. Boletim Paulista de Geografia. 1998, 69.
521 Corrêa, Dora Shellard. 1999, 52.
522 Id. 1999, 50.

se permitia um certo grau de autoafirmação e direitos, como pelo fato da existência de chefes ou caciques, ou a relativa propriedade da terra para a subsistência. A própria localização geográfica foi nesse sentido uma das principais heranças de suas fundações indígenas.

> "Estabilizados em seus sítios pré-cabralinos, com algumas pequenas mudanças, os aldeamentos localizavam-se, geralmente, próximos a rios mas em lugares altos para prevenir as cheias e os ataques das tribos hostis; eram áreas que permitiam a pesca, a caça, a coleta, bem como a agricultura de subsistência. Tendo seus quadros demográficos reorganizados pelos inacianos e, através de todo um sistema de circulação, articulavam-se ao núcleo paulista favorecendo, em última análise a expansão da região planaltina, principalmente a partir de meados do século XVII." [523]

A localização geográfica destes sítios principais, assim como de outros secundários que tiveram existência curta ou foram realocados,[524] estava relacionada à ocupação humana pré-colonial que seguia também os caminhos e vias de comunicação originalmente existentes. Ilana Blaj, em sua resenha sobre "Aldeamentos Paulistas" de Pasquale Petrone, reforça este aspecto referencial da cultura indígena como fator fundamental do assentamento português na região. Segundo a autora, os aspectos geográficos e ambientais aproveitados no estabelecimento dos sítios, já se constituíam por si em fatores de hibridismo cultural.

> "Mapeando cuidadosamente os quadros de povoamento pré-cabralino e as atividades econômicas dos ameríndios, o autor chama a atenção para a importância das trilhas e caminhos indígenas que articulavam o planalto com o litoral e, inclusive com a região paraguaia. Assim, questionando o eurocentrismo presente na maioria das análises, conclui que os rumos da expansão colonizadora já estariam pré-determinados pelas atividades e pelas rotas dos íncolas. É, novamente, o saber indígena que é ressaltado, vertente já presente em Sérgio Buarque de Holanda e em Egon Shaden e que hoje tem produzido estudos magistrais como os de Tzvétan Todorov e Serge Gruzinski."[525]

523 Blaj, Ilana. Boletim Paulista de Geografia. 1998, 74.

524 Pasquale Petrone cita os casos de núcleos de duração efêmera tais como *Mairanhaia*, de localização incerta; *Jeribatiba*, provavelmente no alto do vale do rio Pinheiros, citado numa carta de Anchieta; *Maniçoba*, possivelmente o mais antigo estabelecimento da região, já é citado numa carta de Pero Correia, de 1554; *Itanhaém*, que em pouco tempo se converteu em vila; *Ibirapuera*, teria sido também um centro de tradição anchietana do século XVI, sendo um bairro rural até que se criou a paróquia em 1680; e o próprio colégio de *São Paulo*, que criado como centro de catequese, "modificou radicalmente suas funções com o predicamento de vila obtido em prejuízo de Santo André.". Petrone, Pasquale. 1995, 112.

525 Blaj, Ilana. Boletim Paulista de Geografia. 1998, 68.

O modelo da administração eclesiástica, que inicialmente se aplicava de forma predominante, originava-se de uma aproximação cultural com os indígenas, promovida pelos padres jesuítas, muito fundamentada nos saberes da terra e de seus recursos naturais. Pelo conhecimento de suas vias e localizações, os aldeamentos se caracterizavam também como espaços onde o poder da Igreja se fazia presente, organizando uma das principais atividades econômicas no âmbito colonial. Mas este controle quase exclusivo dos missionários foi logo causando insatisfações entre os colonos, que procuravam buscar outras vias para a aquisição de índios. “A princípio, a ideia de aldeamentos agradou a todos – coroa, colonos e jesuítas. Com o passar do tempo, a intermediação dos jesuítas, o número insuficiente de cativos nos aldeamentos e os ataques indígenas acabaram por mostrar que essa forma de recrutamento também era inadequada aos interesses dos colonos, que resolveram aprisioná-los diretamente no sertão.”[526] Logo de início, portanto da história de São Paulo de Piratininga, a preação indígena que supria os aldeamentos acabou por se expandir para outras direções.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, conforme se fazia o apresamento indígena pelos colonos paulistas em regiões ainda relativamente próximas de Piratininga, e enquanto a população nativa presente neste entorno ainda compensava tais expedições, os aldeamentos particulares foram então servindo à função de fonte de requisições de índios administrados para a exploração do trabalho. Porém tão logo esta população escasseava, fato que se percebeu já no primeiro século, tais requisições de aldeados foram se tornando uma prática cada vez mais comum entre os moradores paulistas. “O distanciamento cada vez maior das “reservas indígenas” e a oposição ferrenha dos jesuítas das missões, fez com que os paulistas se valessem, cada vez mais, dos aldeamentos indígenas para suprirem suas necessidades de braços.”[527]

Tal prática que gradativamente veio a se tornar esse “pomo da discórdia” entre padres, moradores e a câmara municipal, funcionava na prática como uma espécie de função pública dos aldeamentos por um lado, enquanto por outro mantinha-se “abastecido” pelas expedições ao sertão, também elas sendo um dos principais destinos a que os aldeados eram requisitados. Conforme veremos mais adiante em diversos exemplos documentais, a utilização dos aldeamentos como fonte de índios pelos moradores foi gradativamente se tornando causa de conflito entre estes, seus administradores eclesiásticos ou leigos, e as câmaras municipais.

526 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 151.
527 Blaj, Ilana. 2002, 133.

> "Pensados como função defensiva e fonte de trabalhadores e de produção de mantimentos, desde o regimento de Tomé de Souza, em São Paulo colonial os aldeamentos praticamente restringiram-se a fornecer índios para os requisitos de seus moradores, sendo dessa forma, base fundamental para o próprio processo de expansão de de mercantilização do núcleo de Piratininga. (…) Dessa forma, Pinheiros, São Miguel, Barueri, Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos, aldeamentos reais, passaram a alimentar os moradores da mão de obra necessária; após a expulsão dos jesuítas de São Paulo os aldeamentos jesuíticos também passaram a ser fonte de braços, como os aldeamentos de Embu e Carapicuíba."[528]

Da administração originalmente eclesiástica, a disputa pelos índios ocorria também em função do controle dos aldeamentos, a fim de se atender mais prontamente aos interesses de colonos e moradores. Não apenas os aldeamentos se diferenciavam em categorias, mas no próprio conceito da gestão administrativa houve uma separação entre "governo temporal" e "governo espiritual". "A lei de 1611 mantinha a jurisdição espiritual dos jesuítas, mas determinava a criação de um até então inexistente Capitão de Aldeia, morador, encarregado do governo temporal."[529] Porém, na prática, o que houve em São Paulo foi uma alternância do governo temporal dos aldeamentos entre os capitães particulares e os jesuítas, dada a resistência dos missionários em fornecer indivíduos conforme as reivindicações dos moradores.

Podemos identificar esta questão recorrente no século XVII, em São Paulo, que foi a dificuldade em se administrar os aldeamentos públicos em função conflito gerado pela administração particular sobre os índios aldeados. Especialmente nas atas da Câmara de São Paulo do início da década de 1680, o tema se revela muito presente. A Câmara requeria que se fizessem listas dos índios aldeados, buscando identificar os que se achassem a serviço dos moradores, e também determinava punições contra estes, que os mantivessem em suas casas.

Para os índios, embora basicamente fossem os objetos visados, esta situação também poderia significar oportunidades de fuga ou a possibilidade de troca de senhores. Não era incomum que houvessem dúvidas ou disputas sobre o destino dos indivíduos,

528 Id. 2002, 134.

529 "No sentido contrário, a lei de 9-4-1655 para o Estado do Maranhão proibia expressamente que se pusessem Capitães nas aldeias, e ordenava que fossem governadas pelos missionários e chefes indígenas, ou 'principais de sua nação'. Os 'principais' seriam encarregados da administração temporal também em Provisão de 17-10-1653 e na Lei de 12-9-1663, ficando os missionários unicamente com a administração espiritual." (in) Perrone-Moisés. 08/2000, 150.

fato que revelado por ocasiões onde inclusive os próprios índios reivindicavam seus direitos sobre locais de origem e moradia. Porém, de forma geral, ficavam sujeitos aos deslocamentos e mudanças determinados pelas autoridades públicas e judiciais.

Havia nos aldeamentos também um aspecto que possa parecer contraditório, mas que pode ser entendido a partir do lugar do índio nesta sociedade. O aldeamento poderia significar também uma forma de liberdade. Entre as possibilidades de se mudar de situação, ou de senhorio, a se depender da situação, o aldeamento poderia funcionar como um lugar de refúgio. Este manejo da situação normalmente era um movimento incomum e arriscado para os índios, mas sempre existiu como possível alternativa, a de se conseguir efetuar uma mudança de lugar social. Nesse sentido, o indivíduo aldeado detinha uma espécie de "privilégio" ao estar sob a guarda de uma legislação específica que, embora não evitasse as requisições sobre ele, elas se faziam dentro de uma ordem burocrática que já representava uma diferença diante da simples tomada de posse. Além disso, poderiam estar em melhores condições sob a guarda de missionários ou mesmo capitães mais benevolentes, e sobretudo, podiam conseguir uma terra para estabelecer uma residência em meio a uma comunidade indígena, embora que artificial, e não exatamente o que poderia ser como seu *Tekoá*, mas ainda assim, um refúgio.

Diversas razões deste tipo faziam com que os aldeamentos fossem espaços também procurados pelos índios, para onde se dirigiam sozinhos ou em grupo, vindos do interior ou de residências onde eram mantidos em cativeiro ilegal. A fim de se controlar esta situação, encontramos algumas disposições legais dos séculos XVII e XVIII que nos confirmam estes aspectos, ao buscarem reforçar o controle sobre a destinação dos indivíduos.

> "Os 'privilégios dos índios das aldeias', expressão presente nos próprios textos legais, são reafirmados no fato de índios escravos de moradores muitas vezes se refugiarem nas aldeias para se libertarem. Uma atitude que gera vários tipos de disposições: dependendo da lei vigente para o cativeiro lícito, esses foragidos serão mantidos nas aldeias, ou devolvidos aos seus senhores (Regimento das aldeias de São Paulo, 10/5/1734), coisa que os missionários, de modo geral, se recusam a fazer. A identificação entre aldeamento e liberdade também fica clara quando se estabelece que os moradores culpados de escravização ilícita serão punidos, entre outros, com o envio de 'seus' índios às aldeias, isto é, sua libertação (Quartel da Câmara de São Paulo de 28/5/1635, Regimento das Missões, Bando do governador do Rio de Janeiro de 14/8/1696). E ainda, quando os próprios índios das aldeias são passíveis de escravização se as

abandonarem. Os moradores, por sua vez, usam de todos os meios para manter os índios das aldeias de que podem se servir temporariamente contra pagamento de salário como escravos. O expediente mais comum é o casamento desses índios com escravas, contra o qual dispõem muitos documentos (Regimento das Missões, Alvará de 23/3/1688 para o Estado do Maranhão, Carta Régia de 30/11/1698 para a capitania do Rio de Janeiro); outro, mais simples, é a não-devolução dos índios às aldeias após o prazo estipulado, o que as leis tentam, repetidas vezes, coibir (Provisão Régia de 1/4/1680 para o estado do Maranhão, Carta Régia de 26/8/1680 para o estado do Brasil, Carta Régia de 13/1/1734 para a Capitania de São Paulo)." [530]

Além das eventuais controvérsias sobre a destinação dos índios, o encaminhamento de indivíduos para determinados serviços particulares e composição de tropas, quando não resolvido diretamente nos aldeamentos, era incumbência dos oficiais das Câmaras, sendo regularmente registrado nas atas. As decisões sobre buscas de índios nas casas dos moradores era uma questão constante, o que indica que os chamados "serviços" aos particulares, ou mesmo o estabelecimento dos mesmos nas residências, poderia ocorrer à margem da lei e das tramitações oficiais. Este problema podia se agravar conforme crescia a escassez de índios aldeados e apresados nas expedições. As decisões da Câmara buscavam resolver as demandas por índios também de acordo com a posição e prestígio social dos colonos requerentes, ou pela importância atribuída a uma determinada expedição aos sertões.

"Termo de vreança - (…) foi requerido aos officiaes da camera juntos que visto não averen mais indios nas aldeas pois os que avião trazidos dellas por estrem os dittos Indios em casa dos moradores travalhandolhe em suas fazendas os mandasen a porta do administrador p.a que se disposese delles o que fosse servido no serviso de S. A. que Deos g.de e que se passasen mandados executivos p.a os cobraren onde quer que estiverem em casa dos moradores e pellos ditos officiaes da camera digo do cap.an M.el Roiz de Arzão foi remmetido em caza do dito admenistrador dezassete Indios que foram os que se acharão nas aldeas pelo tab.m Mathias que a seu tempo lhe passasem para sua descarga e ficarão de que trazendo o meirinho alguns da aldea de maruery os levaria a casa do ditto admenistrador (…)" [531]

530 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992-b, 123.
531 Actas da Camara, vol. VII, 67 (07/09/1680).

As reclamações da Câmara e das autoridades governamentais sobre a falta de índios nos aldeamentos, pelo fato de se encontrarem em casas de moradores, foram eventos constantes no século XVII, indicados pela frequência nos registros documentais. Isto evidencia a disposição e a dependência do uso da mão de obra indígena a serviço dos colonos e moradores, mesmo quando tal prática ocorria fora da conformidade com a lei. Além dos administrados domésticos, cujos índios residiam em proximidade com as famílias paulistas, podia-se utilizar outras forma de administração temporária sobre os índios aldeados, através de acordos, trocas ou empréstimos.

Havia portanto uma circulação de índios entre os aldeamentos, que ao contrário de funcionarem de maneira isolada, formavam entre si uma rede integrada também ás vilas e núcleos de povoamento. O arco de aldeamentos ao redor de São Paulo servia não somente como fonte de suprimento indígena aos colonos, mas também para sua própria manutenção, como foi por exemplo, quando parte dos aldeados de Embú eram transferidos para o aldeamento de Itapecerica, que provavelmente fora originalmente um núcleo-satélite do primeiro. Da mesma forma, desde suas origens, estes aldeamentos do oeste que também incluíam Barueri, Carapicuíba e Maniçoba passaram por processos de reajuastamentos de seus contingentes indígenas organizados pelos jesuítas.[532]

Os índios aldeados podiam assim ser mobilizados ou transferidos entre os próprios aldeamentos, o que indica uma estrutura administrativa geral entre os sítios. “Na verdade, constituíram um só organismo funcional, repartido em vários núcleos.”[533] Asim como no conjunto de assentamentos de Barueri, Carapicuíba, Itapecerica e Embu, a mesma dinâmica de transferência de índios provavelmente ocorria no leste, entre Itaquaquecetuba, Escada, São José e São Miguel.[534] Pela década de 1680, estes movimentos já se relacionavam com a escassez de indivíduos que provocava o acirramento das disputas sobre o controle dos índios.

6.2 – A ambiguidade cotidiana dos aldeados

Entre os colonos e moradores que dispunham do “aluguel de serviços” indígena, a preferência recaía sobre os membros das famílias que tradicionalmente formavam a aristocracia local,[535] muitos deles grandes proprietários de terras e inclusive vereadores

532 Petrone, Pasquale. 1995, 121.
533 Id. Petrone, Pasquale. 1995, 202.
534 Ibid. 1995, 121.
535 Segundo Ilana Blaj “Ser membro ou parente de uma família importante era credencial para se obter um posto ou ofício digno. Em São Paulo de fins do XVII e inícios do XVIII, a maioria dos paulistas proeminentes era parente de

das próprias câmaras das vilas. Este prestígio social decorria da posição das famílias tradicionais e mais abastadas economicamente, mas também da relevância das expedições empreendidas ao interior, fatores também relacionados entre si. O capitão Pedro Taques de Almeida, por exemplo, possuía em 1681 influência suficiente para contar com a Câmara no auxílio da administração de seus índios.

> *"Termo de vreanca - (…) foy preguntado ao vreador mais velho M.el Vieira Barros se havia algũa couza que emportasse ao bem comum deste povo, e plo d.to vreador foy ditto que de prezente não se offeressia couza algũa, que somente desem comprim.to a hũn Requerim.to que havia feito o capp.an Pedro taques de Almeida sobre os indios de sua administração o que visto se passou mandado executivo para serem noteficados os moradores que tivessem Indios que os repozessem a suas Aldeas (…)"* [536]

O capitão-mor Pedro Taques de Almeida foi antepassado do genealogista Pedro Taques de Almeida Pais Leme (1714-1777), também sobrinho neto de Fernão Dias Pais Leme. Foi proprietário de extensos territórios ao redor da vila de São Paulo, como as terras então conhecidas como Capão, entre Santo Amaro e "o sítio chamado Pinheiros, mais de légua distante da Vila, Aldeia de índios de Sua Magestade em que está uma Ermida chamada Nossa Senhora dos Pinheiros."[537] Tendo comprado essas terras em 1702, que se consistia em grande parte de área florestal e de utilidade pública, sua posse foi causa de um disputa jurídica com a Câmara. "Para se ter uma ideia das largas extensões de terra em mãos de poucos, basta lembrar o litígio que Pedro Taques de Almeida manteve com a Câmara de São Paulo, na primeira década do século XVIII, a respeito das suas terras do 'Capão' e que o Conselho alegava serem do rossio; tais terras foram descritas como iniciando-se a 800 braças do centro da Vila e terminando em Pinheiros"[538] Como grande proprietário, o nome de sua família garantia uma posição privilegiada na cúpula de poder local, e representava o grupo social mais identificado com a elite colonial nativa de São Paulo.

Pedro Taques de Almeida. Ele próprio descendia de Lourenço Castanho Taques e casara-se com uma filha de Luiz Pedroso de Barros; José de Góes e Moraes era seu filho; D. Francisco Rendon e Bartolomeu Paes de Abreu, seus genros, foram aquinhoados com largas extensões de terra no episódio já mencionado do Capão; o padre Guilherme Pompeu era seu primo; as famílias Almeida, Lara e Moraes, Pedroso de Barros, Siqueira e Leme, suas aparentadas. Seu neto, o genealogista Pedro Taques de Almeida Paes Leme, valendo-se de seu próprio prestígio, requeria, em 1769, o posto de escrivão da Real Fundição de Vila Boa de Goiases para o seu filho Balduíno Taques (Leme [1772] 1980 e Marques 1980)" (in) BLAJ, Ilana. 2000, 252-253.

536 Actas da Camara, vol. VII, 90 (28/01/1681).

537 Ennes, Ernesto. 1942, 62.

538 Ennes, Ernesto. 1942, 62. (in) Blaj, Ilana. 2000, 250.

O senado da Câmara, como era então referido, pela sua própria natureza institucional, atendia com prioridade às ordens emitidas de ultramar. Também em 1681 foram requisitados índios que se encontravam nas casas dos moradores, quando na formação de tropas para as expedições do administrador Dom Rodrigo Castel-Blanco,[539] neste caso, o forasteiro espanhol a serviço da Coroa portuguesa, que trazia ordens para formar expedições em busca de minerais.[540] Aqui os vereadores tiveram mais dificuldades em mandar recolher os índios, devido à demanda já elevada das requisições locais, agora agravada pela necessidade de se atender ao serviço de Sua Majestade. Além disso, como veremos mais adiante, o capitão Dom Rodrigo não foi bem visto pelos paulistas em geral, sendo ele um considerado um forasteiro e rival na disputa interna pelos descobrimentos das minas. Este fator que pode ter sido um motivo adicional para a dificuldade em se conseguir o contingente de índios para as suas expedições.

Neste caso as ordens da Câmara foram severas. Os moradores que tivessem índios escondidos em suas casas ficavam passíveis de prisão e outras penas, sendo que se atribuía ao próprio Dom Rodrigo a prerrogativa de poder legal. Para tanto, foi estabelecida uma diligência com destino a "*parnahiva*", provavelmente a vila de Santa Ana de Parnaíba, para se trazerem presos os índios e os envolvidos. De acordo com o registro, os índios teriam partido dos aldeamentos e buscado refúgio com os particulares, a fim de não serem mandados a este serviço.

> *"termo de bereasão – No mesmo dia mês e anno atras escrito e declarado mandando os senhores offisiaes da camara busquar os indios pera mandar ao administrador dom Rodrigo ao sertam vieram somente os que estavão na aldea de maruery e os mais indios se auzentarão por não hirem ao sertam e muitos delles estavão por caza de moradores servindoçe delles sogeitandoçe a todo o travalho os ditos indios a troquo de que os tinhão sonegados e escondidos afim de fugirem do servico de Sua Alteza o que visto pellos ditos offisiais da camera mandarão o tabalião Mathias machado com o alcaide João gonsalves fosem ao termo da parnahiva com vara alçada em birtude da ordem do doutor sindiquante João da Rocha pitta e trarão prezos a todas as pessoas enclusas no mandato e demais emtregarão os indios que vão a Rol e sem embargo da entregua virão as pessoas que os tiverão prezos e se lhes entime a ordem do administrador dom Rodrigo Castel Blanquo e as ordens e bandos que a seu Requerimento está lançado Registrado nesta camara com todas as penas nelle conteudas e pera que a todo o tempo*

539 Dom Rodrigo Castel-Blanco, Castelo Blanco, ou Castelo Branco, a quem voltaremos a nos referir mais adiante, teve a grafia de seu nome registrada com algumas destas variações nos documentos.
540 Cardozo, Manoel da Silveira Soares. 1944, 139-158.

constaçe a ditta deligencia mandarão fazer este termo em que assinarão eu Mathias da Costa escrivão que o escrevy – P.o Taques de Almeyda – Diogo Bueno - M.el V.ra Barros – Joseph de godoi mor.a – Roq~ Fur.do simois." [541]

Nestes registros dos vereadores, encontramos então esta situação comum sobre a disputa da exploração dos índios, partindo do fato fato de que estes ficavam à disposição de quem os requisitassem, fossem moradores ou a administração pública. Em outras palavras, os índios aldeados serviam à administração real, mas também como "bens públicos" dos quais os moradores poderiam usufruir para diversos fins. Na expressão de Pasquale Petrone, os aldeamentos "eram verdadeira reserva de *motores animados* a serviço dos moradores europeus, do núcleo ou dos arredores."[542] "Eram, portanto, *aldeias de serventia*, fato que as define funcionalmente. E os próprios indígenas, o que é mais significativo, tinham consciência disso."[543] Sendo assim, é evidente que os índios buscavam estar atentos às situações de disputa sobre si, a fim de encontrar algum espaço de interferência a seu benefício. O agravamento da situação devido ao aumento das disputas, já era por si um indicativo de desordem no funcionamento deste sistema dos aldeamentos.

Como podemos perceber, este modelo de exploração era limitado por não ser autossustentável, ou seja, a dependência dos próprios índios para as expedições os tornava escassos para as demais requisições, além do próprio esgotamento nas fontes de apresamento decorrente do extermínio das aldeias nativas. Em algumas situações, os índios poderiam preferir as casas dos moradores aos aldeamentos, onde estariam mais expostos às requisições. Conforme a população dos aldeamentos diminuía, crescia a busca por índios recolhidos em casas particulares. É certo que o interesse dos moradores em garantir a posse sobre os índios fosse um fator determinante, mas devemos considerar que a atuação dos índios também poderia ser a eles oportunamente favorável, em alguns casos. A partir dos anos 1680 esta crise entre moradores, câmara e aldeamentos foi registrada com frequência.

"Termo de Breação - Aos dezoito dias do Mês de Abril de Mil e seis sentos e oitenta e quatro annos nesta vila de são paulo nas cazas do Comselho della estando todos os ofisiais em breasão foi Requerido pello procurador do Comselho Izidro tinoco de sa que emportava o serviso de Sua Al. q~ era nesesario hyr a estas Aldeas fazer listra delles

541 Actas da Camara, vol. VII, 148 (15/10/1681).
542 Petrone, Pasquale. 1995, 202.
543 Id. 1995, 203.

porque se Recolhão os que estivesem por cazas dos moradores de q~ fis este termo em q~ todos asinarão eu Hieronimo pedrozo dolivera escrivão da Camera o escrevy – frrª – Rego – Camargo – Veiga – Tinoco" [544]

No esforço pelo controle da ordem, o interesse da Câmara estava no retorno dos índios irregularmente levados pelos moradores, de volta aos aldeamentos. Para os índios, a questão dependia de onde encontrariam refúgio, ou seja, onde as condições do cativeiro fossem menos abusivas. A condição de estar ilegalmente colocado poderia também significar perigo, e dependendo do caso, a moradia estabelecida num aldeamento onde poderiam estar assentados, até já por algumas gerações, fosse também uma opção mais segura. A situação de escravidão dissimulada gerava assim uma complexidade de vida que determinava uma constante adaptação às condições, atenção às possibilidades e riscos, ou o perigo da submissão passiva.

Em 1695, a Câmara registrava que, no Aldeamento de Guarulhos, os índios estariam em melhores condições do que sob o abuso de poder dos moradores. Isto não significava que estivessem preocupados com o mal tratamento sofrido por eles, mas antes pela necessidade de serem devolvidos aos aldeamentos de origem. Esta foi uma das principais questões de ordem administrativa na vila de São Paulo daquele período.

"Termo de Vereasão - (…) foi Requerido pello procurador do comselho o Cap.am loremso framco a comservasão dos Indios por andarem fora das suas Aldeas muitos com algũa violemsia q~ lhe fazem os moradores primsipalm.te aos goarulhos de nosa s.ra da Comseysão (…)" [545]

"Termo de Vereasão - (…) donde Requereo o Procurador do comselho Cap.am An.to Roiz de mederos ao Juis ordinario o Cap.am Izidro tinoco de sa q~ pelas listras q~se fes se acha m.tos Indios pos Caza dos moradores q~ era nesesario precatorios p.a q~ os q~ tem os Indios os reponhão nas suas Aldeas p.a que se achem nas suas aldeas p.a todo o servico Real (…)" [546]

Outro aspecto que se destaca pelo volume de referências, especialmente nas Atas da Câmara de São Paulo é a predominância das requisições para fins militares, tanto da parte da Coroa, para guerras e expedições; como de particulares, para a formação de

544 Actas da Camara, vol. VII, 247 (18/04/1684).
545 Actas da Camara, vol. VII, 475 (02/10/1695).
546 Actas da Camara, vol. VII, 506 (27/09/1697).

tropas rumo ao sertão. Ao londo do século XVII, o Brasil esteve permanentemente envolvido em contextos bélicos, não somente devido aos ataques diretos dos bandeirantes paulistas às Missões jesuítas do sul, mas também por causa da presença holandesa no nordeste, dos frequentes ataques piratas e corsários à costa, e de rebeliões de índios e escravos negros que ocorriam especialmente na região nordeste. Além disso, também na própria península Ibérica a Coroa se encontrava envolvida na Guerra da Restauração, que se prolongou até 1668, ocupando os esforços militares da metrópole naquele período.

A função dos aldeamentos como centro de conscrição e recrutamento de *índios de guerra*, remonta as próprias origens destes estabelecimentos, como uma de suas finalidades originais. Em 1617, o governador do Rio de Janeiro, Martim de Sá,[547] apresentava em Lisboa um requerimento ao rei Felipe II (III) solicitando poderes para realizar "descimentos" de índios a fim de serem utilizados na defesa do litoral contra ataques de corsários ingleses e holandeses, assim como a superintendência de vários aldeamentos nas capitanias de São Vicente e Rio de Janeiro, quanto à questão da guerra. O governador afirmava a importância de que os índios fossem treinados "*E se exercitarem na guerra",* sendo que uma aldeia que fosse dessa forma instalada em Cabo Frio "*com huã Cabeça do gentio"* seria mais eficiente do que o próprio forte que ali estava sendo construído.

Confirmamos aqui a importância que a própria Coroa reconhecia aos *índios de guerra*, neste caso, pelos Habsburgos espanhóis, mas que pelas contingências legais se fazia necessário um apelo das autoridades locais, a fim de que se concedesse uma permissão especial às expedições de *descimento*. É interessante também observarmos que, ao se referir às aldeias de São Paulo, como a de Nossa Senhora da Conceição, o governador afirmava que nelas os índios eram utilizados por colonos particulares. Aqui ele chamava a atenção ao fato de que os aldeados não estariam sendo utilizados para ações de guerra naquele momento, também indicando uma confirmação da prática de exploração da mão de obra para trabalhos particulares, da parte dos moradores.

> "*Diogo Soares Escriuaõ da fazenda de V. Mg.de me disse da parte de V. Mg.de que era V Md.e seruido que me embarcasse logo para o Rio de Jan.ro E se me encarregasse, <u>que fizesse desçer as Aldeas de Indios que me pareçerem neçessarias ao Cabo frio</u>, E que aly os faça çittuar, nos lugares que melhor me pareçer, E ficarem mais a*

547 Martim Correia de Sá , filho de Salvador Correia de Sá, o velho (c.1540-1631), assim como seu pai, foi governador da Capitania Real do Rio de Janeiro, de 1602 a 1608, e entre 1623 e 1632. Em 1617 havia recebido ordens e poderes especiais para efetuar a defesa da costa desde São Vicente até o Cabo Frio.

preposito, para defender, E impedir o porto aos ynimigos, por auer informaçaõ que nos dous annos passados, foraõ alguãs naos Jnglesas, E Olandezas aquela paragem, E leuarão muyta cantidade de pao Brazil, E que se aprestaõ outras pª fazerem o mesmo, E que Eu tenha a supperintendençia daquelas Aldeas, no que toca a guerra, E nessa mesma forma, na Costa das Capitanias de Sanctos, E Saõ Paulo q~ Saõ do destrito das Minas (…) E porque o gentio que ei de ordenar que desça para pór nas Aldeas, nesta Costa, como V, Mg.de manda, he brabio, e conuem exercitarse, com outros que tenhaõ notiçia da guerra, he neçessario, mandar V. Mg.de que se me dem das aldeas do gentio domestico, todo o que for neçess.ro para ajuntar ao outro, E se exercitarem na guerra, o quoal se pode dar da Capitania do Spiritu Sancto, em que ha m.to E está a cargo dos P.es da Companhia, E da Capitania de Saõ Viçente, do que tem em nossa Snorã. Da Comçepçaõ E em Saõ Paulo, onde naõ saõ de effeito, E se seruem delle alguãs pessoas particulares, E assy algũs da Capitania do Rio de Jan.ro por serẽ muy exerçitados na guerra, (…) por que naõ suçeda demandarem aquella Capitania algũs Cossarios, E a entrarem, E saquearem como tem ja feito algũas vezes, E tambem porque nella ha de ter a minha prinçipal assistencia neste negoçio que V. Md.e me comette, de mandar desçer o gentio, porque naquella parte o ha sómente, (…) E naõ o seruiço de V.Mg.de lembro mais que se deue desfazer de todo hũ forte que hora se faz no Cabo frio porque naõ he de nenhũ effeito, antes com muyta façilidade o pode tomar quoalquer nao de ynimigos, E naõ sendo nenhuã Cousa correra fama q~ tomaraõ hũ forte de m.ta importançia na Costa do Brazil, E se huã Aldea aly se puzer, com huã Cabeça do gentio, e com minha assistençia, se podera defender a desembarcaçaõ aos ynimigos (…). E porque as aldeas dos gentios que de nouo se puzerem nas partes, onde pareçer, he neçess.ro que no prim.ro anno se lhes de mantim.tos atte que elles possaõ fazer os seus, E manterense delles, E asssy que se lhes dê ferramentas, p.ra elles fazerem os dittos mantimentos, E casas E as Canoas p.ra acodirem a deffensaõ, p.ra assy se acomodarem, com mais animo, E Vontade, E assy algũs resgates p.ra obrigarem ao gentio q~. se ha de desçer. (…) Em lisboa a 20. de Abril de 1617. Mim de saa" [548]

Dois anos depois, havendo desembarcado no Brasil, Martim de Sá novamente escrevia ao rei, informando-lhe sobre as providências tomadas para o estabelecimento das "aldeias" de índios para a defesa militar da costa, em Ilha Grande e Cabo Frio, conforme a ordem real. O governador vinha encarregado de realizar os descimentos de forma conveniente, e de cuidar da paz com os índios. Ao se referir ao deslocamento de "aldeias", é possível que aqui o termo seja usado no sentido simples de uma coletividade

548 Requerimento de Martim de Sá, dirigido ao rei Felipe II (III), em 20/04/1617. (in) Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 86-89. Grifos nossos.

de índios, e não exatamente sobre aldeamentos, embora isto seja relativo, pois ao se estabelecerem os índios, mesmo neste caso, para a defesa da costa, era conveniente que se fizesse junto às suas famílias para firmarem residência e produção de sua subsistência. Dessa maneira se criava uma pequena comunidade, que também exigia um controle administrativo na qual obrigatoriamente se requisitava a presença de padres.

> "*(…) Daqui en diante e asy troyxe Da capitania do esprito Santo os casais de indios que v mag.de me mandou para Situar na ylha grde os coais tenho ya Situados he a minha custa lhes comprej mantimentos e o mais nesesario para Seu Sustento na dita aldea e se Segir o efeito que v mag.de me ten mandado E Juntam.te situey mais daqui para Saõ uisente nesta costa duas Aldeas de outro gentio q~ mandej deser para defensaõ dela e agora estou de caminho pª o Cabo frio a situar Outra aldea das duas q~ v mag.de mandou lla por E pola em lugar e paraien conueniente e sobre este Particular do Cabo frio tenho auisado largam.te a v mag.de o que conuem pª a goarda dele E como naõ he nesesario mais q~ as duas aldeas debaxo da ordem q~ v mag.de me ten dado q~ com iso Se naõ enbarcara nenhũ pao nen o enemigo tera aly Porto e sendo ao Contrario me naõ atreuo a dar de min boa Conta tanto q~ dela uier detremino yr ao Rio grde a tratar da notisia q~ entre aquele gentio ha do cobre como v magde me ten mandado E das pazes com o dito gentio (…)*" [549]

As funções dos *índios de guerra* poderiam assim variar conforme os objetivos militares em questão, deslocando os homens para as ações bélicas em si, mas estando eles referenciados, ou fixados em aldeias de localização estratégica, de forma diversa das longas expedições. A constância de situações de guerra significava também, principalmente para os indígenas jovens do sexo masculino, uma oportunidade de colocação social e um meio de vida. Como soldados de tropa, embora na mais inferior hierarquia, poderiam almejar promoções decorrentes de suas ações militares, além da garantia de alimento e e alojamento, em determinados casos em condições mais razoáveis do que sob a Administração ou nos aldeamentos. Mas sobretudo, esta posição representava uma inclusão na ordem social colonial merecedora de reconhecimento, pelo serviço no combate aos inimigos da Coroa, na repressão a revoltas e rebeliões, e mesmo de forma significativa, nas próprias ações de apresamento indígena. Em 1643, o Conselho Ultramarino informava ao rei sobre os serviços de André Rodrigues por sua atuação desde 1621 como sargento-mor e capitão-mor do Ceará, na restauração de

549 Carta de Martim de Sá para D. Filipe II (III) em 20/12/1619. (in) Pauliceae Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 364. Grifo nosso.

Pernambuco e do Maranhão, no socorro à Paraíba e Rio Grande do Norte, "*destacando o valor dos seguintes índios que o acompanhara em suas jornadas: Algodão, Cobra Verde, Iandaya, Meapeuna, Cayaba, Guassú, Meretim, Anuassu, Taparati, na restauração de Pernambuco*".[550]

Em São Paulo, a necessidade de contingentes militares podia se relacionar a fins diversos, como o de ataques de piratas às vilas do litoral ou interferências sobre índios resistentes nos caminhos das tropas aos sertões. Mas principalmente, ao nos referirmos ao uso dos *índios de guerra*, tratamos da formação de tropas para todos estes diversos fins, com destaque para as expedições de ordem diversa para o interior. Além de atuarem como de guias do território, caçadores e carregadores, estes índios tropeiros entravam nas ações de combate contra outros os índios inimigos que resistiam ao avanço dos paulistas rumo às minas e às missões, também auxiliando nas operações de captura e apresamento, os chamados *resgates*.

A ocupação holandesa no Nordeste marcou um período no qual a participação dos índios de São Paulo foi determinante, consolidando a boa reputação militar dos expedicionários paulistas, mas sobretudo, a importância das tropas formadas majoritariamente por índios sob seus comandos. Este foi um dos momentos em que verificamos requisições de índios especializados, da parte do Estado, e não somente sobre os aldeamentos, mas também de colonos particulares, o que de certa forma legitimava o sistema de posse indígena entre os moradores. Sobre o papel das principais famílias da oligarquia local paulista durante o enfrentamento aos holandeses no Nordeste, a importância desta participação deveu-se principalmente quanto ao envio de tropas e mantimentos, mas também na composição destas tropas, formada por índios apresados e administrados por estas famílias. Além disso, era também comum a requisição de índios sertanistas para o acompanhamento de jornadas aos sertões, em busca de minerais, ou no próprio combate contra os índios então chamados de bárbaros.[551] Tais fatos foram amplamente relatados no período, como por exemplo, pelo padre jesuíta Bartolomeu Guerreiro na obra *Jornada dos Vassalos da Coroa de Portugal,* de sua autoria.

Publicada em Lisboa, em 1625, o padre Bartolomeu faz uma narrativa sobre a primeira e malsucedida invasão holandesa da Bahia, ocorrida em 1624, dando ênfase às ações militares e seus protagonistas, especialmente os fidalgos vindos de Portugal. As menções ao papel dos índios são comparativamente escassas, mas aqui se encontram

550 "Informação do Conselho Ultramarino sobre os serviços de André Rodrigues, para quem solicita apoio régio – Lisboa, 1643". Projeto Resgate - caixa 1, doc. Nº 13.
551 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 178.

presentes, em relação aos povos da própria região da Bahia e do nordeste. Podemos aqui perceber tanto a importância dos índios nas tropas portuguesas, mas também entre os que se aliaram aos holandeses.

A invasão holandesa no Brasil foi um dos principais, senão o maior evento militar do século, e mobilizou grandes esforços e recursos para um grande número de batalhas, principalmente a partir de 1630, quando da ocupação de Pernambuco, em que os índios levados de São Paulo foram utilizados. Antes disso, na invasão inicial da Bahia, os *índios de guerra* locais já se envolveram nos eventos, embora que não ainda de maneira tão sistemática. No entanto, foi um episódio onde já podemos observar dois aspectos: o protagonismo indígena, ao tomarem as iniciativas de acordo com seus interesses e conjunturas da guerra; e o destino reservado aos índios aprisionados ao final das contendas, via de regra, ao apresamento. Apesar das diferenças contextuais entre as guerras do Nordeste e as ações dos bandeirantes paulistas, o lugar atribuído ao índio colonial é o mesmo, assim como suas formas de exploração e relações sociais.

Assim que houve o primeiro ataque, ocorrido de forma súbita, as autoridades baianas realizaram uma retirada, na qual o bispo Dom Marcos Teixeira, o Ouvidor Geral do Estado Antão de Mesquita Oliveira e alguns desembargadores, se refugiaram num aldeamento jesuíta próximo.[552] Depois o autor esclarece que se tratava da Aldeia do Espírito Santo, para onde também se mudaram os vereadores da cidade de Salvador,[553] onde o governo começou a planejar a resistência. O Bispo Dom Marcos Teixeira foi nomeado Capitão Mor, e "*Eraõ os soldados que consigo tinha, 1400. brancos. 250. Indios, como escreueo a sua Magestade.*"[554] Os primeiros combates da resistência teriam sido protagonizados pelos índios:

> "*Os primeiros que começarão a sentir o nosso ferro, foram quarenta Olandezes, que saindo pelo Carmo, com guia da terra, cinco dias depois da desgraça, pera roubarem as alampadas, & Calices, que os Padres da Companhia tinham recolhido em hũa quinta sua, hũa legoa da Cidade, deram os Indios dos Padres nelles, & ficaram no campo tres mortos, fogidos todos, feridos muytos, que das frechas venenosas, morrerão na Cidade. Dahi a poucos dias, huns Indios, & criados de Antonio Cardoso de Barros, em outro assalto que fizeram no inimigo, matarão noue, & catiuarão tres.*"[555]

552 Guerreiro, Pe. Bartolomeu. *Jornada dos Vassalos da Coroa de Portugal (1625).* 1966, 21.
553 Id. 1966, 69.
554 Ibid. 1966, 72.
555 Ibid. 1966, 72-73.

Esta referência a um "*guia da terra*" é um exemplo do fato de que os holandeses também procuraram se servir dos índios, segundo outras menções neste relato, para principalmente tomarem conhecimento das condições geográficas a fim de buscarem sítios favoráveis para se estabelecer.

O autor prossegue, em vários capítulos, narrando os feitos e estratégias militares dos comandantes portugueses, oficiais e soldados brancos, portugueses ou castelhanos, naturalmente citando seus nomes. Há capítulos inteiros que são apenas listas de nomes destes soldados ou marinheiros, enquanto que, sobre os índios, o anonimato genérico marca suas poucas menções. Grande parte das ações ocorria em batalhas navais, sendo os índios mais utilizados em terra. Quando se realizou o cerco da *Cidade da Bahia*, O Capitão Mor Dom Francisco de Moura "*tinha cõsigo, mil, & quatrocentos Portuguezes, & quatrocentos Indios*".[556]

Conforme a guerra se encaminhava às vitórias dos portugueses, os holandeses se retiraram por mar em direção a Pernambuco, a fim de tomarem algum porto. Chegando à Paraíba, encontraram ali a colaboração dos índios locais. Naquele momento, esta aliança com os índios foi fundamental ao fortalecimento dos holandeses, que levavam centenas de feridos, e acabaram conseguindo se estabelecer no local, criando sérias ameaças de ataque na região. Os governadores da Bahia e do Maranhão foram obrigados a um grande esforço de contra-ataque, no qual contaram inclusive com a ajuda dos padres jesuítas para juntarem índios aliados.

> "*O General lançou bandeira de paz, a que um Gentio acudio com seus comprimentos della. (…) O Gentio lhe offereceo boa amizade, & ajuda pera tudo, & se recolheo com os seus com alguns resgates. Dezembarcarão seiscentos homens em terra, huns se agazalharão na Aldea do Gentio, que os visitou, & fizerão corpo de guarda, & forte com seteiras, pera defenderem a igreja do lugar. (…) Os Indios, que se congraçaraõ, eram duzentos frécheiros, mais por fastio da vizinhança dos nossos, que por proueito da do inimigo: cujas armas eram mosquetes, terçados, & piques. (…) Fez o inimigo, por persuazão dos Indios, duas entradas pello rio Mamangape, & das fazendas, & currais vizinhos, trouxe algũas vacas, pera os seus enfermos, que passauão de duzentos, os que estauã em terra. Requerião os Indios trezentos Olandezes, & prometiam com este socorro, entregarem a Capitania da Paraiba, ou a do Rio grande. (…) E porq~ com a vnião de outras tres aldeas do Gentio, crecia o poder ao Olandez, cõ q~ já fazia saidas, & dãno nos engenhos vizinhos, se resolueo em mandar a Francisco Coelho de Carualho,*

556 Ibid. 1966, 85.

Gouernador do Maranhão (…). Tabẽ se mandou, fossẽ dous Padres da Compañia, aos Indios Tabajares, pera os fazerê descer em socorro dos nossos."[557]

Os padres jesuítas haviam conseguido levar, então, trezentos índios flecheiros. Diversos embates se produziram, com elevado número de baixas de ambos os lados, de brancos e índios, sendo que muitos dos sobreviventes foram então apresados.

Esta disposição dos padres, em facilitar a participação dos índios na guerra, parece destoar da postura dos missionários do sul e de São Paulo. Mas há de se considerar, que os holandeses eram reconhecidos como grandes hereges, que assim como os bandeirantes paulistas, também blasfemavam e atacavam as igrejas, mas neste caso como inimigos efetivos do catolicismo e da coroa luso-castelhana. Seria, nesta situação, como se os índios participassem de uma *guerra justa* na defesa da Igreja, assim como também os jesuítas e seus índios das Províncias do Guairá e do Tapes, não hesitavam em pegar em armas na defesa das Missões. Também de forma semelhante, os índios faziam valer sua vontade ao se aliarem a ambos os lados do conflito, embora os resultados e consequências dos contextos de guerra fossem diversos. Enquanto no Nordeste o lado apoiado pelos padres acabasse por derrotar os holandeses, no que também cabia o apresamento de seus índios; na região Sul, os missionários foram invariavelmente derrotados.

"*Ficaraõ os Indios muy escandalizados do inimigo, vendo que lhe não ficara mais de sua amizade, que inimizade, & guerra com os nossos. E tratando de fugir ao nosso castigo, o naõ puderaõ escusar, mãdando Francisco Coelho de Carualho, tres cõpanhias das que trouxe de pernambuco, & quatro centos Indios Tabajares, em seu alcance; & depois de não escuzarem a briga, onde morreram cento & cincoenta Indios aleuantados, catiuaram duzentos & cincoenta. Dos nossos, morreram dous brancos, & alguns Indios, & ficaram muytos feridos. Os que escaparam deste desbarete, foram todos mortos, & catiuos, por outra tres companhias de soldados, (…). E no mesmo dia, deu Antonio de Albuquerque, Capitam de Paraiba, em outro terço de Indios leuantados, & lhe matou, & catiuou quatrocentas pessoas.*"[558]

Este relato termina com a rendição final dos holandeses, e citação de diversos nomes dos fidalgos portugueses que morreram nesta guerra. Segundo o padre Bartolomeu, o fator fundamental da vitória foi a expedição que partiu do reino de Portugal, ficando a

557 Ibid. 1966, 120-121.
558 Ibid. 1966, 123.

atuação dos colonos locais em plano secundário, e ao final do relato, a única menção que fez aos índios foi em relação aos que colaboraram com os holandeses.

> "*Por fim, rendeose o inimigo às armas de sua Magestade com capitulações, & concertos de se entregar a Cidade, & tudo o que nella auia. Derãose publicas graças a Deos, polla vitoria, ouue occasião de outra mais gloriosa, cõ o socorro do inimigo; que não podendo ser de proueito aos seus, demandou as Capitanias do Norte, Pernãbuco, & Paraiba, socorrendo a tudo o Gouernador Matthias de Albuquerque, com grande valor, & cuidado. Obrigando os nossos a deixar o inimigo a Bahya da traição; & a conhecer o Gentio que lhe deu fauor, que tinha quẽ o castigasse de seu atreuimento. Por fim.*"[559]

O sucesso obtido pelas tropas indígenas paulistas nas guerras em Pernambuco contra os holandeses, permitiu que por muitos anos elas continuassem a ser requisitadas para outras missões, inclusive no exterior. Em 1643, Salvador Correia de Sá solicitava ao rei que fossem convocadas para atuar em Angola, que ainda se encontrava sob ameaça holandesa naquele momento; e também para que fossem enviadas para se tomar o porto de Buenos Aires, a fim de forçarem a retomada do comércio, que se encontrava então impedido. A forma de se incentivar esta colaboração dos moradores paulistas era a mesma empregada no Nordeste, a concessão de títulos de nobreza e mercês aos que levassem o maior número de índios. Esta ação em Angola baseava-se, segundo este documento ratificado pelo governador, numa estratégia planejada para se agir contra os holandeses sem que se ameaçasse a paz que havia entre eles e os negros naturais da região. No caso do ataque a Buenos Aires, esta se justificaria pela falta de negros que havia no período, também em decorrência da invasão holandesa de Angola.

> "1643 – Outubro – 21. *Deu Saluador Correa em 21. de octr.º do anno passado de 643., tres papeis sobre esta matr.ª; no prim.ro Diz Que em Angolla temos amizade Com negros jagas, E que estaõ por V mg.de tres fortalezas, ainda que pella terra dentro saõ de effeito, e as pazes Com os olandezes naõ daõ lugar a que se obrecontra elles o que mereçem; E q~ lhe parece se Vá tomar o porto em que esteue Pedro Cezar, por estar junto do Rio q~ Vay as Conquistas, e para este effeito, se tire da Bahia Seiscentos homẽs, e que se faça Com elles a mesma despeza q~ na Bahia se fazia; <u>E que de saõ Paulo Vaõ alguns moradores Com jndios, a quem se faraõ para isso merçes de habitos, e foros Aquelles que maes jndios leuarem</u>, e q~ Vá esta gente em seis embarcaçoẽs; E que esta facçaõ se pode fazer Com titt.º de Conseruar as pazes, e que só se trate do*

559 Ibid. 1966, 136.

Comerçio dos Vassallos desta Coroa, E que conuem q~ logo se acuda aquelle Reino a resp.to do Brazil, e da Conseuaçaõ dos Portuguezes de Angolla, e reputaçaõ Com os naturaes. Sobre Buenos Aires, Diz Que faltando negros, tem por defficultoso o Comerçio Com aquelle porto; Comtudo, se pode ir do Rio de jan.ro, e de saõ Viçente em nauios marchantes, Seisçentos homens Com jndios, a quem se prommetteraõ merçes para isso, e q~ leuando chalupas, sera façil tomar a Cidade de Buenos Aires, e fazer nella huã fortaleza, dando seguro aos m.res que naõ despouoem, e para isto, reprezenta alguãs Comodidades para se Conseguir este effeito, E que os mres de saõ Paulo Vaõ por terra deffender o soccorro que pode ir a Buenos Aires, E que a jornada por már, poderá fazer Dom Antonio Ortiz; e aduirtesse Que a tomada daquelle porto de Buenos Aires, he de m.ta Conçideraçaõ, porque o tempo ha de façilitar o Comerçio, e desde logo se pode tirar delle muito proueito, em carnes pª o Brazil, e em Couramas."[560]

O governador também solicitava que se enviassem quinhentos homens dos Açores. *"E que nas Jlhas dos assores ha m.ta gente"*.[561] Como resposta, o rei indeferiu este pedido: "Resolução régia: *Como parece, com declaraçaõ q~ por agora naõ conuem tirar os quinhentos das Ilhas E leualos ao Brazil aonde se naõ pede gente. Alcãtara 15. de Iunho de 1644.*"[562] O motivo desta negação nos indica que, na visão da Coroa, as tropas indígenas do Brasil já seriam suficientes, mas também o fato de que o Brasil "*não pede gente*" significava que a falta conjuntural de escravos africanos estava sendo suprida, de certa forma, pelos indígenas.

Não faltavam portanto, oportunidades para se aplicar o princípio da *guerra justa*, a fim de se subjugar os índios. Quando a situação de guerra contra os ocupantes holandeses se intensificava, as requisições de tropas militares formadas por índios tornavam-se mais frequentes, da parte do governo geral. Como incentivo ao fornecimento de soldados, eram também atribuídos títulos e mercês aos proprietários de índios, o que favorecia diretamente os interesses políticos dos colonos paulistas.

> "A América portuguesa estava em apuros quando das invasões holandesas. Certamente por ter ciência das guerras contra indígenas nas capitanias do Nordeste, inclusive as chamadas guerras dos bárbaros nas capitanias, as palavras do governador geral do Brasil, sediado na Bahia, Dom Fernando de Mascarenhas, aludiram ao Rio de

560 Consulta do Conselho Ultramarino, com resolução régia, '*Sobre os meyos que apponta Saluador Correa de sá, para remediar os dannos que os olandezes tem feito no Brazil e Angolla, e para introduzir Commerçio em Buenos Aires'*. (10/06/1644). (in) Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 36-37. Grifos nossos.
561 Id. Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 36-37.
562 Id. Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 36-37.

> Janeiro, a São Vicente e a São Paulo. Não sabemos ainda sobre o Rio de Janeiro, cujas tropas, também compostas por indígenas, foram cruciais na reconquista de Angola, mas em São Paulo e São Vicente o socorro partiu de quem podia arregimentar índios, ou seja, o ter índios tinha uma função política e ajudava na reconquista e manutenção da monarquia portuguesa na América."[563]

O próprio fato da especialização militar dos índios é também um indicativo da situação do povoamento do Brasil, na primeira metade do século XVII. Os brancos residentes, que em parte formavam a elite das aristocracias locais, mas também de pequenos proprietários que ocupavam uma posição mais favorecida na hierarquia social, já formavam um grupo numericamente crescente, embora muito inferior ao dos índios aldeados e administrados. Daí então este perfil indígena característico dos exércitos coloniais do período, voltados para operações nas mais diversas localidades da colônia, e até mesmo para mais além, como no caso do enfrentamento aos holandeses em Angola.

Mesmo décadas após a ocupação holandesa, a disposição da Coroa sobre a mão de obra indígena especializada, e não apenas militar, continuou vigente. Ao analisar, por exemplo, a atuação da família Pedroso de Barros, Silvana de Godoy destaca duas ocasiões em que o próprio rei fazia diretamente este tipo de solicitação. A primeira vez, em 1645, quando Lourenço Castanho Taques fora convocado por D. João IV a prestar serviços à Coroa, e novamente, em 1678, quando o regente D. Pedro II solicitava "*escravos e mais o que a vossa possibilidade der lugar*" para um serviço a ser realizado pelo governador D. Manoel Lobo, a um integrante da segunda geração desta família:

> "Não deixa de ser interessante que o rei pedira ajuda na própria pessoa de Fernão Paes de Barros, em escravos e o que mais pudesse. O mais que pudesse foram prata e dinheiro. Pedro Taques, em quem nos baseamos, não menciona se os índios eram escravos, mas quem seguiu para o sul foram *três homens do gentio da terra, bons sertanistas.* Quem sabe, quase num ato falho, o monarca reconhecia que as elites paulistas, não obstante proibições contra o cativeiro indígena, escravizavam índios? Como a lei sobre cativeiro indígena não era uníssona, posto que se referia a distintos índios (aliados e hostis), guardando uma coerência ímpar[564], pode ser que tolerar o cativeiro indígena em São Paulo fosse uma espécie de mercê informal. Mais uma vez lembremos o perdão dado pelo conde da Torre em 1639. Pelo menos o rei disse a Fernão Paes de Barros que os serviços ficariam 'em lembrança para vos fazer mercê'.

563 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 181.
564 Perrone-Moisés, 1992.

> Legalmente, *os usos e costumes da terra* de uma monarquia corporativa – na qual a lei geral emanada pelo reino não exercia, necessariamente, primazia sobre as leis locais, escritas ou não – permitiam a famílias paulistas escravizar e/ou governar índios."[565]

O movimento que posteriormente ficou conhecido como bandeirismo, ou bandeirantismo, inseria-se neste conjunto de expedições que podemos considerar como parte de um "cotidiano tradicional" entre os moradores, que ao mesmo tempo estruturava as bases econômicas locais. Pelos mesmos objetivos de fazer fortuna com base na aquisição de índios, descobrimentos e exploração de minerais, e paulatinamente, pelo comércio de produtos agrícolas através do estabelecimento de rotas, poderiam ter dimensões variadas, desde as grandes bandeiras registradas nas Atas da Câmara, que também auxiliava na formação destas tropas, até as pequenas incursões promovidas por pequenos grupos de moradores.

> "As bandeiras eram empreendimentos familiares. Quanto mais rica fosse a família e quanto mais índios já possuísse, maior era o montante em suprimentos e em ajudantes indígenas que podia investir numa bandeira, e maior o retorno obtido em cativos. Uma vez que os índios faziam parte dos dotes, o casamento com uma mulher dotada aumentava as possibilidades de um homem numa bandeira."[566]

Este aspecto militar das formações das tropas frequentemente entrava em atrito com os interesses dos missionários jesuítas, no sentido de destinar os índios para outras finalidades nos aldeamentos; ou com as requisições particulares dos mesmos indivíduos para outros tipos de trabalho. As funções do aldeamento foram então servindo aos diferentes interesses em conflito sobre a utilização do índio, fazendo deste espaço um lugar de contato e encontro, não somente entre os índios e seus diferentes algozes ou defensores, mas na própria mistura entre os diversos grupos indígenas descidos e aprisionados. Vale lembrar que a composição das próprias expedições de apresamento sempre foi substancialmente formada por grandes contingentes de índios, e não apenas para funções subalternas. Fernanda Sposito faz referência, por exemplo, ao episódio de uma guerra dos paulistas (portugueses e tupis) em 1656, contra a Missão de Yapetú, no atual território do Uruguai, que contou com a participação de "capitães indígenas".[567]

565 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 187-188.
566 Nazzari, Muriel. 2001, 34.
567 Sposito, Fernanda. 2012, 84-86.

As funções militar e religiosa dos aldeamentos não eram portanto separadas, mas integradas numa mesma lógica do projeto civilizatório. Tanto nos aldeamentos reais, onde era natural a presença de religiosos, quanto nos centros missionários, que também dispunham os índios para os diversos tipos de requisição, o cotidiano definia o modo de vida que discriminava aqueles indígenas como inseridos na sociedade colonial. Daí não mais importavam as etnias e culturas de origem, que para além do termo generalizante *índios* os categorizavam pelo termo comum *almas*, em aproximação com os moradores brancos, porém, devidamente hierarquizados como *administrados*. João Pacheco de Oliveira se refere ainda ao termo *arcos* para designar os *índios de guerra*, no caso dos aldeamentos da Amazônia.

> "Os levantamentos sobre as aldeias missionárias, enquanto sentinelas avançadas da colonização, contabilizavam a população indígena pela categoria de *almas,* indicando assim claramente que aqueles nativos já teriam passado por um processo de batismo e de incorporação política na autoridade colonial. Há pouca preocupação em distinguir grupos locais, denominações étnicas ou localização de origem, pois a atividade missionária tem um caráter de irradiação, existindo paralelamente uma intensa circulação de famílias e pessoas indígenas para e entre as aldeias. Outra categoria que comparece nesses levantamentos é relativa ao número de *arcos* existentes em cada aldeia, o que indicava a quantidade de homens em idade adulta capazes de serem mobilizados para a guerra contra indígenas hostis ou tropas inimigas. Isso permitia avaliar a importância militar e geopolítica de cada missão religiosa na incorporação do vale amazônico ao domínio português."[568]

É importante observar que esta conversão civilizatória se aplicava somente aos índios que haviam alcançado esta condição após algumas etapas. A primeira, a da própria sobrevivência de sua diáspora, depois, a da conversão religiosa que os promoveriam a condição de "almas" passíveis da salvação, e não mais na condição selvagem de "almas do gentio da terra", diferença sutil mas determinante de seu grau de incorporação social. Além disso, seu comportamento de obediência e subserviência os distinguiam entre si, na submissão às requisições de trabalho particulares, mas principalmente entre aqueles capazes de servir nas expedições militares que, pelos combates aos selvagens e apresamentos, completavam o ciclo diaspórico.

568 Oliveira, João Pacheco de. 2012, 1059-1060.

Ao nos referirmos portanto aos aldeados, estamos considerando apenas uma pequena parte da população indígena colonial que alcançou a sobrevivência pela adaptação. Mais do que a integração social, significava a conquista de seu reconhecimento enquanto seres humanos. Fora disso, equiparavam-se aos animais e recursos naturais que podiam ser extraídos e apropriados, pelo valor intrínseco da servidão, com a particularidade de possuírem almas que possibilitariam sua humanização. Aos incontáveis selvagens tapuias, esta salvação da alma corresponderia à salvação de sua condição humana, o que também legitimava seu extermínio. O índio considerado como convertido seria aquele no qual o selvagem havia morrido, junto com toda a sua barbárie não reconhecida como cultura. Dessa forma, não apenas reconhecemos a veracidade do genocídio físico, que por si já foi numericamente imenso, como também seu aspecto fatalista da dizimação cultural. O fator da sobrevivência étnica e sua resultante cultural de etnogênese, sujeita à obrigatória submissão ou adaptação, não pode ainda assim descaracterizar a amplitude da ação do etnocídio.

> "Se a contagem e localização das almas e dos arcos assumiam uma grande importância fiscal e militar para o exercício de controle local pela administração colonial, mais além desse universo de vassalos d'El Rey existia apenas o desconhecido, os índios bravos, aqueles que não tinham sido ainda alcançados ou que resistiam tenazmente à catequese. Não era possível, nem fazia sentido tentar saber quantos eram ou onde estavam os índios bravos, pois não se tratava de um atributo definitivo, mas de uma condição temporária, que remetia a trajetórias sociais antagônicas, seja pelo descimento e consequente conversão, seja pela guerra justa, com o seu extermínio, escravização ou fuga para outras regiões. Como um pagão, o índio bravo não podia ser plenamente equiparado aos humanos, sendo relativamente frouxos os controles morais e legais quanto ao tratamento que lhe era reservado. Sua relação com o terreno, ademais, era imaginada como instável e eventual, similar aos seres da natureza; só após a conversão é que poderiam vir a se configurar eventuais direitos quanto a um lugar."[569]

Uma questão crucial que se levanta neste contexto é o fenômeno da extinção dos índios autóctones, resultado deste evidente processo de genocídio e extermínio. Os processos de etnogênese não se restringiam aos índios adaptados, mas também aos povos relativamente isolados que, de forma geral, respondiam aos invasores brancos

569 Id. 2012, 1060.

através do enfrentamento, e assim também incorporando a nova realidade do contexto colonial à sua cultura de vida, ao sofrer as consequências dos contatos. Os processos de etnogênese, portanto, estiveram relacionados ao encontro cultural no qual um dos principais elementos, senão muitas vezes o principal, foi justamente a violência da matança. Como é sabido em relação aos ameríndios em geral, o holocausto a que foram submetidos não se restringia à violência física inerente, mas ao apagamento das culturas e anulação das memórias étnicas ancestrais. No caso paulista, envolveu a imposição civilizatória dos sobreviventes através do trabalho e ações da própria exploração escravista, que também servia como forma de violência cultural que os afastava de suas identidades étnicas. “Atualmente, todas essas práticas são chamadas de etnocídio, porque implicam não só a destruição do homem, como das bases culturais que o constituem e lhe dão sentido.”[570] O significado de extermínio e genocídio a que nos referimos, não se caracteriza somente pela matança, mas pelo anulação das culturas e tradições que formavam a essência da vida coletiva e comunitária.

A extinção e expulsão das terras de nações e grupos diversos, não somente pela destruição das aldeias, mas também pelas consequências da exploração escravista, fazem parte de um amplo e conhecido capítulo da história colonial que em São Paulo ficou marcado pela decadência populacional dos aldeamentos, mais visível no século XVIII. Mas o extermínio se evidenciava muito antes disso, pela constante escassez de braços para atender a demanda escravista dos paulistas. “Eram constantes também as queixas de que as aldeias reais se despovoavam graças à ação dos moradores paulistas que levavam os indígenas para suas casas ou fazendas”.[571] Para os indígenas, a violência física e moral, a dureza dos regimes de trabalho, a falta de resistência às doenças contagiosas, foram os fatores básicos deste genocídio, mas há de se acrescentar o desalento cotidiano da subalternidade, que tirava o próprio sentido da vida ao colocar o índio como não dono de si, mas como objeto de disputa por sua posse e exploração, sempre na perspectiva da imposição da conversão cultural.

> “Uma vez capturados no sertão e distribuídos entre os sitiantes do planalto paulista, ou então reduzidos nos aldeamentos reais e religiosos (…), seriam levados pela força a viver novas situações e relações de produção, a se adequarem a novos regimes e padrões temporais do trabalho humano. Em resumo, a se converterem e serem

570 Gomes, Mercio Pereira. 1988, 51.
571 Blaj, Ilana. 2000, 246.

convertidos ao que temos entendido como uma experiência estranhada sobre os tempos do trabalho."[572]

A partir da segunda metade do século XVII, teve início este gradativo decréscimo populacional nos aldeamentos paulistas. Este processo ocorria devido à decadência estrutural dos mesmos, enquanto tornavam-se incapazes de fornecer suficientes contingentes de índios requeridos para o funcionamento do próprio sistema. Este fenômeno estava também relacionado ao extermínio em nas próprias regiões de origem, tanto no meio natural quanto nas Missões inacianas.

A necessidade de mudanças na regulamentação legal sobre a repartição dos índios crescia conforme a demanda pelas requisições se tonava crítica, o que também alterava os padrões de funcionamento dos aldeamentos.

"A situação chegou a tal ponto que os aldeamentos não contavam mais com os indígenas necessários para o serviço real. Em 1695, o procurador do Concelho requereu que não se alugassem mais os índios da aldeia de Embu "*atento q~ m.tas vezes se achão alguis Indios p.a o serviso Real e senão achão e q.do não sejão nesesario p.a o dito serviso os Juis q~ de prezente se achar lhos pedirão [...]*".[573]

A escassez de índios ocorreu paralelamente à lenta mudança do conjunto de objetivos das expedições ao sertão, cuja importância da busca e exploração de minerais preciosos crescia em detrimento do apresamento, cada vez menos promissor e lucrativo. O esvaziamento das aldeias preocupava a própria administração pública, uma vez que os escassos índios disponíveis eram utilizados preferencialmente nas empresas de mineração. Esta nova tendência se tornava também razão de disputa entre colonos e governos locais, dado que também afetava o tráfico de índios cativos entre as capitanias.

"Em março de 1696 correu a notícia de que o governador do Rio de Janeiro visitaria a vila paulistana para tratar de assuntos referentes às minas, sendo, portanto, os índios aldeados necessários para o serviço do referido governador. No entanto, segundo requerimento do procurador do Concelho, as aldeias não contavam com número suficiente de índios. Um ano e meio depois, quando os oficiais da Câmara alegaram que era necessário fazer a lista dos índios dos aldeamentos reais, o procurador respondeu que não havia índios nas aldeias porque todos haviam ido às minas do ouro. (…) em

572 Velloso, Gustavo. 2016, 236.
573 Atas da Câmara de São Paulo, 19.01.1695. (in) Blaj, Ilana. 2002, 150.

relatório enviado à Coroa em 1698, o governador Artur de Sá e Menezes expôs o estado de ruína em que achara os aldeamentos, exemplificando com a aldeia de Barueri, pois lá, onde teriam existido novecentos índios, encontrara apenas dez."[574]

A requisição particular de índios ocorria também na forma direta de aluguel, quando os preços compensavam, no que também pesavam as obrigações do sistema da Administração em se garantir aos índios alguma forma de remuneração, embora, em geral, restrita a vestuário e alimentação. Dessa forma, estas obrigações não tiveram muita influência no aumento dos custos verificado no período, incluídos nos valores dos aluguéis e da alvidração. Naquela passagem de século, as requisições prosseguiam mesmo com o aumento dos custos decorrente da escassez indígena. Este tráfico de indivíduos cativos, que para efeito de seu significado econômico podemos nos referir como uma forma de mercado, indicava neste aumento de preços não somente a consistência e permanência deste mercado de índios que, estritamente, era ilegal, mas sobretudo confirma de maneira inequívoca a condição escravista da administração particular.

"Dessa forma, os aldeamentos se despovoam em finais do XVII e inícios do XVIII tanto por requisições das autoridades reais quanto, e talvez principalmente, pela ação dos moradores que preferiam utilizar os aldeados enquanto o valor do aluguel permanecesse razoável, já que o valor dos índios 'particulares' tinha subido muito no período. No inventário do já citado capitão Domingos Leme da Silva, feito em 1684, a avaliação feita de seu plantel variava, em média, de 15$000 a 20$000 por cabeça. Para 1700 John Monteiro apontava o valor de 43$000 para as índias e 56$000 para os homens, cifra que subiu em 1701 para, respectivamente, 46$000 e 73$000."[575]

Assim portanto o aldeamento, enquanto existiu como tal, constituiu-se como a dimensão territorial em que o índio submetido era afrontado às diversas expressões da violência. Ali tomava conhecimento do lugar social que lhe cabia nessa nova ordem, e dessa forma entrava em contato com a cultura do branco, para ele certamente bem complexa. Tomava conhecimento da religião, do Estado, e da propriedade, que para ele se revelavam como desconhecidos atributos dos três grupos que disputavam sua

574 Blaj, Ilana. 2002, 150-151.

575 Inventário do capitão Domingos Leme da Silva, 1684, *Inventários do 1º Ofício*, Arquivo do Estado de São Paulo, caixa n. 16, ordem 495; John M. Monteiro, *São Paulo in the seventeenth century: economy and society*, p. 255. (in) Blaj, Ilana. 2002, 153.

submissão. A resistência, pela via da adaptação, passava pela compreensão dessas condições impostas naquele seu espaço de confinamento: a inferioridade existencial, a supressão da liberdade, o trabalho forçado, a violência física e cultural. Um espaço fundamentalmente escravista. Apesar disso, e a fim de não nos equivocarmos numa visão simplista que categoricamente afirme um determinado sentido único dos aldeamentos para os índios, devemos levar em conta que as condições impostas podiam ser também seus instrumentos de atuação. Neste sentido, os limites entre a submissão e a resistência pela adaptação poderiam ser relativos, onde pela experiência, os índios aldeados poderiam encontrar espaços para o jogo da sobrevivência.

Maria Regina Celestino afirma que a condição de índios aldeados permitia algumas vantagens, mesmo que mínimas, como terra, moradia, proteção, e reconhecimento de direitos legais enquanto súditos. Em seu estudo sobre aldeamentos fluminenses, a autora encontrou situações em que os próprios índios optavam pelo aldeamento, que incluía suas condições legais advindas. “Na sociedade tão fortemente hierarquizada do Antigo Regime, cada súdito ocupava seu lugar na escala social (inclusive os escravos), mas todos tinham, além das obrigações, direitos, entre os quais os de pedir e obter mercês e justiça do seu rei.”[576] Isto fazia muita diferença diante das alternativas desesperadoras de extermínio ou exclusão social absoluta, como no Espírito Santo e no Rio de Janeiro, onde os índios aldearam-se voluntariamente. “Terra e proteção, ao que parece, foram os principais atrativos para os índios aldearem-se, sobretudo se considerarmos que, com o desenvolvimento da colonização, os sertões, além de se restringirem, ofereciam-lhes cada vez menos possibilidades de sobrevivência.”[577] É importante porém, que levemos em consideração que tais possibilidades dependiam também do momento e das condições históricas por que passavam os aldeamentos. No caso paulista, a escassez de aldeados e o consequente acirramento das disputas e requisições sobre os índios, ao final do século XVII, alterava o funcionamento e o cotidiano destes espaços.

> “As aldeias indígenas coloniais foram criadas com o objetivo de integrar os índios que deviam desempenhar diferentes funções nas novas sociedades do ultramar, que então se formavam. Seu estabelecimento e administração despertavam interesses diversos entre os diferentes atores sociais, incluindo os próprios índios. Diante do violento processo de conquista com guerras, doenças, fomes, escravizações e desestruturações de suas sociedades, os aldeamentos foram vistos por muitos índios como novas possibilidades de

576 Almeida, Maria Regina Celestino de. 2013, 115.
577 Id. 2013, 115.

> sobrevivência na colônia. Ao ingressarem nas aldeias, submetiam-se à ordem colonial, eram discriminados e obrigados ao trabalho compulsório, porém tinham alguns direitos, dentre os quais a terra coletiva das aldeias e o direito de não serem escravizados. Compartilhavam novas experiências com diferentes grupos étnicos e sociais e, nesse processo, reelaboraram suas culturas, histórias e identidades, tendo assumido a identidade genérica de índios aldeados."[578]

Nos aldeamentos paulistas, é possível que o fluxo e a quantidade de índios capturados, estabelecidos, e realocados fosse relativamente grande. Não apenas o convívio interétnico teria sido bem dinâmico, mas também a própria sociabilidade entre aldeados antigos e recém chegados, e também com a diversidade social presente nas vilas e núcleos de povoamento, que incluíam além dos moradores branco-mestiços e dos eclesiásticos, também portugueses reinóis, viajantes estrangeiros e do Brasil, escravos africanos e alforriados.

578 Celestino de Almeida, Maria Regina; Losada Moreira, Vânia Maria. 2012.

CAPÍTULO 7

O regime social do trabalho compulsório - Práticas e condições da *Administração* anteriores a 1696

> "O monarca manda; que Salvador Correia de Sá e Benevides tenha o mesmo poder, jurisdição e alçada que tem o governador geral do Estado (do Brasil), nos assuntos de Justiça, Fazenda e Guerra, em toda a repartição do sul, e com absoluta independência daquele governador (…). Diz ainda que tendo sido informado de não só em São Paulo, mas também em outras partes do Brasil, haver minas de ouro, prata, ferro, cobre, calaim, pérolas e esmeraldas, o encarrega de tomar informações delas e procurar descobri-las. (…) Diz que só em São Paulo se construa uma Casa da Moeda, com os oficiais necessários.
>
> Numa folha separada há ainda as seguintes recomendações: *que em poder do escrivão haja dois livros, nos quais se fará a Receita e Despesa, e um outro livro onde se registrarão as minas que se descobrirem e o rendimento da Casa da Moeda, que se vigie tudo com atenção, para que os moradores de São Paulo não impeçam o entabolamento das minas, como há notícia de quererem fazer e que, enquanto não se resolver o pedido dos religiosos da Companhia de Jesus para serem restituídos às suas fazendas, de onde foram expulsos por aqueles moradores, estes tenham da administração dos índios, podendo ir buscá-los ao sertão desde que não entrem em aldeias onde os religiosos os tenham já submetidos. E, se os moradores teimarem em impedir o dito entabolamento, se tirará devassa dos amotinadores que se mandarão presos para a Corte ou se castigarão mesmo ali, para exemplo dos demais.*"[579]

A disputa pelo controle dos índios, ao longo do século XVII, foi se intensificando por vários motivos. O descobrimento e exploração de minerais, que dependia e se baseava na exploração indígena, chamava o interesse da Coroa para a questão. As indefinições da legislação, assim como a falta de uma regulamentação mais específica ao sistema da Administração dos índios, somente alcançada em 1696, obrigava a Coroa a uma frequente proclamação de regimentos a fim de se garantir os interesses de todos, Igreja, missionários, colonos, com exceção, é claro, dos próprios índios. Na falta de um sistema

579 "Regimento (minuta do) dado por (D. João IV), ao general da frota que vai para a Bahia, Salvador Correia de Sá e Benevides, para o entabolamento das minas de São Paulo, recomendando que tendo feito tudo como convém, deixe 'correndo' com estas Duarte Correia Vasqueanes. Lisboa, 1644. (in) Projeto Resgate. caixa 1, doc. Nº 3 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823). Grifo nosso.

mais solidamente embasado e consistente, como no caso das Encomiendas nas colônias espanholas, tal indefinição tinha por efeito a manutenção dos conflitos.

No episódio em que os jesuítas foram expulsos de São Paulo por seus moradores, por exemplo, foi emitido este regimento por D. João IV, que garantia aos paulistas a administração dos índios e os autorizava a continuar com as expedições de apresamento. Ao superintendente geral das minas do Brasil, Salvador Correia de Sá, foram conferidos poderes equivalentes ao do governador geral, para que assim pudesse controlar o "entabolamento" das minas, ou seja, a classificação, distribuição e controle das atividades de mineração, o que, na prática, significava o manejo dos índios administrados pelos paulistas para estas finalidades.

Anos mais tarde, em 1653, o provedor da Fazenda do Rio de Janeiro, Pedro de Souza Pereira, escrevia ao mesmo rei, reclamando dos colonos paulistas que não enviavam seus índios para o trabalho nas minas. Este é apenas mais um exemplo das dificuldades em se fazer cumprir as legislações reais, e de como as leis poderiam ser interpretadas de acordo com as conveniências locais. Nesta carta, podemos também confirmar a importância dos índios para as atividades de mineração.

> "*Snor.~ Nesta villa da conseipçaõ vim a esperar as Aldeas dos Indios de V Mag.de que anticipadamente mandey pedir aos officiaes da camara, e capitaõ mor da Capitania de Saõ Paullo, para em chegando Antonio nunes pinto do Sertaõ, onde o mandey no descobrimento da prata, e espero cada dia uenha com muy fellices nouas, mediante a fauor de Deus me hir apozentar as ditas Aldeas, nos lugares mais vezinhos, (…) e quando assỹ naõ soseda, por, as tais Aldeas nas partes que ia dey conta a V Mag.de Comuinha estiuessem, p.ª a lauoura das Minaz do ouro, e descobrimento de outras muitas, que a falta de gente Se deixa de fazer, porque s.or he impossiuel que se laure ouro, E se alcanse o que pormete a Ribeira, E Parnaguá, Sem Indios, e V Mag.de foy disto tambem imformado que ~plo Regimento das minas manda que com as pessoas que nellas trabalharem Se repartaõ os Indios das Aldeas, e he certo que auendoos para este effeito Se tirara muito ouro, (…) Sendo os ditos moradores os que menos ouro tiraõ, e deixando de quintar o mais delle porque os de Saõ Paullo, Saõ os que uem a estas minaz com Cabedal de gente, e dellas tem tirado muito ouro, (…)*" [580]

580 Carta do provedor da Fazenda do Rio de Janeiro, Pedro de Sousa Pereira, para D. João IV, a queixar-se *'de os m.res de sto Paulo lhe naõ quererẽ dar os Indios q~ lhe mandou pedir p.ª a fabrica das minas E apontara ser contra as q~ daõ os officiaes da Camara na carta q~ anda cõ este de que tambẽ enuia papeis* (sic)*'*. 30 de Junho de 1653. (in) Pauliceae Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 299.

O que percebemos nestas ocasiões é um movimento de forte recusa, da parte dos colonos paulistas, em disponibilizar os índios que possuíam em seu controle. A Administração particular ocorria de maneira informal, embora sujeita às leis eventuais sobre as administrações reais e eclesiásticas, sendo muitas vezes necessária a intervenção de autoridades tais como as câmaras, a obrigar os moradores a ceder os "seus" índios. Além dos apresamentos que as expedições ao interior proporcionavam, também os descobrimentos minerais levavam os paulistas a entender que seriam eles, enfim, os deus donos legítimos, tanto da exploração das minas quanto dos próprios índios. Trazidos para os aldeamentos, ficavam estes sujeitos à sua jurisdição, embora muitos fossem diretamente levados às residências e propriedades rurais.

A disputa pelo controle dos índios em São Paulo teve como ponto central a definição do sistema da *Administração*. Esta foi a expressão das práticas cotidianas surgidas espontaneamente na história colonial, como quase um sinônimo da ideia de posse, tutela e direitos sobre os indivíduos de origem indígena que se enquadrassem nas condições que naturalizavam seu manejo e exploração. Esta busca pela definição legal deve ser entendida como uma disputa pelo controle dos índios através da regulação de suas práticas comuns, principalmente quanto ao apresamento, controle dos aldeamentos, formas de exploração do trabalho, e os direitos comerciais sobre os índios. Em São Paulo, tal como no Maranhão, na Bahia, e onde se praticava o cativeiro indígena, esta disputa se expressava basicamente pela rivalidade entre colonos e missionários em função da proibição da escravidão direta.

Este processo de busca pela legalização, que remonta os períodos iniciais da ocupação portuguesa, levou dois séculos para se consolidar. Até as leis dos anos 1690, esta questão esteve submersa de forma secundária dentro das disputas políticas europeias, como em relação à União Ibérica (1580 – 1640) e às guerras da Restauração (1640). Naquele período, a legislação referente às políticas indígenas variavam entre uma defesa mais contundente da proibição do escravismo e os interesses dos agentes coloniais. "Colocada entre a pressão dos jesuítas, que se orientaram no sentido da catequese e da formação de aldeamentos indígenas sob o seu controle, e a cobiça dos colonos, exclusivamente interessados na ocupação da terra e na escravização, a Coroa portuguesa produziu infindável e contraditória legislação que imprimiu caráter peculiar à escravidão dos índios."[581] O cerne da questão porém, se encontrava na ordem cotidiana local, onde os conflitos ocorriam. As câmaras municipais das vilas, em especial a de São

581 Gorender, Jacob. 1988, 120.

Paulo de Piratininga, foram o palco onde tanto se decidiam as regulamentações e aplicações dos regimentos, como também as ações do manejo e exploração indígenas.

Uma particularidade de São Paulo foi a intensidade e frequência com que se realizavam as expedições de apresamento, denominadas pela historiografia como “bandeiras”. O ciclo do bandeirismo paulista atingiu seu ápice no século XVII, voltado para todas as direções do interior do continente, porém especialmente para a província do Paraguai e as regiões do Tapes (Rio Grande do Sul) e do Guairá (Paraná), onde situava-se uma concentração de missões jesuítas formadas por índios de etnias variadas, mas predominantemente Guarani.

Trazidos para São Paulo, ficavam concentrados nos vários aldeamentos e daí se encaminhavam para destinos diversos: a administração particular, o trabalho em serviços e obras públicas, a formação de tropas para guerras e expedições, ou a própria residência nas vilas e aldeamentos, exercendo diversos tipos de trabalho. Na maioria dos casos, tais condições a que ficavam submetidos implicava a cessação da liberdade e a exploração física e comercial dos corpos, dentro da lógica de adaptação forçada à sociedade e à imposição cultural. Neste sentido, determinavam um rígido e limitado cotidiano aos índios administrados, aos quais a inserção social dependia da assimilação cultural e obediência às obrigações da servidão, ou seja, a naturalização de uma posição social subalterna.

A escravidão indígena do Brasil, tal como nas colônias espanholas, foi um fenômeno marcado pela contradição entre a realidade cotidiana e a proibição oficial. Assim como em toda a América, esteve em primeiro lugar relacionada ao etnocídio físico e cultural a que os povos foram submetidos, pelo violento extermínio de inúmeras nações, e pela dominação temporal e espiritual imposta. Não obstante, sua realidade concreta coexistia com sua negação legal e semântica, onde os sistemas de dominação e exploração, assim como as formas de resistência e submissão, acabavam por criar condições muito específicas de cativeiro, exploração da mão de obra e práticas cotidianas, diferentes nas formas da liberdade plena ou da escravidão estrita. Na América portuguesa, o termo prevalecente foi *Administração*.

7.1 – A miscigenação étnica da sociedade paulista

O cotidiano coercitivo imposto aos índios e negros no Brasil buscava atender aos interesses coloniais tal como na forma geral do escravismo moderno: exploração da força de trabalho e exploração comercial dos corpos. A numerosa presença de índios associada

à relativa escassez de africanos, que consolidou em São Paulo uma espécie de "mercado do apresamento indígena" foi condição determinante não apenas da constante diáspora a que eram submetidos, mas também de uma indefinição nas relações sociais devido às contradições e conflitos a respeito da situação legal dos cativos, deixando o índio numa posição permanentemente contraditória entre o "ser ou não ser" escravo. À parte das condições variadas de súditos, cristãos, vassalos, bárbaros ou selvagens, havia na prática o fator fundamental da diferença étnica, justificante característico do escravismo moderno, manifestado na prática cotidiana da retenção cativa e apropriação da mão de obra.

Nos primeiros séculos de São Paulo colonial, o desenvolvimento das condições sociais que definiam as relações humanas e cotidianas foi continuamente modificado de acordo com as dinâmicas populacionais. Os encontros entre os novos atores sociais, com seus deslocamentos, fundações de vilas, ocupação dos territórios, e relações de poder que se estabeleciam no horizonte paulista, foram basicamente caracterizados por um diminuto, embora crescente, contingente de branco-mestiços[582] diante de uma imensa população nativa em rápido declínio. Encontramos muitas referências à mestiçagem em São Paulo, tal como foi relatada entre os filhos dos bandeirantes e eles próprios, e inclusive nos grupos de colonos da aristocracia dominante locais. "(…) o tronco mestiçado dominou o cenário político do Brasil e controlou parcela importante da economia entre os séculos XVI e XVIII."[583] Tal fenômeno social daquilo que poderíamos chamar de uma "aristocracia local crioula" que buscava um lugar social de destaque na hierarquia das monarquias ibéricas, pode ser encontrada em toda a América luso-espanhola colonial. Fundamentalmente, procuravam dissociar-se da mestiçagem, fator depreciado e tido como estigma na sociedade.

> "Os 'vícios' comportamentais e políticos dos grupos mestiçados e de índios, negros e crioulos escravos, libertos e nascidos livres foram reiteradamente denunciados por autoridades, religiosos e por outros observadores. Os mestiços, muito úteis de início, iam se transformando em ameaças à ordem natural e à social. Afinal, não se deve esquecer, esses 'filhos da América" descendiam em grande número de migrantes espanhóis e portugueses que fizeram a fortuna nas conquistas e que, em larga medida, não retornaram aos reinos. Ao contrário, esses migrantes ibéricos permaneceram nas

582 Utilizo aqui o termo *branco-mestiço* para me referir a uma parte dos habitantes das vilas que, por suas condições étnico-culturais, situavam-se no quadro social local como classe dominante colonial. Entre eles, havia também uma hierarquia social que colocava algumas famílias e indivíduos como integrantes de uma elite local, no caso de São Paulo, formada por grandes proprietários, juízes, vereadores, chefes militares, e comandantes de expedições. Na América espanhola, equivalem ao termo *criollo*. Outros termos relacionados, constantes nas fontes e na historiografia, são *paulistas*, *colonos* e *moradores*.

583 Paiva, Eduardo França. 2015, 60.

> conquistas, acumularam riquezas, formaram famílias e distribuíram o patrimônio adquirido entre a horda de bastardos e filhos legítimos que tiveram com mulheres não brancas."[584]

A partir da metade do século XVII, com a população de moradores branco-mestiços já estabelecida, o princípio de escassez no contingente de índios apresados levou as expedições e descimentos para regiões cada vez mais distantes, prosseguindo gradativamente este mesmo processo de extinção dos povos mais próximos.[585] As descobertas de minerais preciosos, principalmente quando tomaram forma consistente a partir do final do século XVII, traziam novas demandas de mão de obra, o que também contribuiu para os paulistas disputarem entre si a posse dos índios, principalmente para trabalharem na agricultura, na administração particular, ou serem utilizados nas minas.[586]

A estrutura social que se formava em São Paulo se caracterizava, basicamente, por um conjunto relativamente pequeno de brancos portugueses, com presença de espanhóis e outros europeus eventuais, onde também inicialmente a presença de negros africanos era bem restrita; uma multidão aglutinada de índios, das mais diversas origens, formavam de longe o contingente mais numeroso, dos quais além da maioria localizada nos aldeamentos, grande parte vivia estabelecida em convivência direta com estes colonos em suas residências e propriedades, tanto nos núcleos das vilas quanto nos espaços rurais. A miscigenação naturalmente presente diluía as fronteiras étnicas e culturais, inserindo-se em diversos níveis da hierarquia social colonial. É bem sabido que a oligarquia local paulista, da qual descende uma tradicional e auto referenciada nobreza da terra, incluía a mestiçagem como valor positivo em suas genealogias, fenômeno que alcançou a historiografia tradicionalista até o século XX. Todavia, tratava-se de uma herança muito ambígua, pois no cotidiano da sociedade, a hierarquia étnica se mantinha determinante na escala de valores.

> "Se, por um lado, homens livres recém egressos do regime de administração particular ou das aldeias apagavam suas raízes indígenas, as principais famílias paulistas caminhavam num sentido inverso, buscando remotas raízes nativas – sempre localizadas no distante século XVI, nas primeiras uniões luso-tupis – consolidavam a imagem dos

584 Id. 2015, 71.
585 Monteiro, John Manuel. 2009. 55-56.
586 Silva, Maria Beatriz Nizza da. 2009, 44.

paulistas enquanto povo diferenciado, constituído por famílias antigas de longa genealogia, pelo menos longa o suficiente para diluir os rastros de uma origem indígena."[587]

Tratava-se portanto de uma sociedade onde a profunda estratificação característica do contexto colonial, tinha no aspecto étnico uma de suas bases mais fundamentais. A visão dos colonos espanhóis do Paraguai sobre os paulistas, caracterizando-os como *mamelucos*, é um indicador da amplitude alcançada pela miscigenação em São Paulo.

Devido a esta dimensão, os significados sociais da questão étnica na São Paulo colonial, não devem ser entendidos de forma simplista. Pelo olhar dos brancos, os índios não se diferenciavam tanto pelas suas culturas, quanto por fatores ligados à colaboração ao colonialismo, como na aliança ou oposição na guerra, na conversão ao catolicismo e graus de , e também quanto ao lugar de liderança nas formas como eram chamados nos documentos de *caciques* ou *principais*, como no exemplo dos chefes Tibiriçá e Caiubi[588], identificados como representantes de uma espécie de *nobreza da terra*.

Os primeiros séculos coloniais foram também um período de frequentes mudanças legislativas na questão da liberdade dos índios, na administração dos aldeamentos, e sobretudo, na crescente disputa dos administradores particulares contra os jesuítas, de forma que se criava uma pressão em torno da questão legal do sistema de Administração. Após uma primeira fase de apresamentos abundantes do século XVI, entramos em um período em que os conflitos pela posse indígena se acirravam em torno da legislação relacionada aos apresamentos distantes, e as formas de exploração do trabalho dos administrados, questões também sempre relacionadas à questão maior da própria legitimidade das práticas cotidianas.

Tanto a escravidão indígena quanto a africana baseavam-se nas mesmas premissas: o modelo de exploração colonial da produção de excedentes agrícolas e o trato comercial de corpos. O que ocorria em relação aos índios, era a contradição de que o escravismo precisava ser justificado, legitimado e naturalizado, pelo fato de ser oficialmente proibido, mas também pelas questões morais e de consciência religiosa. Essa justificação foi sendo

587 Monteiro, John Manuel. 2001, 116.

588 Tibiriçá foi um dos principais líderes Tupi, dos habitantes originais do sítio da vila de São Paulo, na aldeia então denominada Inhampuambuçu, quando dos primeiros contatos com os portugueses no século XVI. Foi aliado dos portugueses, assim como seu irmão Caiubi, este como grande colaborador dos jesuítas. Tendo atuado no episódio do "Cerco de Piratininga", quando a vila e o colégio dos jesuítas foi atacada, em 1562, por uma coligação de nações indígenas próximas, como os guaianases e guarulhos, Tibiriçá foi reconhecido por ter matado seu próprio irmão Piquerobi na batalha. Tendo sido batizado com o nome de Martim Afonso Tibiriçá, e pelo casamento de sua filha Bartira com João Ramalho, Tibiriçá foi identificado, pela historiografia tradicional, como antepassado de diversas famílias da aristocracia paulistana, e dessa forma, como o exemplo icônico de uma classe de nobreza da terra.

buscada pelos colonos paulistas enquanto o escravismo em si já existia na prática.[589] As leis procedentes da Coroa podiam variar entre a reiteração da liberdade indígena, de acordo com os interesses da Igreja, ou para regulamentações da administração particular conforme os interesses dos colonos, que na prática contradiziam a proibição do cativeiro.

Entre os séculos XVI e XVIII, o conjunto da legislação indígena baseada nos regimentos reais complementares às diretrizes da Igreja, buscou dar conta de tal contradição, porém, sem muito sucesso em evitar os conflitos locais, como no caso de São Paulo, entre colonos e moradores, mediados pela Câmara Municipal contra os jesuítas, amparados pelas determinações da Igreja. “A legislação indigenista sempre foi, na América portuguesa, burlada, transformada em letra morta”.[590] A complexidade de tal contradição em determinadas situações possibilitava, por exemplo, que os próprios jesuítas pudessem legitimar o uso de índios para a exploração pelo serviço régio,[591] ou por outro lado, de que os próprios índios pudessem eventualmente reivindicar direitos em ações jurídicas junto à Câmara.

A liberdade e o cativeiro, assim como os limites da exploração, variavam nos primeiros séculos conforme a dimensão dos conflitos, legislações, e circunstâncias locais. Como regra geral, os escravistas buscavam as brechas legais e os limites de aplicação das leis a fim de conseguirem executar seus objetivos. “Em realidade, o colono português lançou mão de muita manha e malícia para assegurar a mão-de-obra e a mercadoria representada pelo escravo indígena. Do ponto de vista específico do escamoteamento da legislação proibitiva, o colonizador procurou preservar os aspectos substanciais da escravidão, dando-lhe ao mesmo tempo uma forma legal que descaracterizasse o trabalho cativo.”[592] A lei, neste sentido, longe de servir como base de princípios morais e procedimentos, papel este desempenhado pela religião católica, seria para os colonos mais como um obstáculo geralmente contrário aos seus interesses, passível de interpretação e descumprimento, que servia também como catalisador da insatisfação política que o distanciava da autoridade metropolitana enquanto súdito real, ainda mais nos momentos de instabilidade da união das coroas ibéricas.

589 Monteiro, John Manuel. 2009, 130.
590 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 75.
591 Alencastro, Luiz Felipe de. 2000, 195.
592 Davidoff, Carlos. 1982, 37.

7.2 – Limites da legislação colonial

A presença contundente do catolicismo como base estrutural do poder das monarquias portuguesa e espanhola, colocava a Coroa numa posição intermediária entre os interesses conflitantes do sistema escravista, e do lugar do índio e seus direitos segundo a visão da Igreja. Enquanto por um lado, o sistema econômico de exploração e domínio sobre as colônias se fundamentava na prática concreta do escravismo, a legitimidade e reconhecimento desta própria dominação e poder sobre os habitantes e territórios coloniais, se baseava sobre o fundamento primordial da catequese e conversão dos povos ao catolicismo, sem o qual nem mesmo o próprio poder da Coroa seria reconhecido. Naquele período, como consequência da união ibérica, a Coroa portuguesa ainda carecia de legitimidade plena. Foi somente após o Tratado de Lisboa de 1668, que pôs fim à guerra da Restauração contra a Espanha, que o papa Clemente IX reconheceu a independência de Portugal e o poder do rei D. Afonso VI.

No sistema colonial, a relação de complementariedade entre Coroa e colono era portanto, evidentemente direta. Ilana Blaj cita por exemplo, uma carta enviada em 1677 pelo governador-geral "aos paulistas mais proeminentes como Fernão de Camargo, José de Camargo, Bartolomeu Bueno, entre outros, pedindo-lhes para armar expedições e cruzar o Rio São Francisco para dar combate aos '*bárbaros*'. Em troca lhes é prometida '*a conveniencia própria de ficarem por escravos seus todos os prisioneiros*'".[593] Como responsável pela ação legislativa, cabia ao rei o papel mediador e conciliatório, porém também a partir de seu interesse próprio, favorável à exploração colonial, que também se aproximava aos interesses escravistas dos colonos, uma vez que era através deles que se consolidava a administração colonial.

> "A Metrópole necessitava do colono, pois ele representava a continuidade da própria colonização, não apenas enquanto produção propriamente dita, mas também, na medida em que arcava com a defesa interna e externa da colônia; além do mais, alicerçado no ideal e na mentalidade de 'ser senhor', garantia-se a construção e a reprodução de uma ordem senhorial integrada ao Estado patrimonialista luso. Por outro lado, o colono necessitava da Metrópole que lhe doava terras, regulava o trabalho escravo e, em última instância, lhe conferia autoridade, poder, dignidade e honrarias."[594]

593 Documentos Históricos vol. 11; 20/02/1677 (in) Blaj, Ilana. 2000, 245.
594 Blaj, Ilana. 2000, 245.

Embora aparentemente oscilante entre a reiteração da liberdade e as regulamentações para o cativeiro, podemos perceber que houve uma tendência das leis em favorecer esta última condição, em oposição à proibição fundamental e geral da Igreja, de que em cujo âmbito superior a Coroa buscava corroborar. "Assim, como vários autores apontam, o regime da administração sanciona, no fundo, a escravização do gentio, apesar de o mesmo ser considerado livre."[595]

Nesta questão sobre a natureza da legislação indígena colonial, é também importante considerarmos que, quando nos referimos à Coroa, tratamos genericamente sobre o poder temporal, sendo que em cada período de reinado a questão foi tratada de formas diferentes. No período da união ibérica, por exemplo, os reis Felipe I (II), Felipe II (III), e Felipe III (IV) tendiam mais em reforçar a liberdade dos índios e o apoio à Igreja. Mas essa tendência pode também ser entendida como uma concessão às pressões eclesiásticas, e devemos levar em conta o descompasso entre os poderes locais e metropolitanos. Segundo Pedro Puntoni, a legislação sobre o cativeiro indígena não era necessariamente oscilante, mas buscava antes disciplinar o cativeiro sem contradizer os fins a que se propunham. O maior recuo, a lei de liberdade de 1609, foi logo em 1611 revertida pelo rei, a fim de atender aos interesses dos colonos.[596] No Brasil, as estruturas administrativas estavam basicamente voltadas aos interesses dos colonos, aos quais a ocupação do território implicava necessariamente o domínio sobre povos nativos.

> "No Brasil, terra ocupada por populações que eram tidas por 'selvagens' - isto é, vivendo na lei da natureza, sem fé, sem lei, e sobretudo, sem rei - a construção do domínio sobre um território levou à formulação de um sistema governativo baseado na fixação de uma máquina administrativa e militar"[597] de forma que entre 1570 e 1697, 20 dos 30 governadores-gerais tinham o perfil de "um aristocrata da carreira das armas."[598]

Esta tendência legislativa de se buscar favorecer a possibilidade do cativeiro indígena deve ser entendida à luz dos diversos contextos que encontravam no Brasil uma realidade mais complexa, onde nem sempre as condições satisfaziam os colonos. Na questão da *guerra justa*, por exemplo, argumento por excelência para a legitimação dos apresamentos e das situações de escravidão legal, as leis deixavam situações em aberto,

595 Blaj, Ilana. 2002, 146. A autora aponta, entre os autores, Aires de Casal, *Corografia Brasílica*, p. 106; José Joaquim Machado de Oliveira, *Quadro histórico da província de São Paulo*, p. 210; e John Monteiro, *Alforrias, litígios*, Revista de História n. 120, p. 46.
596 Sposito, Fernanda. 2012, 115.
597 Puntoni, Pedro. 2009, 53-54.
598 Bethencourt, Francisco, 1998, 331 (in) Puntoni, Pedro. 2009, 54.

onde as condições locais definiam sua aplicação, mas ainda assim, sem perder de vista as diretrizes da Igreja, por exemplo, pela exigência da presença de um padre nos descimentos. Em caso de rebeliões ou tumultos indígenas, reunia-se uma Junta composta por autoridades civis e eclesiásticas que poderiam discutir sobre a ação de uma guerra, que dados os prejuízos que pudessem advir do tempo da decisão real, a confirmação de sua legitimidade pelo rei viria *a posteriori*.[599] Também as grandes distâncias nas comunicações e nos transportes, entre a metrópole e as câmaras municipais, foram outro fator determinante às aplicações e regulamentações locais, alterando o cumprimento das leis de acordo à realidade cotidiana.

> "Numa lei de 1609, a Coroa decretou que os índios não podiam ser comprados ou vendidos, nem obrigados a trabalhar para quem quer que fosse contra a sua vontade, e que deveriam ser pagos por seu trabalho. Tão logo se teve conhecimento da nova lei, porém, os paulistas persuadiram o governador a declarar que, embora livres, os índios poderiam ainda ser herdados ou recebidos como dote. Os índios continuaram, entretanto, a ser negociados durante todo o século XVII, ainda que não abertamente."[600]

Ocorria portanto uma dinâmica de alterações nas leis em dois níveis: a partir da aplicação local e nas próprias diretivas governamentais. Em 1660, por exemplo, as autoridades municipais da vila de São Paulo, assim como o governador Salvador Correia de Sá buscavam cumprir as leis que proibiam as entradas no sertão, mas também tinham seus interesses no apresamento de índios.[601] Pelos registros da Câmara, esta deve ter sido uma das leis mais desobedecidas pelos paulistas, já que a frequência das expedições se manteve elevada até o início do século seguinte, inclusive até mais motivada pelas descobertas de ouro. Uma das formas de burlar a lei, neste caso, era o de encobrir o objetivo do apresamento indígena durante os preparativos das expedições.

Do ponto de vista da aristocracia paulista, mesmo através das ambiguidades das leis, a Coroa era vista como mais alinhada aos missionários, dado o poder da Igreja nas decisões legislativas. Devemos também levar em conta que as bulas papais tinham grande peso através de uma forma de poder legal que transcendia as jurisdições dos reinos católicos, algo como uma espécie de direito internacional para a época. O resultado é que se mantinha indefinida a situação prática, e não a teórica, da liberdade indígena, de maneira permanente.

599 Silva, Francisco Ribeiro da. 1999, 18.
600 Nazzari, Muriel. 2001, 38.
601 Sposito, Fernanda. 2012, 63.

A contradição das leis poderia se dar em vários níveis, da sua própria formulação conceitual aos impedimentos de suas aplicações cotidianas. Isto nos leva à ideia de que o problema estivesse nas leis em si, que permanentemente procuravam se alterar a fim de reiterar a liberdade indígena. Na visão de Darcy Ribeiro, por exemplo "a contradição entre os propósitos políticos da Coroa e dos jesuítas, de um lado, e o imediatismo dos traficantes de índios, do outro, não se resolveu nunca por uma decisão real pela liberdade ou pelo cativeiro. A legislação que regula a matéria é a mais contraditória e hipócrita que se possa encontrar. Decreta dezenas de vezes *guerra justa* contra índios tidos como culpados de grandes agravos ou simplesmente hostis para, a seguir, coibi-las e, depois, tornar a autorizá-las, num ciclo sem fim de iniquidade e falsidade".[602] mas o fato é que havia um consenso pela liberdade indígena entre Coroa e Igreja, e mesmo com os colonos em sentido conceitual, mas absolutamente todos tinham algum interesse na exploração indígena. Por um lado, nunca a liberdade índios deixou de ser decretada, por outro, nunca a escravidão indígena deixou de ser praticada.

A tendência que leva os historiadores a considerar esta legislação, vista de forma geral, como oscilante ou duvidosa, reflete antes a dificuldade em se consolidarem as leis diante da contradição da própria liberdade. A contradição poderia não estar, de fato, na letra da lei, mas com certeza, nos fundamentos do cotidiano. Como poderiam os índios, por exemplo, ser considerados livres, se ficavam à disposição para serem requisitados para o trabalho? Ou como podiam ser considerados "senhores de suas terras", senão que nas terras dos aldeamentos, e ainda assim, sujeitos às mudanças administrativas das mesmas, submissas aos jesuítas ou aos "capitães de aldeia"? Parte destas respostas estava no sentido específico do conceito de liberdade, na qual para os índios, esta era concedida como um atributo em função de seus merecimentos, tendo sido trazida pelos europeus às Américas, como forma de os libertar do cativeiro da barbárie. Mas para além disso, o próprio conceito pré-iluminista de liberdade o circunscrevia no âmbito do cristianismo, associado ao conceito de salvação.

Considerando as contradições cotidianas e suas aplicações práticas, o sentido das leis estava mais na proibição da escravidão do que à afirmação da liberdade. Para que, em essência, fosse necessário afirmar a liberdade, era porque a princípio haveria um pressuposto de escravismo.

Podemos então concluir que, na prática, as eventuais mudanças legais não podem ser consideradas como oscilações efetivas entre duas situações distintas, uma vez que

602 Ribeiro, Darcy. 2015, 77.

elas pouco alteravam a realidade social dado suas limitações de implementação. Seriam antes adaptações a contextos mais favoráveis ou não às práticas do cativeiro, e a pressões políticas circunstanciais a este respeito. “Tomada em conjunto, a legislação indigenista é tradicionalmente considerada como contraditória e oscilante por declarar a liberdade com restrições do cativeiro a alguns casos determinados, abolir totalmente tais casos legais de cativeiro (nas três grandes leis de liberdade absoluta: 1609, 1680 e 1755), e em seguida restaurá-los. Quando se olha mais detalhadamente as disposições legais, percebe-se, porém, que ao tomá-las em conjunto, assim como aos índios a que se refere, simplifica-se bastante o quadro.”[603] A fim de uma visão sobre o percurso destas mudanças, considerando até o ano de 1696, quando é instituído em São Paulo o sistema da Administração particular, podemos tomar em síntese, o seguinte histórico:[604]

Principais mudanças da legislação indígena até 1696

Data/ Reinado	**Observações**
1511 – D. Manuel I	*Regimento da nau Bertoa* – Instruções régias relativas ao ciclo do pau-brasil. Restringia o contato e estabelecia a interdição estrita de prejudicar os índios do litoral.
1537	Bula papal *Veritas Ipsa*, de Paulo III, condenava a escravidão dos indígenas da América.
17/12/1548 – D. João III	*Regimento de Tomé de Souza* - Homologa a ação do procedimento da *guerra justa*; distinguia as “*Aldeias de El-Rei*” de outros agrupamentos a que se chamavam “*administração particular*”.
08/1566 – D. Sebastião	*Carta régia a Mem de Sá* - Para que convoque uma Junta para se ocupar da venda de escravos sob o título de extrema necessidade.
20/03/1570 – D. Sebastião	Proibia a captura, venda e troca de índios, salvo a captura em caso de *guerra justa* ou antropofagia.
24/02/1587 – Felipe I (II)	*Lei régia* – Sobre os índios do Brasil que não podem ser cativos, e os que podem ser.
11/11/1595 – Felipe I (II)	Revogação da lei de 1570. Proibia a captura, salvo em caso de *guerra justa* ou expressa pelo rei, com cativeiro máximo de dez anos.
26/07/1596 – Felipe I (II)	*Alvará régio* que determinava o papel dos jesuítas em “domesticar os índios em aldeias segregadas”. Estes deveriam servir aos colonos por não mais que dois meses, com remuneração.
05/07/1605 – Felipe II (III)	Confirmava a lei de 1595.

603 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992-b, 117.

604 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 75; Leite, Serafim. 2004, 499; Monteiro, John Manuel. 2009, 132; Silva, Francisco Ribeiro da. 1999, 15-26; Schwartz, Stuart B. 1979; Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. 2011; Perrone-Moisés 1992, 529-539.

30/07/1609 – Felipe II (III)	Decretava a liberdade total dos índios e seus direitos à remuneração e apoio jurídico. Foi uma das principais leis e das que tiveram mais influência sobre a liberdade indígena.
10/09/1611 – Felipe II (III)	Regimento que reiterava a lei anterior sobre a liberdade do gentio e da guerra que se lhe podia fazer, mas permitia a escravização sob certas condições, e o cativeiro dos índios capturados em *guerra justa*. Retirava dos jesuítas o monopólio dos descimentos e da administração religiosa e temporal dos aldeamentos.
19/04/1618 – Felipe II (III)	*Provisão* do governador Geral do Estado do Brasil, para que o procurador dos índios da capitania de São Vicente possa libertar os índios cativos contra a sua vontade, em casa de moradores.
05/10/1628 – Felipe III (IV)	*Carta régia* para que se veja na Mesa de Consciência como melhor executar a lei sobre a liberdade do gentio.
1639	Bula papal *Commissum Nobis* de Urbano VIII - Proibia o cativeiro indígena pela força. Foi uma das principais leis e das que tiveram mais influência sobre a liberdade indígena, causando uma forte resistência entre os colonos paulistas.
04/11/1644 – D. João IV	*Alvará* que reiterava a presença de autoridade eclesiástica nos descimentos.
10/11/1647 – D. João IV	*Alvará de Sua Majestade para o Maranhão*, para que os índios sejam livres *"e que não haja administradores nem administração nelles, antes possão livremente servir e trabalhar com quem lhes bem estiver e milhor lhes pagar o trabalho".*
17/10/1653 – D. João IV	Permitia a captura em situações de *guerra justa*, banditismo, fuga e antropofagia.
31/03/1680 – D. Afonso VI	*Alvará* – "*Que ninguém possa tomar índios das aldeias, senão os que lhe forem dados em repartição.*"
01/04/1680 – D. Afonso VI	Voltada ao Maranhão, proibia a escravidão mesmo em caso de *guerra justa*. Foi uma das principais leis e das que tiveram mais influência sobre a liberdade indígena.
17/10/1680 – D. Afonso VI	*Carta régia - "Ordenando que, se o governo fosse forçado a usar do offerecimento dos moradores de São Paulo relativamente aos Indios sujeitos aos dominios de Castella, somente se captivassem os que não fossem Christãos."*
24/01/1685 – D. Pedro II	*Ordem* que se passou ao Padre Provincial da Companhia para se recolherem os índios que andam fora de suas aldeias.
21/12/1686 – D. Pedro II	*Regimento para o Maranhão* - Regulamentava o aldeamento e a repartição dos índios, reiterando o governo eclesiástico sobre as aldeias e os descimentos.
1688 – D. Pedro II	Revogação da lei anterior.
26/02/1693 – D. Pedro II	*Carta régia para o Superior das Missões – "Que a jurisdição temporal dos missionários não impede a que tem os Governadores, e Menistros de Justiça sobre os Indios."*
26/01 e 19/02/1696 – D. Pedro II	*Cartas régias* – Regulamentavam e instituíam o sistema da *Administração* em São Paulo.

Observamos aqui que as primeiras leis, principalmente as do século XVI e do período filipino, tendiam mais à proibição da escravidão indígena. Naquele período próximo ao Concílio de Trento, a influência da Igreja se fazia de maneira muito forte e

determinante, enquanto também as populações indígenas eram ainda numerosas, e o ímpeto missionário, mais idealista. Após a Restauração de 1640, o cenário evoluía ao crescimento de poder da Companhia de Jesus e dos conflitos com o poder temporal daí resultantes, enquanto consolidavam-se as práticas escravistas cotidianas entre os colonos. Uma possível razão para isto estava no fato de que, na colonização da América espanhola, a utilização massiva da escravidão indígena determinou uma influência da Igreja sobre aquela monarquia que estabeleceu diferenças na legislação, assim como também a instituição das Encomiendas conseguia garantir alguns dos direitos dos índios.

> "Quando o trono português foi ocupado por Felipe II da Espanha, a influência de Las Casas se fez sentir no Brasil. Em 24 de fevereiro de 1587 o rei confirmou a lei de 1570, do rei Dom Sebastião, que proibia a escravidão dos índios exceto em guerras 'justas' e oficialmente aprovadas. Em 11 de novembro de 1595 e 26 de julho de 1596, o rei Felipe voltou a confirmar a liberdade dos índios e entregou aldeias brasileiras aos cuidados dos jesuítas. A lei de 1596 descrevia o sistema dos aldeamentos.(…) O rei seguinte, Felipe III da Espanha e Felipe II de Portugal, preocupou-se ainda mais com a liberdade dos índios do que seu pai. Sua lei de 5 de junho de 1605 explicitava que, conquanto houvesse algumas razões de direito para se poder em alguns casos introduzir o dito cativeiro, eram de tanto maior consideração as que havia em contrário, especialmente pelo que tocava à conversão dos gentios à nossa santa fá católica, as quais se deviam antepor a todas as mais. A liberdade total dos índios brasileiros foi proclamada no vigoroso texto da lei de 30 de julho de 1609."[605]

Para além das questões legais, os chamados "usos e costumes", ou seja, as práticas cotidianas exercidas pelos colonos paulistas consolidava uma forma local de se lidar com o trato indígena, ao qual se adaptava, ou não, ao sabor das leis estabelecidas no momento. A administração particular tomava forma em meio a estas práticas, baseada na posse sobre os indivíduos e exploração econômica e dos serviços, ainda que de forma ilícita, sendo que em muitos casos, a própria condição de origem dos índios podia ser dissimulada ou ignorada.

Devido a isto, aproveitava-se especialmente a previsão legal que estabelecia também a escravidão direta, aplicada aos índios em determinadas circunstâncias. Os escrúpulos de consciência dos escravistas os levavam a buscar legitimar suas ações através do próprio sentido conceitual de liberdade. "Para reagirem às leis de liberdade, os moradores

605 Hemming, John. 2007, 456-457.

não apelam apenas para a premente necessidade de braços sem os quais a colônia não sobreviverá. Invocando os próprios princípios básicos dessas leis, a saber, a salvação das almas e a civilização dos índios, afirmam a impossibilidade de realizá-los através da liberdade, dada a barbárie que se encontram os gentios. Só o cativeiro, dirão, permitirá realizar a conversão e civilização dos índios, e por isso, principalmente, deve ser legitimado."[606] Esta posição era perfeitamente possível devido às próprias lacunas legislativas, que admitiam a interpretação da possibilidade do cativeiro, conforme era previsto em diversas situações. Darcy Ribeiro nos traz alguns exemplos:

> "Os atos administrativos que regiam a escravidão dos índios são igualmente um vai e vem de engodos e chicanas que, proibindo o cativeiro, de fato o instituíam. O índio podia ser legalmente escravizado porque aprisionado numa guerra justa; ou porque obtido num justo resgate; ou porque capturado num ataque autorizado; ou porque libertado do cativeiro de alguma tribo que ameaçava comê-lo; ou ainda porque compunha um lote de que se pagara o quinto ao governo local. Mas isso não é tudo. Instituiu-se também a escravidão voluntária de índios maiores de 21 anos que, em caso de necessidade extrema, estavam autorizados a vender a si mesmos a quem tivesse a caridade de comprá-los, depois de bem esclarecê-los sobre que coisa era ser escravo (Leite 1965:119, 124). Era lícito, também, a compra de meninos índios a seus pais para criá-los e treiná-los para o trabalho, o que representa o cúmulo da desfaçatez, uma vez que não há gente mais extremosamente apegada aos filhos do que as sociedades fundadas no parentesco. Era também legal e até meritório comprar meninos trazidos por bugreiros ou regatões, para instruí-los na fé cristã, o que sucede até hoje nos cafundós da Amazônia. Era igualmente lícito reter como cativo o índio que se acasalava com uma escrava e ainda registrar como escravo o filho gerado desse casamento."[607]

Um aspecto levantado por Beatriz Perrone-Moisés, sobre a legislação, é o de que as leis fundamentalmente buscavam discriminar os índios em duas categorias, a dizer: convertidos e selvagens, ou, aliados e inimigos; e que de regra geral, a legislação sobre a liberdade se aplicava aos da primeira categoria. "Aos índios aldeados e aliados, é garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirma-se, desde o início, que, livres, são senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e devem ser muito bem

606 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992-b, 123.
607 Ribeiro, Darcy. 2015, 78.

tratados."[608] Neste primeiro plano, a classificação dos índios entre aliados ou inimigos rompe com a ideia de legislação oscilante, pelo fato de que sempre foi coerente com a aplicação do direito de liberdade, ou a permissão da servidão, àqueles que fossem assim determinados.

> "Contra a imagem de uma legislação indigenista "contraditória" e "oscilante", instituída por João Francisco Lisboa e muitas vezes repetida pela historiografia tradicional, Beatriz Perrone-Moisés chamou a atenção para o fato de que a escravização do índio tenha sempre sido permitida e que a legislação obedecia aos mesmos princípios, operando em função de um recorte entre duas linhas políticas, relacionadas a duas reações básicas do índio à dominação colonial: a aceitação do sistema ou a violência. Assim, os índios eram divididos entre amigos e inimigos e se, para os primeiros, as leis garantiam a "liberdade", para os segundos, era guerra e escravidão."[609]

Entretanto, a aplicação prática da legislação poderia não ser tão clara e evidente. Segundo Barbara Sommer, haveria uma espécie de "deslize" entre as diferentes categorias de índios, em função de interpretações locais e condições específicas.[610] Este fator contraditório da aplicação das leis poderia estar relacionado à possíveis indefinições de indivíduos nestas categorias. Neste sentido, porém, a proibição da escravidão geral dos índios constituía-se no principal fator de negação das diferenças. Nas ocasiões em que se proclamavam as principais leis sobre a liberdade indígena, estas valiam para todos os índios, enfraquecendo a distinção que legitimava a a escravidão contra os rebeldes.

> "À diferença irredutível entre 'índios amigos' e 'gentio bravo' corresponde um corte na legislação e política indigenistas que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados, e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantém ao longo da colonização. Nas grandes leis de liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada, e as duas políticas se sobrepõem."[611]

Percebemos assim um sentido mais específico da legislação colonial, ao tratar das questões onde os índios se diferenciavam de acordo com suas condições, enquanto que

608 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992-b, 117.
609 Dias, Camila Loureiro; Bombardi, Fernanda Aires. 2016.
610 Id. 2016.
611 Perrone-Moisés, Beatriz. 1992-b, 117.

as leis eclesiásticas tendiam a considerar os indivíduos de forma mais geral e abrangente, a partir de uma base de princípios. O que geralmente ocorria, era que na dimensão cotidiana estas diferenças de condição tendiam não ser muito claras, até mesmo intencionalmente, a fim de se escravizarem índios que não tinham como fazer valer seus direitos. Para eles, os índios, sim, a legislação poderia parecer muito oscilante e contraditória, mas isto também decorria do fato de que, as leis que eram aplicadas consideravam mais as especificidades do que os princípios gerais, como o da garantia de liberdade. Além disso, segundo Camila Dias e Fernanda Bombardi, as próprias leis passavam por um processo de "flexibilização", a fim de atender as demandas econômicas que sempre foram as principais justificativas ao escravismo indígena.

> "Porém, se a autora (Perrone-Moisés) acerta em dizer que a promulgação das leis de liberdade irrestrita, como a de 1680, procurava apenas coibir os abusos - isto é, o fato de que os colonos procurassem ilicitamente enquadrar todos os índios entre os "inimigos", mesmo aqueles que fossem "amigos" - o inverso não é sempre verdade. Pois, uma leitura detalhada das circunstâncias das aparentes oscilações da legislação mostra que a demanda crescente por mão de obra, em função de uma atividade econômica ascendente, determinou, na primeira metade do século XVIII, no Estado do Maranhão, a flexibilização das leis indigenistas e, portanto, esse "deslize" entre as categorias, identificado por Barbara Sommer."[612]

Silvana de Godoy afirma que a política indigenista portuguesa se valia de uma legislação que não via os índios de forma homogênea, mas que, de forma sintética, eram diferenciados entre amigos ou inimigos. A autora afirma ainda que os índios, em suas ações de acomodação ou resistência, foram também enquadradas nesta concepção de não-homogeneidade.[613] Neste sentido, esta ideia vai de encontro à visão de Perrone-Moisés de que a legislação não era propriamente contraditória, mas coerente na forma em que era voltada às diferentes categorias de índios.

> "Havia os *naturais*, nascidos de pai português, sob alçada do direito e justiça portugueses; havia os *estrangeiros*, que estavam libertos da obediência e direito portugueses, não necessariamente passíveis de escravização, como, por exemplo, os índios não amigos, mas não necessariamente inimigos. (…) Ainda entre os estatutos dos

612 Dias, Camila Loureiro; Bombardi, Fernanda Aires. 2016.
613 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 322.

povos das conquistas, estava o dos incluídos na categoria de *vassalos*, nas relações de vassalagem, integrados na ordem jurídica e política portuguesa."[614]

Dentro desta perspectiva porém, devemos considerar que essa não-homogeneidade respondia a uma concepção colonialista que permanecia dentro da homogeneidade da própria categoria-índio, que ignorava a diversidade cultural dos diferentes povos. Desde os primeiros contatos, interessava aos europeus saber quais entre os diferentes grupos poderiam ser considerados como aliados ou inimigos, ou entre quais as ações de catequese obtinham mais resultado. As diferenças étnicas e culturais eram assim observadas a partir das diferentes respostas dos povos às ações coloniais, a partir de onde se atribuíam etnônimos e classificações, como por exemplo, na discriminação entre Tupi e Tapuia. Dessa forma, não somente a legislação, mas a própria perspectiva cultural europeia como um todo, mantinha-se homogênea e consolidava-se quanto ao termo genérico *índio*. Ainda que fossem empregados outros sinônimos dentro da mesma generalização, como *gentio da terra*, *brasis*, *negros*, ou mesmo *naturais*, *estrangeiros* ou *vassalos*, as mudanças legislativas podiam se aplicar indiscriminadamente a qualquer grupo ou etnia.

Podemos então considerar que, de fato, a legislação não era propriamente contraditória no tocante aos interesses coloniais, ou seja, da Coroa e dos colonos, que em suma se aproximavam, mas para isso, valia-se de reiterar ou contradizer o princípio da liberdade universal dos índios de acordo com as circunstâncias, a fim de não afrontar a posição e o poder da Igreja católica. Mas a indeterminação da situação legal dos índios, que muito provavelmente ocorria de maneira comum, podia ser também desvantajosa para seus senhores, que também poderiam não ter como provar vínculos com seus agregados. As indefinições legais chegavam também ao limite dos interesses dos colonos, que sentiam a necessidade de regulamentações mais específicas.

Além da legislação especificamente voltada às políticas indigenistas, encontramos referências aos índios nas leis em geral, voltadas a temas diversos. Em 1618, ao tratar de regulamentações sobre as atividades de mineração, Felipe II (III) publicou um regimento que estabelecia o pagamento do quinto para a fazenda real, sobre as minas de ouro, prata e outros minerais, tratava sobre a repartição dos índios entre os colonos, e também sobre os direitos dos descobridores das minas, no que incluía também os próprios índios: *"(…) 3 E p.ª que todos se possaõ empregar no descobrim.to das Minas.*

614 Id. 2016, 323.

Hey por bem q~ gozem do previlegio de Descobridor, assim p.ª o effeito referido, como p.ª os mais deste regimento, naõ Som.te os Portuguezes, q~ vivem nas ditas Capitanias, e estado do Brazil, e seos filhos, q~ lá nascerem, mas taõbem todos os Indios, e estrangeyros, q.e com licença minha vivem de prez.te nelle, e os q~ com ella forem lá viver pelo tempo em diante.//" [615] Mais do que isto, neste regimento "faz-se respeitar a lei de 10 de setembro de 1611 passada em Lisboa, sobre a repartição das aldeias dos índios. Presta-se assistência aos índios mineiros" [616] Esta determinação seguia de acordo com a política da Coroa em favorecer os direitos dos índios, especialmente presente no período da União Ibérica, mas ocorria devido ao fato de que os índios eram especialistas em diversas etapas dos trabalhos de mineração, desde os descobrimentos, na exploração mineral, até os transportes e carregamentos. Naquele momento, ainda não se havia confirmado de fato os descobrimentos minerais na capitania de São Vicente, mas para isso se fazia fundamental o recurso dos índios, cuja posse era disputada entre os colonos sertanistas.

> *"(…) 11 E porq~ p.ª beneficio das ditas Minas he necessario repartir os Indios pelos senhorios dellas, o dito Prov.or fará a repartiçaõ dando a cada pessoa os q~ lhe forem necessarios p.ª o Lavor dellas, os quaes os tractaraõ bem, dandolhe todo o necessario p.ª sua sustentaçaõ, não os obrigando a trabalhar mais q~ o ordinario, e quando fizer a entrega dos ditos Indios, lhe lemitará os dias q~ haõ de andar no d.º trabalho, e ordenaraõ o q~ lhe haõ de pagar por dia q~ serâ conforme a tayxa geral q~ se fizer p.ª todo o estado na forma q~ está ordenado na Ley, q~ mandei passar nesta cidade de Lx.ª aos 10 de 7br.º de 1611 sobre a ordem q~ se ha de ter na repartiçaõ das Aldeyas dos Indios, q~ vierem do Certão, q~ se guardarà em todo o mais q~ naõ estiver deposto por este Cap.º, e na repartiçaõ q~ o d.º Prov.or fizer dos Indios quando os entregar p.ª trabalharem nas Minas, deicharaõ sempre em cada aldeya, os q~ forem necessarios p.ª fazerem roças de mandioca, e lavrarem feijões, e outros legumes, com q~ se costumaõ sustentar, e trabalharaõ sempre de fazerem a repartiçaõ dos Indios p.ª as Minas q~ estiverem mais perto das Aldeyas em q~ viverem p.ª q~ com mayor comodidade possaõ acodir a suas famílias."* [617]

615 "'*Registro do regimto q~ S. Mag.e mandou passar sobre as Minas'* das capitanias de S. Paulo e S. Vicente" (08/08/1618). (in) Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 97-102. Grifo nosso.

616 "Regimento (cópia do registro do) pelo qual (D. Felipe II) concede as minas de ouro, prata e outros metais, já descobertas ou a descobrir, aos seus vassalos e moradores das capitanias de São Paulo e São Vicente, do Estado do Brasil (…) Lisboa, 1618, agosto 8" (in) caixa 1, doc. Nº 1 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823).

617 Idem. "'*Registro do regimto q~ S. Mag.e mandou passar sobre as Minas'* das capitanias de S. Paulo e S. Vicente" (08/08/1618). (in) Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 97-102.

Dizer que aos índios se devia tratar bem, dar sustento, salário, e não os obrigar a trabalhar em excesso, era na prática uma forma muito ambígua de procedimento. Em liberdade, nas condições naturais, é evidente que os índios vivam em auto-sustentabilidade, mas esta condição é anulada pelo regime de trabalho e residência impostos, que os obrigava à adaptação a uma rotina completamente diversa senão contrária a seu modo de vida. Na forma da lei, a benevolência funcionava como uma faca de dois gumes, onde enquanto impunha suas formas de coerção, o fazia de maneira que aparentasse um benefício concedido. Mas para além disso, o fato da obrigação do bom tratamento precisar ser prevista em lei, indica que provavelmente fosse comum o seu não cumprimento. O modo de vida original dos índios não era reconhecido pelos brancos senão como selvageria ou barbárie, que mesmo numa visão benevolente associada à pureza, seria ainda assim identificada como inferior, por prescindir dos valores e estruturas culturais como a política e a religião. Em outras palavras, através da lei, e pela possibilidade de uma inclusão social através de um regime de trabalho, eram os índios introduzidos na lógica do cotidiano. A necessidade e intenção dessa regulamentação era tal que se estabelecia uma fiscalização para o seu cumprimento.

> *"// 12 Vizitará o d.º Prov.or cada tres mezes os assentos das Minas, e tiraraõ informaçaõ se se trabalha nellas com o numero dos Indios, q~ lhe assinou, e achando q~ se naõ trabalha nellas, procederá na forma q~ está disposto neste regimento, e assim se informará se trataõ mal os ditos Senhorios os Indios naõ dando o necessario p.ª sua sustentaçaõ, ou obrigando-os a trabalharem mais do ordinario, e se lhe naõ pagáraõ seos cellarios, e tendo excedido procederá contra elles, condemnando-os athe sincoenta cruzados, sem apellaçaõ, nem agravo, q~ seraõ aplicados p.ª os Captivos, e estandolhe devendo algum de seu cellario, lho farâ logo pagar, e naõ consentirá q~ os Indios a q~ se fizerẽ aggravos, trabalhem mais com o d.º Senhorio, fazendo em todo guardar a ley, q~ passey sobre a repartiçaõ das ditas Aldeyas, no q~ toca ao bom tratam.to dos d.os Indios // 13 E como da conservaçaõ dos Indios depende o beneficio das ditas Minas, pois sem elles se naõ lavraõ, e o beneficiaõ, por lhe fazer favor, e merce. Hey por bem q~ naõ possaõ ser prezos em cadea por dividas civeis, nem p.ª ellas se possa fazer execuçaõ em seos Vestidos, e de sua molher, cama, e mais moveis da Caza, nem ferramenta introm.tos q~ tem, com q~ beneficiaõ as ditas Minas, e Mineyros nos Escravos, fabrica, e instrom.tos com q~ se lavrão as ditas Minas, por dividas contrahidas depoiz de as possuhirem."*[618]

618 Id. Pauliceæ Lusitana Monumenta Historica. II Volume (1609 – 1658), 97-102.

Dessa forma percebemos que a legislação, mesmo quando mais inclinada à defesa dos índios, assim o fazia a partir de sua lógica exploratória, em que de alguma medida se adequasse a um determinado modelo de exploração colonial, que buscava equilibrar os interesses da Coroa e dos colonos. Também dessa forma buscava se equilibrar com as determinações da Igreja, que embora concordasse com a subalternidade dos índios e permitisse essa exploração, o fazia por critérios que geravam atritos ao sistema colonial. A partir destes três pilares, Igreja, Coroa e colonos, no qual a inferioridade indígena atribuída encontrava seu ponto de concordância, a instância geradora das leis, que era a Coroa, assim a mantinha por todo o tempo, consolidando dessa forma uma essência legal constante, coerente e permanente.

7.3 – A invenção do *administrado* como categoria social

O sistema da Administração não deve ser entendido apenas como um método similar ao das Encomiendas, voltado para o aluguel de serviços como dissimulação da posse escravista, mas também como um sistema de divisão social, onde através das obrigações de cuidados pessoais, remuneração, e conversão religiosa, determinava-se um lugar social para gentio. Segundo Pasquale Petrone, “a evolução dos fatos levou à definição de uma forma particular de servidão que tomou o nome de *Administração*. Este nome, que no contexto colonial aparece já no século XVI, irá se firmar expressando uma condição específica do indígena do Planalto Paulista”.[619] Surgia portanto não apenas um sistema de controle sobre os índios, mas um modelo de relação e convivência cotidiana estabelecida a partir do trabalho, da moradia e até mesmo das relações familiares.

Além da posse e exploração da mão de obra, este sistema envolvia responsabilidades sobre os administrados, de tratá-los bem e dar instrução, tantos nas aldeias quanto nas residências particulares. A partir de 1696, quando a *Administração* torna-se um direito adquirido e regulamentado, tais deveres tornam-se obrigações, continuando porém no seu sentido prático de eufemismo de escravidão.[620]

A frequência de sua utilização é de fato muito diversa entre os séculos XVII e XVIII, ou seja, tornou-se muito mais corriqueira após a concordata de 1696, sendo que anteriormente era registrada de forma relativamente rara nos documentos. Para Silvana de Godoy, isto impede que até mesmo se identifique como Administração as relações de

619 Petrone, Pasquale. 1995, 82.
620 Silva, Maria Beatriz Nizza da. 2009, 113.

posse e exploração indígenas em São Paulo neste período. É certo que o termo não possuía o mesmo sentido que o adquirido após a oficialização, mas ainda que pouco registrada na documentação, a palavra expressava uma relação social específica pelo seu uso cotidiano. A autora indica que o termo era incomum ainda nos registros em 1699, conforme o seguinte exemplo citado:

> "Além de diferenciar pardos de escravos, atestando que nem todos os índios eram escravos (negros da terra), Maria Cabral é singular também porque foi uma das raras vezes em que se mencionou a palavra administração para se referir ao modo de como se deveria governar os índios. Tudo indica que o termo foi mais corrente no século XVIII, nem tanto no XVII, e por isso não trabalhamos com a ideia de índios administrados." [621]

Devemos considerar neste caso, que ao longo do século XVII, o termo *Administração* não se referia a um determinado modo de se governar os índios, mas sim a uma variedade mais específica de relações de servidão , apesar disso, compunham a busca por uma definição de um estatuto legal. O documento das *Dezesseis dúvidas dos paulistas* exemplificava tais indefinições conforme se manifestavam na última década dos anos mil e seiscentos, mas certamente ao longo de todo o século, o que se referia como Administração passou por diversas mudanças, dentro do sentido primordial de desidentificação do termo *escravidão*. Neste exemplo levantado por Silvana de Godoy, a expressão *negros da terra* indica também uma outra forma de se referir aos indígenas diretamente escravizados, que se diferenciava dos assim chamados *forros*, naquele momento em que a administração particular já se encontrava legalmente instituída.

O termo *Administração*, já portanto de uso corrente no Brasil colonial, foi um vocábulo que serviu de forma muito eficiente à dissimulação da escravidão indígena. Tal como a *Encomienda,*[622] a *Mita,*[623] ou a *Repartición* da América espanhola, a *Administração* referia-se a um específico regime social e de trabalho compulsório um tanto diverso da escravidão africana. Porém, de maneira muito eficaz, confundia-se com os diversos

621 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 269.

622 Na América espanhola, as *Encomiendas* eram "uma mercê concedida pelo rei aos conquistadores, autorizando a exploração da mão de obra dos nativos como um meio de 'civilizá-los'. Em troca do sustento dado pelos seus senhores, os índios deveriam prestar-lhes serviços. (…) eram na prática um trabalho compulsório e diferiam da escravidão pela condição jurídica dos índios como livres (…) mas eram explorados por seus *encomenderos* muitas vezes em limites que evidenciavam a barbárie do sistema colonial." Sposito, Fernanda. 2012, 87.

623 Os *Repartimientos* representavam o domínio privado sobre o índio; as *Encomiendas* foram o modo dos reis controlarem este domínio através da doação pela mercê real; e as *Mitas* eram prestações temporárias de serviços pelos índios em troca de pagamento "tendo sido criadas para por fim aos abusos dos outros dois sistemas" que na prática eram formas de escravidão disfarçadas. Mas os termos se misturavam nos documentos. Sposito, Fernanda. 2012, 99.

significados comuns da palavra: gestão pública do Estado, gerenciamento privado de bens e posses, cuidados estratégicos a bem de melhoramentos ou interesses, controle de operações, planos de organização, entre outros.

Este entendimento do termo como eufemismo de escravidão não é uma novidade na historiografia. Já no século XIX, Machado de Oliveira reconhecia este atributo semântico que a condição de administrado, ou de administradores, conferia a uma espécie de apaziguamento das relações de servidão, fossem elas reais ou aparentes, mas sem que determinasse uma diferença efetiva.

> "*A legislação portugueza, de que se trata, teve ao menos a virtude philologica de modificar palavras sem que mudasse a essencia da cousa sobre que dispunha. Si antes d'ella os indigenas viviam na condição explicita e genuina de escravos, n'esta condição o persistiram eles subsequentemente, embora o legislador procurasse neutralisal-a; mas, em vez de serem chamados escravos como d'antes, foi esta palavra substiuida pelo epitheto menos odioso de administrados, que em nada alterou a primordial condição.*"[624]

Neste cruzamento de significantes o termo servia muito bem para a instrumentalização de seus objetivos práticos, bem como de sua própria legitimação. Antes do sentido escravista senhorial, expressava um significado hierárquico mais voltado à questão da governança política e do poder a ele atribuído. Vale destacar que etimologicamente, a palavra aparece no século XIII com o significado de "ação ou efeito de governar ou dirigir",[625] no *Foro Real de Afonso X*:

> *"E isto mandamos dos priores e dos outros amijstraadores que an priorados e mijstraçoes per sy. E sse alguu dos comendadores ou dos priores ou dos mijstradores for tolhecto daquel logo per morte ou per mandado de seu mayor // o outro que for em seu logar seya teudo a responder e a demandar assy como era aquel em cuyo logar entrou."* [626]

No significado colonial adquirido, no sentido de posse sobre os indivíduos, incluía-se então a responsabilidade e obrigação de zelo por esses dependentes. Diferente do *negro tapanhuno*,[627] os *naturais da terra* deveriam se tornar súditos cristãos civilizados, e nesse

624 Oliveira, José Joaquim Machado de. 1867, 210.
625 Machado Filho, Américo Venâncio Lopes. 2013, 341.
626 Id. 2013, 341. Grifos nossos.
627 Tapanhuno – do tupi tapy'yîuna (ou tapy'yînhuna) (etim. - *tapuia negro*) (s.) homem negro, escravo africano. Nota – As palavras Tapanhuno e Tapanhuna entraram no P.B. (Português brasileiro) por meio das línguas gerais coloniais. Navarro, Eduardo de Almeida. 2013, 464.

sentido é que seriam *administrados*, a fim de possuírem as condições de vida propícias estes fins, e das condições de residência e trabalho condizentes com o fato de serem legalmente livres. É este o sentido que o termo denota nos documentos já antes da regulamentação de 1696, com os índios arrolados entre os bens de herança.

Pela etimologia do termo *administração*, percebemos o sentido de poder associado à palavra, pelo aspecto de dominação e controle que a expressão sugere. A ação de administrar é um atributo concedido aos capacitados, seja por mérito ou nomeação, mas que envolve uma forma de licença ou autorização para seu desempenho. Dessa forma o *administrador* adquire uma diferenciação social que o coloca num lugar superior aos *administrados* passivos. Assim como um governante administra uma nação, um médico administra medicamentos, e um sacerdote administra sacramentos. Diferentemente da *Encomienda,* que se refere aos bens e recursos concedidos, a *Administração* envolve a ação de manejo e controle sobre eles, os indivíduos.

Ambas, no entanto, baseavam-se no controle dos índivíduos, de acordo com os interesses imediatos de exploração da força de trabalho. Numa comparação entre os sistemas da Administração e das Encomiendas, encontramos mais semelhanças, que são de ordem estrutural, do que algumas diferenças que se devem mais às particularidades contextuais. Segundo Pasquale Petrone, ambas foram formas de se aproveitar a exploração indígena não apenas como alternativas à escravidão, mas também a fim de favorecer seus patrocinadores quanto ao manejo da posse dos índios, incentivando-os nas práticas de captura, e para determinados fins, como o uso militar e a mineração. As diferenças ocorriam na forma como os índios eram recolhidos e repartidos, além da forma de atuação do Estado, onde as Encomiendas contavam com maior base legal, ao menos até a regulamentação da Administração particular, em 1696.

> “Um primeiro elemento de semelhança está no fato de que ambas as instituições definiram-se a partir da necessidade de contar, desde o início do processo de colonização, com força de trabalho representada pelos indígenas. Porém, enquanto a *encomienda* vê-se precocemente instituída com caráter oficial, a *administração* surge de modo embrionário em função da iniciativa particular, sem a chancela oficial. (…) Constituía-se, na prática, na existência de um sistema semelhante à *encomienda*, sem que estivesse, entretanto, regularizado por lei. Um segundo elemento de semelhança encontra-se no fato de que ambas as instituições evoluíram de modo a recompensar, respectivamente, *encomenderos* e *administradores*. Trata-se, nos dois casos, de recompensar aqueles que penetram e devassam novas terras, possibilitando sua

> valorização, não só com a organização de espaços agrários, mas também, e sobretudo, com o descobrimento e exploração de recursos minerais, em geral auríferos.”[628]

Evidentemente, a relação social de servidão e senhorio não dependia do uso dos termos legais, eles antes expressavam os interesses dominantes, fazendo-se valer como instrumentos de definição legal. O que mais nos interessa não é propriamente o uso histórico dos termos semânticos, mas as condições de vida daqueles que eram denominados como servos, escravos, administrados, forros, ou serviços. O cotidiano dos subalternos podia variar muito, mas no aspecto comum de estar sempre cerceado em sua liberdade, o que entendemos como escravidão propriamente dita, podia se manifestar em todas as formas em que eram caracterizados. “Na época moderna, o trabalho forçado e/ou o exercício de poder sobre pessoas estava muito longe de se limitar à escravidão, havia tradições medieval, africana, e certamente indígenas cujos integrantes também conduziam outros índios amarrados até a vila de São Paulo ou comiam seus prisioneiros.”[629] Mas pelo significado da expressão “escravidão” na Idade Moderna, que envolvia uma espécie de alheamento do indivíduo à liberdade espiritual da alma, esta que realmente importava à mentalidade católica hegemônica, não podia ser aplicada ao gentio propenso à conversão senão através de uma condição alternativa voltada a esta emancipação civilizatória, um processo que precisava ser *administrado*.

> “Lucrécia Leme, viúva de Antonio Vieira Antunes, declarou que sempre tratou suas nove *peças* de gentio como *livres*, por ser a liberdade da natureza dos gentios. Porém, por serem incapazes de se regerem por si, as administrava com aquele cuidado cristão’.”[630]

Possui também, este termo, um determinado significado político ao associar a instituição social com a ideia de administração governamental, e também em relação ao sentido religioso da administração eclesiástica dentro do mundo colonial, ou melhor dizendo, na formação deste específico modelo de colonialismo. Dentro do processo histórico em que a Igreja medieval assumiu o controle sobre uma parte da estrutura social, que na antiguidade, era ocupada pela dimensão política e cultural da *pólis* grega, a *administração* era também entendida enquanto *obrigação,* não apenas na questão

628 Petrone, Pasquale. 1995, 98.
629 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 357.
630 Testamento de Lucrécia Leme. Vol. 25 (in) Godoy, Silvana Alves de. 2011, 91.

principal da catequese, mas também como uma espécie de direito paternalista sobre os indivíduos, em consonância à ideia de se promover o bem através do poder.

Na administração particular dos índios, portanto, incluía-se entre os deveres dos senhores sobretudo os religiosos, relacionados à administração eclesiástica; esta que cumpria de maneira esquemática este papel mais específico da colonização, a do encontro e conversão cultural-civilizatória.

> "Foi a partir do conceito de administração que vislumbramos, finalmente, a possibilidade de uma conexão entre a problemática político-administrativa do Império Português e uma peculiar administração que diz respeito às modalidades com as quais se constituiu o encontro catequético com as populações indígenas americanas: no entrecruzar-se do ideário imperial, eclesiástico-missionário e, finalmente, no próprio trabalho de campo do encontro missionário-indígena. Em primeiro lugar, de fato, esse encontro só pôde realizar-se, de alguma modo, através das modalidades precípuas que, no contexto colonial, se impuseram à própria administração sacramental, por parte dos missionários: trata-se da valorização da configuração ritual dos sacramentos (missionários) enquanto espaço fundamental para uma necessária negociação e inserção na ritualidade indígena. De algum modo, um comum território de 'traduzibilidade' no qual se constituiu a peculiar hibridização da cultura (religiosa) colonial e onde a administração missionária não pôde impor-se autônoma e univocamente. Em segundo lugar, a herança propriamente 'administrativa relativa aos sacramentos remonta, também, a uma outra clássica forma de administração colonial: trata-se daquela relativa às *poleis* gregas, e da formação do Império romano, do outro. Essas específicas modalidades de entender e construir a colônia são aquelas que fundamentaram, de fato, a comum origem etimológica (latina) de Colônia/*Cultus*/*Colere*. A passagem do processo administrador (colonial) desses modelos, das *poleis* gregas e do Império romano, para o próprio processo feito pela Igreja (a cristianização do império) se enraíza nesta herança e neste patrimônio (finalmente universal quando o cristianismo se trona religião de Estado e se identifica com o próprio Império). A partir daí, fundamenta-se uma administração sacramental paralela à colonização do território e, com ele, das 'almas': a partir deste momento, finalmente, *administram-se* sacramentos."[631]

A administração eclesiástica, antes mesmo do sentido colonialista do estabelecimento das Missões e aldeamentos, fundamentava-se na forma de poder mais absoluta sobre todos os indivíduos, de todas as ordens sociais ou nacionais: a do poder metafísico

631 Agnolin, Adone. 2009, 213-214.

oriundo da espiritualidade e da religião estabelecida. A herança histórica a que Adone Agnolin se refere serviu como força principal na formação das estruturas políticas e sociais nas monarquias medievais e modernas, mas também, e não menos importante, relacionava-se à herança antepassada familiar transmitida pelas gerações europeias desde raízes muito solidas e profundas. Na base desta cultura ocidental, o lugar ocupado pelo corpo social dos sacerdotes detinha este poder da administração dos sacramentos e da palavra, sobre todos os aspectos da realidade, desde a justiça, a política e o cotidiano, atribuído a partir da questão transcendental da morte e da salvação da alma. Para tanto, reconhecia-se detentora legítima do mistério do cristianismo e seus pressupostos históricos, que incluía a obrigação da obediência e conversão da vida a seus princípios, ou seja, pelo pertencimento à Igreja.

Fora desta comunhão da Igreja, e consequentemente, da salvação das almas, estariam os descrentes, rebeldes e ignorantes, entre os quais aqueles que desconheciam o Evangelho, ou seja, os povos alheios por motivos diversos. A inferioridade a eles atribuída, decorrente este alheamento, tinha bases ainda mais remotas que a do próprio cristianismo, a partir da cultura e religião das *póleis* gregas e romanas em relação aos estrangeiros. De acordo com Agnolin, a obrigatoriedade da conversão sobre estes povos decorria de seus dois fatores característicos, o religioso e o civilizatório, promovidos respectivamente pela aliança entre Igreja e Estado, no que se baseava o sentido principal do próprio termo "colônia" ou "colonização". Dessa forma, inserida no processo de instituição do Estado e da Igreja, estabelecia-se também a divisão cultural na ordem social e jurídica, tal como a praticada nos espaços das missões e dos aldeamentos.

> "A instituição das aldeias, portanto, é a solução para poder exercer a necessária educação, para depois passar à conversão. É introduzido aqui o conceito de 'polícia' (do latim *politia*). Para Eisenberg este conceito corresponderia ao de 'civilização' e, mais especificamente, 'civilização cristã'; pessoalmente, prefiro pensar na raiz grega (pólis) do termo, e na noção de 'polícia' como 'bom governo', de acordo com a ideia platônica de 'república'. De fato, poder-se-ia pensar, com Norbert Elias (1997[1939]) na 'polícia' jesuítica como no 'aprimoramento civil dos costumes', noção esta elaborada, a partir do conceito grego, na época renascentista."[632]

Na visão dos jesuítas, a ausência absoluta da cultura civilizada entre os índios também se relacionava a este alheamento e rebeldia, mas que nesse caso se expressava

632 Pompa, Maria Cristina. 2001, 59.

pela dicotomia entre descrença e credulidade. A dificuldade da catequese estava na facilidade com que os índios se convertiam e desconvertiam, na célebre inconstância percebida por diversos missionários e tratada por Viveiros de Castro. Vistos com entusiasmo devido a uma pureza da ausência de algo que pudesse ser definido como religião, facilmente aceitavam o batismo, entretanto, além de não observarem as obrigações religiosas da forma esperada, não abandonavam suas tradições e costumes, consideradas como barbárie.

> "Muito já foi escrito sobre o impacto cosmológico causado pela descoberta do Novo Mundo, sobre a antropologia tomista ibérica, sobre a catequese jesuítica, e sobre o papel da Companhia no Brasil colonial. Nada posso acrescentar a temas que fogem à minha competência. Interessa-me apenas elucidar o que era isso que os jesuítas e demais observadores chamavam de 'inconstância' dos Tupinambá. Trata-se sem dúvida de alguma coisa bem real, mesmo que se lhe queira dar outro nome; se não um modo de ser, era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários. É preciso situá-la no quadro mais amplo da bulimia ideológica dos índios, daquele intenso interesse com que escutavam e assimilavam a mensagem cristã sobre Deus, a alma e o mundo. Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era nenhuma resistência ativa que os 'brasis' oferecessem ao Evangelho em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua relação com a crença era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos, eis que recalcitravam, voltando ao 'vómito dos antigos costumes' (Anchieta 1555: II, 194)."[633]

Esta percepção sobre a aceitação da fé pelos índios dependia do ponto de vista católico sobre o próprio conceito da fé, eminentemente cristão. Diferentemente da crença, a fé dependia de uma mudança integral da vida, onde esta se ordenaria dentro de princípios e valores entre os quais se incluía a obediência a poderes superiores e a um ordenamento social instituído, fora do qual, não seria uma fé verdadeira. Este ordenamento político-religioso selava a aliança entre Igreja e Estado que se originou da passagem da Antiguidade à Alta Idade Média, na qual a conciliação entre a *poleis* clássica e o patriarcado eclesiástico fundamentou a formação dos reinos da Europa. Daí a obrigação de obediência ao poder temporal-sacralizado que foi a base consolidada por séculos da política medieval. Sobre os nativos americanos, a inexistência de elementos que se pudessem entender como fé e política foi imediatamente percebida. Para Manuela

633 Viveiros de Castro, Eduardo. 2013, 190.

Carneiro da Cunha, esta ausência da política também se relacionava à forma de alheamento da inconstância, o que reforçava a natureza religiosa-civilizatória da ação da catequese.

> "Sem fé, mas crédulos: os jesuítas imputam aos índios uma extrema credulidade, e a coisa é só aparentemente contraditória. No fundo, a fé é a forma centralizada da crença, excludente e ciumenta. A carência de fé, de lei, de rei e de razão política não são senão avatares de uma mesma ausência de jugo, de um nomadismo ideológico que faz *pendant* a atomização política. A credulidade é uma forma de vagabundagem da fé. É por isso que a sujeição tem de se dar em todos os planos ao mesmo tempo; nisso parecem convergir afinal tanto os jesuítas, quanto os colonos e os administradores. A sujeição política é a condição da sujeição religiosa."[634]

A fundação religiosa, portanto, ocorreu nas Américas de forma simultânea e simbiótica ao ordenamento político. Na realidade colonial, estes dois elementos eram inseparáveis, e isto valia para toda a sociedade. Com o passar do tempo e as diferentes condições sociais em que se categorizavam os indígenas, tais como selvagens, administrados, escravos, ou mestiços; o fator primordial de classificação consistia em seu grau de conversão ao catolicismo. Por toda a América portuguesa e espanhola, a condição do índio cristão foi o fator determinante de suas categorias sociais.

O escravo ameríndio passou a se tornar sujeito, nos domínios de Portugal e Espanha, a uma variedade de condições jurídicas de acordo com as disputas pela sua posse, podendo assim estas condições serem flexíveis. Assim como as *qualidades* ou *calidades*, que expressavam vantagens sociais, por exemplo, ser um *homem bom* ou possuir um grau de mestiçagem considerado baixo, as *condições* foram também um termo de uso corrente que serviam para localizar o indivíduo dentro da complexa e altamente estratificada hierarquia social.

> "As 'condições/*condiciones*' também eram muitas. (…) Entretanto, as condições jurídicas possíveis a um indivíduo, as que nos interessam aqui, eram três: livre, escravo e forro, ainda que subcondições (algumas delas eufemismos) existissem tais como 'administrado', para designar no Brasil um índio juridicamente livre e em muitos casos ilegalmente escravizado e coartado, que era um escravo em período de libertação,

634 Cunha, Manuela Carneiro da. 1990, 106.

> detentor de ‘direitos’ especiais – como não ser vendido, alugado ou cedido no período da coartação - assim reconhecido pela justiça.”[635]

O índio coartado detinha uma condição jurídica temporária que, embora pudesse ser designada por diferentes nomes, mantinha-o *sob administração* enquanto se definiam os prazos e decisões legais. As limitações de prazos em determinadas condições, como no caso das Encomiendas, no tempo de permanência em aldeamentos, ou mesmo quanto à escravidão estrita, foram também formas de flexibilização legislativa que atendessem prioritariamente aos interesses dos senhores, *encomenderos* ou *administradores*, leigos ou eclesiásticos. A adoção do sistema de Encomiendas nos domínios espanhóis, sistema esse que foi o mais difundido e bem sucedido nestas colônias, assim como a Mita, aproveitou-se de práticas sociais já presentes nas civilizações americanas anteriores à Conquista como formas de escravidão velada. Pela ausência do termos *escravo*, *escravidão*, simulava-se de forma mais ou menos eficiente a garantia da liberdade indígena, sob condições que garantissem vantagens aos seus senhores.

> “Nas áreas dos impérios teocráticos de regadio da Meso-América e do Altiplano Andino, onde se concentravam grandes contingentes de mão-de-obra, condicionados já à disciplina do trabalho, a escravização se institucionaliza sob a forma de *mita* e de *encomienda* de serviços. Nesta forma de conscrição, os índios eram entregues em usufruto à exploração mais desumana. Justificava-se e disfarçava-se o sistema, porém, em nome do zelo pela salvação eterna do gentio, pela atribuição da função de catequistas aos *encomenderos*. Mais tarde, a *encomienda* progride para uma forma de tributo pagável em dinheiro que os indígenas só podiam obter trabalhando nas minas e nas terras, sob as mais penosas condições.”[636]

Para os índios, tais condições jurídicas eram determinantes de seus destinos e de seus familiares e próximos, e ficavam sujeitos à uma ordem legal que se definia a partir de suas origens, como objetos de heranças, acordos, negociações, descimentos, capturas, condenações, ou situações específicas, em especial sobre aqueles diretamente *resgatados* de suas condições nativas. No início da colonização do Paraguai, o sistema denominado y*anaconato* dispunha diretamente da exploração do trabalho dos povos locais e da posse sobre os indivíduos, na forma em que eram assimilados às famílias dos

635 Paiva, Eduardo França. 2015, 34.
636 Ribeiro, Darcy. 1975, 137.

espanhóis. “Este padrão que definiu oficialmente a situação jurídica do índio guarani,[637] impunha o estado de *yanacona*, ou seja, de servidão perpétua ao índio que servia e habitava nas casa dos espanhóis.”[638] Neste sentido, em muito se assemelhava ao modelo português da Administração.

> “Os administrados, os aldeados e os índios nas reduções no Brasil guardaram algumas semelhanças com relação aos *nabórias* e *yanaconas,*[639] ainda que o estatuto jurídico e os costumes estabelecessem diferenças essenciais. Ademais, alguns aspectos relativos ao cotidiano desses hispano-americanos se assemelham aos observados junto a escravos coartados, tanto nas áreas espanholas quanto nas portuguesas, e ao que se definiu como ‘escravidão voluntária’ e como ‘brecha camponesa’”.[640]

Assim como ocorria nas Encomiendas e na Administração, uma semelhança básica desses sistemas era a dissimulação do escravismo indígena, que sob a garantia legal de parte de seus direitos, possibilitava exceções às regras que permitiam diferentes formas de cessação da liberdade, de se tirar proveito da força de trabalho, e se estabelecer vínculos legais semelhantes à posse sobre os sujeitos.

As condições práticas de vida a que estas pessoas estavam sujeitas, embora fossem definidas por lei, dependiam de uma série de fatores circunstanciais e particulares, de forma que não podemos considerar tais sistemas como modelos fechados e definitivos, principalmente nos primeiros tempos, em que careciam de regulamentações mais específicas. Fosse um servo em situação doméstica, pública, ou habitante de aldeamentos, a sorte a que estavam sujeitos dependia mais diretamente de seus senhores e das relações estabelecidas.

---

637 No Paraguai do século XVI, antes ainda dos índios serem concentrados em reduções.

638 Gadelha, Regina. 1980, 106.

639 *Nabórias* era o termo utilizado na Nova Espanha para os “índios livres que trabalhavam por jornal”, em geral criados para o serviço doméstico, legalmente livres, mas submetidos a trabalhos forçados. No Peru, o termo usado para a categoria similar era *yanaconas*. Em relação a eles, Paiva cita Konetzke: “*indios huidos o vagabundos que se habían obligado a servir para siempre em las casas y heredades de los europeos y recibían em recompensas salario, vestido y, a veces, algunos pedazos de tierra para labrarlos por su cuenta. […] Por outra parte, su poseedor no los podia vender, donar o enajenar, sino que quedaban como parte inalienable de las heredades, traspasándose com ellas a outro proprietario. La legislación colonial española, por medio de varia cédulas, trataba de mejorar su condición, y desde el año 1541 insistió em la facultad de los naborias y yanaconas de cambiar de amo, em quanto lo quisieran. Estas indias adjudicadas a los españoles para sus servicios personales y viviendo em sus casas, se amancebaban muchas veces com sus amos, de la misma manera que las criadas libres.*” Konetzke, Richard, 215-237, 1946 (in) Paiva, Eduardo França. 2015, 51.

640 Paiva, Eduardo França. 2015, 52.

> "O sistema de 'yanaconato' baseava-se na relação individual existente entre senhor e servo. Curiosamente os índios que serviam, desde o início da conquista, aos espanhóis em suas casas, a título de 'parentes', ficaram juridicamente relegados a pior condição que os outros índios. Eram eles, índios pertencentes ao núcleo pré-assuncenho guarani, cujas 'casas-pueblos' viram-se desintegradas pela presença do espanhol, pela mestiçagem, e pelo serviço de parentesco."[641]

Assim sendo, guardado o devido contexto, podemos considerar que a experiência dos *yanacona* guarani do Paraguai foi, em certo sentido, um modelo precursor do sistema adotado em São Paulo, na questão em que o índio administrado podia também guardar uma espécie de vínculo semelhante a uma forma de parentesco. Além disso, também pelo fato de que os guarani do Paraguai vieram a se tornar, posteriormente, um dos principais alvos do apresamento do ciclo do bandeirismo, parte deles poderia se compor dos mesmos indivíduos. Pertencentes inclusive às mesmas etnias que sofreram os processos históricos das reduções e dos deslocamentos forçados aos aldeamentos paulistas, toda a violência a que foram sujeitos desde os primeiros contatos com os espanhóis e criollos não foi muito diferente da que continuamente sofreriam no decorrer dos séculos coloniais, pelas mãos dos expedicionários e administradores paulistas.

> "O estado de 'yanacona' foi também dado aos índios extraídos de suas tribos, por meio das 'razzias', não mais possuindo parcialidade; e àqueles que, junto às casas dos espanhóis, buscavam voluntariamente proteção. Integraram, também, este estado, os índios que persistiam nas hostilidades contra os espanhóis, não aceitando se tornarem vassalos do Rei de Espanha. Foram considerados 'inimigos' e, como tais, poderiam ser escravizados em 'guerra justa'. Entre eles achavam-se os paiaguá, guaicuru, guaicuriti, guaná e, de modo geral, os índios chaquenhos."[642]

O modelo da Encomienda, derivado de sistemas sociais existentes desde a Idade Média nos reinos que formaram a Espanha, foi a forma predominante de exploração e contratação de trabalho indígena nas colônias espanholas, sendo que seu relativo sucesso na organização administrativa colonial serviu como referência, ainda por muito tempo, após seu apogeu no século XVI.

Na América portuguesa, a relativa indefinição legal quanto às formas de exploração indígena inquietava os colonos que ansiavam por um sistema semelhante. Até o final do

641 Gadelha, Regina. 1980, 107.
642 Id. 1980, 107.

século XVII, a Administração dos índios cumpria essa função de maneira informal, muitas das vezes de forma irregular, e certamente demorou todo este tempo para se regularizar devido às contradições intrínsecas da questão da liberdade indígena, o que inclusive foi motivo do declínio do sistema das Encomiendas nas colônias espanholas.

> "A *encomienda* tinha atingido o pico na década de 1540 e, embora tivesse continuado pelo século XVII adentro e, em alguns lugares, até mesmo além, a Coroa havia deixado claro que desejava que esta instituição desaparecesse por razões políticas, morais e demográficas. Mesmo assim, aparentemente o governador Diogo Botelho pensava na *encomienda* da América espanhola quando em 1605 pediu que os índios brasileiros fossem controlados pelo mesmo sistema usado nas Índias espanholas e que lhe fosse enviada com urgência uma cópia das mesmas leis. A *encomienda* se tornou um objetivo muito desejado mas frequentemente pouco atendido pelos colonizadores brasileiros. Contou com advogados ardentes como Bento Maciel Parente, soldado experiente que havia lutado contra os índios no Maranhão, e que escreveu uma série de memorandos pedindo explicitamente o estabelecimento da *encomienda* no Brasil. A ideia nunca morreu, tendo florescido especialmente na região amazônica onde de certa forma resultou na amarga experiência do Sistema de Registro estabelecido no fim do século XVIII, e em São Paulo, onde foi estabelecido em 1696 o controle leigo sobre os índios."[643]

Embora a Administração estabelecida em 1696 fosse pautada por regras próprias, que a diferenciavam de outros sistemas, o ponto principal estava nesse controle leigo sobre os índios, que assim como a Encomienda, afetava a relativa especialidade eclesiástica no trato da questão. Os jesuítas nunca tiveram a exclusividade ou o monopólio da Administração, nem mesmo dentro da Igreja, mas foram sempre os que atuaram de maneira mais sistemática e abrangente, até porque era este o próprio sentido da existência da ordem. A administração particular rivalizava principalmente em relação à posse e o consequente direito da exploração do trabalho, mas nada em relação à obrigação de promover a devoção cristã, era antes um dever a ser cumprido com zelo e, de preferência, reconhecidamente, como era então registrada nos testamentos.[644]

643 Schwartz, Stuart B. 1979, 107.
644 Um exemplo é o testamento de Catharina Ribeiro, Vila de São Paulo, 08/11/1676; opus cit.

CAPÍTULO 8
Sistemas de posse e domínio sobre os administrados

"*Viose neste Conselho hum papel de Gaspar de Brito Freire, que V. M. foi servido remeter a elle, em o qual diz que a experiencia tem mostrado o danno que recebe o Brazil, com a falta de Angola, donde passavão em cada hum anno 11 ou 12 mil escravos para o serviço daquelle Estado e fabrica do açúcar, e mais drogas tão importantes a este Reino, que com ellas se augmentava o comercio mercantil e se engrosavão as Alfandegas de V. M. adonde concorrião a buscallos navios de toda Europa, deixandonos em retorno as fazendas de que necessitavamos; sendo pois o Brazil a conquista mais util a esta Corôa, a falta de escravaria sua total ruina, lhe pareceo reprezentar os meios mais convenientes ao remedio desta falta, com o amor e zello que deve ao serviço de V. M. Pello que, pellas particulares noticias que tem das cousas do Brasil, ha alcançado, que o único remedio daquelle Estado, consiste em V. M. dar licença aos moradores, que conquistem o certão, para trazerem Indios com que se sirvão. E porque esta proposta pode ser encontrada por alguns interessados, que fundados em suas utilidades, querem com capa de Religião desviar esta Conquista; Entende elle Gaspar de Brito; que V. M. dá satisfação a todas as duvidas, com mandar que as cousas tocantes ao Gentio, estejão na mesma forma que estavam no anno de … nas Capitanias do Sul. (…).*

Que V. M. mande provisão ao Brazil para que quem quiser possa ir ou mandar ao certão baixar Indios de paz e resgatte, assy para que se fação christãos, como para que sirvão de administração, como forros, e que se lhes pague seu serviço de cada anno, commo he uzo e costume antiquissimo e immemorial; e que não possão ser vendidos como escravos, e que pela administração que V. M. e o seu Governador conceder a quem os possuir, pague os dittos Indios, assy machos, como femeas, hum cruzado por cada hum, tanto que tiver de idade de 15 annos para cima; com que penetrará o certão e descobrirão metaes e minas delle, e se suprirá a falta dos negros de Angola.' (…)."[645]

O Conselho Ultramarino foi um órgão de governo sediado no Paço Real, em Lisboa, com atribuições legais e administrativas sobre as colônias. Criado em 1643, sob o reinado de D. João IV, constituía-se num tribunal que centralizava as competências políticas e econômicas dos assuntos da Fazenda, marinha, negócios, e jurídicos, atuando diretamente em conjunto com o rei. Por este colegiado, passavam todas as questões mais

645 "Consulta do Conselho Ultramarino, sobre os alvitres apresentados por Gaspar de Brito Freire para o desenvolvimento do comércio e dos rendimentos da fazenda Real no Estado do Brasil." Lisboa, 13 de Janeiro de 1645. Projeto Resgate. caixa 3 doc. Nº 373 – Rio de Janeiro Eduardo Castro de Almeida (1617–1757). Grifo nosso.

relevantes sobre a administração de todo o ultramar. Aqui, numa das primeiras consultas sobre a questão indígena no Brasil, Gaspar de Brito, funcionário da administração, sugeria ao rei, através do Conselho, que a administração dos índios podia servir ao mesmo propósito da escravidão africana.

Com o litoral de Angola sob o domínio dos holandeses, a redução do tráfico negreiro para o Brasil produzia uma crise sobre o escravismo que, como se reconhecia no próprio período, fundamentava o modelo econômico naquele momento em que o Brasil assumia a posição central na ordem colonial: "*sendo pois o Brazil a conquista mais util a esta Corôa, a falta de escravaria sua total ruina".* De maneira concomitante, o apresamento indígena passava por período que podemos nos referir, senão como seu apogeu, mas quando o grande número de expedições coincidia com uma população indígena ainda anterior ao declínio populacional que se verificava ao final daquele século. Como esta solicitação demonstra, havia um grande interesse entre os colonos brasileiros em se implementar a exploração indígena, ainda que esta não pudesse se considerada como escravidão. Isto porém, não seria um problema, mas antes até uma solução, como vemos no teor deste documento, onde através do cumprimento de alguns deveres próprios do sistema da Administração, como o pagamento de algum salário, e a evidente promoção da conversão cristã, poderia o rei tomar como justificada uma eventual provisão que autorizasse e regulamentasse a prática dos apresamentos.

O que esta consulta ao Conselho Ultramarino mais manifesta, não só da parte do requerente, mas deste amplo conjunto dos colonos e moradores locais, é a necessidade de uma base legal para o sistema da Administração. Aqui em 1645, esta demanda social já não era recente, e ainda se arrastaria por todo o século XVII, buscando sobretudo uma fundamentação aos particulares, que fizesse frente às prerrogativas adquiridas pela administração eclesiástica, cada vez mais vista como rival por sua oposição às formas práticas de execução dos apresamentos, como vemos por exemplo neste dizer: "*E porque esta proposta* [de uma provisão real] *pode ser encontrada por alguns interessados, que fundados em suas utilidades, querem com capa de Religião desviar esta Conquista"*. A conversão religiosa é aqui também apresentada como fundamento não exclusivo aos padres missionários.

No entanto, é evidente que apesar de regulamentada nestes pressupostos, uma administração particular que servisse como substituta de um escravismo pleno, não poderia prescindir de suas estruturas básicas, como a posse e o domínio sobre os indivíduos, através dos usos e costumes comuns e praticados tradicionalmente. Até a

legalização de 1696, estas estruturas foram a base das reivindicações dos colonos. Da forma como seria então alcançada, como veremos, manteve os índios localizados no mesmo lugar da hierarquia social, onde as formas cotidianas de dominação, coletivas ou individuais, permaneceram as mesmas de como sempre foram praticadas até então, ou seja, análogas ao escravismo.

Muito antes do estabelecimento jurídico do sistema da *Administração*, o termo, em si, já era usado como definição da condição de posse, tutela e exploração da mão de obra entre os proprietários de índios, com a vantagem da variação semântica que a diferenciava da escravidão. Mas era também um indicativo de responsabilidade assumida pela proteção, doutrinação cristã, garantia de bem estar e boas condições de vida, em especial quando se tratavam de menores de idade, muitas vezes neste contexto doméstico que se caracterizavam por relações próximas e até familiares.

Este sentido da inclusão dos administrados ao âmbito familiar foi uma característica marcante e constante, o poder patriarcal do administrador se estendia inclusive sobre os destinos pessoais dos administrados quase como numa forma de parentesco, conforme encontramos por exemplo, neste testamento paulistano de 1696, em que se fazia menção a promover o casamento das índias:

> "*(…) que o defunto Jeronymo Bueno havia dito antes de morrer que deixava á mulher do justificante uma carijó por haver criado uma enjeitada, e que também lhe deixava outra carijó filha ou irmã da outra (…) que havia de fazer exemplo em si, e casar as carijós, que a dita sua irmã pretendia (…)*" [646]

Neste exemplo, observamos que os deveres para com os administrados era até mesmo repassado entre administradores, em ocasiões de transferência de posse. O objetivo de promover a oportunidade e casamento para as "carijós", além de relacionado ao papel social determinado para as mulheres, também significava a inclusão cultural aos valores cristãos como forma de "*fazer exemplo em si*", e assim garantir um destino apropriado às tais moças. É interessante que Jeronymo Bueno teria cedido as índias sem saber com certeza se eram irmãs, ou mãe e filha, mas mesmo assim entendia ser importante "*casar as carijós*". Vemos aqui indícios de vínculos e relações humanas muito específicas, que não se tratam nem de parentesco, apadrinhamento, posse escravista, ou contrato de trabalho e residência, mas algo que transitava entre todas estas condições.

646 Papéis pertencentes às demandas que houve sobre a fazenda do defunto Jeronymo Bueno. Vila de São Paulo, 1696. Inventários e Testamentos, vol. 23, 519.

Estes sentidos de Administração estão presentes já em registros mais antigos do século XVII, como nos seguintes exemplos: Em 1644, no "*Auto de partilha*" do inventário de Anna de Proença, onde se determinava a divisão dos bens entre o viúvo e seus filhos, este é designado como administrador temporário, durante a menoridade destes:

> *"(…) entregou o dito juiz dos órfãos ao dito viuvo Salvador Pires de Medeiros como administrador dos menores para lhe entregar todas as vezes que se emanciparem ou casarem e o dito viuvo se obrigou a fazer(...)*
>
> *(…) acabadas com os partidores e as julgou por sentença em presença das partes a que condemnou nas custas destes autos com declaração que as peças que tocam aos menores ficam incorporadas e unidas e entregues ao dito viuvo como os mais bens para que morrendo morram por conta de todos os menores pelos quaes e por seus bens e legitima olhará o dito viuvo como seu administrador que é procurando que se lhe não diminuam o qual tudo acceitou e se obrigava a cumprir e guardar o que pelo dito juiz dos órfãos lhe era mandado com declaração que disse que protestava de que lembrandou-lhe alguma cousa que estivesse por lançar neste inventario de a todo tempo o fazer sem lhe prejudicar a prohibição da lei de que lhe tudo fiz este termo de sentença que o dito juiz dos órfãos assignou com elle e com os ditos partidores e eu Manuel Coelho da Gama escrivão dos órfãos que o escrevi. (…)"* [647]

Aqui neste caso, a administração tinha um sentido mais próximo ao de "tutela", em que um administrador adquire autoridade e se responsabiliza pelas condições de bem-estar do tutelado, mas também sobre seus bens e posses. Aqui o vínculo é estabelecido por determinação judicial e por um período definido, enquanto os menores não se "*emanciparem ou casarem*". Mais uma vez é evidenciada a importância do casamento como equivante à emancipação, porém uma emancipação relativa, já que seriam então entregues novamente a uma transferência.

Com relação a menores de idade, as obrigações de cuidados eram então mais específicas. Mas a lei também permitia que herdeiros menores pudessem assumir a posse sobre o "gentio". Caso semelhante encontramos no inventário de Maria da Silva, "*Quinhão das peças que couberam á menor Margarida*" (Vila de São Paulo, 1655). Aqui porém, a filha menor de idade tratava-se da administradora, que foi diretamente designada como herdeira das "peças", sendo a responsabilidade da Administração entregue a seu pai:

647 Inventário de Anna de Proença (Sem testamento). Vila de São Paulo, 13/12/1644. Inventários e Testamentos, vol. 26, 70-71.

"(…) e por esta maneira ficou cheio o quinhão das peças que couberam á menor, o qual foi entregue a seu pae Paschoal Leite Paes como seu administrador, e de como o recebeu assignou." [648]

No testamento de Antonio Ribeiro, de 1686, na descrição dos indivíduos, que incluem negros e índios, encontramos indicações sobre responsabilidades da administração a eles relativas. Aqui vemos que tanto o termo "administração" quanto as suas responsabilidades eram também referidas aos negros, neste caso, negros alforriados. As obrigações religiosas são várias, e constam em primeiro lugar. A existência de um administrador é referida como garantia para a salvação das almas dos índios e negros, mas o cumprimento desses deveres é considerado, pelo autor do testamento, como benéfico para sua própria alma.

Neste documento verificamos especialmente um determinado sentido para a alforria, não exatamente o de concessão de liberdade. A garantia da alforria é reiterada, não só nominalmente, mas também na recomendação para que os administrados sejam tratados como tais, como é comum ser encontrado em diversos outros testamentos. Tal condição de forro é considerada como um benefício associado à disciplina da vida cristã. Porém, de forma contraditória, alforria não significa o acesso à liberdade, uma vez que enquanto administrados, continuam com a obrigação da servidão enquanto durar a vida. Esta condição fica mais evidente diante da diferença com o caso citado do negro "*Bartholomeu, por alcunha Mico*" que além de forro é indicado como livre e "*sem obrigação alguma de servidão*".

"(…) Declaro que tenho cincoenta peças do gentio da terra, pouco mais ou menos com advertencia que neste numero entrem sete do gentio de Guiné com suas famílias, que se acharem, as quaes todas aquellas, que me couberem, as deixo forras.

Declaro que instituo a meu sobrinho Salvador Bicudo de Mendonça por administrador de toda a gente assim da terra, como da de Guiné, que me tocar á minha parte, para que este olhe por ellas, e lhes dê bom trato, ensinando-lhes a doutrina christã, e fazendo-lhes frequentar com cuidado os sacramentos da igreja, e assistir aos sacrificios da Missa para bem de suas almas, que não tendo administrador poderão perdel-as: e tambem encommendo ao dito meu sobrinho Salvador Bicudo de Mendonça, não venda, nem dê, nem possa alhear nenhuma destas peças, acima referidas: porém por sua morte poderá

648 Inventário de Maria da Silva. Vila de São Paulo, 1655. Inventários e Testamentos, vol. 27, 149-158.

instituir alguma pessoa de sã consciência, ou sacerdote, que lhe parecer, para a dita administração, dando-lhes sempre bom trato; e lhe encomendo mais, que no que puder favoreça as suas parentas pobres, que tudo redunde em bens para minha alma.

Declaro e ordeno, e mando, que um negro de Guiné por nome Bartholomeu, por alcunha Mico, deixo forro, e livre de ser obrigado pelo dito administrador, sem obrigação alguma de servidão, e poderá estar onde muito bem quiser.

Declaro que deixo ao meu sobrinho José Dias Paes um negro de Angola por nome Domingos casado com uma negra da terra por nome Felicia com seus filhos, os quaes os servirão em sua vida, e de sua mulher, e por sua morte passará o dito casal com seus filhos para o administrador que tenha instituido para as mais acima referidas.

Declaro que deixo a minha sobrinha Maria de Moraes mulher, que foi de Salvador Bicudo uma negra do gentio da terra, por nome Iria com seu irmão Felippe, e assim mais uma negra por nome Clemencia com seus filhos Januario, e José, e lhe peço que os trate como forros, servindo-se em sua vida delles e por sua morte se passarão para o administrador das acima referidas.

(…) Declaro que meu sobrinho Salvador Bicudo de Mendonça administrador da gente e peças, que me tocam á minha parte, supposto que forras, se ha de servir dellas, emquanto viver, ordeno que me mande dizer cada anno uma capella de Missas por obrigação; e os administradores que o succederem terão a mesma obrigação: para o que mando, e ordeno, que na administração nomeie por sua morte sacerdote do habito de São Pedro, que lhe parecer, com a mesma obrigação." [649]

Tal como nos textos dos inventários deste período, neste testamento também se arrolavam bens diversos tais como "*(…) Ferramentas, Prata, Ouro, Cobre, Porcos, Gado Vaccum, Gente Forra*".[650] Embora classificados separadamente, são colocados na mesma categoria de bens de posse, incluindo recomendações especiais, como a de se encomendar missas. Estas obrigações religiosas estão associadas ao papel de herdeiro "*administrador da gente e peças*" que possibilitava o usufruto da servidão, mesmo apesar de alforriados. Pelo menos neste caso, é duvidoso que a condição de forro pudesse trazer algum benefício aos administrados.

Encontramos então aqui um dos termos mais comuns entre os utilizados no período, que fazendo menção à condição de alforria, denota um sentido de liberdade concedida ao administrado, todavia um sentido de ambiguidade, evidenciado pelo fato de que ainda assim constavam como bens inventariados, sendo deixados de herança e partilhados.

649 Testamento de Antonio Ribeiro de Moraes, Vila de São Paulo, 01/02/1686. Inventários e Testamentos, vol. 22, 407-409. Grifos nossos.

650 Id. Inventários e Testamentos, vol. 22, 405-413.

Este sentido de propriedade dos índios demonstrado pelos inventários e testamentos é referendado por autores como Alcântara Machado e John Monteiro.[651]

> "Por muito elásticos que fossem os casos em que a legislação metropolitana permitia redução dos selvagens ao cativeiro, os colonos se viam frequentemente embaraçados, quando procuravam legitimar com o registro na provedoria a sua posse sobre as vítimas dos descimentos. Como remover esses embaraços? Criando um estado intermediário entre a liberdade e a escravidão, que tivesse desta a substância e daquela as aparências. Desde os primeiros dias do século XVII, ao lado dos *negros do gentio desta terra*, nomeados e avaliados como escravos, principiam a surgir nos inventários paulistanos os *serviços forros*. A eles se alude pela primeira vez em 1603 no testamento do sertanista manuel de Chaves: *tenho um moço de serviço forro… outro casado… são serviços de obrigação da minha casa.* Poucos, a princípio, os índios assim classificados. Mas o número deles vai crescendo, dia a dia, em progressão vertiginosa, ao passo que vai minguando paralelamente o dos escravos. Antes de iniciado o segundo quartel do século XVII, a escamoteação está consumada. Somem-se das avaliações os cativos do gentio brasílico, e aparecem marcados como *gente forra, almas* ou *gente do Brasil, serviços obrigatórios, peças forras serviçais*, todo o rebanho humano que opulenta os acervos. Depois os indígenas oprimidos passam a chamar-se *administrados* do inventariado, ou *servos de sua administração*. Simples mudança de rótulo, sem consequências." [652]

A condição de alforria, presente na documentação do período de forma geral, é um fator que vem reiterar a realidade da escravidão indígena, uma vez que, apesar da limitação prática, indicava uma mudança de condição social alcançada por alguns indivíduos. Além de legalmente liberto, o que por si já indica uma contradição diante da inexistência legal de uma escravidão indígena, a alforria é um indicativo da proximidade de relações entre senhor e escravo.

Já em 1614, Manuel de Siqueira declarava que seus "*cinco serviços forros*" seriam úteis numa situação de responsabilidade eminentemente familiar, que era a criação de seus próprios filhos.

> "*(…) Declaro que sou casado com Mecia Bicudo de Mendonça e tenho oito filhos todos varões os quaes herdeiros da pobreza que possuo. Declaro que tenho cinco serviços forros os quaes sirvam a minha mulher para a ajuda de criar a seus filhos.*" [653]

651 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 78.
652 Machado, Alcântara. 1980, 169-170.
653 Inventário de Manuel de Siqueira, Vila de São Paulo, 02/09/1614. Inventários e Testamentos, vol. 23, 200.

O alforriado era, portanto, alguém que podia compartilhar este tipo de relação doméstica ou familiar, ou alguém, por exemplo, de quem seu senhor queria se ver livre. Mas a alforria também poderia ser uma condição que podia resultar de uma negociação, também como um instrumento de dominação,[654] tal como em qualquer forma de escravismo, antigo ou moderno. Segundo o que se pode observar na documentação em geral, tanto em São Paulo como no Maranhão e por toda o Brasil colonial, a alforria era muito comum entre os indígenas, como forma de se referir à condição de liberdade.

8.1 – Formas de discriminação pelas denominações impostas

Num inventário de 1690, ao se afirmar a posse sobre indivíduos desde o seu nascimento, estes são referidos como indígenas de acordo com a expressão "*gentio da terra*". Não importava o fato de que já fizessem parte de uma geração alforriada de nascença, e não tivessem sido capturados como seus antepassados, a condição étnica se mantinha determinante na identidade social. Uma forma de inclusão atribuída, embora relativa e de maneira indireta, estava contida na expressão "*almas*", que pela banalização de seu uso no período, indicava a consolidação do reconhecimento espiritual determinado pela Igreja católica. A ambiguidade do termo "*forro*", que servia a um tempo para designar servo e liberto, pelo fato de ser referido muitas vezes, de forma não aleatória, associada a conceitos religiosos, indica assim o sentido específico de liberdade como fator de salvação das almas.

> *"Declaro que possuo oito almas do gentio da terra as quaes são forras de seu nascimento peço a meus herdeiros se sirvam com ellas na conformidade que me serviram a mim e lhes dêm bom trato."* [655]

Observamos assim uma dimensão de naturalidade quando à dominação social entre os brancos, fossem eles moradores, colonos, ou jesuítas, que para além de seus conflitos internos compartilhavam um consenso sobre a necessidade de controle sobre os indígenas, fossem eles selvagens, escravos, cativos, ou forros, ou mesmo convertidos adaptados, mas sempre considerados como socialmente inferiores. A naturalidade desta

654 Pétré-Grenouilleau, Olivier. 2009, 133.

655 Testamento de Luzia Leme de Alvarenga, Vila de Santo Antonio de Guaratinguetá, 1690. Inventários e Testamentos, vol. 23, 6. Grifo nosso.

dominação servia evidentemente para a naturalização de suas práticas, como por exemplo, a da possibilidade de compra e venda dos cativos. Especialmente para o índio não-forro, mas não somente, a condição de propriedade adquiria uma conotação diferenciada, podendo assim disponibilizá-los para o comércio dos corpos, também de acordo com a conjuntura legal e social.

A posse sobre os indígenas, na forma que era registrada oficialmente, variavam quanto às expressões utilizadas, resultando em certas imprecisões. O etnônimo *Carijó*, por exemplo, podia ser usado indiscriminadamente, em geral para os índios mais próximos da região de São Paulo em seu sentido original, mas sem muita exatidão quanto a nações específicas. Mas para além dos etnônimos, as referências quanto à condição social também variavam. Dentro de um levantamento sobre uma amostra de inventários e testamentos paulistas, do período anterior à regulamentação de 1696, os termos mais comuns utilizados sobre os administrados particulares são os seguintes:[656]

- Almas do Gentio da Terra (1678, 1690)
- Gente da Terra (1682, 1685, 1693, 1694, 1695)
- Gente da Terra Forra (1644)
- Gente Forra (1616, 1619, 1630, 1632, 1636, 1651, 1655, 1659, 1692, 1695)
- Gentio da Terra (1680, 1686, 1690, 1693, 1694)
- Gentio Forro (1653)
- Negras Carijós (1667)
- Negras do Gentio da Terra (1678)
- Negros (1604, 1667, 1678)
- Negros do Gentio da Terra (1636)
- Peças da Terra (1680, 1694)
- Peças do Gentio da Terra (1651, 1662, 1690, 1695)
- Peças do Gentio do Brasil (1667)
- Peças Forras (1641, 1651, 1695)
- Serviços (1653)
- Serviços do Gentio da Terra (1640)
- Serviços Forros (1614)

656 Inventários e Testamentos. vols. 22 a 28. Quando há mais de um documento com uma mesma denominação num mesmo ano, registrei apenas uma vez.

Embora estes termos se refiram aos índios, e não aos escravos negros, algumas vezes isto não é evidente, deixando alguma margem à dúvida. Estes vinham distinguidos diretamente como escravos, ou em termos como *Gente da Guiné* (1689), *Gentio da Guiné* (1684), *Negros da Guiné* (1686, 1689), ou *Tapanhunos* (1680, 1685, 1694, 1696).[657] Também, em alguns registros, os termos utilizados não podem dar certeza sobre suas origens étnicas, quando são, por exemplo, apenas definidos como *Escravos*, *Negros*, *Negros Escravos* (1692), *Peças (1604, 1644, 1651, 1653, 1659, 1662, 1667, 1680, 1682, 1685, 1695)*, ou *Peças escravas* (1687, 1688, 1693, 1694, 1695).[658] Em muitos casos, provavelmente devem se referir aos negros de fato, mas não se pode ter isto evidente, já que mesmo em relação aos índios haviam critérios legais que permitiam a escravidão plena.

Em especial o termo *Negro*, não permite uma certeza absoluta, à exceção de quando há outras indicações, como num inventário de 1667 em que se denominam "*Negras carijós, negra guaiana e negra topi".*[659] Aqui fica garantido se tratar de índios. Em certos documentos pode-se até deduzir pelo contexto, por exemplo, pelo fato de que em períodos mais remotos a presença africana em São Paulo era menor, pelas avaliações financeiras atribuídas, ou por indicações de origem.

> "*Vendeu-se mais um negro marido da negra que se vendeu que veiu do sertão por nome Paulo em vinte e dois mil réis juntos com o rendimento (…)*" [660]

O uso do termo *Negro* como referência aos índios pode indicar uma aproximação, ou associação entre ameríndios e africanos, da parte dos colonizadores, como uma indiferenciação nos contextos onde a situação dos índios era muito evidentemente similar à escravidão, assim como a condição de subalternidade e inferioridade a ambos atribuída. As referências étnicas presentes nos documentos cumprem antes uma função descritiva quando esta se fazia necessária. "As qualidades de 'cor' (negro, mulato, mameluco, etc) dos índios foram informadas poucas vezes nos inventários. Foram assinaladas apenas para 1.324 (9,2%) índios, entre os quais 1.213 (91,6%) eram negros."[661] Segundo o levantamento de Silvana de Godoy, estes termos foram de uso comum por todo o século XVII, tanto nos inventários como nos testamentos. Entre os 171 testadores levantados, o

657 Id. Inventários e Testamentos. vols. 22 a 28.
658 Ibid. Inventários e Testamentos. vols. 22 a 28.
659 Testamento de Maria da Cunha. Vila de São Paulo, 1667. Inventários e Testamentos. Vol. 26, 165.
660 Testamento de Braz Gonçalves. Vila de São Paulo, 1604. Inventários e Testamentos. Vol. 26, 35.
661 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 269.

termo *'negros'* foi utilizado por 59 (34,5%); *'mamelucos'* por 10 (5,8%); e *'mulatos'* por 3 (1,7%). Também as expressões comuns são reportadas na seguinte medida: *'gentio'* por 51 (30%); *'da terra'* por 39 (22,8%); *'peça'* por 46 (27%); *'serviço'* por 31 (18%); *'índio'* por 23 (13,5%); *'gente'* por 11 (6,4%); e *'alma'* por 4 (2,3%).[662]

Características físicas descritas poderiam também referir ou reiterar diferenças entre os próprios *gentios da terra,* indicando também a forma comum do termo *negro* como identificador de condição subalterna.

> *"Peças do casal - Declarou o inventariante ter este casal dois negros do gentio da terra de cabello corredio de que era administradora a defunta que seus nomes e idades são os seguintes: Gabriel solteiro de cincoenta annos mais ou menos. Domingos de trinta e cinco annos mais ou menos."* [663]

O termo *negro*, no contexto colonial, não necessariamente se referia a um sentido étnico, mas a uma condição mais próxima à de escravo pleno, e de forma associada, por uma conotação pejorativa e excludente. Os *negros da terra*, dessa forma como a expressão foi enfatizada na obra de Jonh Monteiro, fazia referência aos indígenas passíveis ou submetidos à escravidão, e ainda que realmente livre, trazia consigo como que um estigma de inferioridade. Assim como também aos *negros da Guiné*, os trabalhos físicos ou braçais a que eram destinados eram considerados como atividades inferiores, e até mesmo humilhantes, também associados diretamente à escravidão. O trabalho de carregadores, especialmente associado aos índios, era um dos exemplos de atividade associada ao termo "negro" neste sentido.

> "Que expressões foram usadas aos índios carregadores? Nas contas que tinha um compadre, Gaspar Gomes, declarou ter dado a um padre vigário 'dois negros que me deve o aluguel deles', 'mais dois negros para levar o gado com o seu cunhado', 'dei mais seis negros que foram ao mar com ele quando lhe furtaram o fato; os negros de Sebastião Preto à volta vieram do mar quatro negros, que ele mandou carregados com sua sogra (…) mais cinco negros com três peroleiras de vinho e duas cargas de algodão, que trouxeram os negros que mandou pedir para trazerem uns homens que não vieram (…) mandei-lhe doze peças ao mar para virem com ele e lhe levarem quatro cargas de feijões, à volta vieram carregadas'. (…) Os moradores fora do convívio familiar eram

662 Id. 2016, 269.

663 Inventário de Maria Egipciaca Domingues. Vila de São Paulo, 24/10/1703. Inventários e Testamentos, vol. 22, 171. Grifo nosso.

apenas negros e peças. Negro e peça são os outros, os índios dos outros, em todo caso excluídos do âmbito das relações familiares da casa. Não eram filhos de brancos, bastardos ou mamelucos."[664]

Podemos observar, portanto, que estas denominações podiam ser bem variadas, mas seguiam alguns parâmetros de termos recorrentes, combinados de diferentes formas. Considerando que os inventários e testamentos que chegaram até nós, aos dias de hoje, se constituem apenas numa parte do total produzido, e que ainda assim seguem um determinado padrão, é válido supor que estes termos recorrentes expressavam referências de uso comum e cotidiano entre os proprietários de índios.

"Todos estes termos podiam estar combinados entre si, e por isso Dona Aria de Borba declarou que possuía *'24 almas do gentio da terra'*, e talvez para enfatizar a condição de forros de seus índios, em 1679, Dona Mariana de Camargo afirmou que entre os bens que possuía estavam *'algumas peças e serviços obrigatórios de gente parda'*".[665]

O termo *Carijó* teve seu sentido alterado a partir da metade do século XVII. Foi deixando o significante étnico para se consolidar quase como um sinônimo de índio administrado, segundo o modelo que se aplicava inicialmente aos Guaranis. Foi como uma forma de padronização aplicada à diversidade das etnias que os apresamentos passaram a atingir, conforme expandia-se à regiões mais distantes.

A frequência da presença da expressão *carijós* tanto na documentação testamentária, quanto nas Atas da Câmara, pode também ser considerada como um indicativo da predominância Guarani na população indígena paulista colonial, de uma forma geral. Segundo John Monteiro, essa predominância declinou na segunda metade do século XVII, porém continuou culturalmente relevante. O termo passou a ser usado pelos brancos paulistas como referência aos índios em geral, mas essa generalização poderia também significar um recrudescimento da escravidão indígena.

"Originalmente, desde meados do século XVI, o etnônimo Carijó referia-se aos Guarani em geral, objeto principal tanto dos paulistas apresadores de escravos, quanto dos missionários franciscanos e jesuítas da América Espanhola e Portuguesa. Até 1640, a sociedade paulista foi marcada profundamente pela chegada de um fluxo constante de cativos Guarani. A partir dessa data, no entanto, o fornecimento de cativos Guarani sofreu

664 Inventários e Testamentos. (in) Godoy, Silvana Alves de. 2016, 432. Grifos nossos.
665 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 269. Grifo nosso.

> um declínio abrupto devido à resistência indígena e jesuítica. (…) É curiosa, portanto, a adoção do termo Carijó para designar a população cativa neste contexto de heterogeneidade étnica, bem posterior à diminuição do fluxo de cativos Guarani. Contudo, faz sentido. Em primeiro lugar, o elevado volume de cativos Guarani introduzidos antes de 1640 – atingindo talvez, 50 mil indivíduos – deixou marcas indeléveis na composição social da Capitania. Mais importante, porém, foi que a diversidade étnica da camada subalterna no período pós-1640 desestabilizou o sistema da administração particular. Além disso, mudanças bruscas nas estruturas etária, sexual e étnica repercutiram na organização da produção e na esfera do controle social. Registrou-se, na década de 1650, por exemplo, um surto de revoltas violentíssimas, que colocavam em questão a viabilidade da escravidão indígena. Nesse sentido, a introdução do termo Carijó também pode refletir uma estratégia dos colonos de procurar padronizar esta população tão diferenciada, utilizando o modelo do cativo Guarani. (…) O enquadramento da população cativa numa categoria étnica padronizada representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial ou um simples exercício semântico; tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos."[666]

Quando se fazia necessário especificar os indivíduos nos inventários e testamentos, os índios administrados saíam do anonimato através dos nomes próprios a eles atribuídos. Nomes cristãos, portugueses, e devidamente únicos, sem sobrenomes. Seus registros nos documentos, por raras vezes acompanhados de características diferenciais, geralmente depreciativas, são um eco de uma condição de vida em que se reduziam a quase uma alcunha, aculturados de suas nações antepassadas, tendo aceitados o batismo não apenas como submissão, ou de boa vontade, mas também como forma ou tentativa de reafirmar sua identidade e marcar um lugar social.

> *"Partilhas das peças da terra - Quinhão da viuva*
> *Izabel – Antão e sua mulher Suzanna e seu filho Francisco – Anna – Um velho – seu filho criança – Antonio e sua mulher Mauricia – Sebastião e sua mulher Catharina seu filho João – Gabriel – Gaspar e sua mulher Estacia e seus filhos Fructuosa Leucadia Veronica e sua filha Florinda – Gracia – Michaela – Theodora – Nifa – Paula – Beatriz – Joanna – Apolonia – Margarida – Sifrosia e seu filho criança – Lucinda – Segunda – Francisca – Escholastica – Rosaura – Luiza – Cyprião – Anna e seu filho de peito – Aleixo – Calixto – Domingos– Baptista – Leandro – Salvador – Bastião – Matheus – Damasia – José –*

666 Monteiro, John. 1990, 239.

Manuel e sua mulher Mauricia e um filho de peito – Jacintho – Pedro – João – Thereza – Cyrillo – Pedro e sua mulher Monica e seu filho de peito – Agueda – Margarida – Francisca – Dionysia – Branca – Braz e sua mulher Thereza – Miguel – Jeronymo e sua mulher Maria – Agostinho – Casimiro – Simão – Antonio e sua mulher Clara – Felippe – Salvador – Sabina – Ursula e seu filho Jacinto – Felippe – Baptista – Pedro – Fernando – Francisco e sua mulher Juliana – Valeria e sua filha Veronica – Joanna – Helena – Generosa – Theodosia – Sebastiana e seu marido João - ……. e sua mulher e seu filho Cosme – Izabel – Antonia – Margarida e seus filhos João Donato – Macagoá – João e sua mulher Margarida – Gaspar – Pedro – Felicia e seu filho Valerio – João torto – E por esta maneira ficou cheio o quinhão da viuva das peças da terra e seu procurador se deu por contente e satisfeito de que fiz este termo em que se assignou com o dito juiz eu Diogo Gonçalves Moreira escrivão dos órfãos que o escrevi – Almeida – Jozeph Ortiz de Camargo.

Quinhão dos orfãos

Theodosia – Jacintho e sua mulher velha e seu filho tonto – Alberto – Joanna – Agostinha – Florentina – Antonio – Centuria – Persia – Domingas – Luzia – Sabina – Narcisa – Athanasia – Antonia – Branca velha – Ignacia – Potenciana – Domingas – Narcisa – Paula – Cypriana – Apolonia e seus filhos Joaquim Fructuosa Adriana – Ignacio – Gonçalo – Pio – Gaspar – Paschoal – Miguel e sua mulher Marqueza – e seu filho José – Nasario – Francisca – Miguel – Cambiriri - Donato – José – Joaquim – Ursulino – Silvestre – Romana e seu filho Urbano – Bonifacio e sua mulher Laura e sua filha Nifa - Joanna – Violante – Manuel e sua mulher Barbara e seu filho Vicente – Casimiro – Cyprião – Feliciana – Quirino – Serafino – Sebastião e sua mulher Ambrosia e seus filhos Ventura Narcisa Marcelino – Ignacio e sua mulher Andreza e seu filho Ignacio – Ursula e sua filha Celia – Serafino – Felippe – Antonio – Ambrosio – Vicente – Gaspar – Simão e sua mulher Luiza e seus filhos Matheus Bastiana Alexandre João – Baptista – Thomaz e sua mulher Andreza e seus filhos Donato David Romão – Christovão e sua mulher e seu filho Bazilio – Ciriaco – André – Vicente – Sebastião – Baptista digo Manuel – Antonia e seu neto Donato – Bartholomeu e sua mulher Michaela - e seus filhos Paulo Sebastião André Domingos – Silvestre – Bico de Frexa – Bento e sua mulher e seu filho Domingos – Francisco – Mauricio – Victorina e sua filha criança – Florinda – Pimenta – Anna e seu filho Fernando seu marido tapanhuno bagagem que não vale nada Fernando – Lizardo – Florencia – João – Lizardo – Quirino – Manuel Pinto mulato – Tristão – E por esta maneira ficou cheio o quinhão dos orfãos e seu procurador se dá por contente e satisfeito

de que fiz este termo em que se assignou seu curador com o dito juiz eu Diogo Gonçalves escrivão dos orfãos o escrevi – Almeida – Francisco Bueno de Camargo." [667]

A imposição dos nomes cristãos, presente em todo o contexto colonial e escravista em geral, foi uma das formas mais básicas em que se manifestou a violência cultural, consolidando-se na ordem social através das gerações. No caso das etnias guarani e das demais aldeadas, passava também pelo sentido sagrado da voz e da palavra-alma, assim como na importância espiritual do nome próprio presente em geral a todas as culturas ameríndias. Enquanto ao europeu se associava ao sacramento do batismo, único e definitivo, aos índios poderia significar o próprio sequestro da alma, principalmente aos que se proibiam seus nomes originais nos primeiros tempos.

Além da anulação dos nomes originais e seus sentidos simbólicos e sagrados, o que já por si carregava a violência da submissão social pela negação da autonomia de identidade, também a atribuição de nomes aleatórios, da parte de seus senhores, significava a coerção de um vínculo a estes que também passavam a ser, podemos assim dizer, seus denominadores. Além disso, tendo por vezes conotações depreciativas ou mesmo ofensivas, caracterizavam-se por este aspecto nada banal da ausência de sobrenome, que na cultura social dominante a que o indivíduo buscava se adaptar, indicava uma afiliação familiar ou a uma nação e comunidade. Assim caracterizados a pouco mais que um apelido, em pouco diferiam de nomes que eventualmente se davam a objetos ou animais.

A imposição de um nome, segundo Orlando Patterson, é uma das características definidoras da escravidão, historicamente presente em praticamente todos os contextos escravistas.

> "A segunda principal característica[668] do ritual de escravização envolvia a mudança de nome do escravo. O nome de um homem é, obviamente, muito mais do que uma forma de chamá-lo. É o sinal verbal de toda a sua identidade, seu estar-no-mundo como uma pessoa distinta. Ele também estabelece e divulga sua relação com sua parentela. (…) É compreensível, portanto, que em toda sociedade escravista um dos primeiros atos do senhor seja mudar o nome de seu novo escravo."[669]

667 Inventário de Bartholomeu Bueno Cacunda. Vila de São Paulo, 24/01/1685. Inventários e Testamentos, vol. 22, 33-36. Grifos nossos.

668 A primeira principal característica da imposição da escravidão, segundo o autor, é o desenraizamento do indivíduo da sua comunidade de origem.

669 Patterson, Orlando. 2008, 90-91.

Patterson cita vários exemplos. Na Roma antiga, nomes gregos indicavam ancestralidade escrava, assim como nomes específicos indicavam a condição de escravo, como também na Rússia. No antigo Egito, na China e no oriente médio, a ausência de sobrenomes era o indicativo. Diversas sociedades atribuíam nomes depreciativos ou obscenos, em outras, como nos Estados Unidos, os escravos recebiam nomes de origem clássica, nas Antilhas francesas e no Caribe inglês, recebiam nomes cristãos de batismo. Em todos os casos, o nome era uma das marcas da escravidão.[670] No caso colonial brasileiro, o predominante conjunto de nomes cristãos é uma riquíssima ilustração da mentalidade católica, mas não somente, encontramos também os de origem latina e até outros diversos, mas via de regra, relacionados à cultura luso-brasileira do período.

O aspecto que nos parece mais relevante, neste sentido, era o de que, além de cumprir esta característica do escravismo universal que é a de promover o desenraizamento do indivíduo, quando aplicado sobre os indígenas, em especial aos Guarani, adquiria ainda este sentido mais transcendente de anulação espiritual relacionado ao conceito da palavra-alma.

> "Há várias razões para a mudança de nome. Tal mudança é quase universalmente um ato simbólico de despir uma pessoa de sua identidade anterior (veja-se, por exemplo, a tendência entre povos modernos a designar uma nova identificação formal, geralmente um número, tanto para prisioneiros de guerra como para presidiários). O nome anterior do escravo morria junto com sua antiga pessoa. Contudo, o significado do novo nome variava de um tipo de cultura escravista para outro."[671]

A importância histórica dos nomes pessoais está no sentido de se valorizar as individualidades e o protagonismo daqueles que, pela historiografia tradicional, foram geralmente tratados em conjunto, de forma generalizante, como se suas ações, condições, ou situações, fossem sempre comuns e homogêneas. Neste sentido, a generalização é também uma forma de anonimato e silenciamento. Tal como o próprio termo "índio" ocultava a diversidade étnica e cultural, a ausência, negação, ou substituição dos nomes tinha o efeito de desumanizar os indivíduos e suas particularidades. Assim como a etnificação colonial desprezava as autoidentificações étnicas, A imposição dos nomes cristãos servia ao apagamento e desprezo pelas individualidades.

670 Id. 2008, 95.
671 Ibid. 2008, 95.

Esta questão dos nomes pessoais e suas atribuições, é um tema que toca diretamente à autoafirmação identitária enquanto resistência à dominação, de forma que não despertava interesse à historiografia tradicionalista, sendo vista como um tema menor. Ao categorizá-los em conjunto, seja como selvagens, cristãos, aldeados, administrados; ou como isolados, aculturados, integrados; trata-se do mesmo mecanismo discriminatório que acabou por se reproduzir historicamente nas ciências humanas, na antropologia e na historiografia, em seu período eugenista. Encontramos um exemplo desta reprodução na seguinte passagem: ao se referir a uma "leva de carijós" trazida a São Paulo por uma bandeira em 1615, que foram distribuídos pela Câmara a um grupo de oitenta moradores, Affonso Taunay afirmava:

> "Muitos dos escravos, já baptizados, trazem nomes christãos, mas a maioria vem apontada com seus appellidos selváticos, asperos alguns, ou quasi todos, como Guaraicahú, Carebatá, Marataial, Murimbiquá, Boiraiú, Guaraguassú, Puerussú, etc., outros mais euphonicos, como, Javry, Aravatê, Guadarassy, etc. Mulheres quasi sempre usam nomes muito arrevesados, como, Cunhatinqua, Matinhabir, havendo também algumas mais bem appellidadas; Graça, Irara, Tuim, Ninhosa. Houve quem ficasse com creanças orphãs – que lhes morreram suas mães – velhos 'para morrer' e até defuntos, como Domingos Martins, dono de Luiza 'que disse ser morta'! Recebeu Jacques Felix, tres velhos, cujos nomes ignorava. Tres 'cacos', provavelmente, Simão Borges, foi logo mudando Guabirecy em Salvador, Carurú em Philippe, Hirara em Gaspar, Ibiragiba em Francisco."[672]

Esta atribuição de adjetivos depreciativos, da parte deste autor clássico, não é apenas uma característica historiográfica contextual, mas uma reprodução ideológica da mesma raiz do supremacismo cultural-civilizatório colonial. Há no entanto um ponto muito relevante nesta passagem, que ao autor passou desapercebido. O fato da índia Luiza declarar-se morta poderia ter relação à morte de sua individualidade, ou mesmo do sentido sagrado e cosmogônico da palavra-alma, diante da imposição dos nomes cristãos, senão para si, mas para o grupo que a acompanhava. Mas esta possibilidade de interpretação depende de se colocar na posição de seu ponto de vista, fora da intolerância que levou o autor a declinar pela zombaria ao reproduzir o modelo do eurocentrismo dominante. Os nomes pessoais, assim como as denominações étnicas, carregam portanto uma historicidade que, de maneira sintética, indica seus diversos sentidos e significados a partir de suas origens culturais.

672 Taunay, Affonso de E. 1926, vol. 1, 45.

Nas culturas indígenas em geral, a complexidade desta questão é profunda. Viveiros de Castro esclarece, por exemplo, situações em que a enunciação de nomes próprios é vedada entre os Araweté, assim como Kopenawa trata do fato de, entre os Ianomâmi, ser ofensiva a pronúncia de um nome de alguém em sua presença, assim como a do nome de infância.[673] Há também as diferentes atribuições dos nomes de acordo com os períodos e condições da vida, como em relação às questões de parentesco, e a identificação com o sentido coletivo antes do individual. Mas um aspecto relevante estava no fato do poder da atribuição do nome. Enquanto este poder é um atributo dos pais, do xamã, ou de fatores naturais, o fato é que uma cultura exógena ou invasora, os brancos, se atribuíram a este direito e o estabeleceram como marco social impositivo, como forma discriminativa para os selvagens domesticados, e aptos para a exploração laboral.

Quanto aos Guarani, os estudos antropológicos indicam uma grande importância do nome próprio, relacionada ao aspecto sagrado da fala e da palavra componentes de sua cosmogonia. A atribuição ritualística xamânica do nome original se constitui não uma representação, mas a própria identidade concreta do indivíduo. “O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador.”[674]

> “Um dos símbolos através do qual brilha o caráter sacramental da palavra é o nome. Costuma-se dizer que os Guarani não tem nome como se tivessem uma coisa; eles são nome. (…) A recepção do nome, que ocorre geralmente no primeiro ano de vida, origina um dos ritos mais importantes dos Guarani, o *mitä mbo’éry* (nominação da criança). Somente com a recepção do nome a mãe possui de forma plena sua criança. A recepção do nome é um ato revelatório, revela-se o verdadeiro nome da pessoa, que é também sua palavra divinizadora (*itupäréry*).”[675]

Podemos então perceber que, ao menos entre os Guarani, a atribuição de um nome cristão não representava apenas uma forma de violência cultural, mas uma alteração individual muito mais profunda, como uma perda de identidade pessoal e coletiva de dimensão espiritual. Antes mesmo de considerarmos os aspectos culturais e religiosos

673 Esteves, Phellipe Marcel da Silva. 2019, 37-40.
674 Nimuendajú, Curt Unkel. 1987, 31.
675 Chamorro, Graciela. 1998, 179.

associados ao nome próprio, devemos levar em conta a profunda dimensão simbólica e psicológica inerente à questão. Para os brancos, o significado religioso do nome também ocorre de certa forma, embora de modo absolutamente distinto. O nome cristão, por exemplo, que se atribuía no batismo, trazia em si um sentido e significado de conversão, que entrava em choque com o sentido da palavra guarani como uma efetiva alteração da identidade. O sacramento do batismo que não só representa, mas que se constitui na efetiva conversão ao cristianismo, é também associado à atribuição do nome. Desta forma, por exemplo, se estabelecia e se manifestava o choque, a disputa, mas também a alteridade estabelecida entre brancos e índios.

> "Desde a conquista espiritual do Novo Mundo até nossos dias, a linguagem na qual se expressa e é compreendida a alteridade é fundamentalmente uma linguagem religiosa. Dessa forma, ao analisarmos a relação entre índios e missionários, em sua longa duração, temos de abandonar a pergunta relativa ao se e quanto os índios se converteram ao cristianismo, e investigar os significados que a noção de conversão foi assumindo ao longo de quatro séculos de missão (…). Resulta claro que não se tratou de uma adesão passiva à religião dos conquistadores, nem de uma mera escolha instrumental para evitar o apresamento e a escravização mas, antes, um complexo trabalho de adaptação da simbologia cristã ao universo simbólico indígena."[676]

No encontro cultural-religioso, tivemos aqui portanto um campo de intersecção e disputa muito mais significativo do que possa aparentemente representar. Entre as comunidades guarani estudadas por Nimuendaju, o ritual de nominação ainda predominantemente se fundamentava na cosmogonia original, porém com elementos cristãos que o etnólogo associou à tradição então já remota das missões. Esta sobrevivência da tradição, ao menos entre estes grupos, exemplifica a resistência adaptativa no âmbito mítico-religioso, exatamente onde esta resistência encontrava espaço para se manifestar em meio à uma das mais fundamentais disputas, ou seja, entre o xamanismo e a catequese. Graciela Chamorro compartilha da ideia de que as transformações sociais não ocorrem simplesmente como uma substituição de elementos culturais originais, condenados à extinção, por uma nova cultura dominante[677], mas por um processo de constante reelaboração que serve também como forma de adaptação.

676 Pompa, Cristina. 2011, 88.
677 Chamorro, Graciela. 2008, 53.

> "Nimuendajú hizo su referencia más detallada a la influencia jesuitica sobre la religión guaraní com motivo de una cerimonia de nominación de un infante. Pero aún este caso, él reconoció que el motivo cristiano que le servia de base de base a la cerimonia estaba recubierto de antiguos temas indígenas (1978, p. 52; 1987, p.30). (…) Para el autor, también las indumentarias rituales de origen cristiano poseen una cobertura caracteristica de la tradición guaraní. Así, él observa que en el bautismo, la pila bautismal es una vasija em forma de canoa; las velas *(tataendy)* son de cera silvestre; el agua bendita es perfumada com corteza de cedro; la ceremonia ocurre em la parte oriental de la cabana; dos hileras de bastones (yvyra'i) sostienen las velas em sus extremidades (1978, 52; 1987, pp. 30-1). Todos estes elementos son, para Nimuendajú, herencias del bautismo cristiano de niños, interpolados dentro del rito originario de nominación."[678]

Entre os Guarani, a nominação da criança significa a atribuição de sua individualidade espiritual pela ligação com sua alma, ou palavra-alma, de acordo com sua cultura. "Por ocasião do nascimento, a palavra senta-se, provê para si um lugar no corpo da criança (*oñemboapyka*). *Ñe'ë*, neste caso, é 'brotar, existir, ser'. Como se verá mais adiante, cada pessoa é uma encarnação da palavra. Estando prestes a nascer uma criança, o verdadeiro pai das palavras-alma diz à palavra-alma que vai encarnar: 'Então, vai à terra, meu filho; lembra-te de mim no teu ser ereto, e farei a minha palavra circular para te lembrares de mim' (Cadogan,1950b, p. 88)."[679] A mudança ou a perda do nome-palavra-alma, que em culturas indígenas diversas podem representar uma mudança de fase de vida, para os Guarani tinham também um sentido de enfraquecimento da essência espiritual e distanciamento da comunidade da qual teve origem.

> "Na cerimônia de nominação, o xamã revelará o nome da criança marcando com isso a recepção oficial da nova palavra na comunidade e tentará exorcizar o primeiro sentimento mau que acomete o ser humano: a cólera. Os grupos kaiová e mbyá acreditam que, à semelhança do herói mítico, 'Nosso Irmão Maior', *Ñanderyke'y*, a criança no período de lactância irrita-se facilmente contra o seio de sua mãe e que esse gesto inaugura a primeira forma de saber que é má. Por isso, desde tenra idade as crianças são orientadas a vencer esse sentimento, escutando sua verdadeira palavra (seu nome divinizador), e ouvindo os conselhos que as pessoas experimentadas na palavra divina lhes derem (Cadogan, 1959, p.19). Os meninos ainda terão a oportunidade de firmar essa palavra divina no rito da perfuração labial. (…) As crises da vida – doenças, tristezas, inimizades, etc., - são explicadas como um afastamento da pessoa

678 Chamorro, Graciela. 1995, 122-123.
679 Chamorro, Graciela. 1998, 49.

de sua palavra divinizadora. Por isso, os rezadores e as rezadoras se esforçam para 'trazer de volta', 'voltar a sentar' a palavra na pessoa, devolvendo-lhe a saúde. (…) Finalmente, quando a palavra não tem mais lugar ou assento, a pessoa morre e trona-se um devir (*-kue, -ngue*), um não-ser, uma palavra-que-não-é-mais (*ñe'ẽngue, ãngue*), um ex-lugar, que muitas vezes prefere-se esquecer, fazendo de conta que ele nunca existiu. Evita-se falar na pessoa falecida, seus pertences são exterminados, a casa onde morou abandonada, seu nome esquecido."[680]

Curt Nimuendaju descreve em detalhes o ritual de nominação de uma criança entre os Apapocúva-guarani, ritual que dura toda uma noite, onde o pajé, em grande êxtase, tem uma ativa e intensa atuação, onde através de seus cantos e gestos, o autor identificou como principal sentido do ritual a determinação do nome, relacionado à sua origem e significados sagrados. Do ponto de vista cristão, este ritual foi entendido como "batismo" por algumas similitudes consideradas, como no fato de são designados dois "padrinhos" pelo pajá, e que em certo momento, "o pajé umedece a palma de ambas as mãos na água da pia, aflorando com o dedo a criança no alto da cabeça e no peito".[681] Para o etnólogo alemão, alguns destes elementos são de fato de origem cristã, mas essencialmente, o ritual preservou seus elementos originais:

"Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início à cerimônia para determinar 'que a alma vei ter conosco'. A alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Ñanderyqueý*, ou da 'Nossa Mãe' no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão *Tupã* no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome."[682]

Entre os aldeados de São Paulo, apesar de um pouco distanciados dos grupos Guarani mais contemporâneos, é possível porém considerarmos uma aproximação, levando em conta que nos referimos apenas a uma parte de todo o leque etnográfico da variedade dos grupos apresados, embora de maioria guarani majoritariamente associada aos grupos Mbyá, e também pelo fato de estes seus descendentes se constituírem na

680 Chamorro, Graciela. 2008, 57.
681 Nimuendajú, Curt Unkel. 1987, 30.
682 Id. 1987, 30.

ampla maioria dos sobreviventes. Esta questão do nome, por exemplo, na forma dos estudos etnológicos, identificou nestes grupos um desprezo ou indiferença pelos nomes cristãos, de forma que se ainda no século XX ocorria, certamente quando das primeiras gerações de índios apresados, a imposição do nome batismal foi recebida em meio a essa dissimulação característica e presente em formas de resistência cultural adaptativa.

> "Não conferem a mínima importância, porém, a seus nomes cristãos, trocando com frequência aquele recebido no batismo católico. Eles acham profundamente ridículo que o sacerdote cristão, que sempre se julga superior ao pajé pagão, pergunte aos pais da criança como esta se deveria chamar. Pretende que é padre e sequer é capaz de saber determinar o nome certo da criança! Daí o menosprezo do Guarani ao batismo cristão e aos nomes portugueses."[683]

Podemos assim entender que a inserção social do índio administrado, seja por coerção, seja por resistência adaptativa, implicava muito mais do que a assimilação cultural ou a busca por um lugar e trabalho, podendo inclusive ser muito dolorosa ao comprometer sua identidade e de seus parentes próximos. Tanto as novas gerações que já nasceriam com nomes cristãos, quanto os recém-aprisionados que tinham mutiladas as suas raízes, passavam a conviver num espaço de desterro que não se resumia ao aldeamento, mas em todo o entorno das vilas, onde buscavam as formas adaptativas mais ou menos propícias à preservação de suas culturas.

Ao observarmos o processo da exploração do trabalho indígena, as fontes documentais geralmente mais utilizadas nos apontam a um panorama histórico voltado aos temas dos apresamentos, organização dos aldeamentos, manejo dos índios, formas de trabalho a que eram requisitados, ou seja, aos temas de uma história da colonização. É natural que seja assim, pois a documentação escrita reflete em primeiro lugar aqueles que a produziram. No entanto, é fundamental não perdermos de vista o lugar daqueles indivíduos, que forçados ao exílio, foram sobretudo obrigados a se adaptar a uma realidade nova e desconhecida com suas lógicas e contradições próprias.

A questão do trabalho em si, por exemplo, aos europeus se relacionava à acumulação de capital e volumes de produção voltados ao comércio e à economia de exportação, pagamentos em dinheiro, regimes de tempo e disciplina associados a um calendário civil e religioso, ou seja, conceitos absolutamente desconhecidos. Na cultura Guarani, o trabalho é entendido pelo conceito de *Jopói*. Segundo Bartomeu Meliá "*Jopói*: mãos

683 Ibid. 1987, 32.

abertas de uns para os outros. (...) Os Guarani condensaram esse tipo de economia em uma palavra extraordinária: *jopói*. Sua etimologia é composta por três elementos: *jo*, partícula de reciprocidade; *po*, mão; *i*, abrir: mãos abertas uma para a outra, mutuamente. Há muita vida e muita história naquele *Jopói*, que define uma forma de estar no mundo e uma cultura, na qual a distribuição e a troca de bens se fazem não só de forma justa, mas também digna, livre e alegre."[684]

Para que possamos lançar alguma luz sobre um sentido aproximado de trabalho, que parte dos índios apresados, aldeados ou administrados poderiam ter, como referência em suas vidas, leituras sobre povos remanescentes por chaves antropológicas permitem o conhecimento de heranças culturais que relacionam elementos comuns e semelhantes, entre etnias próximas entre si, e também antepassadas. Neste sentido, servem como fontes históricas legítimas, que embora possam não dar conta de dinâmicas culturais mais remotas, funcionam como uma aproximação aos sentidos desses processos. O sentido comunitário com que o trabalho é vivenciado entre os atuais Guarani, certamente teve origem nos modos de vida de seus ancestrais, e também são exemplos da resistência diante do confronto com as formas ocidentais por que passaram no passado, e ainda no presente.

A obra de Bartomeu Meliá é um exemplo desta harmonização histórico-antropológica, ao se voltar ao grupo específico Mbyá, intensamente presente tanto nas antigas Missões inacianas quanto nos aldeamentos paulistas. Na questão do trabalho, um dos aspectos levantados, é que ao contrário do conceito ocidental de rotina, ele se manifesta como um evento social, onde as comunidades se encontram "de mãos abertas" numa ação mais coletiva que individual. A produção pode até mesmo gerar excedentes, mas sua importância é garantir as condições de produção, como de maneira autossustentável, como resultado dessa união coletiva, numa forma conhecida no Brasil como "mutirão".

> "El proceso de trabajo y de producción está, en el Guaraní, no sólo condicionado, sino esencialmente determinado a reproducir el don; es decir, tiene en la reciprocidad, en el *jopói*, su razón práctica económica. De este modo, el convite y la fiesta, el 'convite festivo', son el primero y el último 'producto' de esta economía de trabajo. Sin reciprocidad no se entiende el trabajo guaraní, ni siquiera el individual. *Potirõ, pepy, jopói* son tres palabras sustanciales de la economía guaraní: manos juntas en el trabajo, convite y don, son apenas momentos de un mismo movimiento en el que el modo de ser guaraní se hace ideal y formalmente, pero no de un modo abstracto, sino en lo concreto

684 Meliá, Bartomeu. 2015, 9.

de la producción de las condiciones materiales de su existencia, que nunca son de mera subsistencia y miran la excedencia y disponibilidad para continuar la producción. Contrariamente a lo que se piensa, aún hoy el *potirõ*, la *minga*, *puxirão* o *mutirão*, como se dice en el Brasil, y el *pepy*, convite, se dan en sociedades guaraníes contemporáneas e incluso en sociedades rurales paraguayas y brasileñas, lo que confirma que las formas de trabajo guaraní no han muerto."[685]

Fosse de fato este aspecto presente no universo cosmológico, entre outros, nos povos nativos ou reduzidos às Missões, o fato é que abruptamente se viram desprovidos de seus elos comunitários, formas de trabalho, e objetos de produção, sendo rompidos os elos com suas terras sagradas (*tekoás*), e sob coação, coerção e violência, forçados a longas diásporas e adaptação a um regime exploratório de suas energias, onde além das desconhecidas lógicas sociais a que obrigatoriamente se adaptaram, tiveram sua humanidade afrontada e ainda assim souberam resistir.

8.2 – Trabalhos públicos e particulares dos índios

A disponibilidade para os diferentes tipos de trabalho executados pelos índios guardavam relação com as diferentes formas de administração existentes ao longo do século XVII, fosse ela exercida pelo Estado, pela Igreja, ou por particulares. Enquanto cabiam aos índios residentes nas vilas e casas dos moradores brancos, geralmente as atividades mais "domésticas", os aldeamentos funcionavam como centros de recrutamento e convocação de indivíduos também para trabalhos mais pesados, onde as tarefas e missões podiam ter inclusive o significado de penas e castigos, através da mediação de autoridades públicas ou eclesiásticas.

Entre as formas mais comuns de trabalhos impostos, destacavam-se as atividades agrícolas e de pecuária; trabalhos em obras públicas; trabalhos domésticos; trabalhos especializados, como pedreiros, carpinteiros, sapateiros; trabalhos forçados específicos,

685 Tradução livre: "O processo de trabalho e produção é, no guarani, não só condicionado, mas essencialmente determinado a reproduzir o presente; ou seja, tem na reciprocidade, em *Jopói*, sua razão prática econômica. Desta forma, o convite e a festa, o "convite festivo", são o primeiro e o último 'produto' desta economia do trabalho. Sem reciprocidade, o trabalho guarani não pode ser compreendido, nem mesmo o trabalho individual. *Potirõ, pepy, jopói* são três palavras essenciais da economia guarani: mãos juntas no trabalho, convite e presente, são apenas momentos do mesmo movimento em que o jeito de ser guarani se faz ideal e formalmente, não de uma forma abstrata, mas sim na forma concreta da produção das condições materiais de sua existência, que nunca são mera subsistência e olham para o excesso e disponibilidade para continuar a produção. Ao contrário do que se pensa, ainda hoje o *potirõ*, o *minga*, *puxirão* ou *mutirão*, como se diz no Brasil, e o *pepy*, convite, ocorrem nas sociedades guaranis contemporâneas e mesmo nas sociedades rurais paraguaias e brasileiras, o que confirma que as formas de trabalho guarani não morreram". Meliá, Bartomeu. 2015, 9-10.

como carregadores de viagem, ou mineradores nos sertões; mas sobretudo, atividades militares, formação de tropas e milícias para diversos fins, inclusive e principalmente para compor expedições de guerra e apresamento. E também as atividades artesanais sempre representavam uma alternativa de trabalho, sendo ou não imposta, embora tivesse um significado inferior na hierarquia social, mesmo sendo trabalhos que agregavam um determinado nível de qualificação.

> "Após 1650 a carpintaria tornou-se um serviço reservado sobretudo a escravos indígenas. (…) Somavam-se à carpintaria outros ofícios manuais como a sapataria, a ourivesaria, a alfaiataria e costura. (…) Não podemos deixar de mencionar igualmente os 'sombreireiros'."[686]

O uso dos índios para a administração particular também se relacionava aos aldeamentos, conforme estes eram requisitados ou adquiridos, muitas vezes através de regulamentações pelas câmaras municipais, mas também, principalmente em épocas mais precoces, através de expedições diretas ao sertão. Nos aldeamentos os índios administrados podiam ser reencaminhados, por exemplo, para a execução de obras públicas, também de acordo com suas condições jurídicas e regulamentações. Mas na condição doméstica, o índio administrado adquiria um estatuto jurídico semelhante ao de um bem de propriedade, não da mesma forma que um escravo negro, mas algo semelhante a um escravo da antiguidade, em que pelos trabalhos e atividades, e pelos anos de convivência direta, acabavam por adquirir relações muito próximas à vida íntima e familiar dos seus senhores.

> "Uma vez trazidos do sertão, os índios cativos entravam para o conjunto do patrimônio da família e eram transmitidos por herança ou por dote. Como todo bem, os índios podiam ser conservados para renda, ou vendidos para obter lucro imediato. Proporcionavam renda trabalhando para sustentar-se e sustentar a família de seu dono, plantando roças e criando porcos, carneiros ou gado, que eram comercializados para oferecer a seus senhores os meios para comprar os caros produtos portugueses importados, tais como roupas, símbolo de sua posição social, e para pagar os dízimos devidos à Coroa como representante da igreja. Os índios se tornavam tecelões, carpinteiros, sapateiros, veleiros, ourives, prateiros, ou ferreiros, processando assim produtos primários para aumentar seu valor de venda. Eram também os carregadores que transportavam as mercadorias para Santos, cruzando a

686 Velloso, Gustavo. 2016, 88-91.

íngreme serra que separava essa cidade de São Paulo, e eram os ajudantes e guias nas bandeiras organizadas para a captura de mais índios."[687]

Nas propriedades particulares os índios administrados eram utilizados nos trabalhos mais diversos, relacionados às atividades agrícolas tanto voltadas à subsistência como ao mercado local e externo. Também eram ocupados em atividades artesanais e manufatureiras, de forma geral relacionadas ao sistema de produção intensivo voltado à grande produção.

Estavam todavia os administradores obrigados a pagar alguma remuneração, embora que dentro da lógica cotidiana senhorial-escravista, que não recompensava o ganho simbólico pelo trabalho imposto. Em outras palavras, embora pudessem os índios tirar algum rendimento, certamente baixo, de suas atividades, estas pouco diferiam do pesado regime de trabalhos forçados sujeito aos castigos físicos e abusos morais característicos de qualquer forma de escravidão.

> "A monótona batida do malho sobre o ferro derretido para a moldagem de instrumentos agrícolas de metal. As programadas e fatigantes colheitas intensivas em parcelas relativamente extensas de terra. A alimentação regular e constante dos cilindros dos moinhos com ramos de trigo, dos tambores dos trapiches com pés de cana, dos rolos das máquinas descaroçadoras com as plantas de algodão. A movimentação repetida das manivelas e dos fusos das rodas e prensas de ralar mandioca. A operação e funcionamento ritmados, enfim, dos teares manuais. As durações de cada um desses serviços obedeceriam, além do mais, às determinações dos abalos da chibata e, caso se tratasse de uma fazenda governada por religiosos, também dos sinos das igrejas, capelas e aldeamentos (cujos administradores, não obstante, jamais fecharam os olhos às possibilidades mercantis e tampouco julgaram prescindível o auxílio dos açoites)."[688]

Podemos entender que a caracterização escravista de uma atividade não depende do seu nível de apuração técnica, mas na forma de exploração da força de trabalho pela via da coerção. Entre as as atividades de manufatura, por exemplo, a metalurgia foi um ramo que sempre se valeu de escravos, pelo fato de envolver um intenso trabalho físico, mas também exigia uma especialização elaborada, assim como também o domínio de técnicas artesanais. O manuseio de metais relacionava-se com diversos setores da economia, como a agropecuária, a fabricação de utensílios diversos de uso cotidiano, e

687 Atas da Câmara Municipal de São Paulo, 03/08/1700 (in) Nazzari, Muriel. 2001, 37.
688 Velloso, Gustavo. 2016, 236-237.

especialmente, de armas. Mas além disso, a metalurgia ligada à mineração foi um campo de atuação crescente, que requeria conhecimentos específicos em diversas etapas, desde a extração dos metais e minerais, até a fundição e ourivesaria.

No despontar do período da mineração, o emprego da força indígena serviu como base de todas os demais processos envolvidos nesta atividade econômica, desde os descobrimentos das minas, exploração, transporte e ações comerciais. No longo processo de crescimento e desenvolvimento das atividades mineralógicas, a utilização dos índios sempre esteve presente, tal como uma atividade a eles relacionada por excelência, como no caso da prata boliviana desde o século XVI. Na documentação paulista, é muito comum encontrarmos requisições de índios, principalmente nas Atas da Câmara, para compor expedições de prospecção e exploração mineral a partir da segunda metade do século XVII, tornando-se um expediente muito frequente no século seguinte.

> "A força de trabalho indígena constituiu a base de realização de todas as atividades metalúrgicas ao longo do período estudado (séc. XVII), somando-se à sua participação constante na mineração, onde assumiam como papel 'não apenas de carregadores, mas também o de guias, provedores de alimentos, agentes de segurança, sem contar os de enfermeiros improvisados, remadores e caçadores'."[689]

Quanto à utilização dos índios para fins públicos, como especialmente, para guerras ou expedições, suas atividades poderiam não se diferenciar muito das de usos particulares. Os aldeamentos reais, também conhecidas por *Aldeias de Sua Majestade*, eram os lugares onde por definição os índios eram recrutados para obras públicas. Porém ali os administradores particulares também poderiam requisitar índios para estes serviços. Como "obras públicas", entenda-se um conjunto variado de formas de trabalho voltadas para o serviço coletivo, tais como reparos em estruturas de vias públicas, formações de tropas para fins diversos, e de forma muito comum, nos transportes de objetos e mercadorias. "A Coroa e seus representantes também utilizavam os serviços indígenas, principalmente nas expedições voltadas aos descobrimentos dos metais preciosos."[690]

Como carregadores de transporte, atividade especial e fundamental, tanto os índios aldeados como os particulares foram intensamente utilizados nesta árdua tarefa, sendo por vezes escassamente remunerados, conforme as práticas vigentes da administração.

689 Reis, Nestor Goulart. *As Minas de Ouro e a Formação das Capitanias do Sul*, 58. (in) Velloso, Gustavo. 2016, 98.
690 Blaj, Ilana. 2002, 130.

> "Mais importante: por que se remunerava o trabalho dos índios se eles são frequentemente tidos como escravos? Ainda que o escravo também possa receber paga, os índios nem sempre eram escravos, como veremos. De qualquer modo, subir a serra, às vezes de gatinho, como dizia Anchieta, devia ser uma tarefa especializada que requeria paga de mais de um tostão, teto que a câmara tentou estipular. As técnicas de caminhada eram, com certeza da alçada dos índios. Nas atividades agrícolas, os paulistas 'adaptaram a suas lavouras uma organização de trabalho característica das sociedades indígenas'. Enquanto as mulheres se dedicavam "as atividades agrícolas, os homens assumiam as funções de transporte e sertanismo."[691]

Desde quando o controle sobre os índios se especificava através do termo "administração", esta condição determinava o pagamento de alguma forma de remuneração, ainda que fosse simbólica de sua condição aparente de não-escravo, mas certamente injusta em relação aos extenuantes trabalhos forçados a que eram submetidos. Uma das formas mais comuns, foi mesmo a função de carregadores, uma função inclusive muito característica do escravismo indígena.

> "A Câmara de São Paulo, preocupada com o escoamento das mercadorias produzidas na região iria se acertar com o procurador-geral dos índios, Isidoro Tinoco de Sá, quanto aos preços a serem pagos nas viagens a Santos: Cada índio, com suas cargas, receberia quatro patacas por viagem de ida e volta."[692]

O emprego da tração humana como meio de transporte sempre foi uma característica de todas as formas de escravidão desde a antiguidade, como é sabido, no carregamento de objetos, cargas diversas, e até mesmo dos próprios senhores de escravos, como meio de locomoção. Entre as formas mais comuns, relacionava-se aos bens de produção em que a própria mão de obra era utilizada, como na agricultura em larga escala, na mineração, e também nos carregamentos dos diversos tipos de expedições, quando servia como meio de transporte aos colonos administradores, viajantes e autoridades, sendo carregados em redes, liteiras ou outros veículos de tração humana.

Pelo seu uso frequente e corriqueiro, além do aspecto simbólico que muitas vezes envolve um sentido de humilhação para o escravo, a utilização de seres humanos como meio de carga e transporte é um ponto que, embora aparentemente desimportante, merece a atenção de uma historiografia que busque a compreensão das relações

691 Monteiro, John. 1994, 67 e 118. Apud Godoy, Silvana Alves de. 2016, 136-137.
692 Blaj, Ilana. 2002, 130.

humanas no cotidiano. A tração humana esteve sempre presente em várias culturas e sociedades sob condições culturais diversas, mas quando inserida em um contexto escravista, significava também a desumanização do indivíduo a uma condição semelhante a um animal de carga. Esta condição não era meramente simbólica, mas muito concreta, como quando associada aos castigos físicos de açoites e marcações de ferros, e sobretudo na invisibilidade social pela inferioridade atribuída.

A utilização de índios administrados para esta função, que nos documentos era expressa por palavras como "*comboy, comboyar*" (comboio, comboiar), é encontrada nas fontes históricas paulistas quando relacionada a questões logísticas envolvendo comércio e longos deslocamentos. Aqui, por exemplo, estava relacionada à formação de uma expedição quando do descobrimento de prata na região de Taubaté, no rumo das minas de Sabarabuçu, sob o comando do capitão Dom Rodrigo Castelo Branco. Neste caso, a Câmara atendia a ordens diretas da Coroa, pois Dom Rodrigo havia sido enviado pelo próprio regente D. Pedro (em nome do rei D. Afonso VI), com a missão de realizar expedições com objetivos mineralógicos. Para tanto, a Câmara colocou todos os índios dos aldeamentos à sua disposição, e como de costume, emitiu ordens para que os aldeados fossem recolhidos.

> *"Termo de vreança – (…) foi chamado a esta camera o administrador geral Dom Rodrigo Castelblanco, e ao ditto oferesserão os ditos officiaes da camera p.a a jornada de Sabarabucũ todos os Indios que ouvessem nas aldeas desta villa todas as vezes que quizese ou p.a mandar plantar ou p.a mais faselidade se conseguir o descubrim.to da prata ao que o ditto administrador Respondeu que tinha carta de Ant.o da cunha gago, o coal prometia levar mantimentos p.a paragem com que não hera nessesario plantas e que <u>para comboyar o seu nessesario bastavão sesenta Indios</u> com que os dittos officiaes da camera logo e sem demora mandarão pasar orden com penas p.a só ajuntaren os Indios nas aldeas p.a prontamente em coalquer ocazião estaren os dittos Indios a ordem do ditto Administrador offeresendose todos a não falteren a nada do que for servisso de S. A. que Deos o g.de (…)"* [693]

Podemos observar que a formação do comboio de carga era uma das mais importantes funções, senão a principal questão envolvida na formação de uma expedição sertaneja. Nas Atas da Câmara, este tipo de requisição era a mais comum, não somente porque era de sua incumbência essa função administrativa, mas porque basicamente, o

693 Actas da Camara, vol. VII, 65 (21/07/1680).

corpo das expedições era formado essencialmente pelos índios, e não apenas como carregadores.

Poucos dias depois, o administrador Dom Rodrigo solicitava mais índios para carregarem trigo rumo à região mineira, e dias depois, mais vinte índios para o acompanharem até o Jaraguá. A frequência destas requisições indica uma excepcionalidade decorrente do fato de se tratar de ordens vindas da Coroa, assim como se verifica o esforço da Câmara em atender a tais exigências.

> "*Termo de vreanca - (…) e estando juntos em vreança se leu hũa ordem do administrador Dom Rodrigo de castelblanco a coal fica registrada (…) e tratarão de ajuntar os Indios que estivesen livres da peste que de prezente corre p.a comboyaren o trigo que he pedido p.a a terra nova, e a volta trazeren a fabrica nessesaria p.a o descobrimento da prata (…)*" [694]

Podemos também perceber o alto grau de autoridade de Dom Rodrigo sobre os oficiais da Câmara, fator que deve ter contribuído para o descontentamento dos colonos paulistas, que possivelmente não podiam contar com a mesma presteza dos vereadores para a formação de suas expedições. É possível que a presença do fidalgo espanhol tenha impedido ou desfavorecido a formação de expedições pelos sertanistas paulistas, devido à prioridade a ele concedida nas requisições de índios. Mesmo havendo mais índios em posse dos moradores, os documentos informam a limitação da disponibilidade de aldeados como um indicativo de escassez.

> *"Termo de vreanca - (…) foi requerido ao vreador mais velho o cap.an fran.co Correa de Lemos e como não acharão mais que o darse cumprin.to a vinte Indios das aldeas p.a iren con Don Rodrigo castelblanco a Jaragua tratarão de iren as aldeas a buscar os d.tos Indios e tomar listra delles como consta das dittas listras p.a o fim do ditto mes asima (…)"* [695]

Pelos constantes registros documentais, fica evidente que essa função de carregadores se constituía numa das principais e mais intensamente utilizadas formas de exploração do trabalho indígena. Estes podiam ser requeridos ou alugados nos aldeamentos, e foram utilizados com tanta frequência "que diminuía a necessidade de desenvolvimento de uma infra-estrutura viária de maior sofisticação."[696] O caminho pela

694 Actas da Camara, vol. VII, 66 (03/08/1680).
695 Actas da Camara, vol. VII, 67 (18/08/1680).
696 Monteiro, John Manuel. 2009. 124.

Serra do mar até o litoral era uma dessas rotas mais utilizadas nesses comboios. As dificuldades dessa trilha eram tais que, mesmo se utilizando cavalos, a precariedade do caminho e as dificuldades sazonais como condições climáticas e doenças, podiam impedir sua utilização.

Em 1681 a Câmara de São Paulo estabeleceu um contrato de transporte de vinhos do reino, azeite, vinagre e aguardente por doze anos, em que foi dada a ordem de se *"recolher os Indios que se acharem para o comboy do Administrador g.al D. Rodrigo assim os que estão nas Aldeas como por casa dos moradores por ser este o ultimo Remedio de reconduzir os dittos Indios que sahirião amenhã (…)".*[697] Foi então registrado:

> *"Treslado das condisoins com que vem os contratadores o cap.an Lorenco Castanho Taques, Luis Porrate penedo e João franco viegas, os quais se obrigão a fazer o caminho do mar desta villa athe o Cobatão de cavalo com carga tanto em pontes como em atoledos (…) Que sendo cazo aja no tempo dos dittos doze annos algun empedim.to de Bixigas, ou qualquer outro mal contajiozo, ou rezão, que se impida d.to caminho do mar será levado em conta o tempo empedido do pagam.to a Camera rate por milha conforme o tempo do d.to empedi.to (…)"* [698]

Para os índios, não haveria muita diferença entre a exploração da administração pública e da particular, estando em ambas as formas sujeitos aos mesmos trabalhos mal remunerados. É sabido que também no meio eclesiástico, à parte da defesa da liberdade indígena, também os aldeamentos dependiam da exploração do trabalho para se sustentarem economicamente. Dessa forma se aprofundava o conflito que basicamente opunha colonos e missionários, com os primeiros acusando os padres de buscarem uma espécie de monopólio sobre a posse, enquanto estes se baseavam na proibição da escravidão e na formação civilizatória pela catequese. O conflito em torno da questão indígena, no Brasil colonial, é sintetizado por Ilana Blaj da seguinte forma:

> "Para os inacianos, o índio, além de objeto de catequese era imprescindível enquanto trabalhador nas fazendas jesuíticas. Poderia, igualmente, servir aos colonos desde que fiscalizado pelos padres que regulariam as horas de trabalho e o pagamento devido. Os aldeamentos representariam um fim em si mesmo com a submissão do silvícola à hierarquia, à ordem e aos valores monástico-estamentais onde a fé, a obediência e a honra se sobrepunham à cobiça e ao mercado.

697 Actas da Camara, vol. VII, 102 (01/03/1681).
698 Id. Actas da Camara, vol. VII, 102-104 (01/03/1681).

Para os paulistas, os ameríndios eram importantes enquanto aliados nas lutas contra as tribos hostis mas, e principalmente, como mão de obra para as atividades agropastoris. Os aldeamentos, quando muito, representariam um meio mas nunca um fim. Seria a fixação para a sujeição, na medida em que neles eram incutidos a disciplina, a autoridade e a obediência. Passado este 'estágio', os colonos almejavam a total liberdade para poderem dispor dos silvícolas como quisessem.

Já na visão da Coroa, os aldeamentos, ao fixarem os indígenas, garantiriam mão de obra para os moradores quando necessário, além de terem uma função defensiva para o núcleo interiorano. Ainda mais, o índio aldeado também teria uma séria de serviços a prestar para as autoridades reais como, por exemplo, a construção de fortalezas, o transporte e acompanhamento dos governadores e ouvidores e, é claro, a participação nas expedições oficiais prospectoras de minérios." [699]

Um exemplo ilustrativo sobre o papel dos índios aldeados para a formação destas tropas, neste contexto paulista do final do século XVII, foram as expedições lideradas pelo capitão Dom Rodrigo de Castel-Blanco, conforme citamos. Sua participação nestas ações nas quais os paulistas tradicionalmente se dedicavam desagradou os moradores, provavelmente também pelo fato dele ser espanhol e atuar a serviço da Coroa portuguesa, garantindo-lhe vantagens. De certo modo, o episódio de sua conturbada participação bem no período do nascente da mineração, preconizou tensões sociais que resultariam, em algumas décadas, nos conflitos que ficaram conhecidos como a Guerra dos emboabas.

"The residents of São Paulo generally seem to have considered the presence of Dom Rodrigo as an intrusion in their own pursuits; and it was painful for many of them to have to give up their Indians for an adventure in the wilderness. It was irksome to have their 'silver' and 'gold' mines classed as valueless. Quite ignorant of such matters, many though that he thus passed upon them for his own benefit. Accustomed as they were to payingtheir own expenses on prospecting expeditions, it was equally irritating to know that he received a regular salary from the royal exchequer. Furthermore, the paulistas may have been offended by the Spaniard's haughty comportment. Dom Rodrigo's task was certainly no easy one. He had to contend with the inhospitable character both of men and nature."[700]

699 Blaj, Ilana. (in) Boletim Paulista de Geografia. 1998, 70-71.

700 Tradução livre: "Os moradores de São Paulo parecem ter considerado a presença de Dom Rodrigo como uma intrusão em suas próprias atividades; e foi doloroso para muitos deles ter que desistir de seus índios por uma aventura no sertão selvagem. Era aborrecido terem suas minas de 'prata' e 'ouro' classificadas como sem valor. Bastante ignorantes de tais assuntos, muitos pensavam que ele assim as passou para seu próprio benefício. Acostumados a pagar suas próprias despesas em prospecções de expedições, era igualmente irritante saber que ele recebia um salário regular do tesouro real. Além disso, os paulistas podem ter se ofendido com o comportamento

As origens da missão de Dom Rodrigo foram resultado do fato de que, as notícias das expedições e descobrimentos minerais, promovidos pelos paulistas, já haviam chegado há tempos ao conhecimento da Coroa portuguesa. Em 1673, Dom Rodrigo de Castel-Blanco, um dos fidalgos da casa do Príncipe Regente Dom Pedro, foi por ele ordenado a partir de Lisboa para a Bahia, a fim de organizar uma expedição em busca das reivindicadas minas de prata da Serra de Itabaiana. Ele recebeu a assistência não apenas do governador brasileiro, mas também de todos os oficiais da Coroa na área das descobertas propostas e, se fosse necessário, dos chefes das outras capitanias. "Ele foi autorizado a solicitar tantos indianos quanto necessário, tanto de indivíduos particulares quanto de várias reservas sob controle real. Ele também foi autorizado a capturar e escravizar tantos índios não domesticados quanto ele achasse necessário."[701] Nos dois anos seguintes, Dom Rodrigo e seus principais assistentes, Jorge Soares de Macedo e João Peixoto Viegas, percorreram uma grande área do interior da Bahia em busca das minas de prata, mas todos os seus esforços foram em vão. O Conselho Ultramarino, reunido em 3 de maio de 1677, recomenda que Dom Rodrigo de Castel-Blanco e Jorge Soares de Macedo deveriam examinar as possíveis minas de ouro e prata de Paranaguá, na região de Curitiba.

> "Na falta de encontrar os metais cobiçados em Paranaguá, Dom Rodrigo e seu assessor principal deveriam ser instruídos a partir imediatamente para Sabarabuçu,[702] na parte do Brasil que mais tarde ficou conhecida como Minas Gerais, para procurar as minas de prata que Fernão Dias Pais, naquele tempo, estava convencida de que existia

altivo do espanhol. A tarefa de Dom Rodrigo certamente não foi fácil. Ele teve que lidar com o caráter inóspito dos homens e da natureza." (in) Cardozo, Manoel da Silveira Soares. 1944, 155-156.

701 Cardozo, Manoel da Silveira Soares. 1944, 139.

702 A região conhecida como Sabarabuçu é associada a uma tradição lendária sobre uma serra onde se localizavam os minerais nobres, posteriormente a capitania de Minas Gerais. Segundo Marcelo Delvaux "O mapa do padre Cocleo, produzido por volta de 1700, mostra em minúcias não somente os principais marcos geográficos, como rios e montanhas, ou a posição das áreas mineradoras, incluindo suas vilas, arraiais e caminhos de acesso, mas também diversas referências míticas herdadas do imaginário do sertão. Estão assinalados lugares como o Saberábosu, a Serra das Esmeraldas e, até mesmo, a Serra Resplandecente quinhentista, uma das primeiras montanhas lendárias surgidas no Brasil, que no mapa recebe a denominação de Iuituberaba *monte q' resplandece*. A Serra Resplandecente, é importante observar, pode ser considerada o mito originário das montanhas fabulosas do século XVII, como a Serra das Esmeraldas ou o Sabarabuçu, havendo uma correspondência etimológica entre esta última e a Iuituberaba *monte q' resplandece*. (…) As transformações observadas na cartografia imaginária do sertão ao longo do período setecentista, portanto, não corresponderam a um movimento de racionalização contínua do espaço geográfico. Em vez da substituição gradativa de uma geografia mítica por uma representação "científica" do espaço, seria mais adequado compreender a ocupação do território mineiro como um processo simultâneo de desencantamento e encantamento. O desencantamento se dava pela ocupação de áreas até então desconhecidas. O melhor exemplo é o Sabarabuçu, que, no início do século XVIII, deixa de designar a fabulosa montanha de prata para se associar às minas de ouro do Rio das Velhas, emprestando seu nome ao arraial de Sabará." (in) Delvaux, Marcelo Motta. 2010, 75.

> lá. Quanto ao problema do trabalho, fator importante em um empreendimento dessa natureza, o conselho sugeriu que os índios domesticados fossem supridos pelo provincial dos jesuítas brasileiros, pelo reitor do Colégio dos Jesuítas no Rio, pelo governador-geral da Brasil e pelo governador do Rio. (…) A Câmara Municipal de São Paulo contribuiu com 5.000 cruzados em dinheiro e grandes quantidades de farinha, carne de porco, feijão e tecido, pagos com a renda da doação real. Os moradores da capitania em geral cooperavam de boa vontade, fornecendo não apenas dinheiro e suprimentos, mas também homens."[703]

Após as expedições na região de Curitiba onde enfrentou diversos problemas e dificuldades, em 14 de fevereiro de 1680 Dom Rodrigo escreveu ao Regente que considerava extremamente improvável a existência de minas de prata ou de ouro na área de Paranaguá. "Aparecendo na Câmara Municipal de São Paulo em 20 de junho, Dom Rodrigo pediu aos vereadores que convidassem os conselhos de Parnaíba, Mogi e Taubaté a enviar representantes a São Paulo para uma reunião conjunta com o conselho local para decidir sobre o melhor possível para garantir o sucesso do empreendimento para Sabarabuçu."[704]

> "Com o passar dos meses, o problema de garantir um número adequado de índios para a expedição se tornou agudo. A Câmara Municipal de São Paulo foi obrigada em vários momentos, a aprovar medidas drásticas para garantir a coleta dos índios necessários; no entanto, pouco progresso foi feito. Em sua carta de 1º de março de 1681, Dom Rodrigo reclamou ao município que os moradores de São Paulo e cidades próximas não estavam dispostos a entregar seus índios, embora fosse claro que sem índios a expedição ao Sabarabuçu, que o regente tinha tanto em mente, não poderia ser realizada. De fato, deve ter sido uma grande decepção para Dom Rodrigo quando Manuel da Costa Duarte, que havia deixado Santa Catarina à frente de uma empresa de cerca de trezentos índios, chegou a São Paulo na véspera da partida da expedição com apenas três. Todos os outros conseguiram escapar no caminho."[705]

Após diversos contratempos, e inclusive a realização de uma expedição à região de Itu, que também não obteve resultados, a expedição partiu de São Paulo para Sabarabuçu em 19 de março de 1681. No caminho, como fizera anteriormente, ele escreveu para Fernão Dias, mas nunca obteve resposta, nem eles jamais se

703 Cardozo, Manoel da Silveira Soares. 1944, 143-147.
704 Cardozo, Manoel da Silveira Soares. 1944, 152.
705 Id. 1944, 155.

encontraram. “Dom Rodrigo chegou a Sumidouro em 8 de outubro de 1681 para iniciar a busca por prata nas montanhas próximas de Sabarabuçu. Dificuldades de vários tipos surgiram quase imediatamente. Alguns dos índios, em quem ele confiava no trabalho físico que precisava ser feito, fugiram. Os que permaneceram importunaram Dom Rodrigo para chamar as mulheres.”[706] A expedição não ia bem, e Dom Rodrigo teve desentendimentos com familiares de Fernão Dias que o acompanhavam naquela região.

> “Com a discórdia séria se formando em seu meio, pouco progresso poderia ser alcançado; no entanto, as despesas continuaram aumentando à medida que o empreendimento se prolongava por meses no sertão do interior de São Paulo. Em 23 de dezembro de 1682, declarando o fútil dispêndio de dinheiro por parte do tesouro real como a razão de sua ação, o regente ordenou que Dom Rodrigo retornasse imediatamente a Portugal. A carta, no entanto, nunca chegou ao espanhol. As relações envenenadas entre Dom Rodrigo e seus seguidores chegaram a uma crise. Em 28 de agosto de 1682, enquanto marchava por uma estrada não identificada na área de Sumidouro, Dom Rodrigo de Castel-Blanco foi morto a tiros por assaltantes desconhecidos.” [707]

O administrador geral Dom Rodrigo, conforme é referido dessa forma nas Atas da Câmara de São Paulo, foi muito citado nestes documentos sempre em relação à questão das dificuldades nas requisições de índios. Na preparação à expedição para Sabarabuçu, estão registradas estas dificuldades mesmo em se tratando de uma empresa oficial, excepcionalmente diferente das expedições comuns formadas pelos colonos residentes.

Foi registrada numas destas Atas, que vereadores e juízes, juntos com Dom Rodrigo e “*alguma infantaria*” foram “*conduzir e reconduzir*” índios dos aldeamentos reais e de casas de moradores, de São Paulo e vilas vizinhas, e nisto recolheram cem índios das casas para os aldeamentos. A Câmara mandou fazer uma lista de oitenta e dois para o

706 Ibid. 1944, 157.

707 Nota do autor: “Pedro Taques de Almeida Pais Leme, cuja aversão ao espanhol é geralmente admitida, escreveu que Manuel Borba Gato, genro de Fernão Dias Pais, criticou Dom Rodrigo por sua falta de interesse nas descobertas propostas, acusando-o de se preocupar somente com grupos de caça para o fornecimento de sua mesa. Com base no mal-entendido, segundo Taques, desenvolveu-se uma atmosfera carregada que levou Borba Gato a um excesso de raiva que empurrou o infeliz espanhol sobre um precipício. A maneira como Dom Rodrigo conheceu a morte, conforme descrito por Taques, diverge das informações contidas na carta de Duarte Teixeira Chaves. Segundo a carta, Dom Rodrigo foi morto a tiros por um homem ou homens escondidos no mato. Chaves escreveu que três tiros foram disparados. Seja como for, não resta dúvida de que a morte violenta de Dom Rodrigo pode ser direta ou indiretamente imposta a Manuel da Borba Gato. A carta também parece ter consciência de sua culpa, pois ele procurou evitar possíveis processos criminais escondendo-se nas áreas então inexploradas do interior. Alguns anos depois, ele descobriu importantes depósitos de ouro em Minas Gerais.” (in) Cardozo, Manoel da Silveira Soares. 1944, 158.

acompanharem, porque do total de cento e trinta oferecidos a ele no ano anterior, muitos estavam incapacitados para o "*comboy*", ou seja, incapazes de carga.

Os oficiais da câmara foram então procurar outros índios que haviam sido enviados a outros lugares e também aos que vinham da ilha de Santa Catarina, para completar o número da jornada a Sabarabuçu. Foi isto comunicado a Dom Rodrigo, que por este motivo "*ficava a villa sem justiça*", mas que não faltariam de prontidão ao serviço real, como leais vassalos. Respondeu Dom Rodrigo que estava pronto para a viagem, e quando as aldeias pudessem suprir, o número de índios seria de cento e vinte, deixando só os considerados incapazes. Das aldeias não se poderiam então tirar mais índios, exceto os que vinham de Santa Catarina, mesmo que muitos se perdessem pelo caminho.

Se Dom Rodrigo tivesse esperado mais algum tempo antes de partir, poderia ter conseguido sessenta índios além de mais outros sessenta oferecidos por Mathias Cardozo de Almeida. Foram enfim alistados nas aldeias reais cento e trinta índios, mas se verificou que, na verdade, só se encontraram disponíveis oitenta e dois com talvez mais oito ou nove, e que com estes *se remediassem* a completar o total. A citação é longa, mas merece o registro.

> *"Termo de vreança - (…) estando os officiaes da camera em vreança Juizes vreadores e procurador do conselho donde se acharão todos por serem recolhidos das Aldeas de Sua Alteza as quais foram conduzir e reconduzir os Indios dellas e m.tas casas particulares valendose para isso do Administrador D. Rodrigo Castel Blanco de Algũa emfantaria para com Alcada irem as villas circunvizinhas o que logo fes com effeito como no mais que lhe foi pedido do servisso de S. A. para as mesmas deligencias com particular zello e pronctidão e se recolherão dittos officiaes, com cem Indios por se não acharem mais nas d.tas Aldeas os quais remeteu esta Camera ao d.to Administrador e delles somente mandou alistar, e apozentar, oittenta e dous para o acompanharem, porquanto os mais alistados dos officiaes do anno passado <u>foram e são emcapazes de comboy</u> com os quaes fazia a conta dos cento e trinta alistados e offerecidos plos dittos officiaes do anno passado ao administrador g.al e a esta camera, <u>os que faltão para a ditta contia são os emcapazes de carga</u>, e ficavão os officiaes na deligencia de outros que faltavão como tambem alguns que se tinhão emviado a varias partes a reconduzir outros e tambem farião a mesma deligencia com os que de prezente se vem recolhendo da Ilha de sancta caterina e recolhidos todos os que se acharem demais se offeresserão e mandarão a d.to Administrador para acompanharem na jornada de Sabarabuçú p.a onde esta proncto a conseguir e estando juntos mandarão chamar ao ditto Administrador g.al D. Rodrigo de Castel Blanco a quem fizerão prezente o conteudo do termo e da deligencia que*

autoalmente fazião em ordem ao seu comboy deichando a villa sem justiça so afim de se poder conseguir d.ta jornada sendo este o ultimo remedio que se achou, e para todo o mais que fosse nessesario do servisso de S. A. que Deos o g.de não faltariam com a pronctidão de leaes vassallos, ao que Respondeu o d.to Administrador que estava proncto todas as oras para fazer viagem a serra de Sabarabucû dandolhe os srs. Deste senado o numero de Indios que se tem assentado, quando as aldeas os tinham capazes p.a complem.te do numero de cento e vinte e que constava sua merce as deligencias que nesta parte tinhão feito e som.tes ficavam nas dt.as Aldeas os mancos, e aleigados exepto alguns que por nossa ordem forão a reconduzir outros que chegados que ficão serão entregues e destas Aldeas de S. A. se não pode achar nem tirar mais Indios exepto os que vem chegando da Ilha de sancta catherina dos quaes som.te se podera ajustar a conta pedida, sem embargo que temos por noticia m.tos delles se dezemcaminharão e ficarão plas villas de Baxo a falta de mantim.tos distantes desta oittente legoas poco mais ou menos e pla brevidade com que parte o administrador não da lugar a mandalos recolher o que faremos ou fizeramos se a brevidade dera lugar e d.to s.r o permitira como tambem constava neste livro hũn asento de sesenta Indios que o d.to Administrador pediu para seu comboy alem de outros sesenta que offereseo com sua pessoa o thenente general Mathias Cardozo de Almeida p.a acompanhar e comboyar ao d.to administrador e que fazendo lista os officiaes do anno passado nas Aldeas de S. A. acharão em todas cento e trinta a qual lista offeresseo o d.to a esta camera asistindo nella os vreadores do anno passado e a Requerim.to dos officiaes de sua administração que tambem pedião Indios para seu comboy offeresserão a lista de que se trata Requerendo aos d.tos officiaes que visem suas m.ces se era superflua aquela contia dos cento e vinte Indios ao que respondeu a camera que os d.tos officiaes do Anno passado que visto a lista que se offeresia eram bastantes e não superfluos o d.to numero, e que fazendo deligencia esta camera com o mesmo Rol e lista não acharão os do Rol emcluzos com que as Aldeas estão emposebilitadas, e suas merces e Remendease com os oittenta e dous alistados com mais oitto ou nove que vierão daldea de Sam João da praia e ficavão na deligencia dos que vinhão chegando, para com eles se perfazer a d.ta contia o qual farão com toda a deligencia e zello do servisso de S. A. que Deus g.de e conservação de seus povos de que mandarão fazer este termo (…)" [708]

Assim como em demais documentos semelhantes do período, o que se evidencia neste caso é a relativa escassez de índios qualificados para a composição deste tipo de tropa. Mesmo levando em conta o aspecto oficial da expedição que se formava, o que possibilitava a Dom Rodrigo o uso de *"alguma infantaria"* para o recrutamento dos índios,

708 Actas da Camara, vol. VII, 108-113 (12/03/1681). Grifos nossos.

ainda assim ele teve que passar pelas mesmas dificuldades que os paulistas alegavam na formação de suas bandeiras particulares. Podemos notar um esforço da parte dos oficiais da Câmara em completar o número de índios solicitados, uma vez obrigados à vassalagem real, porém não sem registrar as dificuldades em se cumprir a demanda pela relativa impossibilidade dos aldeamentos e dos administradores particulares em suprirem a cota requisitada.

Devemos observar, porém, que esta questão da escassez se fundamentava, em primeiro lugar, à intensidade da exploração da mão de obra que aumentava a valorização do índio enquanto objeto de posse. Os vereadores reconheciam o clima de contrariedade que a missão de Dom Rodrigo gerava entre os paulistas *"deichando a villa sem justiça só afim de se conseguir d.ta jornada"*, não apenas pelo seu papel adquirido no processo de descobrimento das minas, mas também pela própria requisição dos índios como algo semelhante a um confisco. Esta alegada escassez não se devia apenas ao declínio populacional das aldeias, mas também como o documento sugere, na incapacitação de muitos indivíduos para o trabalho de carregadores.

Ao ressaltar a importância dos índios para este empreendimento, aqui novamente o termo *"comboy"*, não se refere apenas ao sentido de *comboio* ou *expedição*, mas certamente à sua utilização comum como carregadores, seja de bagagens, mantimentos, corpos de feridos ou doentes, ou até como era prática comum, meio de transporte dos brancos. Estes índios considerados como incapacitados, haviam sido incluídos na conta dos requisitados pelos oficiais da Câmara do ano anterior (1680), o que indica as severas condições deste tipo de trabalho.

Esta ata é sobretudo um indicativo da fundamental dependência dos índios para a formação e efetividade das expedições, fossem elas de exploração, mineração ou apresamento, assim como para todos os trabalhos e atividades nas vilas e aldeias. Mesmo ao considerarmos o elevado grau de miscigenação da sociedade paulista colonial, na qual grande parte dos habitantes era composta por indígenas, e a administração particular sobre os descendentes dos índios apresados e cativos mais antigos, a demanda pela posse de administrados continuava a crescer, pois sua população era insuficiente para atender os interesses dos moradores, fosse devido à exploração do trabalho, ou como valor de privilégio social que sua posse conferia. A disputa pelos índios seguia assim acirrada em todos os níveis, não só contra os jesuítas, mas também internamente, entre os próprios moradores.

CAPÍTULO 9
A Câmara Municipal de São Paulo na legitimação da exploração indígena

> "*Provim.tos q~fes o dezembargador sendicante e ouvidor g.al o Doutor Joam da Rocha Pitta na camera da V.a de Sam Paulo em os oito dias do mês de maio de mil e seis sentos e setenta e nove annos*
> *(…) Ordenou mais que os mamalucos filhos de branco ou de outra qualquer mistura se não chamaçe a liberdade pelo foro de seus paes porcoanto comforme a regra comum de direito segue a liberdade ou captivero a via materna e que querendo seu pay libertalo seguicem a regra comua de direito pagando comforme aos estados da pessoa que libertarem, ou no ventre da may pagando coatro mil reis e segurando a vida della ou depois dos sete annos pagando a criação a seis tostoẽns por mês e na maior hidade a como valerem e que nesta materia não dava ley alguma a forma de cativeiro do gentio senão que resolvia somente comforme a posse em que estavam os moradores desta Villa o que comvinha a sua comcervação.*"[709]

A obrigação da Câmara de São Paulo em publicar, e incluir nas atas, este provimento do ouvidor geral, não a isentava das decisões dos conteúdos desta legislação, mas antes a colocava como o órgão de garantia de seu cumprimento. Embora dividida entre sua natureza de instituição régia e de representante dos colonos moradores, mesmo quando recrudescia o conflito entre estes dois lados, suas decisões foram sempre na direção de se garantir os direitos dos paulistas em explorar os índios. Esta obrigação do pagamento de uma espécie de pensão a um filho mameluco "*ou de outra qualquer mistura"* estabelecia uma compensação financeira à família, e possivelmente ao governo e à própria câmara, mas também legitimava o cativeiro do indivíduo que não estivesse nessa condição que equivalia a uma alforria. Além disso, ao se tratar diretamente da "forma de cativeiro do gentio", especificava que esta dependia *" comforme a posse em que estavam os moradores desta Villa o que comvinha a sua comcervação",* ou seja, reconhecia-se a prioridade da necessidade econômica dos moradores sobre o direito dos índios à liberdade. Não seria necessário, portanto, confrontar as leis da Coroa sobre a liberdade indígena, quando mesmo ao cumprir sua função de a fazer valer, também se

709 Actas da Camara, vol. VII, 26-28 (08/05/1679).

autorizassem, ou não, expedições de apresamento, se regulamentassem o funcionamento dos aldeamentos, ou se requisitassem índios para obras públicas.

A função administrativa das câmaras municipais sobre o manejo dos índios aldeados, que ao final do século XVII podia se caracterizar como reguladora do arbítrio sobre os crescentes conflitos sobre a posse indígena, relacionava-se ao seu estatuto legal como estrutura do poder metropolitano em nível local. Porém, desde os primeiros tempos, pelo fato de ser constituída, em sua formação, por indivíduos das elites sociais coloniais, sendo eles próprios os proprietários, administradores, e apresadores dos indígenas, tendiam as câmaras a se inclinar aos interesses locais. Tal estrutura de poder podia não resultar em maiores problemas enquanto fosse abundante o número de índios apresados, mas conforme o contingente de índios em cativeiro se tornava limitado, os atritos entre colonos e missionários vinham à tona, assim como dificuldades em aplicações da legislação real quanto maior o alinhamento entre a Igreja e a Coroa.

As estruturas políticas e legislativas coloniais, em âmbito local, seguiam inicialmente, de fato, os parâmetros históricos remotamente desenvolvidos nos reinos ibéricos. Porém não significaram meramente uma transposição de seus modelos administrativos, em primeiro lugar, por estarem voltadas a objetivos coloniais específicos e a configurações sociais absolutamente diversas. Além disso, passaram a ir tomando rumos próprios conforme as dinâmicas destes grupos sociais, por exemplo, pelo crescente poder das elites locais, ou pela fundamental contingência do distanciamento físico em relação ao centro de poder metropolitano. Nesta base, os conselhos municipais atuavam como mediadores entre as demandas locais e as ordens da Coroa, através das antigas estruturas legislativas herdadas e do poder a eles conferido.

> “A vila de São Vicente, ereta em 1532, foi o primeiro município instituído na América portuguesa. Reproduzindo a ordem política da sociedade ibérica, tendo por base as instituições romanas, os municípios foram criados no território americano como entidade político administrativa. Desde meados do século XV, as Ordenações Afonsinas (1446) já haviam reduzido a instituição concelhia portuguesa a um único tipo, uniformizando-a para todo o reino. Regidas pelos forais que previam a delimitação de um território e seus habitantes, administradas pelo senado da Câmara, por juízes, um procurador, escrivão, almotacel e outros pequenos funcionários, essas corporações locais desempenharam as mesmas funções e atividades relacionadas à higiene, abastecimento, tributação, obras públicas, ordenamento do solo urbano, segurança, etc. Diferentemente do Reino (onde eram sobretudo manifestação dos poderes locais e de arranjos da

> sociedade feudal), no caso da América portuguesa cabia-lhes também, como organismos de colonização, disciplinar os indivíduos, instituir a comunidade e fazer cumprir as ordenações do rei e autoridades metropolitanas."[710]

Até o século XVII, enquanto o Brasil ocupava uma posição secundária no império colonial português, os objetivos de posse e ocupação territorial, assim como o estabelecimento dos modelos de exploração econômica, ditavam as atuações das câmaras municipais em conformidade a um padrão centralizador ao poder da metrópole. Porém conforme se consolidavam estes objetivos e as atividades econômicas tornavam-se mais complexas, ganhava força a administração local, diretamente controlada pelas elites coloniais envolvidas.

Em São Paulo, além das atividades agropecuárias e da procura pelos recursos minerais, a preação indígena foi um fenômeno que ganhou relevância econômica fundamental, estabelecendo-se fortemente no cotidiano até como uma espécie de tradição familiar entre os colonos, tornando-se um dos principais temas da ordem do dia nas câmaras. Apesar dos aspectos ilegais que tal atividade envolvia, os governos gerais passaram a evitar a coibição de tais ações que, não somente se constituíam como modelos exclusivos de produção, mas que geravam dependência econômica sem os quais se estabeleciam crises, dessa forma fortalecendo o poder destes colonos. Segundo Pedro Puntoni, no século XVI o governo geral passou a intervir na "criação de uma dinâmica hierarquizada entre as vilas existentes e o seu papel na criação de novas vilas e, portanto, na cristalização de novas elites locais",[711] caracterizando uma mudança de orientação da política metropolitana.

> "O padrão imposto em meados do século XVI será alterado no imediato pós-guerra holandesa, quando o governo geral passa a estimular a ocidentalização da empresa colonial, processo que Capistrano de Abreu chamava de 'internação'. Impulsionada pela pecuária e pela busca de metais e pedras preciosas, a explicação para esta expansão, contudo deve ser buscada nas dificuldades da situação econômica da Colônia, e não em uma dinâmica quase 'natural' de crescimento destes 'setores'. (…) expedições ao interior, antes até desencorajadas, passaram agora a receber apoio e mesmo a ser agenciadas pelo governo geral. Exemplo disso foi Afonso Furtado de Mendonça, que chegou à Bahia

710 Puntoni, Pedro. 2001, 251.
711 Id. 2001, 257.

em 1671 com poderes para estimular a busca de minas e patrocinou várias expedições para liquidar com a resistência indígena nos sertões destinados à pecuária."[712]

Sobre o cotidiano da vila de São Paulo, as *Atas da Câmara* são um conjunto de fontes fundamental. Nos registros das ações dos vereadores, encontramos não apenas a manifestação dos poderes locais, mas também os lugares e expressões de todos os atores sociais nas questões e temas que se colocavam em evidência. Encontramos uma São Paulo que não se fechava no âmbito dos moradores, mas o núcleo de uma rede de vilas e aldeamentos, cuja dinâmica repercutia pela vasta capitania e em toda a estrutura da América portuguesa. Nas determinações sobre o manejo de índios, especificavam-se as vilas e os aldeamentos para onde estes deveriam ser transferidos ou encaminhados, de forma que todas as localidades próximas formavam uma estrutura única, incluindo relações com outras câmaras municipais.

O poder da Câmara alcançava inclusive o âmbito cotidiano dos usos e costumes coletivos e individuais, principalmente em relação aos índios e escravos. Em maio de 1653 foi determinada uma proibição sobre que estes portassem armas, estabelecendo multas para aqueles que as fornecessem. Apesar do motivo registrado se referir a "*brigas e dezastres*" e outros danos causados, uma das razões era certamente a constante possibilidade dos índios iniciarem movimentos de revolta, como no caso do aldeamento de Barueri, já então um tradicional foco de resistência indígena.

"*E porque ha grande escandalo de os indios andarem nesta villa com paos arcos e frechas de que suçedem brigas e dezastres proveo o dito ouvidor geral que os juizes e mais justiças lhes não concintão trazer os ditos paos e frechas, pondo pera isso edital com pena de dez cruzados aos sñrs. que tal lhe consentirem, e que o indio ou escravo que se achar com espingarda na vila ou fora dela seja prezo e a espingarda perdida, e o sñor. que lha deu e consentiu page coatro mil rs p.ª o alcaide e conselho p.ª se evitar os danos que nas criaçoins fazem e o mais dano que se pode segir de que outrosi se fixara coartel.*"[713]

Quatro anos depois, novamente a câmara viu a necessidade de se reiterar essa proibição: "*(…) foi dito que pera bem desta villa e Republiqua e quietasam della mandasem os juizes que se pasase quartel q~ nenhũ negro traga na villa paos nen arcos nen frechas pelas muitas mortes q~ susedem cada dia (…)*".[714] Aqui há inclusive um sinal

712 Ibid. 2001, 257-258.
713 Actas da Camara, vol. VI, 37 (31/05/1653).
714 Actas da Camara, vol. VI-Anexo, 57 (25/08/1657).

de um grau de violência cotidiana relativamente elevado para os padrões da época. Fosse por mera delinquência, ou também por isso, devido a motivos associados à revolta social, este tema é encontrado nas atas desse período. A forma como é referida nas atas como *rebeliões*, *tumultos* ou *sedições*, confirmam a questão da crise social como causa do aumento da violência, quando os moradores e os próprios oficiais da câmara se sentiam ameaçados pelos índios. No ano seguinte, em 1658, a câmara registou incidentes de violência ocorrida no espaço da vila "*por cauza do gemtio amdar rebellado*", que pela gravidade, havia sido motivo da câmara não haver se reunido por quase todo o segundo semestre, impossibilitando até então a realização da eleição daquele ano. Esta ata foi escrita somente quando estavam "*as couzas mais amoderadas",* talvez porque fosse o dia da véspera do Natal:

> "*(…) se ajumtaram os ofisiais della que servem este prezemte ano os abaixo assinados e por elles foi dito que a derradeira camera que tinhão feito fora aos dezasete dias do mes de agosto deste prezemte ano e que a cauza que tiveram de se nam ajumtaren mais sedo nem fazerem camera nem menos acudirem a sua obrigasam de tratarem do bem comun fora pellas muita sedisois e temultos que aviam nesta villa os … … dores della hũs com os outros pella qual rezam os ditos vreadores se auzentaram desta dita villa e nam vieram a ella foi pello muito risco que corriam suas pesoas e vidas por cauza do gemtio amdar rebellado fazendo m.tas mortes e roubos e o virem nesta ocaziam foi por estarem as couzas mais amoderadas e comsoltaran os moradores desta villa se fizese a eleisan de amigavel composisan pera pas e quietasan este povo e republica e assim acudiram todos pera se fazer a dita elleisan como sua mag.de ordena, de que tudo mandaram fazer este termo (…)*"[715]

Além da mobilização dos índios, havia o embate político pelo controle da administração dos mesmos, o que também levava a manifestações de violência da parte dos moradores. Desde o século XVI, a base dos conflitos entre colonos e missionários se relacionava ao destino dos índios apresados, trazidos dos sertões para a vila. Cabia à câmara municipal essa decisão, que a partir da década de 1590 passou a ter uma atuação mais favorável aos colonos.[716] O conflito de interesses em torno dos índios registrava-se por seus próprios agentes administradores, particulares, religiosos ou da Coroa, nos quais encontramos inclusive, alguns dos raros registros do protagonismo dos próprios índios.

715 Actas da Camara, vol. VI-Anexo, 101 (24/12/1658).
716 Monteiro, John Manuel. 2009, 131.

Conforme crescia a atividade da exploração indígena em São Paulo, crescia também a disputa motivada pela disponibilidade desta mão de obra. O tráfico escravista que se consolidava, tendo São Paulo como epicentro, alcançava também uma dimensão geográfica que, embora não se constituísse como um sistema tão regular, tal como o tráfico africano, ocorria com determinada frequência entre as regiões do sul ao nordeste, e o envio de índios para atividades específicas passava a ser cada vez mais reconhecido pela própria Coroa.

9.1 – Entre as ordens da Coroa e os protestos dos moradores

A legislação das câmaras municipais tratava, de forma geral, dos temas relativos ao cotidiano local das vilas e seus arredores. No caso de São Paulo, por todo o século XVII, destacam-se temas muito recorrentes, como regulações do comércio, especialmente sobre a carne, ajustamento de pesos e medidas, e requisições de moradores para obras públicas, como o conserto de caminhos e de pontes, especialmente o Caminho do Mar, sempre prejudicado na época das chuvas. Embora na maioria das vezes estivesse apenas designado o termo “moradores”, é certo que os índios administrados é estavam sendo convocados para essas obras, mas há também, exemplos em que isto era especificado:

> “*(…) Outrosi proveo outrosi que porquoanto estava o caminho do mar desmanchado e denificado ordenava e mandava que loguo com toda a brevidade posivel eles ofisiaes ponhão por obra a fazelo alistando os moradores e repartindoos com as pesas por as estancias nesesarias e com todos os indios das aldeas e mais gentios dos moradores conforme a possibilidade de cada morador repartindo os brasos e estancias (...)*”[717]

Quarenta anos depois, uma idêntica convocação confirma a rotina deste tipo de expediente. É certo que as estradas de terra requeriam um manutenção constante, em especial a que atravessava a Serra do Mar, mais semelhante a uma trilha, porém de importância fundamental à circulação e ao comércio de São Paulo. Apesar dos muitos registros praticamente iguais no seu teor, incluímos mais este a título de comparação. Neste caso, as “obras públicas” eram referidas nos termos da época, como requeridas por Sua Alteza, e também se estipulavam multas pela desobediência:

717 Actas da Camara, vol. IV, 356 (05/10/1637).

> "(*…) foi preguntado pello breador mais velho ao procurador do comselho se tinha q~ requrer e por elle foi dito que requeria da parte de S.A. q~ se pasase quarteis nesta V.ª p.ª q~ todos os capitãens de todos os bairros acudão com seus moradores e indios p.ª q~ se fasão os caminhos emtradas e sahidas desta V.ª e do caminho do mar com pena de seis mil reis e de se proseder contra o contrario fizer (...)*"[718]

Nas atas abertura de cada ano legislativo, alguns oficiais da câmara eram nomeados para "tomar posse" dos aldeamentos, estabelecendo assim o controle sobre os encaminhamentos de índios. Embora este procedimento fosse normalmente tomado no início do ano, houve vezes que se atrasava e ficava para bem depois, como por exemplo em agosto de 1677: "*(…) foi dito que se fose tomar pose das aldeias de sua alteza como hera uzo e costume ho q~ loguo no outro dia diseram se puzese em efeito (…)*".[719] A questão dos índios era uma das mais recorrentes nas atas, por vários motivos, tais como as requisições para formação de tropas e expedições; trabalho em obras públicas; para que os moradores devolvessem índios os índios aos aldeamentos, com estabelecimento de multas; ou temas diversos. Em 1629, proibia-se o comércio com índios e negros, sob pena de multa:

> "*(…) e pelo precurador foi dito que se puzesse cobro sobre os mercadores que nesta villa estam não tratem com os negros desta villa assim da tera como tapunhos porcoanto he ocazião de elles andarem o sertam o que visto pellos ditos ofisiais foram mandado por coartell que nenhũ mercador assim de fora como da tera não tratem com negros desta tera assim como tapunhos como negros da tera e isto com pena de seis mill rs pª acuzador e obras do conselho o quall quartell foi loguo posto de que fis este termo (...)*"[720]

O motivo desta proibição poderia se relacionar a algum protecionismo local, impedindo os índios e negros de promoverem atividades comercias por si próprios. Sobre eles é afirmado que "*he ocazião de elles andarem o sertam"*, ou seja, neste momento a câmara consentia com as expedições ao interior. No entanto, poucos dias depois, proibia-se aos moradores de praticar a guerra contra o gentio no sertão, de acordo com as leis de Sua Majestade.

718 Actas da Camara, vol. VI, 437 (16/03/1677).
719 Actas da Camara, vol. VI, 451 (08/08/1677).
720 Actas da Camara, vol. IV, 17 (17/02/1629).

"*(…) os ofisiais da camara mandarão fazer este termo em como mandarão por quoartell que nenhũa pessoa de qualquer calidade que seja não vão ao sertam dar gera ao gentio só pena de encorer nas penas da llei de sua magde e dos capitollos de coreisão que nesta camara estam que toda a pessoa que lla for sera prezo e cotresta de sua fazenda e remetidos elles ao degredo o quall quoartell eu escrivão pus lloguo (...)*"[721]

Dessa forma a Câmara de São Paulo adquiria um poder de arbítrio sobre as expedições, conformando as leis da Coroa e do governo geral com as demandas dos moradores. Encontramos diversas ocasiões onde tanto as proibições eram reiteradas, quanto se estabeleciam controles sobre as requisições de índios para os mais diversos fins, incluindo as jornadas para o sertão. O que percebemos é que as proibições referiam-se mais aos apresamentos, uma vez que a formação das expedições tinham outros fins, como a prospecção mineral, ações de guerra contra inimigos tais como castelhanos, índios rebelados, ou piratas no litoral; ou mesmo atividades comerciais. Para todos os casos, havia a necessidade de índios para compor os grupos.

Em 1653, o provedor da fazenda Real do Rio de Janeiro, Pedro de Souza Pereira, havia pedido índios dos aldeamentos de São Paulo para uma "fábrica das minas" e para a vigilância da costa. Naquela época, já havia uma considerável exploração de ouro em algumas localidades, como em Paranaguá, para onde crescia a demanda da mão de obra indígena. Os colonos paulistas, porém, se recusaram a atender a esta convocação, preocupando-se com a ausência dos índios na vila.

"*(…) erão chamados pera communicar com suas merçes sobre o petitório de p.º de sousa pra que pedia pera efeito dele mandar tres aldeas com suas famílias mudadas pera pernagua ao que respondeo o capitão mor que a ele lhe foi mandada outra ordem que como adeministrador dos ditos indios os fizesse deser ao que o dito capitão mor respondera que com a dita ordem avizaria a sua magde e ao governador destes estados percoanto tinha dado menagem destas praças e estarem elas em risco com o inimigo como e sabido e não tinha ele com que se defender para a asistençia do trabalho senão com os ditos indios e com a resposta que tivesse de sua majestade e do governador geral faria o que lhe ordenasse, e logo por todos mais asima nomeados foi dito que eram de pareçer que tal mudança tinha mtos inconvenientes, em pro lugar a defenssa destas praças, donte estão duas barras abertas com hũa fortaleza de sua magde donde esta artilharia cavalgada, em defensa dos templos igrejas e mosteiros, casa da moeda e alfandega, aonde autualmente estão canoas de indios e vindo ao mar a vigiar o enemigo,*

721 Actas da Camara, vol. IV, 17 (26/02/1629).

*que autualmente anda infestando esta costa, e outras canoas com os mesmos indios avizando as capitanias sircumvezinhas e tudo isto a utilidade do servico de sua mag*de *como tambem atentão a que os ditos indios estão entre estas vilas vivendo de seus mantimentos que tem prantado, no tempo em que forem o não teram para o levarem nem lá para se sustentarem por tempo de dous annos, que costumão tardar o fruto de suas prantas como outrosi se deve de atentar que nestas vilas donde he seu natural multiplicam, e vão em creçimento as aldeas de sua mag*de *e deznaturalizandoos e levandoos pera beira mar, correm grandes riscos as vidas dos ditos indios por ser outro clima e mui doentio de donde os ditos indios fogem e mais coando ficão no prinçipio do çertão a que são inclinados e quasi na fronteira de castela pera donde de escandalizados se podem premudar, e sua Mag*de *perder as ditas aldeas de todo como mais largamente ao dito sñr se fara avizo e se lhe dara conta, desta e de outras defeculdades que nesta matheria ha: mas que sem embargo de todo o sobredito huns e outros se sometem debaixo da pr.ª ordem que de sua mag.de de que de tudo mandarão fazer este asçento no ut supra dito dia em fee e testemunho de verdade (...)"*[722]

É interessante notar como neste caso, entre os motivos inconvenientes alegados pelos colonos, estava o bem-estar dos índios, que não teriam tempo para cuidar de suas roças, além de correrem risco de vida devido à diferença do clima. O motivo destas preocupações, porém, não seria propriamente uma preocupação pelos índios, mas o fato de que com as suas mortes, seu número declinaria tanto para os aldeamentos quanto para os serviços de Sua Majestade.

Pedro de Souza Pereira escreveu então ao rei D. João IV, queixando-se dos paulistas. O provedor da Fazenda Real reclamava que "aqueles moradores usufruem a permissão para explorar as minas do Parnaguá, levando o ouro para a casa de fundição (de Santos), beneficiando-se por possuírem mais índios e cabedais que facilitam a exploração do ouro, e por este motivo desobedeceram a ordem para fazer descer as aldeias dos índios para os portos da beira-mar, uma vez que tal descimento proveria aos moradores do Rio de Janeiro de mão de obra."[723] A disposição para promover expedições de apresamento era então, de fato, um movimento crescente em São Paulo, mas a avidez pelo usufruto do trabalho indígena era entendido como uma necessidade econômica, evidentemente, por colonos de todo o território brasileiro. A necessidade de regulamentação legal crescia no plano regional, onde além das contradições gerais do escravismo indígena, envolvia

722 Actas da Camara, vol. VI, 28 - 29 (28/05/1653). Grifo nosso.

723 Carta do provedor da fazenda Real do Rio de Janeiro, Pedro de Souza Pereira, ao rei (D. João IV). Vila da Conceição, 30/06/1653. (in) Projeto Resgate. Caixa 3, doc. Nº 233 – Rio de Janeiro Avulsos (1614 – 1830).

também as particularidades das disputas locais. Neste caso em questão, a decisão da Câmara de São Paulo foi em se cumprir as ordens do governo.

> "*Em confirmação do ascento atras que fizerão os homens bons deste povo, acordamos nos os ofiçiais da camera juiz e vreadores e procurador do conselho que servimos este prezente anno de mil e seis centos e sincoenta e tres abaixo asinados; que se observe a dita determinação com tal presuposto que sendo nessesario pera a administração das minas, indios se dem todos coantos nessesarios forem varoins, que são os que para o tal mister servem, de que de tudo mandarão a mim escrivão deante de si fazer este asçento por que constase fee e testemunho de verdade (...)*"[724]

A administração pública e particular dos índios foi então ganhando força em relação à eclesiástica em todo o contexto colonial ao longo do final do século XVII. Neste processo os governos locais das câmaras adquiriam maior relevância em relação aos colonos e moradores, assim como na regulamentação das práticas de administração e no funcionamento dos próprios aldeamentos. Naquele período, o poder das câmaras em relação ao controle e manejo da posse sobre os índios foi assim fortalecido.

> "Embora os jesuítas fossem reintegrados no Maranhão e no Pará, uma nova lei, de 12 de setembro de 1663, colocou os índios à mercê das Câmaras Municipais das vilas. Os caciques deveriam comandar as aldeias, mas com um repartidor ou distribuidor nomeado pela Câmara a fim de contratar mão-de-obra indígena. As Câmaras também deviam decidir quando ocorreriam as expedições de resgate e nomear seus comandantes. A Câmaras, integradas pelos colonos mais ricos, obtiveram assim o inteiro controle da mão-de-obra indígena, escrava ou livre."[725]

Foi também neste período que o poder local das câmaras tornou-se gradativamente mais relevante aos interesses dos colonos, embora permanecendo oficialmente como representante administrativa direta da Coroa, e buscando sempre valer suas ordens. Formava-se assim a esfera do conflito interno colonial sobre os índios, o que opunha os colonos locais aos poderes dos representantes da Coroa, fosse no Maranhão, em Pernambuco ou em São Paulo. Na base desta oposição, para a metrópole, estava a dificuldade de implementação dos regimentos que contrariavam os objetivos de apresamento e exploração indígenas, assim como, na colônia, tais leis representavam

724 Actas da Camara, vol. VI, 29 - 30 (28/05/1653).
725 Hemming, John. 2007, 493.

obstáculos a serem superados pelos moradores. Neste período anterior à instituição da Administração, apesar de sua função limitada e subordinada, as câmaras mantinham certa independência na regulamentação da questão indígena, e como no caso de São Paulo, tornando-se o foco dos conflitos. Alfredo Bosi indica:

> "A estrutura política enfeixa os interesses dos senhores rurais sob uma administração local que se exerce pelas câmaras dos *homens bons do povo*, isto é, proprietários. Mas o seu raio de poder é curto. É o rei que nomeia o *governador* com mandato de quatro anos, tendo competência militar e administrativa enquanto preside os corpos armados e as *Juntas da Fazenda e da Justiça* com critérios estabelecidos pela Coroa e expressos em regimentos e em cartas e ordens régias. A juntas se compõem de funcionários reais: *provedores, ouvidores, procuradores* e, ao tempo das minas, *intendentes*; sua ação é controlada por Lisboa (a partir de 1642, pelo Conselho Ultramarino). De 1696 em diante, até as câmaras municipais sofrerão interferência da metrópole que nomeará os *juízes de fora* sobrepondo-se à instituição dos juízes eleitos nas suas vilas. Os historiadores tem salientado a estreita margem de ação das câmaras sob a onipresença das Ordenações e Leis do Reino de Portugal: a tensão entre as oligarquias e a centralização crescente da Coroa será um dos fatores da crise do sistema político desde os fins do século XVIII."[726]

Assim como no episódio da missão de Dom Rodrigo, e como passou a ser uma tendência naqueles tempos, a Câmara se esforçava repetidamente para recolher os índios das residências particulares em São Paulo, e para tanto, valia-se de sua autoridade e poder. Em 1681, a Câmara de São Paulo solicitava ao futuro rei Dom Pedro (então regente) a competência de punir e condenar os moradores que abrigassem em suas casas, ou em seus serviços particulares, índios que estivessem fugindo ao trabalho nas minas e expedições ao sertão. "Em representação ao príncipe regente d. Pedro, os camaristas informaram, em dezembro de 1681, que os índios, para fugirem das expedições mineradoras, refugiavam-se nas casas dos moradores das vilas circunvizinhas, e pediram a condenação desses moradores."[727] O verbete do documento da representação assim o descreve:

> "Representação dos oficiais da Câmara de São Paulo ao (Príncipe Regente D. Pedro), informando dos descaminhos dos índios das aldeias daquela vila, que a Câmara

726 Bosi, Alfredo. 1992, 24.

727 Blaj, Ilana. 2002, 135. "catálogo de Documentos sobre a História de São Paulo, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, de Lisboa", Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. especial I, p. 47; 29.12.1681.

> administra, os quais, fugindo do serviço do descobrimento das minas, se retiram para as vilas circunvizinhas. Pedem ordem para que todas as pessoas que os tiverem em suas casas ou os ocuparem em qualquer serviço particular, sem licença da dita Câmara, sejam condenadas, pois este é o único meio de acabar com o descaminho dos índios, e ainda que na recondução destes, a Câmara possa agir independentemente das outras vilas do sul, enviando oficiais com vara e alçada que tem por mandado do desembargador sindicante João da Rocha Pita. Dizem ainda que, como em algumas daquelas aldeias assistem ermitães e capelães e os moradores circunvizinhos se valem das aldeias dos índios, causando a estes grandes danos, pediram ao administrador do Rio de Janeiro, Francisco da Silveira Dias, que provesse aqueles capelães e ermitães nas aldeias, e em sua ausência o vigário-geral de (São Paulo), e que este pedido foi deferido, dizendo o dito administrador não poder ceder a sua jurisdição. São Paulo, em Câmara, 1681 Dezembro 29. Assinam esta representação os seguintes oficiais: Diogo Bueno, Roque Furtado Simões, José de Godói Moreira, Manuel Vieira Barros e Pedro Taques de Almeida."[728]

Dessa forma, a Câmara se colocava não apenas como mediadora das disputas de interesses, mas como autoridade local efetiva reafirmando-se enquanto representante da Coroa. Nesta época, este órgão municipal administrativo acabou sendo o foco onde se definiam as questões sobre o trato dos índios, que suscitavam dúvidas que muitas vezes agitavam o cotidiano da vila. No caso acima citado, a resposta metropolitana foi a seguinte: Recaíram dois despachos do Conselho Ultramarino e três pareceres: um do procurador da Coroa, outro da Fazenda, dizendo que se deve passar provisão para que os oficiais da Câmara possam condenar os moradores que tiverem índios em seu serviço, sem licença sua, e ainda outro parecer do Conselho Ultramarino concordando com este último e datado de Lisboa, em 22 de Outubro de 1682.[729]

Verificamos então que o acirramento dos conflitos, ao longo da segunda metade do século XVII, levou a episódios seriamente conturbados. Ainda descontentes com os alvarás e a Carta Régia de 1680, crescia a hostilidade dos moradores de São Paulo em relação aos padres jesuítas. Embora voltada principalmente ao Estado do Maranhão, a nova legislação limitava consideravelmente o *resgate* de índios pelos paulistas. Além se proibir o apresamento de índios cristãos, a intermediação do trato indígena deveria necessariamente ser mediada pelos missionários. A situação levou a tal ponto que, em

728 Verbete da Representação da Câmara de São Paulo ao Príncipe Regente D. Pedro, em 29/12/1681. Projeto Resgate. Arquivo Histórico Ultramarino - Conselho Ultramarino – Brasil – São Paulo - Caixa 1 Doc. No. 36/ subpasta 002 da pasta 001 doc. 0241. Grifo nosso.

729 Id. Projeto Resgate. Arquivo Histórico Ultramarino - Conselho Ultramarino – Brasil – São Paulo - Caixa 1 Doc. No. 36/ subpasta 002 da pasta 001 doc. 0241.

março de 1682, os padres da Companhia de Jesus chegaram à atitude extrema de abandonar a vila,[730] por sugestão do Provincial Baiano Antônio de Oliveira.

> "Em abril de 1680, uma provisão régia declarou a total e irrestrita liberdade indígena, proibindo as *guerras justas* e os resgates. Na prática, queria dizer que os prisioneiros de guerras intertribais não poderiam mais ser comprados aos seus capturadores pelos portugueses e os prisioneiros de guerras entre os moradores e os índios não poderiam mais ser escravizados, devendo ser encaminhados aos aldeamentos. O recrutamento de trabalhadores seria feito, a partir de então, somente por meio dos descimentos, cuja organização ficava a cargo exclusivo dos missionários da Companhia de Jesus. Os mesmos missionários ficavam responsáveis únicos também pela administração dos aldeamentos para os quais esse contingente de índios descidos dos sertões deveria ser encaminhado."[731]

Outro exemplo da gravidade da situação ocorreu no mesmo ano de 1682, a 03 de julho, diante da Câmara Municipal. Naquela data, a população da vila de São Paulo se manifestou em protesto contra um recolhimento de seus administrados particulares. De acordo com um requerimento apresentado, os moradores entendiam que os oficiais da Câmara queriam meramente confiscar os seus escravos. O povo exaltado gritava que perderia o respeito à autoridade caso suas reivindicações não fossem atendidas.

Reunidos em conselho, os vereadores consideravam seriamente as ameaças "*porquanto o povo estava alterado*" em invadir a câmara e matar os oficiais, sendo que já havia ocorrido um caso semelhante anteriormente, "*um caso muito atroz que por misericórdia de Deus não sucederam muitas mortes não só matarem os oficiais da câmara como matarem-se o povo uns com os outros* (sic)". O povo (moradores) requeria também uma compensação monetária, *"meia pataca por cada pessa",* obrigando pela força os vereadores para que a questão se colocasse, e se aprovasse, em pauta oficial.

> *"Declarasão de hũ suseso com q~ pareseu o povo no patio e terrero do Conselho fazendo violentam.te ho Requerim.to seguinte: Aos tres dias do mes de Julho de mil e seis sentos e oitenta e dois annos estando os senhores deste senado em camara se tocou d……. do procurador do conselho o capitão maior Bras Roĩz……. Emcontrou com o povo q~ vinha……. Preguntou o que hera ao que Responderão que este povo (…) e tornou o povo a gritar dizendo q~ <u>corria hũa voz publica q~ se queria……. ao povo seus escravos</u> q~ com tanto custo de sua vida e bens tinhão adquirido do*

730 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 425.
731 Dias, Camila Loureiro; Bombardi, Fernanda Aires. 2016.

sertão……. desta Republica desde……. o estado do Brasil e assim querião botar pr……. boa Requerer a sua Alteza q~ deus guarde estejão……. no foro em que sempre viverão pera o que se querião……. Do brigar a que cada qual desse pera os gastos dos ditos p……. meia pataca por cada pessa comforme a cantia q~ cada qual tivesse e q~ os ofisiais da camera avião de n……. cobrar a dita obrigasão mas como o procurador não esteve pr……. lhes dise hua e m.tas vezes q~ os ofisiais da camara o não pu……. fazer sempre Responderão q~ o avião de fazer gritando todos a hua vos q~ quando o não fizessem perderião o Respeito a toda a Replica do dito procurador se ia o povo alterando m……. o dito procurador a contumasia do dito povo lhe Respondeu……. parte aos ofisiais da camara e pondo o cazo em conselho (…) dizer q~ lhes concedesse o dito Requerim.to porquanto o povo estava alterado q~ querião entrar dentro e matar todos os oficiais da camera como sosedeu aos vinte he oito de março deste prezente anno hũ cazo muy atros q~ por mizericordia de deus não sosederão muitas mortes não so matarem aos ofisiais da camera como matarem se o povo hũs com os outros e vendose os ofisiais da camera tão oprimidos por nesesidade e por Remirem suas vidas e abexasois aseitarão dito Requerim.to com tanto q~ se asinase o povo ao q~ Responderão q~ sim de que fis este termo em q~ se asinou o povo com os senhores ofisiais da camera eu Hieronimo pedrozo doliveira escrivão da camera o escrevy (…)" [732]

Em meio a este ambiente, os oficiais da Câmara aceitaram o requerimento. No registro da ata foi utilizado o termo "escravo" em relação aos índios administrados, deixando claro que se tratavam de vítimas de apresamento. Nos conflitos pela exploração da mão-de-obra, que eventualmente ocorriam relacionados às requisições de índios, da parte dos moradores o apresamento era considerado como um argumento de legitimação da posse. É também evidente que a prática de formação de expedições de captura era uma atividade comum, considerada natural e justificada, e até mesmo fundamental para a dinâmica econômica em São Paulo. Vemos aqui como os protestos podiam ser violentos incluindo ameaças de morte, e toda a comoção que a questão da posse do trabalho indígena podia provocar.

9.2 – O silenciamento da voz dos índios

Exatamente um ano depois deste episódio, foi a vez de alguns índios apresentarem um requerimento. Por sua condição subalterna, que os impossibilitava de "protestarem pela força" tal como os moradores, o próprio requerimento em si já continha um

732 Actas da Camara, vol. VII, 179 (03/07/1682). Grifos nossos.

significado autoafirmativo, ainda que fosse muito restrito em reivindicações. Tais manifestações são muito incomuns nas fontes históricas. Nelas podemos perceber o ínfimo espaço que se garantia para a voz do índio, mas principalmente a desqualificação intrínseca atribuída. Tal violência cultural ganha um sentido ainda mais profundo se a observarmos a partir do valor cosmológico da palavra segundo as tradições indígenas.

É importante que procuremos observar a possibilidade de alcance da palavra indígena. Embora restrita, não era inexistente, podendo possuir algum peso jurídico, de forma que os recursos legais não deixavam de ser aproveitados. A posse sobre os índios, por exemplo, conforme se registrava nos inventários, até certo ponto podia também depender de uma confirmação de legitimidade da parte dos próprios índios. Silvana de Godoy menciona um caso do inventário de Domingos Luiz, de 1613, sobre uma querela familiar entre seu pai homônimo, e o sogro deste, Gonçalo Madeira, que afirmava que o genro havia levado consigo índios à força. Domingos contestava, afirmando que *"os ditos índios se foram à casa dele [falecido] como senhor que sabem e conhecem por seu, e donde se criaram (...)"*.[733] Este conflito se prolongou, porque ambos evitaram de declarar a posse dos índios, conforme o juiz havia decidido. A autora traz ainda outro exemplo:

> "A vontade dos índios pesando na posse e transmissão patrimonial é confirmada no sentido inverso pelo inventário de Pedro Dias Leite,[734] de 1658. Sua viúva foi cobrada pelo juiz de órfãos a apresentar os índios, mas ela respondeu que faltava lançar os índios porque 'o gentio da terra o qual declarou a viúva andar ausente e não obedecer se não ao capitão Fernão Dias Pais, o qual outrossim de presente está na vila de Santos'. O marido falecido havia dito em testamento que tinha 150 'peças pouco mais ou menos'. Logo, o patrimônio, sobretudo em índios, ultrapassava, como dissemos, a economia *stricto sensu*, envolvia inclusive o poder senhorial reconhecido pelos próprios índios, ainda que isto não fosse consenso e que os índios ocasionalmente fugissem. A política decidia a posse."[735]

O estreito espaço social onde poderia transitar o administrado não lhe oferecia muitas alternativas de vida, ou oportunidades de atuação em favor de si mesmo. A possibilidade de troca de senhor, associada a mudanças de residência ou condições de trabalho, era uma dessas brechas que poderiam ser aproveitadas. Fazendo uso de seus direitos jurídicos em eventuais circunstâncias que lhes possibilitassem alguma margem de ação,

733 Inventários e Testamentos. Vol. 33, 78-84. (in) Godoy, Silvana Alves de. 2016, 204.
734 Inventários e Testamentos, 167. (in) Godoy, Silvana Alves de. 2016, 204.
735 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 204.

os índios administrados faziam-se valer enquanto agentes de seus interesses. Dessa maneira, em 1683, a Câmara Municipal aceitou uma petição dos aldeados de Pinheiros para que ela própria os tomassem em administração:

> *"Termo de Requerim.to dos Indios: Aos tres dias do mes de Julho de mil e seis sentos e oitenta e tres annos nesta vila de são paulo nas casas do comselho della estando os senhores ofisiais da Camera Juntos em breação pera tratarem do bem comum paresserão os indios de nosa senhora dos pinheros fazendo seu Requerim.to que não querião Capitão e administrador na sua aldea por que todos os q~ percuravão a Capitania hera a fim de se servirem delles e que som.te querião ser administrados pella Camera o q~ tudo visto lhe foi comsedido pellos senhores ofisiais da camera q~ lhe não comsediam administrador algũ e q~ som.te conhesesem a esta Camera por administrador de q~ de tudo fis este termo eu Hieronimo pedrozo doliveira escrivão da Camera o escrevy (…)."* [736]

Os índios de Pinheiros sentiam-se assim prejudicados pelos capitães administradores do aldeamento, que os colocavam com muita frequência à disposição de servirem a particulares. Esta situação revela um indício quanto ao cotidiano dos aldeados, que à parte de residirem na área onde certamente se ocupavam de atividades próprias, como a agricultura de subsistência, ou talvez a pesca, estavam sujeitos a ser eventualmente requisitados a serviços externos, sem que pudessem ter voz nessas convocações. A eles parecia mais justo que fossem administrados diretamente pela Câmara, proposta que os vereadores concordaram.

Nesta época anterior à regulamentação do regime da Administração, este fato revela a indefinição nas práticas de exploração do trabalho indígena nas chamadas *Aldeias de Sua Majestade*. Nossa Senhora dos Pinheiros, de origem jesuíta, fazia parte desta categoria, também chamadas de *Aldeias de El-Rei*, que desde o Regimento de D. João III de 1548, as distiguiam de outros agrupamentos indígenas, a que se chamavam *administração particular*. A elas os institutos religiosos eram designados pelo governo geral, ou pela própria Coroa, mas a indicação dos missionários religiosos era feita pelos reitores dos colégios ou pelos provinciais, ficando fora da alçada das câmaras locais. Porém, ocorria que às vezes as câmaras assumiam sua jurisdição secular "ou por poderes especiais, que lhes davam os governadores, e então era legítima sua intervenção, ou por se adiantarem a esses poderes, interpretando-os a seu sabor, e então

736 Actas da Camara, vol. VII, 217 (03/07/1683).

era intromissão quase sempre ilegal e abusiva, geralmente condenada pelas autoridades superiores".[737] Mesmo após estas aldeias terem saído da administração dos jesuítas e ficado "às ordens das câmaras", estas não tinham jurisdição sobre elas, mas somente os governadores enquanto delegados do rei, conforme carta do Governador geral do Brasil, Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça à Câmara do Vila de São Paulo, em 1671: "(…) porque a razão de ser destas aldeias dos índios era *'para Sua Alteza os ter assim prontos a seu real serviço, que é o fim de elas se perpetuarem'*".[738]

Tais condições que garantiam estes aldeamentos como centros de requisições de índios, tanto do governo como de moradores, resultava que os mesmos vivessem sujeitos a uma forma de servidão indefinida,[739] onde também encontrava-se em jogo a questão de seus direitos individuais. Desta forma surgiam oportunidades como a deste requerimento dos índios à Câmara, que embora tenha sido aceito e registrado, indica sua estreita margem de atuação: apesar de terem feito uma reivindicação em seus nomes, esta só seria possível se continuassem como subalternos, apenas trocando de administrador. É também um exemplo de uma das formas mais comuns de resistência adaptativa, a da busca pela possibilidade de troca de seus senhores, a fim de se encontrar condições de vida menos desfavoráveis.

Outro destes raros exemplos foi registrado em 1685. Uma índia chamada Paturnilha apresentou-se à Câmara dizendo pertencer à mesma aldeia de Pinheiros, e não ao morador Sebastião de Proemsa. Neste caso, porém, a decisão não lhe foi favorável:

> *"(…) buscandose nas listras das aldeas q~ se fizerão desde a era de mil e seis sentos e cincoenta buscandose nos Rois se não acha a tal India paturnilha nem sua may thomazia nem sua avó Inasia nas listras e por não dar a negra prova algũa e fazendose lhe as deligemcias nesesarias se deu Juram.to a seBastião de proemsa p.a q~ bem e verdadeiram.te declarase se hera India ou de seu serviso por elle foi dito debaixo de Juram.to dos santos Evangelhos declarou q~ a negra paturnilha hera sua serva e q~ não*

737 Leite, Serafim. 2004, 499.

738 Id. 2004, 499.

739 Segundo Mercio Pereira Gomes, "A servidão, instalada nas aldeias do reino, onde grupos indígenas eram alocados para servir às câmaras municipais ou aos oficiais do rei em serviços de construção de estradas, produção de alimentos para serem transformados em renda, ou como guerreiros, foi uma forma muito corrente em todo o Brasil Colônia. Pode-se até argumentar que a forma de relação social existente nas missões estava mais para o servilismo do que para a escravidão ou liberdade. Os índios sob esse regime eram como vassalos de um feudo. Podiam trabalhar suas próprias roças, contanto que prestassem serviços para os seus senhores quando necessário. Nota: Há uma controvérsia a respeito do caráter do trabalho indígena em aldeias de administração e nas missões jesuítas. Enquanto Nelson Werneck Sodré considera esse trabalho como parte de um sistema 'semifeudal', Jacob Gorender acha que fazia parte do escravismo vigente, embora de uma forma 'incompleta'. Jacob Gorender. *O escravismo colonial.* 1978, 124-133, 468, 485." (in) Gomes, Mercio Pereira. 1988, 53.

pertemcia a Aldea de sua mag.de e que se a todo tempo se achar ser India de s. mag.de se obrigava a emtregar sem repunansia algua e vendo estas rezois comcordarão os ofisiais da Camera a emtregar a negra paturnilha a sebastião de proemsa e a levou como sua q~ a mandaram entregar" [740]

Ainda que possam parecer evidentes os motivos pelos quais para Paturnilha não lhe foi dada a mesma oportunidade de jurar sobre os evangelhos, tal situação partia da naturalização de sua condição de inferioridade, talvez por não ser considerada cristã o suficiente para ser digna ou capaz de tal procedimento, enquanto seu administrador possuía a garantia de sua palavra como prova. É certo que a palavra de uma pessoa pertencente a uma classe social dominante possuía mais peso, senão maior valor legal, sobre questões que não fossem possíveis de ser provadas apenas pela voz de um indivíduo subalterno. A depender de sua posição hierárquica na sociedade, por exemplo, se fosse membro da nobreza, grande proprietário de terras e escravos, ou pertencente e relacionado ao clero, sua palavra poderia inclusive ser legalmente tomada como prova de verdade. Para um subalterno, ao contrário, sua fala poderia ser até completamente ignorada. Nesta questão, uma das razões de discordância consistia na confirmação de situações de posse ou de parentesco que determinavam a tutela, ou outras condições legais que estabelecessem vínculos pessoais, possibilitando formas de manipulação. Neste exemplo de violência cultural, a imposição de valores sobre a cultura subalterna reproduz a ela seu desprezo não apenas pelo resultado da decisão judicial, mas pela humilhação imposta de ser considerada mentirosa.

Este episódio mais uma vez ilustra esta situação cotidiana muito comum: quando o índio tinha sua palavra desprezada. Do seu ponto de vista, isto possuía um sentido muito próprio e particular, pois entrava nos aspectos muito fundamentais diretamente relacionados à identidade pessoal, cultural e espiritual. Para o indígena, ao ser calado, desmentido, ou desacreditado, tais situações significavam atos de ofensa a seu próprio ser, ou seja, uma forma muito específica de violência pessoal.

> "Sem dúvida, a categoria traduzida por 'palavra' é, no estado atual dos estudos guaraníticos, a unidade mais densa que explica como se trama o modo de ser guarani. Palavra (*ayvu, ñe'ë, ä*) é voz, fala, linguagem, idioma, nome, vida, origem, personalidade.

740 Actas da Camara, vol. VII, 284 (15/07/1685).

> Dada a densidade singular do termo, Melià acerta ao dizer '(…) para o Guarani, a palavra é tudo e tudo para ele é a palavra' (Melià, 1989, p. 306)."[741]

Na busca pelo ponto de vista indígena, a questão da sua ausência de voz nas fontes históricas depende em parte das interpretações e metodologias aplicadas. Mas trata-se de fato de uma lacuna inquestionável, resultante do próprio processo histórico de silenciamento a que foram submetidos, e também da historiografia tradicional e inclusive mais recente, ainda limitada a ao *ethos* racionalista ocidental que exerce uma influência sobre a análise e o discurso. Uma alternativa possível se encontra na aproximação antropológica, por exemplo, pelo conhecimento das tradições ancestrais relacionadas a povos e culturas envolvidas em determinados processos históricos. A partir de metodologias transdisciplinares, ou seja, que envolvam questões como a etnohistória, a construção da memória, a história oral, ou as formas de tradução interculturais, é possível alcançar uma visão sobre o lugar e as experiências dos povos silenciados.

> "Si bien han sido los historiadores quienes han suministrado muchos datos al publicar las fuentes y los documentos coloniales, fue necesaria la excentricidad de los antropologos – algunos incluso buenos historiadores – para escribir no ya la historia de los indios desde la perspectiva de las poblaciones neoamericanas inmigrantes, sino de las poblaciones originarias que han visto ocupado su territorio y avassalado su modo de ser. La memoria de cada pueblo indígena viene a ser una brevísima historia de su destrucción, como la contaba fray Bartolomé de Las Casas. En primer lugar, llama la atención que la memoria de una nación como la paraguaya – que siempre ha tenido como própria la lengua guaraní – haya sido historiada por personas que, aun conociendo dicha lengua, se han abstenido de ella em la construcción de sus relatos. De este modo, la tradición oral de los pueblos guaraníes y la considerable documentación em lengua guaraní producida durante los siglos XVII y XVIII – cuando, de echo, era la lengua 'oficial' em las Misiones jesuíticas – han sido casi del todo desconocidas. No se ha echo historia guaraní, simplesmente."[742]

No caso em questão, que envolve as etnias aldeadas em São Paulo, os povos Guarani compuseram sua extensa maioria a partir do incremento das expedições apresadoras, em especial quando do ciclo bandeirante, que os tinham como alvo em seus ataques às reduções da província jesuíta do Paraguai. Mas longe de se constituírem

741 Chamorro, Graciela. 1998, 48.
742 Meliá, Bartomeu. 2011, 81-82.

numa única etnia homogênea, há de se considerar que além da diversidade étnica constante em todo o período paulista do escravismo indígena, o próprio etnônimo Guarani guarda uma ampla variedade de culturas originárias.

É importante deixar claro que, nesta abordagem, consideramos os povos Guarani como referência entre os aldeados paulistas, pelo fato de terem composto uma maioria entre eles, mas de forma alguma como uma cultura principal ou dominante. Os estudos etnográficos mais recentes comprovam a ampla diversidade cultural existente não apenas nas reduções e aldeamentos, como também nas suas próprias regiões de origem, o centro-sul do continente, que de forma generalizada, é considerada como a área dos povos Guarani. Entendemos que esta generalização ocorreu também devido à ação dos jesuítas e colonos, que tiveram um efeito homogenizador sobre as culturas, quando por exemplo, pela sistematização das línguas gerais índígenas, às quais os próprios indígenas também houveram de se adaptar. De maneira semelhante, quando os jesuítas e colonos espanhóis se referiam aos índios aliados dos bandeirantes paulistas como "tupis", que na verdade se compunham de etnias diversas e inclusive de guaranis e seus descendentes, podemos considerar este fenômeno como uma forma de etnificação de grupos relacionados a determinados contextos.

> "Na historiografia, consolidou-se a imagem das reduções paraguaias como um espaço absolutamente de população Guarani. De fato, os próprios missionários assim se referem a elas: 'pueblos de Guaraníes'. Da mesma forma, os jesuítas geram uma língua reducional fundamentada naquele idioma, além de que, sem sombra de dúvida, são os Guarani a maioria da população missional. Com isso, os missionários não apenas reduzem a cultura Guarani, mas também todas as demais à primeira, ocasionando, assim, um fenômeno que se estende, sobretudo à historiografia clássica. (…) Contudo, por trás desse aspecto aparentemente confortável e facilitador aos estudos, esconde-se uma diversidade que em muito pode enriquecer as análises sobre as reduções ou evitar equívocos maiores ao se tomar as informações das populações reducionais como se fossem dados restritos aos Guarani. A partir de um estudo minucioso da documentação, não há dúvidas de que as reduções são, de fato, compostas por uma diversidade de grupos étnicos contribuintes na geração, desenvolvimento e complexidade daqueles espaços."[743]

O espaço das reduções missionárias e dos aldeamentos, embora baseados nesta complexidade interétnica, podem também ter servido a esta homogeneidade cultural

743 Santos, Maria Cristina dos; Baptista, Jean Tiago. 2007, 241.

Guarani que vinha sendo promovida desde as Missões jesuítas. Levando porém em consideração a diversidade étnica, limitaremos esta aproximação histórico-antropológica a determinados grupos entre os Guarani, aqueles que constituíam uma maioria contingente entre os que foram aprisionados pelos paulistas no período do auge dos ataques bandeirantes: os grupos Mbyá. Habitantes originários da região do Guairá (atual Paraná), onde se estabeleceu grande número de missões jesuítas; foram também aqueles que, entre os Guarani contemporâneos, apresentam uma grande proximidade cultural. Conforme afirma León Cadogan, a cosmogonia Mbyá não se manteve restrita a este grupo.

Não é possível se afirmar com exatidão as formas do processo de homogeneidade cultural ocorrida entre os Guarani e os povos próximos, a partir de sua relação com os colonizadores, ou possíveis origens mais remotas. Mas o fato é que pelos estudos antropológicos sobre as nações indígenas que alcançaram o século XX, constatou-se uma sólida consistência cultural relacionada à cosmogonia e às formas religiosas decorrentes dos contatos com o catolicismo, em que se preservaram suas tradições.

> "Un somero análisis de los mitos y leyendas recogidos por diferentes investigadores entre distintas parcialidades guaraniparlantes no deja lugar a dudas respecto al común origen de la religión de los diferentes grupos de esta raza cuyos restos viven aún, diseminados através del continente. Y permite deducir que los versos sagrados de *Ayvu Rapyta* y los demás capítulos 'esotéricos' de los textos míticos de los Jaguakáva – pletóricos de poesia y de filosofia – no sean de propiedad exclusiva de esta parcialidad; siendo de presumir que outras naciones guaraníticas que hayan podido, como los Mbyá del Guaira, mantener sus tradiciones y lengua libres de influencias exóticas, conserven tradiciones similares."[744]

O que León Cadogan considerava aqui como "influências exóticas" certamente se tratava do cristianismo católico, que dessa maneira era assimilado pelos guarani, a partir de uma ancestralidade comum e ampla destes diversos povos, indicada não só nos versos do *Ayvu Rapyta*, mas na dimensão metafísica comum. O silenciamento imposto aos índios, nesse sentido, ia também de encontro ao ocultamento da tradição, que sendo ignorada pelos brancos, deixava visível apenas o cristianismo. Esta aceitação da conversão, na forma como foi também entendida pelos missionários como "inconstância", revelava um reconhecimento da metafísica cristã da sacralidade, de alguma forma

744 Cadogan, León. 1959, 189. Grifo nosso.

relacionada ao seu próprio sentido metafísico sagrado da Palavra, que a fim de sobreviver, permanecia oculto.

Segundo Pierre Clastres, a cosmogonia guarani não se baseia em narrativas míticas, mas em outra categoria de pensamento que se baseia no sentido sagrado da palavra, ou seja, "a metafísica substitui o mitológico".[745] Dentro deste sentido é que tem lugar, por exemplo, o conceito da busca pela "terra sem mal", que para este autor, se constitui o eixo principal em torno do qual se organizam a vida e o pensamento da sociedade, como herança de um profetismo ainda anterior à chegada dos brancos. As narrativas míticas estão presentes entre os guarani, porém não representam a essência de sua cosmovisão, que também se autodenomina como "belas palavras", sendo também a linguagem com que somente poucos xamãs a utilizam para se comunicar com os deuses. Este conteúdo sagrado se mantém em segredo, sendo muito raramente revelado, como foi no caso de León Cadogan, que lhes mereceu a confiança pela amizade. "Se os índios consentem muito facilmente em contar a um branco os seus mitos, eles recusam, em contrapartida, da maneira mais firme, senão agressiva, como tivemos experiência pessoal, deixar entreouvir o menor fragmento do que chama de Belas Palavras, lugar de um saber esotérico que descreve sucessivamente, em uma linguagem de encantamento, a gênese dos deuses, do mundo e dos homens".[746]

Em seu estudo sobre estes grupos contemporâneos (Mbyá, Kaiová ou Paĩ-Tavyterã; e os guarani Ñandeva, Avá ou Chiripá) Graciela Chamorro identificou a importância e o valor da palavra como elemento central de sua cosmogonia histórica. Segundo a autora, a coexistência relativamente cordial com o cristianismo, presente nestas atuais culturas Guarani, está relacionada a uma abertura espiritual dos "guarani históricos" com a evangelização missionária, que mesmo através de conflitos e episódios de enfrentamentos trágicos, houve uma incorporação de práticas religiosas cristãs.[747] O conflito religioso tinha como cerne o fato da conversão ocorrer da forma que não era aceita pelos missionários, na medida em que os índios não abandonavam sua cosmogonia, que no caso guarani, baseado na memória da palavra oral, era também o elemento que possibilitava a abertura à catequese.

> "No caso específico dos grupos aqui estudados, graças aos estudos antropológicos e etno-históricos, essa relativa cordialidade com o cristianismo, ontem e hoje, pode-se explicar

745 Clastres, Pierre. 1974, 13.
746 Id. 1974, 15.
747 Chamorro, Graciela. 2008, 15.

a partir do conceito-existência ‘palavra’. Nessa categoria reside o ponto forte das criações do grupo, sua autocompreensão, sua cosmologia e o que podemos considerar sua religião.”[748]

A profundidade da questão da palavra é bem conhecida em relação aos povos ameríndios em geral. Sem entrarmos na sua complexidade, podemos afirmar de forma sintética que, para os indígenas, tudo o que se relacionava à voz e à palavra possuía significados muito diversos daqueles da cultura ocidental europeia. Na esfera Guarani, seu sentido metafísico e espiritual pode ter passado desapercebido até mesmo pelos missionários. Se estes consideravam que a conversão dos índios não era completa ou verdadeira, para eles, as palavras dos padres nos sermões ou na escrita, podem ter sido compreendidos em conformidade às suas crenças. Mesmo assim, esta cordialidade com o cristianismo não era suficiente aos padres, que mesmo através da aproximação intercultural promovida por alguns jesuítas, exigiam a conversão completa. Se até para os missionários a essência dessa questão era inacessível, para os colonos e apresadores a palavra do índio nem se colocava em questão.

748 Id. 2008, 16.

CAPÍTULO 10

Processos finais de definição da Administração particular

"*Está a Villa de S. Paulo (cuja area he capaz de se fundar nella huma populosissima cidade) na eminencia de um plano pouco desigual do campo que em circumferencia domina, por huma parte a todo o alcance da vista, e por outra a multidão de vários serros, que ao longe lhe formão o horizonte. Duvida-se se os grãos de ouro, que em todo elle se acham sam abalados dos mesmos serros pelas agoas nativas, que delles se despenhão, se descobertos pellas chuvas, donde separadamente se criam. He o campo amenissimo, retalhado de diversas ribeiras, e principalmente de hum rio, de cujas margens se tira o ouro, que chamão de lavagem. Dista esta villa da de Santos (que he o porto mais frequente daquella costa) 12 legoas, a mayor parte dellas por caminhos a que dam lugar algumas serras menores té chegar ao pé da que chamão Paranapiacaba, a qual he altissima, e quasi inaccessivel por uma breve estreiteza que os rochedos deixam escassamente ao transito de huma só pessoas atras de outra. Do cume della se estende aquelle campo até a Villa de S. Paulo, que por esta cauza he naturalmente inconquistavel. A excellencia do clima, dos ares e do temperamento se infere bem de não haver até hoje alli medico algum. Tem todas flores, frutas, legumes e pam, que ha em Portugal, e no Brasil em grande abundancia, por a terra ser fecundissima, só o vinho não chega a ser perfeito, mas sam perfeitissimas as carnes de todas as espécies, de maneira que produz aquella regiam tudo o que a natureza humana pode appetecer para o sustento e para o regallo; assi como as influencias della geram ouro nos serros, e nas areas de que se tira, parece geram tambem nos homens os espiritos generozos que nelles ha, porque todos sam briozos, valentes, impacientes da menor injuria, ambiciozos de honra, amantissimos da sua patria, beneficos aos forasteiros, e adversissimos a todo o acto servil, pois até aquelle cuja muita pobreza, lhe não permite ter quem o sirva, se sogeita antes a andar muitos annos pello certam em busca de quem o sirva, do que a servir a outrem hum só dia. (...)*

Os filhos primeiro sabem a lingoa do gentio, do que aprendem a materna, sam de gentil indole e genio para as campanhas, e para as escholas, engenhozos para tudo, e todos saem do berço com a doutrina da conservaçam da sua liberdade, cujos ciumes dam a seus paes as minas de ouro e prata que ocultam, e as ancias de quantas diligencias se tem mandado fazer por descobrilas. He finalmente a villa de S. Paulo dignissima de se verificar nella o celebre vaticinio do grande padre Joseph de Anchieta, que ha ella de ser a metropole do Brazil, e parece que não tem para isso mais

adequadas dispozições, que as do meyo que logo se apontará, pois he certo que não pode subir a aquelle auge com a ruína, se não com augmento de seus habitadores."[749]

Este relatório do governador do Rio de Janeiro, Antonio Paes, para além de apenas relatar a situação da mineração no Estado do Brasil, descreve um interessante perfil de São Paulo e dos paulistas, até mesmo como dotado de algum traço profético. Percebemos aqui que a predisposição da vila de São Paulo, como centro regional, ou capital política e econômica, teve por base original o trato do escravismo indígena. A mineração do ouro, que segundo o texto dá a entender, estaria também presente nos arredores da vila, estava de fato sendo descoberta nos sertões da capitania, explorada através das expedições originalmente apresadoras, que sob o comando dos colonos, dependia absolutamente da atuação dos índios.

Em sua visão positiva e elogiosa dos moradores, o governador inclui como virtude o fato de os paulistas buscarem possuir os seus servos, assim como o menosprezo pela servidão. Aqui talvez ele não refletisse apenas sua opinião, mas algum senso comum, que manifestava um estereótipo já então difundido, tanto no sentido positivo quanto negativo. "Preconceitos bem enraizados no passado colonial, como os que exaltam, mas com maior frequência, denigrem os paulistas – abomináveis predadores de índios -, foram manipulados por administradores coloniais e tiveram defensores ilustres como o jesuíta Andreoni (…)."[750] A disposição dos paulistas em capturar índios no sertão formava então sua identidade regional e pessoal, como fornecedores de escravos e soldados indígenas para o restante da colônia, embora na época não se utilizassem esses termos. O manejo de *índios de guerra* e administrados tornava São Paulo também como o centro dos conflitos e controvérsias relacionadas, pois assim como crescia a crítica aos abusos e à legitimidade de tais práticas, esta se consolidava e demandava um regramento mais claro de seus procedimentos.

Os fatores que levaram à instituição legal do sistema da Administração, em São Paulo, foram fundamentalmente os relacionados à intensificação dos conflitos pela posse e controle dos índios, conforme também ocorria por toda a América portuguesa. De origem tão remota quanto a própria exploração indígena, a rivalidade entre padres e colonos desandava para episódios de violência e protestos que foram se tornando mais frequentes pelo final do século XVII.

749 "Relatório do Governador Antonio Paes de Sande, em que indica as causas do malogro das pesquizas das minas do Sul e propõe o alvitre para se obter de uma maneira segura o seu descobrimento." Lisboa, 08/01/1693. (in) Projeto Resgate caixa 10 doc. Nº 1836-1869 – Rio de Janeiro Eduardo Castro de Almeida (1617 – 1757). Grifo nosso.

750 Souza, Laura de Mello e. 2006, 17.

Uma das questões sempre levantadas pelos colonos era a possibilidade de expulsão dos jesuítas, a fim de que pudessem assumir plenamente a administração dos índios. As câmaras eram pressionadas a emitir as ordens de expulsão dos padres, enquanto estes iam sendo ameaçados pelos moradores. Com o crescimento de um sentimento anti-jesuíta, chegou-se às vias de fato pela metade do século. Movidos por razões imediatistas, as instituições de governo locais, que via de regra eram integradas pelos próprios moradores, acabaram por executar algumas vezes esta experiência. Em 1640, havia quase que um consenso geral da população paulista a favor da expulsão, inclusive sendo apoiada, ou tratada de forma indiferente, por outras ordens da própria Igreja, como franciscanos e beneditinos. Além disso, e apesar da gravidade, a Coroa podia eventualmente tratar do problema como questão local, que por vezes acabava sendo revertida, ou reaplicada, no que era comum quando os resultados se mostravam frustrantes a médio prazo para os colonos.

> "O maior apoiador dos colonos foi a Câmara municipal, órgão que foi fundamental no conflito que resultou na expulsão dos jesuítas do Colégio de São Paulo. Em 1633, a denúncia de João da Cunha contra a Companhia gerou uma onda de outros protestos, que afirmavam os abusos dos inacianos, o que levou a um movimento no qual os colonos afirmavam que se a Câmara não expulsasse os jesuítas de Barueri, os próprios colonos os expulsariam. Com isso, a Câmara assumiu os aldeamentos. Esse movimento gerou uma resposta dos inacianos, que afirmavam que não podiam deixar os índios nas mãos dos paulistas. A Coroa, envolvida nos assuntos da Restauração, apenas emitiu um parecer geral aos jesuítas, já Roma, através de um breve papal, reforçava a tese da liberdade dos índios das Américas, promulgada na lei de 1537. Esse movimento deu origem ao processo que em 1640 faria com que a Câmara assumisse os demais aldeamentos"[751]

Na prática, o terreno desta disputa ocorria sobre o controle dos aldeamentos. A expulsão dos jesuítas de São Paulo, de 1640, que veio a se tornar temporária, não solucionou a questão para os colonos paulistas, mas pelo contrário, revelou a dependência do trato indígena pela administração mais eficiente dos religiosos. Para além dos problemas de gestão dos aldeamentos pelos capitães particulares, que não conseguiam manter um número de aldeados tal como os jesuítas,[752] a principal raiz da questão estava no constante declínio da população indígena como um todo.

751 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 108.
752 Leite, Serafim. 2004, v. 4-6, 38.

Com o retorno dos missionários a São Paulo, a direção dos aldeamentos voltava a se tornar objeto de conflito num processo que antes reiterava a dependência econômica sobre a exploração dos índios aldeados.

> "Em decorrência da expulsão que perdurou até 1653, quando os jesuítas retornam à capitania, a ordem parece se encontrar muito enfraquecida em relação ao poder de interferência na política indigenista local, com a perda da administração temporal e espiritual dos aldeamentos do padroado régio. (…) Com o retorno ao planalto em 1653, os jesuítas pareciam estar muito mais cautelosos e hábeis no que diz respeito à gestão do conflito com os paulistas. No entanto, mesmo conseguindo reverter situações e ameaças pontuais, garantindo assim a sobrevivência e manutenção da ordem, as décadas subsequentes foram marcadas pelo assédio dos paulistas, desejosos de tomar a administração dos índios agremiados pelo colégio, por meio da doação de particulares e da realização pelos próprios missionários de missões volantes."[753]

Como resultado desta situação, a controvérsia interna entre os próprios jesuítas cresceu, entre os que condenavam, e os que se aproximavam dos colonos paulistas. Houve assim uma mudança de orientação entre os missionários, em parte devido à pressão dos colonos e da Coroa, mas também pelo fato de que eles próprios também necessitavam dos índios para seu sustento econômico. Assim as questões éticas e morais do trato indígena, ou dito de outra maneira, as questões espirituais e de consciência, ficavam mais em evidência. O princípio da conversão do índio ao catolicismo, da obrigação de se garantir seus escassos direitos básicos, ou da forma que a prática da exploração do trabalho poderia ser considerada correta, geravam controvérsias que levaram parte dos jesuítas a tolerar e consentir com os usos e os costumes dos colonos.

A situação evoluiu ao ponto de se tornar necessária uma nova definição legal, que envolveu diretamente a Coroa portuguesa e a Câmara de São Paulo. Mas o ponto central deste embate estava nas mãos da Igreja, aumentando a pressão sobre a questão moral do escravismo, não somente o indígena, mas também em relação aos negros. Mesmo com todas as justificativas, este grande impasse ético nunca se resolveu, pois além do fator essencial de que contrariava os preceitos cristãos, contradizia a palavra da pregação favorável à liberdade indígena, principalmente ao ficar evidente a partir das práticas dos próprios religiosos.

753 Silva, Angélica Brito. 2018, 114-119.

10.1 – A adoção do modelo dos Escravos de condição no Maranhão

O conflito básico e constante entre colonos e missionários sobre a posse dos índios ocorria em todo o espaço colonial das Américas, espanhola e portuguesa, desde os primeiros tempos do século XVI. A partir da posição tomada pela Igreja na defesa dos índios, mas também pela rivalidade causada pela concorrência da exploração indígena pelos padres, os colonos exigiam reformas legais que lhes permitissem mais garantias de posse e exploração sobre um contingente maior de indígenas. Apesar de se oporem ao escravismo, os religiosos também se incuíam no mesmo contexto de dependência econômica da exploração do trabalho, que junto ao estabelecimento das reduções, adquiriam o controle sobre a maior parcela da população indígena. Gabriel Soares de Souza,[754] já desde o século XVI relatava a situação na Bahia, onde devido aos favorecimentos do rei "*ficaram os Padres muito odiosos ao povo*".[755] Os motivos aqui expostos já são os mesmos de todos os conflitos semelhantes e posteriores pela colônia, onde se combinavam a quase monopolização dos padres sobre os índios, com a escassez dessas populações devido à mortandade.

> "As denúncias de Gabriel Soares de Souza abordam os entraves ao emprego da mão-de-obra indígena nos empreendimentos coloniais. Sendo os jesuítas responsáveis pelos aldeamentos, os moradores ficavam dependentes dos padres para tocar as lavouras. As epidemias e as guerras provocaram no recôncavo baiano aumento da mortalidade e escassez de braços para o cultivo de cana-de-açúcar, o que veio agravar a penúria de canavieiros e senhores de engenhos. Ao descrever os desmandos da Companhia de Jesus ele pretendia alcançar o apoio das autoridades metropolitanas e solapar ao privilégios dos inacianos no Brasil. Sem a interferência dos padres, os proprietários poderiam recorrer à escravidão e ampliar suas atividades agrícolas.**"**[756]

Ao longo de todo o século seguinte, esta disputa prosseguia pelas mesmas razões, de acordo com suas particularidades regionais, crescendo em determinadas ocasiões a

754 Gabriel Soares de Souza (c.1540-1591), colono português radicado na Bahia, vereador da câmara de Salvador, foi também escritor e historiador, autor do "*Tratado Descritivo do Brasil*", de 1587, obra de referência sobre a América portuguesa no século XVI.

755 Gabriel Soares de Souza. "*Capítulos que Gabriel Soares de Souza deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus…*" Anais da Biblioteca Nacional, 62, 1940, 337-381. (in) Raminelli, Ronald. 2008, 39.

756 Raminelli, Ronald. 2008, 40.

ponto de se caracterizar enquanto tensão social. Esta oposição histórica pelo controle dos índios tornava-se mais complexa em São Paulo, devido à crescente dependência econômica dos colonos pelo escravismo indígena a entrar em choque com as ambiguidades legais e seus reiterados impedimentos morais e religiosos, agravado pelo comparativamente grande volume de indivíduos administrados nos aldeamentos inacianos. O pressuposto de que os aldeamentos missionários deveriam ter, para o seu sustento, autossuficiência econômica, levou-os a se tornarem muito envolvidos nos negócios comerciais ao produzirem gêneros agrícolas e adquirir excedentes com esta produção, no entanto, estas atividades estavam baseadas na exploração do trabalho indígena de forma muito semelhante à praticada pelos moradores leigos. Também pelo do crescente envolvimento dos religiosos em questões temporais, e pela própria defesa de um tratamento diferenciado em relação aos administrados, crescia o acirramento da disputa pelos índios com os colonos, levando-os a diversos episódios de ameaça de expulsão dos religiosos. Esta situação de conflito constante ocorria basicamente em todo o mundo colonial, chegando às expulsões efetivas dos padres, ocorridas principalmente em São Paulo (1640, 1653), Assunção (1658), e no Maranhão (1661, 1663, 1684).[757]

A instabilidade social agravada pela falta de soluções governamentais em todos os níveis, das câmaras locais à Coroa, e a insatisfatória legislação colonial diante das resoluções da Igreja Católica favoráveis à liberdade indígena, levaram os paulistas a reiterar suas reivindicações pelo direito da exploração e posse dos índios, exacerbando ainda mais este ambiente hostil aos padres da Companhia de Jesus. Pontos de inflexão no conflito ocorriam nestas ocasiões em que os missionários eram expulsos, para daí a um tempo retornarem, requeridos pelos próprios moradores que acabavam por reconhecer a vantagem da experiência administrativa eclesiástica no trato indígena.

Também no Maranhão e Grão-Pará, os moradores já haviam tomado controle dos aldeamentos em períodos anteriores. Da mesma forma, não se estabelecia um modelo estável de escravismo indígena, em razão da indefinição sobre a permanência dos missionários. O Estado do Maranhão, ou como passou a ser denominado desde 1654, Maranhão e Grão-Pará, foi também uma região onde a escravidão indígena se praticou de forma intensa e constante, como uma das principais atividades econômicas promovidas pelos colonos locais. Também ali se praticavam *resgates* e apresamentos, por vezes em participação conjunta com os missionários, sobre a ampla e complexa diversidade étnica dos índios nativos da floresta amazônica. Mas via de regra, devido às

757 Sposito, Fernanda. 2012, 128.

suas diferentes motivações, padres e colonos entraram em disputa sobre o direito de controle dos *resgates* e *descimentos*, e também sobre os regulamentos legais que permitiam a escravidão plena. Pelas condições geográficas e políticas locais, onde a navegação fluvial possibilitava o acesso a um vasto território ainda desconhecido, e por se constituir numa unidade administrativa colonial autônoma, possuía uma legislação própria que podia diferir da daquela aplicada no Estado do Brasil.

Pelas dinâmicas sociais particulares, mais voltadas à escravidão indígena direta, era muito difícil executar uma fiscalização sobre as ações de apresamento, assim como também eram árduas as condições das atividades missionárias. Dessa forma o conflito pelos índios podia tomar uma dimensão até mais violenta, enquanto por outro lado, haviam missionários que colaboravam diretamente nas capturas de índios. Uma semelhança com a situação paulista, porém, se fazia notar: por volta da mesma época, a população de índios nativos foi se tornando escassa em razão do extermínio praticado.

> "Ao longo da segunda metade do século XVII, em virtude do decréscimo constante da população indígena no baixo Amazonas, consequência das epidemias de varíola e das violências da escravidão, e também da impossibilidade econômica dos colonos em suprir a demanda de mão de obra com escravos africanos, o anseio por braços indígenas era sempre crescente para o trabalho nas roças e coleta das 'drogas'. Colonos e missionários de São Luís e Belém passaram a penetrar cada vez mais fundo nos sertões, algumas vezes amparados juridicamente pelas '*guerras justas*' e 'tropas de resgate' (Sweet, 1974)."[758]

Os conflitos entre colonos, missionários e agentes da Coroa ocorriam dessa forma intensa no norte do Brasil, não apenas pela posse e exploração dos índios, mas também pelas situações legais que possibilitassem a escravização nos apresamentos e o encaminhamento dos índios cativos. Tanto acontecia dos colonos desencaminharem os índios capturados que eram destinados às missões locais, quando da parte dos missionários se criavam empecilhos ao acesso dos colonos aos índios aldeados. E além disso, as dificuldades de fiscalização por parte das autoridades tornava a aplicação das leis um problema sério, dando margem à intimidações e corrupção. Favorecia-se dessa forma uma situação de insegurança legal, que acabava por facilitar e consolidar, enquanto prática social, as ações dos colonos escravistas. Ângela Domingues, ao tratar do contexto do Grão-Pará já para o início do século XVIII, assim explica a dimensão e as particularidades desses conflitos:

758 Meira, Marcio. 1994, 9.

> "Em suma, os missionários queixavam-se contra as exações dos colonos, que desviavam os descimentos dirigidos às suas missões para a fazenda dos moradores, tornando cativos aqueles índios que, de direito, eram livres. Os moradores representavam ao rei que os missionários se coibiam de entregar a mão de obra que, pelas leis reais, lhes estava destinado nas repartições e que se beneficiavam do trabalho de um maior número de índios do que aqueles que lhes cumpria. As autoridades davam conta que os particulares traficavam nos sertões, comprando índios contra as leis do rei e do governador e não permitindo que os descimentos fossem contabilizados por forma a se cobrarem os impostos devidos à Coroa. Os funcionários das fortalezas, encarregados de vigiar o tráfico clandestino, não podiam ou não queriam controlá-lo. Os missionários assinavam registros em branco ou, ameaçados pelas tropas, declaravam escravos os índios que, legalmente, eram livres. Os governadores beneficiavam os seus amigos e lucravam com o apresamento clandestino."[759]

Embora esta dinâmica fosse mais específica da região amazônica, em muitos aspectos era semelhante ao que ocorria no resto da colônia, especialmente em relação à questão do controle dos aldeamentos pelos religiosos, e suas consequências sociais. As revoltas de moradores foram uma constante neste sentido, geralmente relacionadas ás expulsões dos padres. Também de forma geral, a administração leiga que era então estabelecida não atendia os anseios dos colonos, antes pelo contrário, e reconhecia-se a proficiência administrativa dos missionários. Uma vez reestabelecidos, retornava-se também à disputa pelo controle dos índios, chegando-se a um impasse.

> "Vingando o motim de 1661, de tão nefastos efeitos para o progresso da Amazônia, afastando dela o P. Vieira, as aldeias ficaram 17 anos entregues a capitães brancos, com resultados que não satisfizeram os moradores. Faltaram logo os índios e alguns que se desciam para as Aldeias, os moradores, para os alcançar, viam-se obrigados a peitar os capitães, quer dizer a pagar-lhes, também a eles, além do salário dos índios, por onde o serviço lhes vinha a ficar incomparavelmente mais caro do que no regime antigo.
>
> Até que em 1680 a Corte tomou a entregar as aldeias aos missionários, intervindo ainda neste caso o P. Vieira, então em Lisboa, e os próprios moradores, em cuja mentalidade se observa este fenômeno curioso. Quando os jesuítas (e diga-se o mesmo de outros religiosos) tem a administração das aldeias, os colonos insurgem-se, porque as aldeias tem índios que eles não podem utilizar tanto quanto queriam, independentemente

759 Domingues, Ângela. 1999, 51.

das leis. Nestas lutas às vezes triunfam. E os padres deixam as aldeias, como em 1661 (e mais tarde, como daí a um século também). Mas logo que as deixavam fazia-se o vácuo dentro delas, e os colonos verificavam por experiência imediata que antes ainda tinham alguns trabalhadores e depois nenhum, ou poucos e caros. E toca a pedir outra vez os missionários para a administração da aldeia. Voltavam, e daí a pouco renovava-se a luta. É esta afinal, no meio de infinita legislação, a história da administração das aldeias dos índios".[760]

Assim como em toda a esfera colonial lusoamericana, as deliberações reais sobre o problema do trato indígena contaram com a atuação do missionário jesuíta, político, filósofo e escritor, padre Antonio Vieira (1608-1697). Além do lugar que ocupa como escritor, entre os principais autores da literatura brasileira e portuguesa, e como missionário atuante e diretamente envolvido com a questão indígena, na qual agiu pela linha contrária à escravidão e seus abusos dentro da Companhia de Jesus, sua atuação foi de tal forma abrangente, que Antonio Vieira foi efetivamente um dos principais atores políticos do século XVII, tanto nos âmbitos superiores da Igreja e da Coroa, como no próprio cotidiano local das vilas e missões coloniais, alcançando grande influência em diversos contextos e questões coloniais, especialmente no Maranhão, Pernambuco e Bahia. Quanto à questão da exploração indígena, seu nome é de referência em relação aos rumos políticos da Igreja em meio às disputas com os colonos. Basicamente foi um político de Estado, porém a veemência de sua ação militante o coloca entre aqueles que, no jogo político, foram considerados como referenciais defensores dos índios. Numa de suas últimas atuações, ao final de sua vida, redigiu o "*Voto do Padre Antonio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da Administração dos índios (12/07/1694)",* a pedido do rei D. Pedro II, conforme veremos mais adiante, onde embora defendesse a manutenção do controle missionário e denunciasse a precária condição a que os índios seriam submetidos, muito com base em sua experiência passada no Maranhão, sua posição acabou desfavorecida no estabelecimento legal da administração particular.

A autoridade política e influência pessoal do padre Vieira, já em sua época, eram amplamente respeitadas, sendo ele um dos principais representantes da posição mais favorável aos indígenas na defesa de seus direitos e liberdade. Suas ações foram de fato sempre coerentes neste sentido. Entretanto, isto não significa que estivessem fora de contexto em relação às mentalidades e condições sociais então hegemônicas. Quanto à naturalidade do escravismo, por exemplo, sua disposição não se opunha ao senso

760 Leite, Serafim. 2004, v. 4-6, 38.

comum, da mesma forma como entendia a própria Companhia de Jesus, a qual também sempre reconheceu como a instituição mais legítima em se ocupar do trato indígena. A questão sobre seu papel histórico não está em identificá-lo pela dualidade entre humanista ou eurocêntrico, mas no significado de suas posições na conjuntura do século. Nisto que também em parte é a mesma questão que se coloca em relação aos missionários em geral, podemos afirmar que, de fato, importava-se muito com a justiça e alteridade aos índios e negros e lutava por isso, mas reconhecia o processo civilizatório pelo que a igualdade social só seria por eles alcançada a partir da conversão cultural-religiosa, como verdadeiro benefício e libertação.

Desde 1652, quando do seu primeiro retorno ao Brasil, o padre Vieira procurou favorecer os aldeamentos e a missão jesuíta através de propostas de políticas indigenistas. Naquele ano, Vieira propôs ao rei que se regulamentasse a forma dos *resgates* de índios nas entradas, diante dos protestos dos moradores do Maranhão. Esta proposta tornou-se provisão real, válida também para São Paulo.[761] De acordo com um de seus biógrafos mais apologéticos, este foi um dos seus feitos principais:

> "Agora, vai o padre António Vieira viver o período mais belo da sua existência. Prometera aos índios que voltaria com poderes para os salvar, e voltou. Pôde dedicar-se à tarefa mais nobre de sua vida. (…) Era preciso trazer os índios à cristandade e salvá-los da escravidão. Uma tarefa completava a outra. Os colonos é que não o viam assim. Queriam que os missionários trouxessem os índios do sertão e lhos entregassem para os servir, sem salário, sob o látego, nas lavouras de tabaco, nos canaviais e nos engenhos de açúcar, que se formassem aldeias indígenas junto das suas fazendas, onde pudessem ir buscar, quando lhes aprouvesse, pouco lhes importando que nessas povoações improvisadas, sem recursos de qualquer espécie, morressem de fome, porque, como dizia Inácio do Rego, com revoltante cinismo, *'melhor era morrerem cá que no sertão, porque morriam batizados'*."[762]

Esta visão romantizada sobre o Padre Vieira, que alcançou determinada historiografia, incluía portanto esta ideia da civilização como salvação, mas também numa visão simplista sobre a escravidão indígena numa relação polarizada entre colonos e missionários. A realidade cotidiana era evidentemente muito mais complexa. A exploração dos índios ocorria em diversos níveis e circunstâncias: nos *resgates* e apresamentos, no encaminhamento dos diferentes indivíduos para missões, aldeamentos ou administrações

761 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 237-238.
762 Domingues, Mário. 1952, 234.

particulares, nas formas de utilização da mão de obra, e na forma que a catequese seria administrada em cada situação. Os colonos podiam ser mais resistentes em certas questões do que outras, de forma que uma oposição à escravidão indígena obrigatoriamente se deparava com diversos limites, legais, morais, e não menos importante, de consciência. Tal como em São Paulo, os colonos do Norte reiteravam o direito ao apresamento, seja pelos *descimentos*, *resgates*, ou expedições diversas ao sertão. O nível crescente de dificuldade para a execução dessas práticas, devido à reiteração da Igreja Católica e da Coroa sobre a liberdade indígena, também acirrava os ânimos e enfraquecia os jesuítas. Em 1654, Vieira fez um novo acordo com o governador do Maranhão, e de volta a Portugal, obteve nova provisão real sobre a redução à escravidão dos índios.

> "Em suma, Vieira não se opunha à escravidão dos índios, visto que contraditou o rei de Portugal ao escrever-lhe que '*convém que haja os ditos resgates*'. Nesse sentido, ele apoiou a reivindicação dos moradores em favor da continuidade das entradas, contra a letra da lei de 1652 (que determinava que os índios cativos fossem postos em liberdade) cuja promulgação ele deveria ter apoiado. (…) Com a provisão real de 1655, não se favoreciam nem os índios, cuja escravidão continuava, nem, totalmente, os moradores, que pediam a continuidade dos resgates; o que Vieira obteve com a nova lei foi o fortalecimento da posição dos jesuítas, tornados supervisores tanto dos resgates quanto dos aldeamentos de índios".[763]

Assim como os missionários mais avançados na defesa dos índios, Vieira coerentemente entendia o conceito do *resgate* na sua acepção mais pura, livre de imposições e violências, como o caminho natural para seu bem efetivo. Embora isto fosse de encontro à estrutura social colonial, ainda assim contrariava os colonos através da denúncia de seus abusos, o que não era pouco naquele contexto. Desta forma era ele visto como inimigo pelos mais escravistas, uma vez que a questão indígena foi um dos fatores fundamentais de sua atuação política. "Não sendo onipresente, o tema do índio é absolutamente central na obra do Padre Antonio Vieira. Ele surpreende-nos nos sermões, em exemplos e comparações ilustrativas ou em poderosas invectivas contra a cobiça, constitui um tópico central dos seus escritos proféticos e é verificável na sua epistolografia, em diferentes períodos."[764] Pela eloquência e alcance de sua escrita e

763 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 239.
764 Ventura, Ricardo. 2016, 14.

oratória, e o respeito alcançado ao longo de sua vida, manteve-se constantemente inserido nos círculos decisórios de poder, como com o rei D. João IV ou o papa Clemente X, que também lhe possibilitaram proteção contra seus opositores e inimigos, como por exemplo em relação ao tribunal do Santo Ofício, que o via com desconfiança. Vale lembrar que a seu tempo, o sentimento antijesuíta que atingiu o auge no século seguinte, já sedimentava suas bases sociais tanto nos reinos ibéricos quanto em suas colônias.

Em 1655, com o intuito de definir critérios que trouxessem alguma ordem à escravidão indígena, diante da forma com que era explicitamente praticada na Amazônia, Vieira se baseia no conceito da *guerra justa* para assim estabelecer sua proposta. Vale observar que ele usa como referência a guerra e o cativeiro praticada entre os próprios índios. Era prática comum que a *guerra justa* fosse assim considerada como a principal justificativa aos *resgates* e apresamentos, uma vez que que a condição de prisioneiros de guerra se constituía como principal justificativa da escravidão direta.

> *"Se forem os cativos feitos em guerra, se averiguará se foi justa ou injusta; e achando-se ser injusta, poderão ser resgatados, conforme a lei de Sua Magestade, para servirem cinco anos, que é o que vulgarmente chamam 'escravos de condição'.*
>
> *Constando ser a guerra justa, não há dúvida serem os tomados nela legitimamente escravos; mas, para constar da justiça da guerra, se devem advertir as causas seguintes:*
>
> *Primeira: Se a guerra for meramente defensiva.* Verbi gratia,[765] *se os Aruãs foram fazer guerra aos Nheengaíbas sem eles lhes darem legítima ocasião para isso, todos os Aruãs que forem tomados pelos Nheengaíbas serão seus legítimos e verdadeiros escravos.*
>
> *Segunda: se a guerra for ofensiva, só será legítima e justa quando for feita por autoridade ou consentimento de toda a nação ou de toda a aldeia, e quando tiver legítima causa, isto é, quando for feita* ad resarciendam injuriam;[766] *a qual injúria também para ser legítima há de ser grave e feita não por uma ou algumas pessoas particulares,* propria auctoritate,[767] *senão pelo principal da nação ou aldeia, ou pelos outros do seu consentimento.*
>
> *No caso que, feitas as diligências, não constar claramente da justiça da guerra,* in dubio[768] *se deve presumir que foi a guerra injusta, porque assim costumam as mais vezes ser as dos bárbaros, e assim o julgam comummente os doutores, falando de nações muito mais racionais e políticas que as deste Estado, como são as da costa de*

765 "Por exemplo".
766 "para reparação de uma injúria".
767 "por iniciativa própria".
768 "em caso de dúvida".

África: donde se segue que, presumindo-se as ditas guerras injustas, todos os escravos que forem tomados em guerra de que se duvidar devem ser julgados por escravos que chamam 'de condição', que podem ser resgatados com obrigação de servirem cinco anos, conforme a lei de Sua Magestade."[769]

Neste texto de Vieira, de 1655 (*Direções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativeiro dos índios no Maranhão*), ele sistematiza as condições de escravidão, que, em resumo, afirma que somente não seriam escravos alguns filhos de casamentos mistos, a depender das tradições tribais de patrilinearidade ou matrilinearidade. "Em todos os demais casos, os índios eram considerados ou 'escravos de condição', ou 'legítimos e verdadeiros'".[770] Esta situação legal e social era praticamente a mesma em toda a América portuguesa, até as diferenças surgidas a partir das revoltas decorrentes da lei de liberdade de 1680.[771] "Os argumentos de Vieira prevaleceram e o rei Dom Pedro promulgou uma lei favorável aos índios em 1º de abril de 1680. Os jesuítas retomaram o controle das aldeias após dezessete anos de semi-anarquia. A escravidão indígena foi completamente abolida (...)"[772]

Este debate jurídico, porém, era na prática voltado apenas para uma fração do número total de índios apresados, apenas uma parte era submetida à verificação da legitimidade da escravidão. Deles, os poucos que eram declarados livres eram enviados aos aldeamentos reais administrados por padres jesuítas e de outras ordens. Esta situação ainda favorecia os moradores em detrimento aos jesuítas e à Coroa, pelo controle dos índios. O *escravo de condição* era aquele a quem, em troca pelo valor pago do preço de um *resgate*, serviria em trabalho compulsório por cinco anos.[773]

O rigor sobre o julgamento da justiça das guerras reforçava na prática o controle sobre as expedições particulares aos sertões. Também reforçava o papel dos padres e da própria Igreja no controle sobre o trato indígena cujo motivo principal, reiterava-se, permanecia sendo o da conversão cristã, para o bem dos próprios índios. Como Vieira apontava, *"As entradas dos particulares ao sertão há sido a ruína de todas as capitanias da nossa América, assim nas da parte do sul, como nas do Norte, no nosso grande rio das Amazonas, com dano irreparável do miserável gentio; (…) A primeira e principal causa das entradas ao sertão há de ser a extensão da fé católica e o zelo de não deixar*

769 Vieira, P. Antonio. *Advertências par alguns casos que podem suceder acerca do cativeiro dos índios.* (29/09/1655). (In) Ventura, Ricardo. 2016, 63-64.
770 Domingues, Mário. 1952, 245.
771 Id. 1952, 246.
772 Hemming, John. 2007, 494.
773 Domingues, Mário. 1952, 240-243.

perecer tanta imensidade de almas naquele dilatado sertão do grande rio das Amazonas (…)".[774] O resultado para os índios, porém, é complexo de ser analisado, uma vez que o controle eclesiástico apenas regulava, mas não proibia naquele momento as práticas escravistas. Apesar disso, haveria então um limite aos abusos cometidos pelos colonos.

Não era assim a visão da historiografia tradicional sobre esta nova condição de exploração que se estabelecia sobre os índios. A ideia era de que os colonos teriam então saído derrotados, mas quando muito, poderiam ter ficado apenas contrariados com o protagonismo concedido aos jesuítas, uma vez que na prática poderiam continuar dispondo dos índios. É possível, porém, que sob a guarda dos missionários certas condições e abusos poderiam ser mais contidos, embora o alcance prático desta nova diretriz possa ter sido limitado.

> "Chegam do Pará e de São Luís do Maranhão procuradores apressados para contrariar as pretensões de Vieira. São os representantes dos fazendeiros e dos esclavagistas, todos interessados em que o negócio da exploração do índio como animal de carga, sem qualquer direito humano, continue indefinidamente. Fazem coro com eles certos elementos de outras ordens religiosas rivais da Companhia de Jesus. Não podiam tolerar que se lhe atribuísse a missão exclusiva de evangelizar, no Brasil, à semelhança do que estava sucedendo no Paraguai. Vieira, porém, conseguiu que a questão fosse submetida a uma junta presidida pelo duque de Aveiro, a qual estabeleceu as regras que deviam seguir-se nas relações com os índios e logrou também que fossem chamados os provinciais de todas as ordens religiosas que tinham conventos no Brasil (…) e que constituíssem a Junta das Missões. Finalmente, a 9 de Abril de 1655, decretou D. João IV que as aldeias dos índios ficassem apenas sob a jurisdição dos missionários jesuítas e que o padre Antonio Vieira determinasse a época e a forma pela qual se fariam as 'entradas no sertão', para que não se transformassem, como anteriormente, em autênticas caçadas de escravos."[775]

Esta provisão que basicamente regulava as expedições de *resgate*, na prática, instituía um novo modelo de escravidão indígena, inovando ao que era reconhecido por juristas e teólogos ao legitimar o resgate de índios aprisionados em guerras injustas sob a esta forma jurídica então denominada *escravos de condição*. Tal como no modelo hispânico das *encomiendas*, a servidão por prazo atendia em parte à necessidade dos

774 Vieira, P. Antonio. *Sobre o modo de como se hão de fazer as entradas pelo sertão.* (In) Ventura, Ricardo. 2016, 69.
775 Domingues, Mário. 1952, 232.

colonos de prosseguirem em seus “usos e costumes”, ao disporem de um instrumento jurídico que garantia alguma segurança contra as acusações de abusos e irregularidades.

10.2 - A divisão interna entre os missionários a respeito do problema paulista

Também a partir do estabelecimento deste modelo, em São Paulo a posição dos moradores foi ganhando força. Isto se deveu à maneira de como a exploração dos índios fazia parte do cotidiano paulista, de forma tão intensa e determinante, tanto como atividade econômica, como na própria estrutura social formada com base neste tipo de escravismo. São Paulo dependia absolutamente do trabalhador indígena, tanto nas atividades locais, agricultura, pecuária, transportes de cargas, trabalhos urbanos e domésticos; como da própria atividade de apresamento executadas em todos os tipos de expedições ao sertão. Com as descobertas minerais, também aí passou-se a depender do índio em todas as etapas, como nos descobrimentos, mineração, fundição, e transporte. Ilana Blaj, que estudou a mercantilização de membros da comunidade paulista, afirma que o apogeu econômico da capitania de São Paulo ocorreu entre 1681 e 1721, coincidindo com o período principal da regulamentação da *Administração* em São Paulo.[776] Havia portanto no século XVII uma certa legitimação social da administração particular nas formas como eram tradicionalmente praticadas.

Sobre a população indígena de São Paulo, Carlos Alberto Zeron indica uma grande disparidade numérica entre os índios registrados nos aldeamentos, de forma oficial, pelos números relatados pela Câmara pelo Provincial dos jesuítas em 1685, e por um morador espanhol, Juan Manjelos Garcey, cujos números eram muito maiores. Para o autor, a única explicação estava em que a grande maioria dos índios se encontravam nas casas dos moradores, sem aparecer nas estatísticas dos aldeamentos ou de batizados, pois “nomeá-los não lhes convém” para não se submeterem às leis e ao fisco. Assim, podemos perceber como a administração particular estava diretamente envolvida com os aldeamentos através de um grande contingente populacional indígena, que definia o perfil social e humano das vilas de toda a região.

776 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 79.

> “Para os índios convinha, talvez, apropriarem-se daqueles espaços urbanos, fossem eles vilas ou aldeamentos, tornando-os cidades indígenas cujos habitantes incorporavam lideranças brancas ou mestiças e algumas das pautas da sociedade colonial.”[777]

Temos assim, no final do século XVII, um momento em que a marcante presença indígena na estrutura social de São Paulo, assim como no Maranhão, colocava cada vez mais em evidência tanto o conflito pelos direitos de administração, como suas definições práticas e cotidianas. Isto envolvia não apenas as definições legais sobre as formas da prática administrativa, mas também questões de ordem moral e religiosa, como na controvérsia sobre o direito de confissão dos paulistas que praticavam apresamentos. A mentalidade católica, tão fundamental no mundo colonial, ainda assim não podia conter os ânimos dos moradores envolvidos com o trato indígena, enquanto atividade comercial. A política tentada por Vieira de fortalecer o papel dos jesuítas como intermediários, que acabou por gerar duas expulsões no Maranhão (1661 e 1684), tal como em São Paulo em 1640, era relativa, na prática, a apenas uma parte relativamente pequena do conjunto social colonial.

> “Mas, mais do que o peso proporcional dos números, o que realmente importa é que os índios aldeados mantiveram relações variadas com a sociedade colonial, a despeito de que tivessem se estruturado, desde os tempos de Manuel da Nóbrega, sobre um princípio de relativo isolamento da sociedade colonial, por meio de privilégios jurídicos e alguma autonomia econômica. O que valia para os quilombos, certamente tinha validade ainda maior para os aldeamentos.”[778]

As condições de vida dos índios que optavam pela integração social, portanto, podiam ser bem variadas, desde a convivência doméstica, até situações específicas de escravidão legal. As formas de limitação da liberdade é que definiam as diferenças entre religiosos e colonos, levando os índios a buscarem brechas de resistência. Mas o conflito estabelecido não facilitava este movimento, pois as condições dos aldeamentos e das casas particulares poderia ser muito instável e variada, sujeitas a determinações legais de concessão e transferência de indivíduos entre seus proprietários e interessados. Nesse sentido, a resistência adaptativa se constituía numa prática cotidiana e constante na vida dos índios, diretamente relacionada às disputas das quais eram objeto.

777 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 249.
778 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 250-251.

O conflito dos colonos com os jesuítas, especificamente no caso de São Paulo, sempre teve muito a ver com as intensas ações de apresamento promovidas pelas bandeiras, devido ao fato de terem as Missões como alvos preferenciais, quando além de buscarem os índios tidos como “domesticados”, promoviam desrespeito e profanações aos símbolos religiosos. O apresamento de índios foi o sentido principal das bandeiras e é a partir dessa premissa que estas expedições devem ser compreendidas.[779] No período dos violentos ataques às missões do Tape e do Guairá, a preferência dos apresamentos era sobre índios qualificados ao trabalho indígena, especialmente os Guaranis,[780] ou seja, os ataques às Missões ocorriam na busca dos índios culturalmente adaptados, ou em outras palavras, catequizado. Assim o jesuíta é visto pelos paulistas como um inimigo pela posse dos índios e um rival econômico, enquanto, por outro lado, desde o período da União Ibérica, os jesuítas e colonos espanhóis associam o paulista à ”lenda negra” de violento inimigo de padres e índios.[781] Na expulsão de 1640, no contexto da Restauração portuguesa, os jesuítas espanhóis estavam também associados ao breve papal de Urbano VIII de 1639, que proibia o cativeiro indígena pela força.[782]

Durante o período da Restauração da Coroa portuguesa, a partir da década de 1640, o descontentamento dos moradores das vilas de São Paulo e da região, em relação aos missionários jesuítas, causava uma inquietação social que acirrava os ânimos de todas as partes, levando-os a episódios de conflito direto, cujo ponto máximo havia sido a expulsão dos padres então ocorrida. Por este motivo, os oficiais das câmaras destas vilas (São Paulo, São Vicente, Conceição e Parnaíba) e da do Rio de Janeiro, assim como os governadores das capitanias e o governador-geral, escreveram ao rei D. João IV colocando-se a favor dos moradores, que desejavam que lhes fosse concedida a administração dos índios, sendo esta retirada dos jesuítas, conforme a reivindicação dos paulistas. Em fevereiro de 1647, o Conselho Ultramarino emitiu um parecer sobre esta questão:

> *“Tendo sido pedida informação sobre este assunto a Salvador Correia de Sá (e Benevides), o conselheiro (do Conselho Ultramarino) deu o seu parecer, dizendo que os moradores das vilas acima citadas, representaram ao Rei que seria mais conveniente ao serviço real e ao seu aumento, que a administração dos índios fosse retirada dos padres da Companhia e dada aos seus moradores e, que também se queixaram os ministros do*

779 Sposito, Fernanda. 2012, 55.
780 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 75.
781 Id. 2010, 75.
782 Ibid. 2010, 75.

Rei que os obrigam a restituir aos ditos religiosos as igrejas e bens que tinham sido expulsos por eles mesmos.

Que também o governador do Rio de Janeiro, em carta de 06 de março de 1646 (…) os oficiais da Câmara da vila de São Paulo, o avisaram que os religiosos da Companhia (de Jesus), fechavam o caminho e impediam o comércio daquela vila, e é do parecer que Sua Magestade conceda o perdão geral de todas as culpas aos criminosos de São Paulo, pois estes com receio dos castigos podem passar-se para os castelhanos, ainda que entendam que procedam mal na expulsão dos ditos religiosos e no modo como retém os seus bens.

Que em carta de 17 de setembro de 1646, também o governador geral do Estado do Brasil (António Teles da Silva), relata as violências que, os moradores de São Paulo praticaram contra os religiosos já citados, contra o ouvidor geral da repartição do Sul, que o governador ali mandará averiguar o que se passava, e contra o administrador eclesiástico; e, além disto, desceram com gente armada à vila de Santos, e obrigaram os religiosos, que ali viviam pacificamente, a embarcar para o Rio de Janeiro. (…)" [783]

O pedido do governador fluminense ao rei, para que fosse concedido um perdão aos moradores paulistas, revela que o sentimento anti-castelhano decorrente da Guerra da Restauração, que na ocasião ocorria na Península Ibérica, refletia-se no Brasil associado também à questão indígena. A presença dos colonos espanhóis em São Paulo havia crescido em meio à força dos ataques bandeirantes aos territórios das Missões, e os paulistas viam com desconfiança as tendências da legislação indígena portuguesa, favorável aos jesuítas. É possível que os colonos paulistas estivessem inclinados a acordos com os espanhóis, como ilustra o misterioso episódio da aclamação de Amador Bueno, caso tenha realmente acontecido. Porém o mais provável, é que o governador estivesse mais preocupado com a pacificação dos paulistas a partir de alguma resolução que os atendesse, pois havia um risco iminente do surgimento de uma grande revolta.

A situação evoluía a um ponto de tensão que chegava a impelir os missionários a se resignarem, e ceder à administração particular. Isto se devia às intimidações que os religiosos sofriam, como consta também na carta do governador-geral do Brasil. Mas este não era o interesse da Coroa, que além de reconhecer os méritos e a especialização da administração eclesiástica, não desejava contrariar a Igreja católica, principalmente

783 "*Consulta do Conselho Ultramarino sobre as cartas que escreveram a (D. João IV), o governador geral do Estado do Brasil, o governador e oficiais da Câmara do Rio de Janeiro e das vilas de São Paulo, São Vicente, Conceição e Parnaíba, acerca dos religiosos da Companhia (de Jesus) daquelas partes. (…) - Lisboa, 21/02/1647.*" Projeto Resgate, caixa 1, doc. Nº 14. Grifos nossos.

naquele momento em que Roma não havia ainda reconhecido e abençoado a independência do Reino de Portugal.

Foi nesta linha que Salvador Correia de Sá, governador das capitanias do sul, solicitava poderes para resolver ou apaziguar a questão. Entendia ele que os religiosos deveriam continuar com a administração dos aldeamentos *"pois havendo em todo o estado do Brasil grande número de aldeias, só se conservam as que eles administram."* Entretanto, devido à situação de violência, julgava que isto poderia não ser possível, e dessa forma, sugeria e solicitava ao rei que aceitasse a desistência dos jesuítas, fazendo também algumas recomendações.

> "Diz mais Salvador Correia de Sá e Benevides que, tendo de dar o seu parecer sobre o sucedido, concorda com a opinião do dito governador-geral, tanto sobre a atitude dos moradores de São Paulo, como sobre as medidas a tomar para os reprimir. Pensa que os religiosos deviam ser restituídos porque são úteis para a boa administração da justiça, serviço de Deus, e polícia dos lugares das conquistas. Mas que, para realizar este último intento, será necessário que o Rei mande estranhar a alguns religiosos, que aconselham mal os moradores daquelas partes, assegurando-lhes que estão desobrigados de obediência às ordens reais, e, caso não obedeçam, que se lhes devem tirar as 'temporalidades e ordinárias' que recebem da Fazenda Real. Que os religiosos da Companhia, consideram mais conveniente para a sua restituição que ele mesmo, como vai governar aquela capitanias, seja encarregado deste assunto com os poderes necessários para o resolver. Mas que, segundo a sua opinião a maior dificuldade que se lhe apresenta naquele governo (do Rio de Janeiro e capitanias do sul), é a desavença de que se trata, pois se não se compuser, considera-a de grande impedimento para o descobrimento das minas de São Paulo e outros serviços. Considera a dificuldade principal a resolver, pois é fora de dúvida que para conservar o Brasil é necessária a obediência e conservação dos índios daí naturais, e que estas dependem da administração e doutrina dos padres da dita Companhia, pois havendo em todo o estado do Brasil grande número de aldeias, só se conservam as que eles administram. Por estas razões acha que se deviam obrigar a continuar, e encarregar de missões no Sertão para trazerem às povoações o 'gentio bárbaro'.
>
> Por outro lado, julga que no estado de violência em que estão os povos das capitanias do sul, é impossível os religiosos continuarem a exercer sua missão, sem que sucedam graves danos, como o de ter o Rei de castigar povos inteiros, ou então deixar maltratados os que padecem. E assim, em vista disso, pede a (D. João IV) que aceite a desistência que os religiosos fazem da administração das aldeias, e que entregue esta a

> clérigos seculares e a capitães leigos, que proverão os governadores e os poderão mudar e até revogar sempre que procedam mal." [784]

O Conselho Ultramarino, em resposta, concordou com o parecer de Salvador Correia de Sá, com exceção da retirada dos padres da administração dos aldeamentos, mas pelo contrário, para que eles fossem restituídos. Apesar disso, aceitava-se o perdão para os paulistas naquele momento, mas esta resolução esteve longe de acalmar os conflitos.

Do ponto de vista da Coroa, os paulistas são considerados bons vassalos, pelo seu papel de sustento econômico agropecuário, repressão às sublevações de índios e negros, e pelo próprio apresamento que garantia essas ações. O apresamento assumia o aspecto de manutenção da ordem na Colônia, ao estender duas ações à repressão dos quilombos, como prestação de serviços à Coroa. O colono paulista Domingos Jorge Velho é um exemplo desta liderança sertanista que também representava uma das famílias tradicionais que sustentava os interesses pela Administração na Câmara da Vila de São Paulo.[785]

Apesar dos episódios de rebeliões de moradores diante da Câmara municipal, e as divergências perante a legislação real que limitavam o cativeiro indígena, as intenções da Coroa em relação aos colonos sempre foram mais próximas do que em relação à Igreja. No final das contas, eram as elites locais que desempenhavam o papel colonizador de maneira mais efetiva, e tomavam as ações práticas a favor dos interesses da Coroa, que num contexto mais amplo, sempre foram diversos à posição da Igreja em declarar a liberdade indígena.

> "Assim, como pensar numa elite paulista rebelde, que desafiava a metrópole e que seria, enquanto visão de mundo e mentalidade, diferenciada das demais elites locais? (…) Porém, o que se percebe é um movimento pendular nas relações entre as autoridades reais, a Coroa e os paulistas mas que nunca chegou a colocar em risco a empresa colonial como uma 'empresa em conjunto'. Em outras palavras, em troca de promessas de honrarias e mercês, a metrópole obtinha todo o apoio dos habitantes de Piratininga no que mais interessava a ela: a pacificação (ou extermínio) dos índios hostis e as expedições empenhadas na descoberta dos territórios auríferos. Os paulistas, por sua vez, aceitavam de bom grado, e até requeriam, essas dignidades e honrarias, pois, afinal, as descobertas dos metais e as campanhas contra os 'bárbaros' poderiam

784 Id. Projeto Resgate, caixa 1, doc. Nº 14.
785 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 82.

> significar a riqueza, tanto em termos de ouro quanto de mais braços para suas fazendas." [786]

É importante não cometermos o erro de considerar as disputas entre missionários e colonos como absolutamente divergente, nem a intermediação dos órgãos de governo, da Coroa às Câmaras, como vacilante entre extremos opostos. Havia um consenso geral sobre a disponibilidade dos índios para o domínio e exploração, assim como sua inferioridade atribuída, e a prioridade da conversão cultural-religiosa. Discordava-se apenas quanto à forma, fosse ela mais voltada à educação e disciplina, ou à exploração do trabalho pelo cativeiro, duas linhas de ação complementares, respectivamente executadas com maior ênfase pelos missionários e colonos. Com base nestas diferenças entre as administrações particulares e eclesiásticas é que se competia pelo direito de posse e domínio, concretamente, sobre o encaminhamento dos contingentes indígenas, que de qualquer forma, haviam sido retirados e excluídos e de suas terras, culturas e identidades originais.

Era portanto assim, dentro desta ambiguidade circunstancial por onde atuavam os religiosos, que suas ações e interesses se manifestavam, sem que possamos, dessa forma, definir uma linha específica de posição quanto à questão da liberdade indígena. A obrigatoriedade da presença de padres nas expedições de *resgate* também sempre representou uma divisão dentro da Igreja em torno da questão indígena.

> "É sabido que no caso das tropas de resgate, podiam ser legalmente escravizados os índios que eram cativos de outros índios, sendo 'resgatados' para sua 'salvação'. Esses índios, que na verdade eram comprados, trabalhavam para seus patrões por um tempo limitado pela lei. Por esta lei de 1655, geralmente o colono poderia permanecer com o índio por um período de cinco anos, ao final dos quais o devolvia ao Estado, que o encaminhava aos aldeamentos missionários (Perrone-Moisés, 1992). Além desses casos, em que os índios são chamados 'de condição', presentes neste documento, vislumbramos também nele uma grande incidência de índios trazidos do sertão sem o devido 'exame' feito no local de captura para julgá-los passíveis ou não do resgate legal, ou seja, os famosos 'casos duvidosos' que não se pode julgar no Arrayal da Tropa 'por não haver Lingoa' ou pela ausência do missionário. Nesses casos, a lei previa que ao chegarem em Belém ou São Luís, deveriam ser considerados como 'forros' e o governador os entregava como tais aos colonos, para trabalharem em troca de um

786 Blaj, Ilana. 2000, 254.

> salário, sendo a única obrigação do 'morador', além de as 'doutrinar nos mistérios da fé' a de apresentar as peças quando solicitadas para o devido exame." [787]

Neste tipo de circunstância, as ações dos padres que acompanhavam as expedições apresadoras, ao apoiarem os colonos, não divergiam muito da posição dos missionários. Mesmo para as expedições de *descimento* diretamente para os aldeamentos jesuítas, e sem mesmo os "escravos de condição", os religiosos convenciam os índios por meio de objetos, mais do que por promessas. Reforçava-se a desqualificação de suas vontades, arbítrios e discursos, "'não decidem em função de seus desejos ou interesses, mas de "*se deixarem levar e persuadir ao que lhes convém.*"'[788] O Padre Vieira, mesmo quando propôs a lei de liberdade dos índios de 1680, sua posição era de que "os índios livres deveriam ser repartidos e constrangidos a trabalhar para os moradores… Seja como for, a lei de 1680 teve o mesmo destino da de 1562, o que levou Vieira a aceitar nova derrota e voltar a reivindicar a tutela dos aldeamentos por '*administradores eclesiásticos*', já não necessariamente jesuítas. Dessa vez, contudo, nem isso ele obteve."[789]

> "Em suma, para Vieira, os índios são induzidos pela cobiça ou pelo vício, quando não se encontram simplesmente angustiados. Nessas condições, vendem e se deixam vender. (…) No contexto da sociedade escravista, as palavras e as escolhas dos índios são desqualificadas, o que exigiria, portanto, a tutela protetora dos jesuítas, como já propusera Nóbrega e ainda pleiteava Vieira."[790]

Podemos então perceber uma mudança em curso na posição dos padres jesuítas, pelo final do século XVII. Enquanto alguns, como o padre Vieira, mantinham-se como balizas do interesse da Igreja em preservar e defender a liberdade indígena, outros já não agiam com a mesma ênfase do ideal missionário, reconhecendo formas de direito de exploração colonial e cativeiro que também poderiam servir ao ideal civilizatório, sobre indivíduos reconhecidos como socialmente inferiores. Permaneciam neste momento as diferenças entre os modelos de administração particular e eclesiástica, em meio à intensificação das reivindicações dos colonos. A experiência dos *Escravos de condição* representou portanto mais um exemplo, tal qual na *Administração*, em que a balança do conflito tendia a favorecer os colonos em detrimento aos missionários.

787 Meira, Marcio. 1994, 12.
788 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 256.
789 Id. 2016, 261.
790 Ibid. 2016, 255.

> “O embate dos jesuítas com os colonos no Maranhão e no Pará conta-se apenas como um entre os muitos episódios no curso de uma guerra que durou século e meio entre duas forças concorrentes nos fins, a conquista do índio, mas díspares nos seus recursos materiais. Prova bastante dessa desproporção deram os malogros de Vieira e dos seus companheiros naquelas missões do Norte. Mas foi em São Paulo de Piratininga, sede das bandeiras, que os atritos se multiplicaram desde a fundação da vila até as repetidas vexações e expulsões dos missionários ao longo do século XVII. Serafim Leite e, do outro lado, um apologista do sertanismo, Afonso d’Escragnolle Taunay, narram com pormenores as fases de um só e fundamental desencontro que só conheceria desfecho com a destruição dos Sete Povos, obra da ilustração pombalina.” [791]

De fato, a crescente tensão em São Paulo marcou a situação social de tal maneira, que a instituição da administração particular foi antes um paliativo para a cobiça dos colonos pelos escravos indígenas. A despeito da continuada escassez de índios nos aldeamentos pelo início do século XVIII, a demanda só se fazia crescer, impulsionada pelos descobrimentos auríferos e o estabelecimento regular de expedições monçoeiras pelos caminhos trilhados pelas bandeiras.

Percebemos então uma nova fase na exploração indígena, iniciada no tempo posterior aos ataques às missões do sul. Quando as descobertas minerais começaram a se processar de maneira mais frequente, foi ocorrendo uma alteração no eixo econômico paulista, levando a Coroa portuguesa a incentivar as saídas de tropas ao sertão. Isto decerto intensificou a ligação com o litoral pela Serra do Mar e, consequentemente, redobrou o volume de cargas e trabalhos sobre os ombros dos índios tropeiros por aquelas trilhas.

Não havia portanto uma discordância conceitual quanto às formas de dominação, uma vez que tanto os missionários se valiam da exploração da mão de obra, quanto os colonos buscavam viver pela obediência à Igreja. A Coroa apoiava as ações dos colonos, sendo que a Igreja reconhecia a importância econômica do controle sobre os indígenas. Entre os jesuítas, entretanto, grande parte considerava abusiva a forma como os colonos submetiam os índios, acusando-os de práticas escravistas, mas havia também os que reconheciam aos paulistas o direito de posse e domínio, sem que necessariamente seus métodos contradissessem a liberdade indígena. Embora minoritário no interior da Companhia de Jesus, este grupo foi ganhando força no final do século XVII.

791 Bosi, Alfredo. 1992, 150.

Apesar dos protestos contra a legislação real que colocava obstáculos à exploração dos índios, podemos perceber um certo alinhamento entre os paulistas e a Coroa, no sentido dos interesses mútuos pelas ações locais expedicionárias de exploração mineral e controle sobre os índios. No entanto, a realização destas ações encontrava a resistência dos jesuítas a ponto de se chegar a um impasse. Para os colonos, os missionários não só restringiam o cativeiro indígena, como basicamente eram vistos como concorrentes, uma vez que também se beneficiavam do controle sobre os índios, e de maneira muito eficiente. As demais ordens religiosas presentes em Piratininga (carmelitas, beneditinos e franciscanos) tradicionalmente acabaram por apoiar os moradores nas suas controvérsias com a Companhia de Jesus.[792]

> "(Nos espaços eclesiásticos) as bases de organização material não tiveram ali características muito distantes do que se poderia observar nos sítios e fazendas pertencentes aos colonos particulares, e de que elementos materiais específicos e as manifestações de consciência próprias dos espaços religiosos contribuíram para que o controle sobre o tempo social da população indígena ocorresse com um grau de sistematicidade maior e que foi, naquele momento, inigualável."[793]

A diferença básica na forma de exercer o controle sobre os índios, ocorria portanto, quanto à importância atribuída à conversão religiosa, que se para os padres constituía seu fundamento, para os colonos podia ser motivo de insatisfação e inquietude de consciência. A mentalidade religiosa católica colocava os senhores de escravos (negros e índios) numa posição ambígua e até contraditória perante os valores cristãos, e este era um fator crucial dentro da disputa pelos administrados. "A situação era por demais complexa, sobretudo tendo em vista que, os jesuítas, para além de atores envolvidos em questões temporais, também representavam uma grande força do ponto de vista espiritual."[794] Podemos considerar que um dos principais limites de conflito se encontrava nos sermões das missas e nos confessionários, onde o apoio ou a oposição dos padres se relacionava às crises de consciência dos colonos. Este conflito cresceu muito no período, e enquanto muitos administradores particulares protestavam frontalmente contra os jesuítas, estes se dividiam entre a condenação e a tolerância sobre práticas cotidianas do escravismo.

792 Velloso, Gustavo. 2016, 168.
793 Id. 2016, 164.
794 Silva, Angélica Brito. 2018, 194.

Na busca por um acordo entre os padres da Companhia de Jesus e os colonos de São Paulo, as negociações ocorrem entre os paulistas solicitantes e o Provincial, acompanhado por um grupo de jesuítas estrangeiros. Estes acabariam por tomar partido dos paulistas reivindicantes.

Além do Provincial Alexandre de Gusmão, faziam parte do grupo padres italianos e alemães, Jorge Benci, o representante do Provincial; Jacob Roland, jesuíta flamengo que veio a ser figura-chave nas negociações; João Antonio Andreoni, que mais tarde viria a ser o autor de *Cultura e opulência do Brasil*, sob o pseudônimo Antonil; Domingos Ramos, e outros. Juarez Ambires indica que este grupo de jesuítas já se encontrava distante do sentido contrarreformista original da fundação da Companhia, dos grandes evangelizadores como Francisco Xavier, Nóbrega ou Anchieta.

> "O grupo de apoio à reivindicação paulista no século XVII indica, com sua existência, que segmentos da Ordem representam posturas distantes do apelo missionário, fato que, na América portuguesa, já se expressava mais do que indícios, antes mesmo da chegada dos citados padres estrangeiros. (Hoornaert, 1992, 51)"[795]

O Padre Jorge Benci escreveu na época uma obra intitulada *Economia Cristã dos senhores no Governo dos Escravos,* publicada em Roma, em 1705, "reunindo sermões dedicados a cristianizar a escravidão, para glória de Deus, salvação da alma dos cativos e manutenção da ordem escravista. Seu objetivo: dar *'regra, norma e modelo'* ao governo dos senhores cristãos *'para satisfazerem suas obrigações de verdadeiros senhores.'*"[796]

Nesta obra, o padre Benci formulou um breve conjunto de recomendações aos senhores para o trato de seus escravos e servos, como uma espécie de manual de ética segundo os preceitos do catolicismo. Assim o senhor teria sua consciência em paz, não apenas em seguir devidamente os conselhos, mas também na confirmação da legitimidade da servidão, conforme estabelece logo no início da obra. Nesta justificativa, que para o autor estabelece também os deveres e obrigações dos senhores para com os servos, a argumentação se baseia em citações de São Tomás, Santo Agostinho, Justiniano, Santo Anselmo, Aristóteles e Clemente Alexandrino, mas principalmente, no Antigo Testamento: A divisão da humanidade entre servos e senhores teria sido estabelecida diretamente por Deus, a partir da queda no pecado de Adão e Eva no Paraíso. "*Assim o declarou o mesmo Deus a Adão, quando rebelando-se contra seu*

795 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 81.
796 Vainfas, Ronaldo. 2011, 275.

Criador, o condenou como vil escravo a trabalhar na terra: In sudore vultus tui vesceris pane tuo, com o suor do teu rosto comerás o teu pão."[797] Aqui o padre Benci justifica a escravidão através desta passagem do livro do Gênesis, também para explicar a obrigação dos senhores para com os servos que considera como principal, a de garantir o sustento:

> "*Agora argumento assim; se Deus, quando manda trabalhar a um servo tão rebelde como Adão, não só lhe nega o sustento, mas declara que é seu: pane tuo, como vós, senhores, mandando trabalhar os vossos escravos lhes tirais o sustento? Sois por ventura mais senhores ou tendes mais domínio nos escravos que o mesmo Deus?*"[798]

Os deveres dos senhores para com os servos, segundo padre Benci, resumem-se nos seguintes: primeira obrigação: garantir o sustento, o vestido, e o cuidado nas enfermidades; segunda obrigação: garantir o ensino da doutrina cristã, servindo bom exemplo; terceira obrigação: que os senhores devem castigar os servos, e a forma de se fazer; e quarta obrigação: que os senhores devem ocupar os servos no trabalho.[799]

O Provincial Alexandre de Gusmão foi também um autor literário de diversas obras, tendo escrito em 1682 uma novela alegórica intitulada *"História do Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito"*. Trata-se de um texto de grande complexidade, onde segundo Marina Massimi "apresenta-se como um verdadeiro compêndio dos saberes antropológicos e psicológicos dos jesuítas no Brasil colonial, compêndio que, por sua vez, sintetiza toda a tradição clássica e medieval recebida, assimilada, reelaborada sob as óticas humanista e renascentista interpretadas pela Reforma católica."[800]

Em oposição a este grupo de tendência favorável aos paulistas, estavam os padres mais ligados ao ideal missionário dos aldeamentos, voltados à catequese e à defesa dos direitos dos índios. Entre eles o principal nome foi o Padre Antonio Vieira, que atuou diretamente contra as reivindicações dos colonos, tanto no Maranhão como em São Paulo. Em Portugal, o Padre Vieira havia atuado politicamente a favor da aprovação da lei de libertação dos índios de 1680, lei esta que foi desobedecida tanto pelos colonos paulistas como pelos do Maranhão. Tendo chegado à Bahia, em 1681, vinha acompanhado de seu jovem secretário e acólito João Antonio Andreoni, que logo passou a integrar o grupo dos padres estrangeiros do Real Colégio da Bahia, desafetos de Vieira

797 Benci, Pe. Jorge. 1700 (1977), 57 – Gen. 3, 19.
798 Id. 1700 (1977), 57.
799 Ibid. 1700 (1977), 5.
800 Massimi, Marina. 2012, 11.

pelo motivo da causa paulista. Andreoni, em paralelo a Gusmão, "desponta como liderança do grupo jesuíta de dissidência (alexandristas) à ideia da primazia do projeto missionário em meio às atividades da Ordem na América portuguesa."[801]

> "Vieira não podia deixar de ressentir-se amargamente com as manobras de Andreoni e Benci reforçadas pelo sacerdote holandês Jacob Roland, que chegaria a escrever uma Apologia dos paulistas… O grande lutador queixou-se, mais de uma vez, da política de conluio dos padres estrangeiros, isto é, não portugueses, em tudo oposta à fibra dos jesuítas em São Paulo, sempre ciosos dos seus aldeamentos e sempre hostis às incursões rapinosas dos bandeirantes."[802]

É importante não perdermos de vista que, naquilo que podemos chamar de "mentalidade religiosa", a consciência sobre o escravismo adquiria significados diversos e particulares, especialmente quanto às diferenças atribuídas entre negros e índios, mas também quanto a uma hierarquia de condições que a legitimavam, como entre forros, cativos, libertos, aldeados, administrados, agregados familiares, ou aqueles submetidos á escravidão plena. Entre os missionários, mesmo dentro deste grupo mais idealista, não era diferente. "A querela interna à Ordem fundava-se em dois projetos missionários distintos. O que estava em disputa era como deveria ocorrer o processo de missionação dos indígenas. Entretanto, se com relação aos indígenas houve conflito, com relação à escravidão negra houve um consenso."[803] Pouco se questionava a escravidão africana, como verificamos inclusive em autores como o padre Antonio Vieira. O ponto de discórdia ocorria exclusivamente sobre a questão indígena, e a forma como o escravismo se aplicava aos índios. Porém, este conceito de escravismo que que era aplicado era fundamentalmente o mesmo na forma com que se aplicava aos negros, seguindo as mesmas justificativas teóricas que o naturalizavam.

> "A querela da escravidão indígena foi amplamente debatida entre diversos religiosos. Muito discutiu-se acerca da sua legalidade, o que provocou diversas oposições a respeito de como deveria ocorrer a missionação entre os índios. Esse debate durou anos e envolveu diversos religiosos. No interior da Companhia de Jesus, refletir a questão gerou controversas imensas. Aqui, pontuamos o debate pensando em Jorge Benci, mas muitos outros religiosos teorizaram e debateram como missionar o indígena, contestando a

801 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 77-86.
802 Bosi, Alfredo. 1992, 151.
803 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 167.

> prática da escravidão. Entretanto, o mesmo debate não ocorreu em relação à escravidão negra africana, pois esta não foi contestada como a indígena, ela era aceita pela justificativa cristã da mácula do pecado original existente no negro. Os inacianos não questionavam entre si a escravidão negra, apenas apresentavam distintas formas de missionar, mas não contestavam a prática, fato que ocorrera com os indígenas. E no Brasil, a Companhia de Jesus foi a ordem gestora desses debates."[804]

Podemos esquematizar a divisão interna que se estabeleceu entre os jesuítas, de maneira sintética, da seguinte forma: No grupo favorável ao padre Vieira, os padres Diogo Machado, Diogo Ramada, e o português Manuel Correia; no grupo antagonista, de Alexandre de Gusmão, os padres Domingos Leitão, Francisco da Cruz, Manuel Alves, Antonio Rangel, o alemão João Felipe Bettendorff, o flamengo Jacob Roland, e os italianos Jorge Benci e João Andreoni; e numa terceira posição, favorável a outro projeto, o padre italiano Luigi Vicenzo Mamiani.[805]

Esta posição alternativa do padre Mamiani dizia respeito à utilização da mão de obra indígena pelos missionários, mais especificamente, do Colégio de São Paulo, considerando que assim estariam dando um exemplo aos moradores. Luigi Vicenzo Mamiani Della Rovere, havia visitado o Colégio por volta de 1700, por ordem do padre Francisco de Matos, Provincial entre 1697 e 1702. Presenciou um momento de esvaziamento dos aldeamentos relacionado ao crescente descobrimento de minas e ao problema das doenças. Em seu texto intitulado *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Mattos (1701)*, afirmava a necessidade da adoção de escravos negros como solução para a questão indígena. Para ele, o problema não seria de ordem teológica ou moral em relação à administração indígena, mas sim de ordem econômica. O funcionamento do Colégio, na forma como estava, explorava os índios de maneira ilícita, pois não diferenciava escravos de administrados. Não haveriam dúvidas quanto à necessidade de se garantir os direitos dos índios, mas seria necessário buscar uma alternativa econômica. Desta forma propunha que o Colégio deveria se tornar uma residência, além de haver uma esmola real de ajuda para os padres, e que seus índios pudessem ir às regiões das minas, a fim de obter sustento a si próprios, mas principalmente, para recolherem ouro a fim de se comprar escravos negros. Esta proposta já havia sido considerada anteriormente, mas este

804 Id. 2017, 167-168.
805 Ibid. 2017, 133.

jesuíta italiano enfatizava que esta solução serviria também como exemplo para os colonos paulistas.

> "A inserção do Colégio na economia da mineração aponta o contato de Mamiani com os debates internos que ocorriam no Colégio, pois sua solução englobava jesuítas e indígenas. Mamiani pensa em soluções econômicas para o Colégio de São Paulo, partindo de pressupostos morais, antecipando assim, segundo Zeron e Velloso, as concepções apresentadas por Benci e Antonil no que tangia à escravidão negra. A diferenciação de Mamiani está no para quem seu discurso é pensado: Benci e Antonil propõem modelos para os senhores de escravos, e Mamiani para os seus pares, os superiores da Companhia."[806]

Os motivos que levaram à escolha de Mamiani como visitador, são motivo de debate. Carlos Alberto Zeron e Gustavo Velloso entendem que o padre italiano representava uma terceira via para a resolução das dificuldades econômicas do Colégio de São Paulo, e da própria questão do conflito jesuíta, uma vez que não estava diretamente envolvido na disputa. Além disso, o Provincial Francisco de Matos havia recebido, em 1700, uma ordem para dispersar os padres italianos do Colégio da Bahia.[807] Este fato nos indica que, mesmo após a legalização do sistema da Administração particular, a ruptura interna entre os missionários prosseguia. Para Natália de Almeida Oliveira, o papel de Mamiani estava mais relacionado com a força exercida pelos padres italianos, como Benci e Antonil, ainda naquele período.[808] Mesmo não havendo influenciado no processo da instituição da Administração, a contribuição do padre Mamiani é útil para esclarecer o rumo da posição da Igreja quanto ao escravismo indígena, em meio à controvérsia jesuíta. Seu *Memorial* representa um momento de reordenação da ordem econômica em meio à sociedade tradicionalmente religiosa, com seus princípios morais.

O problema consistia na aplicação prática do escravismo, ou mesmo de uma condição que fosse equivalente, apenas em relação aos índios administrados, ou seja, não se questionava absolutamente a instituição do escravismo em si. Mamiani condena de forma veemente a maneira com que o Colégio de São Paulo se servia dos índios: "*(...) este modo de meneio do Colégio de S. Paulo, do qual se sustenta, e tira as suas rendas, é ilícito* jure naturali*, e é matéria de pecado mortal contra a justiça, que se não pode tolerar,*

806 Ibid. 2017, 117.
807 Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; Velloso, Gustavo. 2015, 125.
808 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 117-120.

nem permitir ullo modo *salva consciencia.*"[809] Estes estavam sujeitos às mesmas condições de vida dos escravos de fato, principalmente pelo regime de trabalho, e do não cumprimento de uma remuneração justa.

> "*E do mesmo modo, nem mais nem menos, trabalham uns escravos legítimos, que possui o Colégio; e vivem misturados com os mesmos Índios; de maneira que todos, assim forros, como cativos, têm as mesmas horas de trabalho, o mesmo tempo de descanso, os mesmos castigos, a mesma obrigação, e a mesma farda para vestir. Sustentam-se todos com os mantimentos, que eles plantam a parte no sábado, e nos dias santos, nem mais nem menos, como os escravos. A farda, que a título de pagamento se dá aos Índios forros, é a mesma, que a título de obrigação se costuma dar também aos escravos, assim do dito Colégio, como dos outros; a saber sete varas de pano de algodão para cada casal.*"[810]

A Administração particular, da forma como acabou instituída em 1696, dificultou a exploração do trabalho indígena pelos padres missionários, justamente em meio a um contexto em que as descobertas minerais expandiam-se consideravelmente. "Como vimos, o jesuíta reajustou a relação entre os termos moral e economia em defesa de um novo ordenamento material dos agentes envolvidos no colégio de São Paulo em crise. De fato, as relações sociais de produção ali capitaneadas pelos padres pareciam-lhe ultrapassadas."[811] Embora originalmente diversa às duas posições antagônicas, sua postura favorece a relativização moral do escravismo. Neste aspecto, o ponto que chama a atenção é justamente sua opinião favorável a que os índios fossem substituídos por escravos negros. Esta opinião não representava novidade quanto ao entendimento do escravismo pela Igreja, mas colocava a questão econômica acima das considerações éticas e dos escrúpulos humanistas, tais como relacionados aos valores cristãos na forma defendida pelo grupo de tendência missionária.

No Colégio de Piratininga, a tendência missionária declinava, principalmente após o falecimento do padre Francisco de Morais, jesuíta paulista que fora colega de Antonio Vieira na Bahia. Neste período, a partir do final do século XVII, o trabalho missionário vinha se enfraquecendo diante das investidas dos colonos contra os aldeamentos,

809 Mamiani Della Rovere, Pe. Luigi Vicenzo. *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos (1701)*. (in) Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; Velloso, Gustavo. 2015, 132.

810 Id. Mamiani Della Rovere, Pe. Luigi Vicenzo. *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos (1701)*. (in) Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; Velloso, Gustavo. 2015, 132.

811 Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; Velloso, Gustavo. 2015, 129.

levando-os a se estabelecerem em locais de difícil acesso, um “espaço de utopia”. Desde a expulsão da Companhia em 1640, a população de aldeados declinava. Por volta da visita do padre Mamiani, em 1700, este número chegava a 1.224, incluindo todos os aldeamentos da capitania, além de mais 300 no Colégio de São Paulo; “antes disso, o número total de indígenas aldeados gravitava em torno dos 15 mil, sendo 14 mil apenas nos aldeamentos reais. Uma queda populacional drástica manteve-se até a década de 1660, seguida de estagnação relativa em baixos níveis até o século seguinte, possivelmente graças ao retorno dos padres em 1653 e ao acordo temporário destes com os moradores locais (Petrone, 1995, p. 247).”[812]

A década de 1680 marcou um momento de intensificação dos conflitos, tanto internamente, entre os missionários, quanto em relação aos colonos. A disputa sobre a Administração em São Paulo prosseguia envolvendo questões legais, práticas e cotidianas, que como veremos adiante, ficariam definidas no célebre documento das *dezesseis dúvidas*.[813] Mas podemos considerar como questão principal da desavença, a condenação da prática dos apresamentos, controvérsia que acabou também por dividir a opinião dos próprios jesuítas.

> “Mais uma vez, o centro do conflito situava-se na discussão acerca do direito de trazer índios do sertão, aliás o principal móvel da questão indígena desde o século XVI na capitania de São Vicente. Porém, desta feita os colonos mostraram-se mais inflexíveis que em 1640, embora ensaiassem, em 1685, uma nova expulsão. Com os ânimos menos exaltados, iniciaram um longo processo de negociação com as autoridades régias, mediado pelo provincial dos jesuítas, Alexandre de Gusmão, em busca de uma solução que satisfizesse todas as partes interessadas – menos a dos índios, é claro.”[814]

Em meio aos novos rumores de uma nova expulsão dos religiosos, em 08 de março de 1685, reuniram-se os vereadores, juízes e representantes dos moradores no Pátio do Colégio, (que na época que se denominava Colégio de Santo Ignácio) com o Padre Provincial Alexandre de Gusmão, o bispo Dom José de Barros Alarcão, e o governador Pedro Taques de Almeida, a fim de se chegar a uma resolução sobre a permanência dos padres jesuítas. Os missionários já haviam então decidido deixar a vila, devido às desconfianças dos moradores que receavam não poderem mais contar com os serviços

812 Id. 2015, 122.

813 “*Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de S. Paulo a Sua Majestade, e ao Senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera”* (In) Leite, Serafim. 2004, 533.

814 Monteiro, John Manuel. 2009, 149.

dos índios. Dessa forma o padre Alexandre de Gusmão prometeu que o procurador que estava para se eleger para Roma *"se encarregaria de solicitar e alcançar a concessão de que se pudesse ir ao sertão"* para buscar os índios *"com o pretexto de os trazer ao grêmio da Igreja, alimentá-los com o leite da fé, e por este modo se poderia seguir sem remorso a possessão e venda do dito gentio entre os mesmos moradores"*. Assim chegou-se a um acordo provisório favorável aos moradores. Este episódio foi registrado numa ata da Câmara da seguinte forma:

> "*Termo de Breação e declarasão de q~ esta Camera comsultou com o R.do p.e provimsial aleixandre de gusmão sobre o particular do gentio*
>
> *Aos oito dias do mês de março de mil e seis sentos e oitenta e sinco annos nesta vila de são paulo nas Casas do Comselho della se Juntarão os Juizes e Breadores e procurador p.a tratar do bem comum e sendo Juntos foi acordado por escuzar Repitisão e movimento emtre o povo desta vila no que toca a servidão do gentio da terra, e por Melhor sigurar a pas, em q~ m.to comsiste o serviço de deus q~ Juntos fozem ao Colegio de santo Ignaçio p.a o q~ se deu parte ao Ilustrisimo s.r Bispo Dom Joze de Barros de alarcão, q~ com o Costumado animo de pastor zeloso, ebuscador de quietasão das comsiemsias de suas ovelhas, aseitou com o Cap.an Maior e governador desta Capitania Pedro taques de Almeyda como assim se comsiguio, e no dito Colegio se tratou com o R.do p.e provinsial Aleixandre de gusmão, a seguransa de se comservarem os Religiosos da Comp.a de Jezus, q~ tinhão detreminado deixar e largar o Colegio desta V.a por algũs rumores q~ emtre o popular se originarão, por researem Algũn toque a Chaga de não poderem viver sem o gentio da terra; e como este seja o único motivo e fundam.to de toda a descomfiança deste povo os ditos ofisiais desta Camera e o Ilustrisimo s.or Bispo e o sobredito Cap.am Maior Como zelosos do serv.co de deus e comservasão deste povo q~ lhe pedirão escugitase o Meio mais comveniente p.a se depor toda e qualquer espesia de descomfiamça, e primsipal.te atrasa q~ Roe aos animos Cristaus e o R.do p.e provimsial com o zello de religioso da Comp.a e com corasão compasivo prometeu q~ o procurador q~ estava p.a se eleger p.a Roma se emcarregaria solisitar e alcançar a comsesão de q~ se pudesse hir ao sertão, por ser a Rais de q~ brotão os escrupulos aos M.or desta vila, com o preteisto de os trazer ao gremio da Igreja, e alimentallos com o leite da fe, e por este Modo se poderia siguir sem Remorço a posesão, e venda do dito gentio emtre os mesmos Moradores, testando delles, p.a o que pasasem procurasão p.a o dito Reverendo procurador geral emviado a Roma o poder fazer com S. Mg.de q~ deus guarde e sendo nesesario com sua santidade; e nesta forma agradeserão ao R.do p.e provinsial o bom e liberal animo com q~ fes esta oferta e p.a q~ em todo o tempo conste o q~ neste negosio se asentou mandarão fazer este termo em q~ todos se assinarão eu*

Hieronimo pedrozo dolivera escrivão da Camera o escrevy – Mel de Sa – Po taques de Almeyda – Gaspar do godoy Colaço – Gpar frz Cortes – Estevão Barboza Soto mayor – lopo Roĩz Ulhoa – gaspar de souza falcão."[815]

Tornava-se então, cada vez mais evidente, a necessidade de uma solução legal e negociada que pudesse atender, na medida do possível, aos anseios de colonos e missionários. E esta negociação haveria de se dar não somente no campo legislativo e governamental, mas teria que necessariamente se resolver pelas divisões internas entre os próprios jesuítas. Conforme veremos, somente com a instituição oficial do sistema da Administração foi que se alcançou uma algum consenso entre posições tão díspares, muito embora as maiores concessões tenham recaído sobre a parte mais favorável à defesa dos direitos indígenas.

"O resultado da contenda será favorável ao grupo alexandrista (de Alexandre de Gusmão, Provincial entre 1684 e 1688) e especialmente ao grupo piratiningano, desde a primeira hora do processo reivindicatório, beneficiado pelos pareceres de Benci e Roland".[816]

Uma justificação teológica que legitimasse o direito dos colonos à exploração da servidão indígena pode ser vista no parecer favorável do Padre Roland, através de uma apologia dos paulistas enquanto diletos vassalos da Coroa.[817] Seu escrito de 1684 "*Apologia Pro Paulistis*"[818] escandalizou os setores da Companhia mais comprometidos com o projeto missionário, ao afirmar categoricamente que os paulistas deveriam ser absolvidos em confissão, dados os benefícios por eles praticados à Coroa e ao Reino.[819] "A impossibilidade de perdão ao colono que possuísse peças de submetimento impróprio ou não justificável era um dos fortes argumentos dos missioneiros contra a posse indevida do índio."[820] Neste documento porém, o padre holandês constrói um amplo esforço argumentativo contrário à sustentação desta tese, que embora não tivesse levado a maiores consequências, revelava a mudança de mentalidade em curso entre parte dos religiosos.

815 Actas da Camara, vol. VII, 275-276 (08/03/1685).
816 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 81.
817 Id. 2010, 83.
818 Título completo: *Apologia pro paulistis in qua probatur S. Pauli et adiacentium oppidorum incolas etiansi non desistant ab Indorum Brasiliensium invesivne, neque restituta iisdem indiis macipiis suis libertate, esse mihilominus sacramentalis confessionis et absolutionis capaces* (1684). (Roland, S.J., s.d., p.1249/3).
819 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 83.
820 Id. 2010, 83.

10.3 - A *Apologia Pro Paulistis* e suas justificativas ao escravismo

O parecer do Padre Jacob Roland, que favorecia os colonos de São Paulo, foi um documento jurídico-teológico com argumentos ricamente fundamentados em citações de diversos autores, teólogos, juristas, filósofos, e também nas escrituras sagradas. Podemos dizer que acabava por tratar os paulistas como inocentes e vítimas, ao serem prejudicados em seus direitos de promover o cativeiro indígena como uma atividade econômica considerada honesta, mas nada afirmava sobre os direitos dos índios.[821] Aos missionários mais idealistas, que ainda lutavam pela garantia do princípio de direito da liberdade indígena, seu conteúdo era escandaloso.

A questão central consistia na controvérsia sobre o direito de que os paulistas proprietários de escravos índios pudessem receber os sacramentos da confissão e da absolvição, mesmo que não concedessem a liberdade aos índios e continuassem a prática dos apresamentos.[822] O documento se coloca a favor desse direito e vai além, traçando um elogio aos paulistas como súditos fiéis da Coroa, e considerando a execução dos apresamentos como benéfica para os objetivos civilizatórios coloniais.

> *"Defesa em favor dos paulistas, na qual se prova que os habitantes de São Paulo e vilas adjacentes, mesmo que não desistam das invasões aos índios, seus escravos, são capazes, contudo, de receber a confissão sacramental e a absolvição (…) sou compelido a afirmar que é mais do que provável que os Paulistas possam e, mais ainda, devam ser absolvidos pelos nossos Padres, sem que mudem o seu costume, nem dêem a liberdade aos índios, seus escravos."* [823]

O uso do termo *"escravo"*, neste caso, reforça a visão de direito relativo não apenas aos apresamentos, mas à legitimidade da administração particular. A escravidão seria não somente lícita, mas considerada como um bem em si mesma, ao servir como instrumento civilizatório. É porém contraditório no seguinte aspecto: se o questionamento sobre a impossibilidade dos paulistas receberem o sacramento da confissão baseava-se no fato de transgredirem a lei que garantia a liberdade indígena, como então os índios são referidos diretamente como escravos? Neste ponto, podemos considerar o documento não apenas favorável aos paulistas e suas reivindicações, mas como favorável à própria

821 Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 391, 392, 409.
822 Id. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 389.
823 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 389.

escravidão indígena em si, como que colocando o índio na mesma posição do cativo africano, a quem então não se colocava a escravidão em questão. Dessa forma, desqualifica a promoção do cativeiro como pecado passível de confissão e arrependimento, uma vez que se reconhece como atividade honesta, e mais que isso, benéfica. O texto é contundente neste sentido. O direito a promover o escravismo indígena se baseia nos benefícios aos cativos, mas também nas necessidades econômicas e na tradição.

> *"(…) suponho primeiramente como certíssimo e indubitável, que os habitantes de São Paulo não se possam desenvolver, nem eles nem suas famílias, a não ser que sejam ajudados com a escravização dos bárbaros do Brasil (…) Suponho, em segundo lugar, que nenhum dos paulistas sobreviveria de forma alguma sem o lucro da venda ou a força dos escravos. Isto é a tal ponto justo que não se pode ser posto em dúvida por ninguém. (…) Suponho, em quarto lugar, que estes bárbaros, trazidos do sertão e sujeitos pela guerra, são tidos como escravos pelos Paulistas há mais de 140 anos, até o ponto de serem vendidos e dados em testamento para os herdeiros. (…) Suponho, em sétimo e último lugar, que nossos Paulistas caíram no grande abismo da malícia: os quais, se urgidos, antes negariam a obediência ao Pontífice Romano, e quebrariam a fidelidade ao Rei do que desistiriam da invasão dos Brasis e de libertar aqueles que possuam como escravos."* [824]

Outra justificativa apontada estava na questão da *guerra justa*. Como a legislação colonial autorizava neste caso a escravidão estrita, esta possibilidade é ampliada, praticamente, para todo o contexto colonial, com base na teoria da inferioridade moral do selvagem. A conversão ao catolicismo é um dos argumentos mais fundamentais da justificativa da escravidão por *guerra justa*.[825] Para o autor, a *guerra justa* não carecia da pontual aprovação eclesiástica ou real, mas justificava-se praticamente em todos os casos, dadas as condições sociais e culturais tidas como inferiores dos povos nativos. Em nenhum momento o texto faz alguma menção discordante a esse respeito.

> *"Há uma questão prelimenar como fundamento da solução: Será que os índios Brasis podem ser atacados com uma guerra justa e submetidos à escravidão? (…) Respondo afirmativamente a essa questão: 1º Porque se pode fazer guerra aos bárbaros licitamente, porque são violadores do direito natural contra os próximos não dando a*

824 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 389.
825 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 392 - 397.

cada um o que é seu, e fazem aos outros aquilo que não querem que se faça com eles, como furtos, homicídios, falsos testemunhos, comer carne humana, multiplicidade de esposas, dissolução de casamentos por muitas e pequenas causas e exercem e permitem a tirania desenfreada impunemente: exceto em realizar pequenos furtos, em todas as outras coisas destacam-se os nossos Brasis. (…) 2º Justamente também podem ser combatidos os nossos Brasis, porque são pagãos, infiéis e adoradores de deuses vazios. (…) pois Deus mandou ao povo de Israel que combatesse, destruísse e aniquilasse os cananeus e outros povos similares, adoradores de ídolos. (…) Terceiro, os índios Brasis são, verdadeiramente e por direito estrito, súditos e vassalos do Príncipe Cristão, Rei de Portugal, por origem natural" [826]

A tradição e o costume, neste caso, teria um peso maior ainda do que as próprias leis e determinações da Igreja e da Coroa. Na sua argumentação, em que o autor afirma que a validade das leis depende da aceitação dos súditos,[827] reitera ao longo de todo o texto a razão contida na tradição e na necessidade econômica dos moradores, que estariam acima até mesmo dos valores morais que garantiam as leis da liberdade indígena.

"(…) o costume dos Paulistas vem de tempo imemorável, quando fundada a República e o reino: não há memória certa, de quando frequentavam o sertão e submetiam os ferozes Brasis, os trouxeram com firmeza ao seu gênero de vida, sem nenhuma interrupção de tempo. Portanto, ninguém duvide que os habitantes de São Paulo estabeleceram legitimamente e ainda mais fortaleceram o seu costume contra as leis pontifícias e régias com mérito." [828]

A parcialidade em favor dos colonos é muito evidente. Leva em conta os possíveis prejuízos da proibição do cativeiro em diversos sentidos, sem fazer nenhum tipo de consideração similar em relação aos índios. A eles a privação da liberdade é tida como natural e inquestionável, já que não são considerados merecedores de nenhum dos direitos básicos como os que são levantados em relação aos brancos. Para o autor, mesmo se este choque de direitos significasse um embate entre duas diferentes formas de direito natural, a dos índios e a dos colonos, esta última prevaleceria.

826 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 392.
827 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 400.
828 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 407.

"E se alguém perguntar quais danos devem ser considerados graves, de modo que liberem de cumprir a restituição obrigada por todo o direito natural contra outro direito natural e divino? Respondo com a mesma opinião comum dos doutores que é um dano grave, se ao fazer a restituição dificilmente ou com muito esforço consigo sustentar a vida, se sou privado do meu estado e dignidade, adquiridos justamente, se não posso viver conforme ao meu estado, se obriga o nobre a servir a outrem, se o artesão ou o homem honesto for obrigado a pedir esmola, se não posso sustentar meus filhos e esposa, ou se for nobre, os servos, se não posso sem grave vergonha da família e com escândalo e lamentações da esposa e dos filhos; e se o ladrão, ao ter de restituir as coisas roubadas, possa ser infamado ao ser punido com o cárcere." [829]

Assim sendo, ficaria assegurado aos paulistas não apenas o direito do sacramento da confissão e da absolvição, mas da absolvição da própria prática da escravidão indígena. "Nunca é demais lembrar que 'quando alguém peca coloca em causa a sua salvação. Pecar, neste contexto, significa violar uma regra de comportamento, estabelecida pela igreja.' A confissão permitia 'apagar o efeito negativo do pecado no que toca à salvação do pecador'.[830] A moral católica influenciou na definição de escravos e não escravos, o que não deve soar estranho naquele mundo repleto de religiosidade. A posse de índios não era a mesma coisa que a propriedade de uma res."[831] Esta não é considerada uma ofensa ao direito natural, enquanto as tradições e costumes dos índios o são. No caso da guerra, por exemplo, esta é considerada não apenas como direito, mas também como isenta de pecado.

"Por tudo isto é claro, por preceito natural, que os Paulistas que atacaram [os índios] não estão obrigados pelas leis nem dos Pontífices nem dos Reis, nem estão vinculados a elas, porque [essas leis] são impossíveis segundo a natureza e o direito da Pátria, e são inconvenientes no lugar e tempo, mas retamente segundo o ditame da razão e prudentemente, por grave necessidade natural, pela qual todos são apertados, como foi dito no supp.1 que os danos gravíssimos não obrigam a submeter-se nem obedecer às leis proferidas; e não pecam fazendo guerra, por causa do seu costume; os Bárbaros ofendem o direito natural e a luz da razão com os costumes das suas vidas; e disto se segue que os Paulistas não estão em nenhum pecado atual. (…) Portanto, os Paulistas podem ser absolvidos; mais ainda, devem ser absolvidos, não só pelos seus párocos,

829 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 408.
830 Carvalho, Joaquim Ramos. *Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na época moderna.* (in) Hespanha, Antonio Manuel (org.) *História da vida privada em Portugal. A idade moderna.* 2011, 42.
831 Godoy, Silvana Alves de. 2016, 339.

mas também pelos seus próprios confessores, e até por aqueles que sejam regulares, que rigorosamente não são próprios confessores" [832]

O documento chega ao ponto de incentivar e recomendar os confessores para que com a absolvição dos colonos paulistas, dessa forma se pudesse garantir a prática da escravidão. Mais uma vez esta é vista, antes, como um benefício civilizatório. O argumento se baseia numa comparação com a escravidão africana.

"O que deve ser notado diligentemente pelos confessores não só para que facilitem aos seus penitentes a absolvição, mas também os instruam de modo que, de princípio, possam, licitamente e sem nenhuma ofensa à divindade, continuar tanto cativando índios, como vendê-los, comprá-los dando em testamento e tudo o que se segue de uma justa escravidão. (…) quando alguém quer no ato concreto e secundário, reduzir os bárbaros à obediência da Igreja e aos costumes da República humana, convenientes para o bem e a paz, está servindo ao Papa e à República. Se não, como alguém libertaria de culpa aqueles que compraram [escravos] negros!" [833]

Por fim, num ponto importante, o padre Roland considera que todos estes argumentos servem apenas aos paulistas, já que afirma que a "*escravidão dos bárbaros do Brasil*" é fundamental para o desenvolvimento dos "*habitantes de São Paulo e suas famílias*".[834] É um documento indicativo dos rumos que a controvérsia paulista tomava, no final do século XVII, inclinando-se a favor da instituição do regime da administração particular em São Paulo, dentro dos critérios solicitados pelos colonos e moradores.

"Para por um ponto final é de se notar que as coisas ditas nesta apologia somente servem para os Paulistas, e não podem se usadas por outros, que moram no Rio de Janeiro, na Bahia e em Pernambuco: porque estes não foram premidos pela necessidade como aqueles; porque tem outro gênero de vida mais opulento e tem escravos negros; porque nunca fizeram a guerra para submeter os indígenas; e mais, foram obedientes às Bulas dos Pontífices e os diplomas dos Reis; porque se abstiveram ininterruptamente de qualquer ato hostil (a não ser, se acaso, defensivo e justo como proteção das injúrias recebidas pelos bárbaros), de modo que não há direito de lutar contra os Bárbaros, nem costume contra as leis quer pontifícias quer régias, nem nulidade ou ab-rogação daquelas, nem de nenhuma maneira há uma extrema necessidade para conservar-se a si

832 Roland, Pe. Jacob - Apologia Pro Paulistis (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 409.
833 Id. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 412.
834 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 389.

e aos seus, como outros, os habitantes de São Paulo e suas praças vizinhas, podem alegar em este tema." [835]

Temos aqui portanto, um texto eclesiástico profundamente escravista, que foi então capaz de gerar reações negativas dentro da própria Igreja. Segundo o Padre Vieira, este documento havia sido queimado por ordem do próprio superior da Companhia de Jesus,[836] *"por estar tão repleta de hipocrisia"*.[837] Sua importância reside como indicador da crise interna por que passava a ordem jesuíta, dividida entre duas linhas: por um lado, fundamentada em seus valores missionários, que além da catequese em si, também incluía a manutenção de uma determinada ordem prática e moral no trato com os índios; e a pressão particular dos paulistas, que viam os padres não apenas como oponentes teóricos de seus interesses, mas também como concorrentes na própria exploração da força de trabalho dos índios.

> "A *Apologia* afirmava que as leis da Coroa e do Papa não poderiam interferir nos costumes paulistas, não estando esses em estado de pecado, e deste modo o Breve Papal de Urbano III deveria ser desconsiderado, sendo os paulistas absolvidos e devendo receber os sacramentos. Entretanto Roland ressaltava que essa consideração só tinha validade para os paulistas, e não para os habitantes de outras regiões, como os do Rio de Janeiro, da Bahia ou de Pernambuco, pois estes teriam meios financeiros de usar a escravidão africana, além de não terem o costume de usar mão-de-obra indígena."[838]

Esta questão do sacramento da confissão evidenciava, dentro da Igreja, o comportamento predatório dos colonos paulistas. A impossibilidade de se receber o sacramento representava uma gravíssima punição, não somente pelo seu valor simbólico relacionado à uma espécie de excomunhão branda, ou seja, uma exclusão da comunhão, mas sobretudo pelo seu significado espiritual prático de se colocar em risco a salvação da alma. A desobediência dos colonos em se ajustar às normas do trato indígena, na forma como se opunha às determinações da Igreja, levava os religiosos a se dispor pela validade deste procedimento, mas a própria hostilidade os levava a se indispôr com os

835 Ibid. Roland, Pe. Jacob - *Apologia Pro Paulistis* (1684). (in) Zeron, Carlos Alberto. 2008, 413.
836 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 83.
837 Monteiro, John Manuel. 2009, 151.
838 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 113.

deveres sagrados. O Padre Francisco Frazão, enviado a São Paulo pelo então Visitador Geral do Brasil, o Padre Antonio Vieira, escreveu uma carta em 1690 em que afirmava:

> *"Vivemos entre homens a quem com razão chamam vulgarmente os hereges de São Paulo, e isto porque vivem e morrem cativando a liberdade dos índios (…). Com o que é necessária muita cautela, principalmente em ouvi-los de confissão, porque não pareça que coincidimos com eles em seus erros e desatinos. Donde são raríssimos os que se convertem. Há homem que se diz dono de oitocentos e mil índios. E nestes, que são quási infinitos, é que se faz algum fruto na vinha do Senhor. Somente as mulheres e os filhos-famílias se confessam comnosco, e alguns poucos homens que se acomodam a nosso sentir. Mas os índios e índias todos vem a nós."* [839]

Neste período final do século XVII, o trabalho missionário vinha se enfraquecendo diante das investidas dos colonos contra os aldeamentos em geral, levando-os a se estabelecerem em locais de difícil acesso, um "espaço de utopia".[840] A cisão que surgia entre os próprios jesuítas, pelo esmorecimento diante da permanência das ações predatórias contra os índios, representava um distanciamento dos ideais de origem da Companhia de Jesus. Segundo Serafim Leite, Vieira foi o último grande missionário, encerrando assim um ciclo na história da Ordem.[841]

Dentro deste embate de interesses que crescia em São Paulo, cabia à Coroa portuguesa o papel evidente de mediador e definidor da solução. Na data provável de 1690, segundo John Monteiro, ocorreu a visita do funcionário régio Bartolomeu Lopes de Carvalho, que acaba por oferecer ao rei D. Pedro um parecer favorável aos paulistas, com base na "*dependência dos habitantes ao braço escravo índio (…) cabendo à posse deste o sucesso das empresas do colono.*"[842] Associava-se também o trabalho indígena como indispensável para a busca de minerais preciosos, como então ocorriam as descobertas de ouro pelos paulistas, fator reforçado pelas dificuldades econômicas do Reino. Trabalhando de diversas formas nas expedições, nas descobertas e aberturas de exploração mineral, nas guerras indígenas contra as nações "tapuias selvagens" que opunham resistência, na própria mineração, no transporte, nas casas de fundição… os administrados cativos tinham participação fundamental na consolidação do ciclo de

839 Carta do Padre Francisco Frazão, São Paulo, 18/03/1690. (in) Leite, Serafim. 2004, 531.
840 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 90.
841 Id. 2010, 90.
842 Ibid. 2010, 87.

exploração mineral, para além dos usos anteriores, empregados nos apresamentos, na agricultura, e nas guerras coloniais para as quais eram requisitados.

O rei D. Pedro II, mais inclinado a conter os abusos dos colonos, enviou então uma carta aos paulistas e àqueles missionários do grupo contrário ao padre Vieira "*com indignada repreensão*", e por outro lado, ordenou também ao Governador Geral Câmara Coutinho, e aos padres do grupo de Alexandre de Gusmão, que se tomassem providências "*com firmeza, prudência e cautela, se cumprisse o que se assentasse, sem levar a liberdade dos índios longe de mais para não dar aos Paulistas ocasiões de tumulto que sem dúvida se temia*".[843] Em carta do governador Câmara Coutinho aos oficiais da Câmara da Vila de São Paulo, este os comunicava da ordem real de se dar liberdade aos índios:

> *"Sua Majestade me manda dizer a Vossas Mercês o gôsto que terá de que dêem liberdade aos índios, como largamente constará pela ordem e traslado da Carta de Sua Majestade encorporada nela, que a Vossas Mercês apresentará o P. Provincial da Companhia de Jesus, Alexandre de Gusmão. Considerem-na Vossas Mercês, e vejam que além da obediência que devem ter a Sua Majestade e serem obrigados a obedecer-lhe e dar-lhe gôsto em tudo, é um grande serviço de Deus Nosso Senhor, que se ofende muito destes cativeiros injustos, e incorrendo Vossas Mercês em uma excomunhão dos Sumos Pontífices; e não se fiem Vossas Mercês de alguns idiotas, que lhes vão prègar doutrinas erróneas fora do comum sentido dos Santos Padres, mais que por seus interesses particulares de granjear quatro esmolas, sem atenderem ao crime que cometem."* [844]

Dessa forma foi incumbido o padre então Vice-Provincial Bartolomeu de Gusmão, por um pedido ou sugestão do governador Câmara Coutinho em carta para o Rei (Bahia, 27/07/1693), da missão de visitar São Paulo e chegar a um acordo com os moradores. Por ordem do governador, o acordo deveria partir de uma representação do padre Jorge Benci de quando havia visitado a região, apresentada ao rei e aprovada por seu Conselho, desembargadores do Paço e teólogos.

Desde quando assumiu o posto de Provincial, o padre Alexandre de Gusmão desejava buscar um acordo com os colonos paulistas, pelo fato de se opor à ideia da saída ou expulsão dos jesuítas da província. Junto com seu secretário, o padre Andreoni, foram

843 Carta Régia de 14/01/1693 ao Governador do Brasil, António Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho. (in) Leite, Serafim. 2004, 533.

844 Carta do Governador António Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho aos oficiais da Câmara de São Paulo, Bahia, 13/11/1693. (in) Leite, Serafim. 2004, 533.

para São Paulo buscar uma solução para o desacordo crescente entre colonos e jesuítas. Tendo ouvido o Bispo do Rio de Janeiro, o governador local, e ficado ciente da situação pelo ponto de vista dos colonos, através da Câmara de São Paulo, Alexandre de Gusmão inclinou-se a favor da administração indígena.[845] Dessa forma, contrariava a posição do padre Antonio Vieira, que discordava da legitimidade decisória dos padres estrangeiros, devido à falta de experiência que estes possuíam com a realidade cotidiana.

O padre Vieira, em 1691 havia deixado o cargo de Visitador, em parte porque, segundo Serafim Leite, "sentiu mesmo à sua roda a resistência daqueles padres, que não o levaram a bem".[846] Em seu lugar foi enviado o padre Manuel Correia, porém logo veio a falecer na Bahia, em 1693, sendo então substituído pelo padre Alexandre de Gusmão. Neste mesmo ano então, foi a São Paulo a fim de tratar da questão da instituição das administrações particulares. Quando voltou à Bahia, escreveu afirmando que a controvérsia com os paulistas havia sido resolvida devido ao esforço e trabalho dos padres, apesar também da ação contrária de outros missionários:

> *"Estava arraigado nos paulistas, no sentir geral de todos, por indução da cobiça, que era lícito ir caçar índios ao sertão, trazê-los acorrentados e aproveitar-se dos seus serviços, dá-los, vendê-los, ou pagar dívidas aos credores; e diziam que os traziam para o grêmio da Igreja e lhes davam de comer, roupa de vestir, qualquer que fosse, e com isto compensavam suficiente e superabundantemente, o trabalho deles no lavrar os campos e serviço doméstico. E ainda que os Breves dos Romanos Pontíficies e as Leis dos Reis Portugueses, com graves penas, proclamaram a liberdade dos índios, não obedeciam nem aos Reis nem aos Vigários de Cristo na Terra (…). E embora nos abstivéssemos de os repreender do púlpito sobre o injusto cativeiro dos índios, não deixávamos de meter escrúpulos aos homens, em quem o temor de Deus era mais forte do que a avareza (…). Já se tinha chegado com muitos, por causa dêstes escrúpulos, a que tratassem mais de tirar oiro das minas do que de trazer índios do sertão, quando dois missionários europeus, de uma Família Religiosa, cujo nome por obséquio e amor calamos, levados de bom zêlo, mas não segundo a ciência, de que sem dúvida careciam, não só confirmaram os Paulistas na sua condenável e reprovada opinião, mas estimularam a que recomeçassem as entradas para trazer muitos ao aprisco de Cristo, e encher as suas casas e fazendas, e que o trazê-los à Fé era o melhor título para serem senhores deles."* [847]

845 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 111.
846 Leite, Serafim. 2004, 531.
847 Carta do Padre Alexandre de Gusmão, Bahia, 30/05/1694. (in) Leite, Serafim. 2004, 532.

Nesta carta do padre Alexandre de Gusmão, vemos como os princípios religiosos, em si, acabavam por servir como contenção à escravidão absoluta, ao produzir escrúpulos de consciência que, em essência, colocavam limites aos abusos, mas também geravam dúvidas até entre os próprios religiosos. Prossegue na carta então o Provincial, informando que, devido a este apoio contrário dos missionários europeus, nove expedições de cativeiro haviam então sido enviadas ao interior.

Quando nos referimos, porém, aos limites que caracterizavam abusos, tratamos de uma questão muito relativa. Várias práticas próprias de uma escravidão absoluta, tais como o cativeiro, castigos físicos, compra, venda e aluguel de indivíduos, concessão de alforrias, desde que contido em certos limites, eram então plenamente justificáveis e naturalizados como próprios das condições das administrações. Mesmo que pudessem gerar dúvidas, eram práticas consolidadas, como por exemplo, sua concessão para o pagamento de dívidas, algo corriqueiramente encontrado em testamentos:

> "*Dívidas que serão pagas com peças alvidradas*"[848] Segue-se lista de nomes e seus valores (Vila de São Paulo, 1688).

Este era apenas um dos vários pontos que, devido à falta de regulamentação, fosse de permissão ou proibição, acabavam por ser praticados de forma tão comum e corriqueira que pouco importava se contradiziam princípios morais ou legais, pois de acordo com uma expressão muito utilizada da época, sempre fizera parte dos "usos e costumes". Estas práticas acabaram por formar, podemos dizer assim, a essência do sistema da Administração a partir de sua legalização. Após 1696, esta forma de se pagar dívidas, por exemplo, passaria então a ser praticada de forma legal e oficial, continuando a ser registrada nos documentos da mesma forma como sempre foram:

> *"<u>Peças do gentio da terra</u> – Tiraram para se pagarem as dívidas:* (lista de nomes com valores avaliados)*. Estas peças são para as dívidas que deve a fazenda no juizo de São Paulo (…) Foi arrematado o rapaz Baptista tecelão (…) Foi arrematado o negro por nome Gaspar (…) foram avaliadas tres peças novas magras"* [849]

848 Inventário de Paschoal Delgado. Vila de São Paulo, 1688. Inventários e Testamentos, vol. 22, 195.

849 Inventário de Salvador Moreira. Vila de Santa Anna de Parnaíba, 1697. Inventários e Testamentos, vol. 24, 84. Grifo nosso.

Esta forma de pagamento de dívidas, onde eram utilizados indivíduos cativos como moeda, foi uma das questões que se tornavam duvidosas devido às contradições legais. A depender do contexto, podia ser mais ou menos admitida, por vezes proibida, mas quase sempre praticada. O esclarecimento desse tipo de dúvida se tornava fundamental aos colonos paulistas, não somente porque resolveria as dificuldades práticas, mas também porque se encaminharia sua demanda reivindicatória favorável a esse tipo de procedimentos.

10.4 - As *Dúvidas* dos moradores de São Paulo como expressão do seu cotidiano

Com o intuito de se definir em bases mais sólidas as práticas da *Administração* e dessa forma alcançar um acordo com os jesuítas, os colonos paulistas haviam redigido ao rei, em 1692, o documento das *"Dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios"*. Assinado pelos oficiais da Câmara, pelo Provincial Alexandre de Gusmão e pelo redator Padre João Antonio Andreoni, nele se transparecem situações cotidianas, em especial propensas a pendências e conflitos, onde os administradores expressam seus pedidos em forma de perguntas sobre seus principais interesses. Mais que um retrato das rotinas, vivências, da dimensão do poder exercido, e da absoluta irrelevância do ponto de vista dos subalternos, tais questões revelam a construção de um modelo de dominação onde se buscava a legitimação do usufruto sobre os indivíduos da classe trabalhadora, os índios administrados, com destaque sobre dois aspectos principais: as questões práticas da posse e da exploração financeira. A permanência destas indefinições afligia os administradores particulares, e a redação desta carta ao rei significava uma possibilidade real de uma resolução imediata.

> "Essas dúvidas foram assinadas por Gusmão e pelos oficiais da Câmara, tendo a consulta jurídica e redação desse documento sido feitas por Andreoni, que nesse contexto era Secretário do Provincial. Essas dúvidas eram questões a respeito de como administrar os indígenas. Sendo respondidas pelo rei diretamente ao governador D. João de Alencastro."[850]

850 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 114.

De maneira sintética, dos dezesseis itens levantados, doze tratavam de questões econômicas (herança, dote, trespasso, pagamento, troca, roubo e penhora); dois tratavam sobre fugas e castigos; e dois sobre viagens e mudanças. Em todas as questões estão implícitas o direito de ações de posse ou tutela, embora não se usem esses termos, mas que evidentemente fazem parte das próprias condições cotidianas impostas, como a obrigatoriedade de obediência. A fim de ressaltar os principais pontos, podemos resumir as *dezesseis dúvidas*[851] da seguinte forma:

- Se em caso de fuga, o administrado pode ser obrigado a retornar à casa e por isto ser castigado.
- Se o administrado pode ser obrigado a acompanhar o administrador em viagem, e no caso de mudança de moradia para outra praça, permaneceria a administração.
- Se como pagamento ao administrado bastariam o vestuário, a assistência religiosa e de saúde.
- Se o administrado pode ser deixado de herança, dado como dote de casamento, ou colocado em penhora para cobrança de dívidas.
- Se a administração pode ser cedida em trespasso, e por isto se receber algum pagamento, nos seguintes casos: quando em concordância com o administrado; quando em mudança ou venda da casa, em função de casamento entre eles, quando este for prejudicial à casa por seus vícios e maus costumes, ou se podem ser trocados entre si, mesmo sem a concordância deles.
- Se o administrador será obrigado a pagar por roubos e furtos do administrado, ou como se resolveria isto.

Como parte da negociação política, as *dezesseis dúvidas* tiveram o papel fundamental nos encaminhamentos da regulamentação da Administração, mas essencialmente, o documento buscava uma afirmação de direitos dos administradores com impacto direto na vida dos índios, que passariam a ter contra si um novo ordenamento jurídico. Excluídos de opinar sobre suas condições, colonos e jesuítas decidiam por eles a partir da clássica justificativa de que lhes faziam o bem, restando-lhes as ações de adaptação. O mais próximo que se alcançava sobre seu limitado livre-arbítrio, podemos encontrar exemplificados nos itens sete, oito, dez, e catorze, que em síntese dizem o seguinte:

851 Leite, Serafim. 2004, 533.

- 7º) Se no caso de se fazer um trespasso (ceder os direitos a outrem) a pedido do índio administrado, pode-se por isto receber um pagamento.
- 8º) O mesmo (trespasso com pagamento), com a concordância do administrado.
- 10º) O mesmo, no caso de troca de índio por índio, mesmo sem a concordância deles.
- 14º) O mesmo, no caso de índios que se casarem e forem morar em outra casa.

Estes questionamentos se originavam, em parte, dos conflitos com a administração praticada pelos jesuítas, mas também pelas mudanças de condições que os colonos paulistas verificavam sobre o trato indígena em comparação ao modo com que ela se praticava há décadas e gerações anteriores. A crescente escassez de índios e as limitações legais aos apresamentos devem ter contribuído à esta situação, mas as determinações da Igreja Católica em reiterar os direitos indígenas à liberdade, e não somente pela Companhia de Jesus, incomodavam os paulistas naquilo que eles consideravam como um direito natural, o de exercer uma forma de livre comércio e manejo daqueles que eles consideravam como seus bens. Pelas novas diretrizes que levaram à formulação da carta das *Dúvidas*:

> "Os paulistas não mais poderiam organizar e mover entradas aos sertões, apenas os missionários poderiam se ocupar dos assuntos da doutrina cristã, sendo todo indígena livre, não podendo mais os paulistas os usarem como escravos, independente deles serem capturados, ganhos ou dados, e independente de serem cristianizados ou não. Os paulistas poderiam continuar utilizando a mão de obra indígena, mas não poderiam transformá-los em mercadoria, sendo proibido negociá-los, comprá-los ou trocá-los. Para aqueles indígenas já súditos, cristianizados, os paulistas seriam seus tutores, administradores, não permitindo que eles voltassem à condição de gentio. O soldo desses indígenas seria pago em comidas, vestimentas, remédios. Deste modo, o acerto colocaria limites na questão indígena e libertaria os paulistas da mácula do Breve Papal."[852]

Chegou-se então, em São Paulo, a um consenso entre moradores, magistrados e vereadores, através de uma escritura pública assinada por eles e pelo Provincial. Foram emitidas duas cópias, ao rei e ao governador, onde se decidiam pelos seguintes termos:

852 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 114 - 115.

"*De futuro nem iriam, por si, nem nunca enviariam a cativar ao sertão; nem consentiriam que saíssem tais entradas, aos índios gentios, onde quer que fosse, para os trazer à força e reduzir à escravidão.*

(…) Os índios eram completamente livres, quer vivessem nas casas dos moradores quer nas suas fazendas, tanto os que tinham trazido do sertão, como os comprados, ou dados, cristãos e gentios, nem se serviriam deles como escravos.

A opinião contrária a esta, tristemente espalhada por alguns religiosos, era falsa e errônea, e ninguém em consciência segura a admitiria.

Não fariam com estes índios no futuro nenhum contrato oposto à sua liberdade, a saber, nem os trocariam, ou comprariam, ou venderiam, ou dariam a credores em pagamento de dívidas.

E como não convinha remetê-los outra vez para o sertão, sendo já cristãos, para aí viverem à maneira de feras, nem deixá-los completamente sobre si mesmos, errantes como rebanhos sem pastor, e para não viverem do roubo pela sua indolência, se não fossem e residissem em aldeias sem guarda, nem direcção, ficaram os moradores como administradores deles, tutores e curadores, e se lhes pagaria cada ano pelo trabalho de lavrar os campos e do serviço doméstico, o salário de comida, vestido e remédios, com obrigação de lhes dar assídua instrução no tocante à fé cristã, como de pais a filhos, de mestres a discípulos, nem em os educar, castigar e manter no cumprimento dos seus deveres, ultrapassariam os limites de pai ou tutor.

E por fim, de todas as dúvidas, que sobre esta Administração surgissem ou pudessem surgir, pediriam e esperariam a resolução de teólogos e doutores, as quais, discutidas e decididas segundo as leis da Igreja e as que mandasse o sereníssimo rei; e que as coisas, que nesta matéria propunham para serem examinadas, a fim de se tirar qualquer escrúpulo de consciência, se resolveriam facilmente pelo que nós usamos na Administração espiritual e temporal dos índios, que El-Rei nos confia.

Assim, pois, sem nenhuma perturbação nem contradição, se sancionou tamanha concórdia e consenso geral de todos os espíritos, pelo que se devem dar imortais graças a Deus, que a corações antes endurecidos os mudou com não menor fortaleza que suavidade. E assim como isto se realizou mais além do que esperava o Governador do Brasil, esperamos que também será grato a El-Rei e glória de Deus; e, para muitos paulistanos que aceitaram o pacto, o único remédio de evitarem a condenação eterna, e de se servirem dos serviços dos índios, salva sua liberdade, sem os quais é fora de dúvida que não poderiam viver".[853]

853 *Annuae Litterae ex Brasília*, *Bahyae*, *30 Maii Anni 1694*, pelo Padre Alexandre de Gusmão. Bahia, 30/05/1694. (in) Leite, Serafim. 2004, 533. Grifo nosso.

Desta "*concórdia e consenso geral de todos os espíritos*" na qual evidentemente não participaram os índios, temos a expressão mais simbólica do teor contraditório desta declaração em que se reafirma a liberdade indígena. No caso do compromisso em que os administrados não seriam comprados, vendidos, ou trocados, choca-se flagrantemente com as próprias dúvidas colocadas e com os usos e costumes tradicionais. "Dirimidas as dúvidas dos moradores paulistas acerca do novo regime, o que na verdade se fortaleceu foi o controle dos moradores tanto sobre os índios que já tinham quanto sobre os aldeados, estes agora administrados pela Câmara. O que aliás, já previra Vieira em seu voto na questão das dúvidas dos paulistas."[854]

Este documento da Concordata, ratificado em São Paulo no dia 27 de janeiro de 1694, contém também os capítulos da representação do padre Jorge Benci, que faziam alusão às "dezesseis dúvidas" que suscitou o exercício dessas Administrações.[855] As tais "dúvidas" que ficaram em aberto, consistiam ainda nas maiores dificuldades que o acordo se propunha a resolver.

10.5 – O *Voto* do Padre Antonio Vieira

No encaminhamento das "dezesseis dúvidas", a resposta do Padre Vieira tinha seu peso fundamental ainda que como contraponto ou voto vencido. O rei Pedro II, em carta de 14/01/1693, tinha ordenado ao governador geral do Brasil Câmara Coutinho que ouvisse os padres da Companhia, e nomeadamente *"o P. Antonio Vieira, se Deus lhe tiver conservado a vida"*.[856] Na época, Vieira cumpria o cargo de visitador, embora não atuasse em campo devido à avançada idade. Recentemente, em 1690, havia nomeado o padre Francisco Frazão como reitor do colégio de São Paulo "para a defesa dos índios".[857]

Vieira, naquela altura era plenamente reconhecido em vida, pela sua importância política e referencial, por excelência, em questões de fé e moral. Sua grande reputação plenamente estabelecida não deixava margem a dúvidas quanto ao seu valor e importância, possuindo até certo grau de imunidade dentro do jogo político. Isto porém, não impedia uma limitação de sua influência diante dos grandes interesses coloniais

854 Blaj, Ilana. 2002, 145.
855 *Annuae Litterae ex Brasília, Bahyae, 30 Maii Anni 1694*, pelo Padre Alexandre de Gusmão. Bahia, 30/05/1694. (in) Leite, Serafim. 2004, 533.
856 Id. *Annuae Litterae ex Brasília, Bahyae, 30 Maii Anni 1694*, pelo Padre Alexandre de Gusmão. Bahia, 30/05/1694. (in) Leite, Serafim. 2004, 534.
857 Leite, Serafim. 2004, 559.

movidos pelos colonos e pela Coroa. Este seu “Voto” foi praticamente sua última contribuição na tentativa de marcar limites ao avanço predatório da exploração indígena.

> “Mesmo internamente enfraquecido, em função das articulações de Benci, Antonil e Gusmão, Vieira tinha um poder singular, pois mantinha seu prestigio junto ao Rei, independente da conjuntura interna da Companhia de Jesus. O que fez com que o seu voto ressoasse e influenciasse diretamente as Cartas Régias de 26 de Janeiro e 19 de Fevereiro de 1696 que determinavam uma divisão mais justa dos índios, e que estes trabalhassem alternadamente para os colonos e para si, podendo permanecer no máximo quatro meses no sertão. Segundo Serafim Leite, mesmo na prática essas normas não foram sendo cem por cento cumpridas, ficaram claros os novos métodos de missionar junto aos índios paulistas e a influência direta de Vieira na América Portuguesa.”[858]

No “Voto”, Vieira indica a impropriedade do pedido dos paulistas, defende as práticas missionárias jesuítas, e expressa o parecer de que o índio é um verdadeiro vassalo, sendo assim muito valioso para a manutenção da América portuguesa.[859] Esta posição manifesta uma defesa dos índios diante dos abusos de sua condição de cativo, porém desde que dentro de um sistema de submissão onde o modelo missionário jesuíta seria a melhor forma de se atender aos interesses da colonização. “Porém, o ‘Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo’ não deixa, por isso, de ser um dos mais contundentes e revoltados textos de Vieira, contra o horror da escravatura. Por duas vezes ao longo do texto, Vieira compara os cativos de São Paulo com os cativos de Argel, o que, por inerência, implicava uma comparação dos paulistas com os corsários otomanos.”[860]

Segundo Juarez Ambires, Vieira expressa uma tolerância ao índio com o intuito de cooptação, segundo os valores jesuítas.[861] A conversão religiosa, por exemplo, que no seu sentido mais profundo significava a consolidação do modo de vida dito civilizado, não poderia ser garantido segundo apenas os interesses únicos dos colonos.

Na redação de sua resposta, Vieira chama o colono meridional, o paulista, de herege, por não obedecer à Igreja, tornando-se inimigo da fé.[862] “No entanto, o povo de São Paulo tinha, no final do século XVII, argumentos de peso, para imposição dos seus intentos. O facto de ter pertencido à capitania de São Paulo a descoberta e exploração das jazidas de

858 Oliveira, Natália de Almeida. 2017, 116-117.
859 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 88.
860 Ventura, Ricardo. 2016, 47.
861 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 89.
862 Id. Ambires, Juarez Donizete. 2010, 89.

ouro de Minas, que tanta importância viriam a ter na economia portuguesa do século XVIII, terá sido um argumento determinante."[863] Para Vieira, já estava evidente que há tempos o jogo político se inclinava a favor dos colonos, de forma que se fazia necessário reiterar os princípios do trato missionário em relação aos índios.

> "Vieira percebe imediatamente que se trata de uma capitulação dos padres aos interesses dos mamelucos. (…) No *Voto* desmascara a permanência da escravidão dos nativos agora debaixo do especioso nome de 'administração'; concedida por autoridade real, esta se converteria em '*licença e liberdade pública*' para se cativarem os índios."[864]

Vieira afirma a liberdade dos índios por direito, uma vez que não são sujeitos ao domínio dos reis de Portugal, nem os paulistas tem o direito de os obrigarem a serviços sem pagamento.[865] Para Vieira, a dificuldade prática dos reis castelhanos e portugueses em promover a liberdade indígena diante da "*rebeldia dos paulistas*" não pode servir de desculpa "*a lhe dar direito ou autoridade*" de aprovar as injustiças como na então presente administração. Esta só poderia ocorrer a partir do próprio consentimento dos índios. Mas como evidentemente isto não ocorria, temos aqui uma dimensão do anulamento da voz indígena, em que o suposto consentimento poderia servir para o conforto de consciência dos administradores.

> *"Muito se deve advertir que, não sendo o dito consentimento totalmente livre, sincero e verdadeiro, e os índios consentirem na administração de que se trata, só por remir sua vexação, nem por isso os causadores dela ficarão seguros em consciência, nem poderão ser absoltos das violências que na dita administração ou debaixo de qualquer outro especioso nome continuarem."* [866]

Vieira aponta as seguintes formas de violência presentes nas práticas de administração: prisão e castigo devido à fuga; prisão em determinada terra ou família mesmo sem ter havido fuga; repartição dos índios por herança entre os filhos de um administrador falecido; doação de índios como dotes de casamento; que no caso de não haver herdeiros, sejam os índios repartidos entre outros administradores; que no caso de vendas de fazendas sejam os índios também vendidos, embora que "*não se chamem*

863 Ventura, Ricardo. 2016, 46.
864 Bosi, Alfredo. 1992, 152-153.
865 Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 103.
866 Id. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 104.

vendidos” sejam avaliados em preços por cabeça; e que em caso de casamento entre índios de diferentes moradores, é dado em troca por outro índio.

Sendo portanto as dúvidas dos paulistas basicamente de ordem econômica, e diante da situação social favorável a estas razões, o padre Vieira argumenta sobre fatores de ordem mais pessoal e cotidiana, buscando assim levar o foco, neste que se pode ser considerado como seu último trabalho em vida, às questões relativas ao que hoje reconhecemos como direitos humanos dos povos e indivíduos.

> “Consciente dos argumentos em causa e sem capacidade de intervir *in loco*, Vieira recorreu, neste seu ‘Voto’, a uma estratégia argumentativa diferente daquela que utilizara nos textos relativos ao Maranhão. Aqui, o visitador opta por não centralizar tanto a sua argumentação nos termos concretos da situação econômica e social colonial, mas mais em princípios do direito natural e do *jus gentium* (direito das gentes). À cabeça da argumentação, Vieira coloca o direito à liberdade e autodeterminação dos povos indígenas, evocando, em seguida, tópicos recorrentes das fontes do direito das gentes, como o direito à fuga, o direito à resistência e o direito à propriedade.”[867]

Daí então que, assim como inclusive se posicionava seu oponente, o padre Alexandre de Gusmão, Vieira reafirma a importância do senso moral para a legitimidade do trato indígena através do que denomina como “escrúpulos”, o bom senso necessário à convivência cristã que permite ao colono paulista não apenas a absolvição pelo sacramento da confissão, mas o pleno estabelecimento da ordem social em que ao indígena seriam garantidos ao menos seus direitos mínimos e básicos.

> *“O primeiro escrúpulo que se não aquieta o entendimento sobre o modo ou modos com que se tem por lícita a presente administração é que todo o oneroso dela cai sobre os índios e todo o útil se concede aos paulistas; todas as conveniências a estes e aos índios, sempre miseráveis, todas as violências.”* [868]

Pelo texto do *Voto*, somos levados diante de uma vigorosa defesa dos direitos indígenas, como realmente um reconhecimento dos excessos cometidos pela condição subalterna a eles atribuída. Todavia o que se questiona é que esta defesa se refere apenas aos excessos e abusos, mas não à condição social em si. Vieira não se aprofunda

867 Ventura, Ricardo. 2016, 47.
868 Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 105.

na legitimidade da servidão, embora também devemos considerar que nisto se constituía o cerne político da questão. Dessa forma, temos por um lado os limites do contexto social que a solução da Administração paulista veio buscar equilibrar, por outro lado, a desaprovação crítica que este sistema mereceu a partir de quem, além de missionário muito respeitado, era certamente então o principal opositor ao cativeiro indígena no Brasil. "*O terceiro escrúpulo é fundado na lei de liberdade; e o quarto no exemplo das lícitas administrações, conforme a ela*".[869] Pelas regras da Administração, por contrariarem o princípio da liberdade, e pelo fato dos índios não possuírem posses, nem frutos de seu próprio trabalho, tendo toda a sua vida sujeita aos administradores, "*julgue-se com mais razão se devem chamar cativos, que livres.*"

O debate sobre a personalidade e a posição política de Antonio Vieira é também o mesmo debate a respeito do papel dos missionários jesuítas de forma geral. Mesmo em seu posicionamento, o ponto principal estava na conversão religiosa. Para autores como Ronaldo Vainfas, a catequese servia ainda como uma justificativa do lugar social do índio, mesmo quando merecedor de seus direitos.

> "A noção de alteridade era ausente, em Vieira, do ponto de vista etnológico. Os índios só valiam por terem suas almas abertas à palavra de Deus, nada mais. Antonio Vieira exprimia, na verdade, uma versão radical do jesuitismo missionário, empenhado em destroçar completamente os costumes e crenças indígenas. Colegas de Vieira no passado, como Anchieta, pensavam do mesmo modo, empenhados em compreender as línguas nativas, o sistema de parentesco, as crenças e os costumes nativos para utilizá-los a favor da missão. Muitos deles chegaram a ultrapassar a fronteira da diferença cultural, enxergando no aparente caos um conjunto de regras a serem aprendidas. Vieira não chegou a tal ponto. Não saiu da trincheira católica e só se dedicava a estudar os costumes nativos com propósitos instrumentais."[870]

Devemos portanto considerar que, mesmo dentro dos limites contextuais de um mundo marcado pela supremacia da religião, haveria sim uma margem de convivência social onde a hierarquia social poderia se manifestar em diferentes níveis. O que ocorria na prática, era que esta distinção se dava de acordo com a classificação social do subalterno, como índio selvagem, domesticado, cristão, ou até em nível individual. Mas ao nos referirmos aos índios aldeados, tratamos de um amplo contingente mais ou menos homogêneo, daqueles que se encontravam numa situação comum em que estavam à

869 Id. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 108.
870 Vainfas, Ronaldo. 2011, 198.

disposição dos colonos, e dos padres, para um determinado regime de servidão. Segundo Vieira, sob a Administração a situação dos índios ficaria pior, porque até então, não era possível prender ou castigar de forma legal em caso de fuga, nem que a eles fossem obrigados de servir a um determinado administrador, ou que fossem legalmente passados e negociados.[871]

Nas resoluções das dúvidas dos paulistas, os quatro "*escrúpulos*" apontados por Vieira são os seguintes: o primeiro, estas violências apontadas; o segundo, são os deveres dos administradores, de garantir aos índios "*o sustento, o vestido, a cura nas enfermidades e a doutrina, e só demais, alguma coisa ou mimo. (…) O terceiro escrúpulo é fundado na lei de liberdade; e o quarto no exemplo das lícitas administrações, conforme a ela*".

Para Vieira isto os aproxima da condição de escravidão: "*(…) esta obrigação tem todo o legítimo senhor ao escravo mais vil e até aqui ficam iguais os índios aos escravos*".[872] O modo de pagamento estipulado seria injusto. "*O mimo significa favor, benevolência ou graça, não justiça e obrigação; e bastará para mimo de um índio uma faca, ou uma fita vermelha*". Nesta questão há uma indicação a respeito dos estereótipos associados ao índio, a partir das condições do trabalho a que eram sujeitos:

> "*A razão ou escusa que se dá de ser esta chamada paga tão rara e tão tênue é serem os índios naturalmente preguiçosos e de pouco trabalho; mas as pessoas muito práticas daquela terra e muito fidedignas afirmam que os paulistas geralmente se servem dos ditos índios de pela manhã até noite, como o fazem os negros do Brasil, e que nas cáfilas de S. Paulo a Santos não só vão carregados como homens, mas sobrecarregados como azêmolas, quase todos nus ou cingidos com um trapo e com uma espiga de milho por ração de cada dia.*" [873]

Aqui, mais uma vez, encontramos menção à uma das formas mais comuns de exploração do trabalho indígena, a função de carregadores, conforme nas fontes históricas das Atas da Câmara de São Paulo designados pelo termos "comboio" e "comboiar".[874] Vieira ressalta este aspecto de um exemplo de trabalho banal, pesado e extenuante, além de escassamente remunerado, como contraponto ao já comum estereótipo do índio como preguiçoso.

871 Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 106.
872 Id. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 107.
873 Ibid. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 108.
874 Os termos "comboio", "comboiar" estão presentes nas fontes documentais, como por exemplo, na ata da Câmara, vol. VII, 65 (21/07/1680), já anteriormente citada.

Há também nesta passagem uma referência à servidão como escravidão, pela submissão ao trabalho imposto "*como o fazem os negros do Brasil*". A visão de Vieira sobre a Administração como escravismo efetivo é neste ponto conclusiva no sentido em que a reconhece como realidade prática. Porém, na sua visão, a escravidão em si tem um sentido diverso. Ela depende de seu estatuto legal, sobretudo em relação à sua condição de súdito, conforme vemos neste trecho citado por Ivan Lins, outro de seus biógrafos tradicionais:

> "Ainda aos 87 anos, ponderava, da Bahia, em 21 de julho de 1695, serem os índios mais livres até mesmo que os fidalgos portugueses. (…) À mesma tese voltaria no voto escrito que exarou '*sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*', onde sustenta a igualdade das raças e que o índio é livre, conforme se verifica do seguinte passo: *'Escravos os índios não são, porque não são tomados em guerra justa; e vassalos também não, porque assim como o espanhol ou o genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade, tanto a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o cetro.'*"[875]

Esta defesa da liberdade, conforme vimos, estaria sujeita em primeiro lugar à possibilidade da conversão do selvagem em súdito cristão. "O grande amor que sentia pelos índios e recomendava aos missionários de campo, era um amor abstrato, nada mais que a *caritas* recomendada pelos apóstolos. Vieira, mais que todos os jesuítas atuantes no Brasil, era um colonizador das almas, preocupado com a salvação dos índios apenas no foro espiritual. Para tanto, considerava essencial mantê-los em liberdade e combater, sem trégua, a rapinagem dos colonos."[876] Indo mais a fundo porém, a busca da conversão pode não ter sido unicamente uma justificativa pela liberdade indígena no sentido civilizatório, mas que este sentido político podia estar inserido, sem contradição, nos próprios princípios teológicos do cristianismo missionário. Enquanto ideal supremo, na visão teocrática de Vieira e da parcela mais idealista dos missionários, a conversão espiritual do mundo se situava muito acima do que indicava o destino mítico da Coroa portuguesa, enquanto seu instrumento terrestre. O sentido da *caritas* não seria meramente formal, nem a vida espiritual um foro restrito, mas a condição fundamental da salvação das almas, sem o que nenhuma condição de vida faria sentido. Também os

875 Lins, Ivan. 1956, 289.
876 Vainfas, Ronaldo. 2011, 199.

colonos deveriam ser convertidos, sendo seus pecados revelados pelos mal-tratos aos subalternos, uma vez que até eles próprios reconheciam-se ameaçados pela restrição que sofriam ao sacramento da confissão.

> "Na vasta defesa da condição humana dos índios brasileiros, sobre o que se concentra Vieira no Livro III da *Clavis Prophetarum*, há um aspecto que é realçado constantemente, uma espécie de linha de força que consiste na prova de que o Império de Cristo só se consumará na Terra quando se der a conversão da gentilidade índia e dos demais povos não convertidos, e sem exceção de homem e de mulher, porque não pode haver Reino de Cristo e Cristo Rei absoluto se esse Reino não se estender, sob um único poder e único Monarca, a todos os confins da Terra. Com efeito, Vieira fala de uma conversão universal dos povos, que se daria '*num terceiro e último estado da igreja e no Reino de Cristo consumado na Terra, quer dizer, quando entrar a plenitude dos gentios, e todo o Israel for salvo.*'(*Clavis*, p.669)."[877]

Identificamos assim no conjunto da obra de Vieira, não apenas a defesa dos direitos, mas da reiteração da própria humanidade dos índios. Sua escrita porém, ao se utilizar do idioma político, o fazia através de seus próprios termos, que poderiam também refletir parte de sua imagem mental quanto às condições humanas a que índios e negros estavam sujeitos. "Vários são os termos usados por Vieira para evidenciar a verdadeira, segundo ele, imagem do índio: *rude, bárbaro, inculto, incivilizado, tronco, pedra, fera, animal.* (…) Por meio de metáforas de animais selvagens, como l*obos, ursos, tigres, leão, serpente* e *dragão*, o discurso de Vieira confirma uma visão europeia bastante comum, que barbarizava o índio, classificando-o como rude, portanto, selvagem e incivil."[878] Isto que a primeira vista pode significar uma prova de visão supremacista europeia e colonialista, deve também ser considerado, pelo contexto do século, como possíveis limites pessoais ou pelo pragmatismo voltado àqueles a quem seu voto se dirigia, vindo afinal de uma voz que tinha a particularidade de dialogar com os poderes, e que de alguma forma, se levantava a favor dos índios. Vieira certamente saberia do peso limitado do texto do *Voto*, que embora solicitado diretamente pelo rei, dificilmente reverteria o sentido da lei mais favorável aos colonos.

> "*Estas que nós chamamos administrações tiveram seu princípio em todo o resto da América com o nome de encomendas, por serem encomendados os índios aos*

877 Pimentel, Manuel Cândido. 2008, 75.
878 Guieiro, Noé Amós. 2004, 111.

administradores, e porque entre eles se foram introduzindo vários abusos contra a liberdade dos índios (…) depois do concílio que se fez em Lima, e se examinar a matéria nos tribunais de Espanha pelos juristas e teólogos de maior nome, fizeram os reis católicos para descargo de suas consciências as leis."[879]

Vieira cita então duas leis sobre as Encomiendas na América espanhola: uma que proíbe que os índios sejam utilizados em serviços pessoais, sob pena de perda da Encomienda e pagamento aos índios, e sem que fossem condenados a nenhum serviço pessoal de particulares ou que a estes sejam dados; e outra lei sobre a proibição de diversos serviços pessoais e domésticos.[880] Vieira afirma que concorda com estas leis, e assim passa a responder às dúvidas dos paulistas.

Sobre o fato de que o rei concedia a administração dos índios, por eles serem teoricamente incapazes de se governarem por si (primeiro fundamento da sujeição), Vieira lembra que estes não eram "*tapuias bárbaros*", mas cristãos aldeados com casas e lavouras, que foram capturados e submetidos a violências, e que mesmo que essa submissão fosse voluntária, de acordo com as leis da Encomienda seria inválida e nula. Sobre o segundo fundamento da sujeição, de que a administração é concedida sob a promessa dos paulistas de não voltarem ao sertão para trazerem mais índios, Vieira indica sua inviabilidade prática, além de que seria "*como se ao ladrão se dissera: eu te concedo o uso lícito de quanto tens roubado, com que prometas de não roubar mais.*"[881]

O terceiro fundamento, a obrigatoriedade dos índios em permanecer nas casas dos paulistas, é recusado pelo padre Vieira, que afirma que os índios são naturais do Brasil "*onde tem seu domicílio como em terra e pátria própria (…); e pelo contrário, os índios chamados de São Paulo nenhuma obrigação tem àquela povoação e república*". Sobre o quarto fundamento, de que os religiosos também se serviam dos índios, Vieira também o reprova da mesma forma.[882]

Também chama atenção ao fato de que esta forma de administração trazia uma novidade: enquanto nos aldeamentos havia um único administrador, agora estes seriam tantos quanto as famílias, o que dificultaria que fossem fiéis às leis. Por este motivo, o mesmo pedido dos moradores do Maranhão fora sempre negado pela Coroa. "*(…) em tanta multidão de administradores são manifestas ocasiões, perigos e demonstrações de que na praxe se não poderão observar, antes, debaixo do especioso nome de*

879 Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 109.
880 Id. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 110.
881 Ibid. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 114.
882 Ibid. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 115.

administração concedida por autoridade real, sejam licença e liberdade pública para se cativar a dos índios." [883]

Alfredo Bosi comenta que o Padre Vieira baseava o seu *Voto* na doutrina de teólogos moderados em relação à questão indígena, como Joseph de Acosta, que defendia a via apostólica em termos semelhantes a Las Casas, e Juan de Solorzano Pereyra, um analista do regime das Encomiendas. O autor chama a atenção para o fato de que, naquele momento, o pensamento de Aristóteles a respeito da escravidão já não era algo exclusivo:

> "Não cabe aqui entrar no cipoal das doutrinas éticas por onde se enredou a escolástica tardia em torno da licitude do domínio colonial sobre os ameríndios. Importa apontar a formação de um pensamento contrário à sentença aristotélica de que '*há homens naturalmente escravos*'. Francisco de Vitoria (inspirador de Grotius e um dos precursores do Direito Internacional moderno), Francisco Suárez e Luís Molina procuraram restringir a extensão do conceito de 'guerra justa' de que se abusava então para legitimar a conquista do índio em toda a América. É nessa tradição jurídica que se inspira o *Voto* do nosso veterano combatente." [884]

A solução, portanto, proposta pelo Pe. Vieira, baseia-se num conceito de servidão ou cativeiro que tem por base a forma do escravismo na antiguidade, que possibilitava a relação familiar entre senhores e escravos. "*Digo, pois, que todos os índios e índias que tiverem tal amor a seus chamados senhores que queiram ficar com eles por sua livre vontade, o possam fazer sem outra alguma obrigação mais que a do dito amor, que é o mais doce cativeiro e a liberdade mais livre*"[885] Vieira poderia entender que tal situação seria possível porque, de certa forma, a integração familiar já fazia parte do cotidiano. Ele se baseia no fato, inclusive, de que entre os moradores de São Paulo, grande parte vivia de tal modo integrada com os índios tanto no ambiente doméstico como no espaço das vilas, que o idioma predominante na região de Piratininga era a língua geral indígena, enquanto a língua portuguesa "*a vão os meninos aprender à escola.*"[886]

Além disso, para o caso dos índios fora deste contexto familiar e doméstico, Vieira propõe a continuidade do modelo dos aldeamentos, porém, além dos párocos, também sob o controle de administradores que fossem alguns dos moradores de São Paulo, a

883 Ibid. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 117.
884 Bosi, Alfredo. 1992, 153.
885 Ibid. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 117.
886 Ibid. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 117.

quem os índios trabalhariam de forma voluntária e livre, desta forma tornando-se vassalos de Sua Majestade. Deveriam também trabalhar a serviço dos portugueses de quatro a seis meses por ano, como se fazia no Maranhão "*sendo a espécie da paga em pano de algodão*".[887] Haveria também um administrador geral visitador, como em Pernambuco e no Rio de Janeiro.

O sentido da atuação do Padre Vieira nesta disputa, assim como em toda a sua atuação favorável aos índios, pode então ser contextualizada em dois sentidos: do ponto de vista cultural europeu, e de seu lugar dentro da Companhia de Jesus. Se naquele momento os jesuítas se inclinavam a favor da instituição da Administração, Vieira marcava posição sem poder abrir mão dos argumentos comuns da dominação cultural. Em seu texto "*Direções*", Vieira trabalha com as categorias canibalismo, casamento e guerra, numa perspectiva europeia e cristã,[888] sendo que o cativeiro é sempre justificado, a partir destas perspectivas, numa expressão que ele utiliza por três vezes, como forma de "*remir aquelas almas*".[889]

> "Vieira estava ensimesmado nos seus valores europeus e cristãos? Parece-me que sim, sem dúvida. Ter um olhar e uma atitude caridosa com relação aos índios não fazia dele um relativista. O que distingue Vieira de grande parte dos outros missionários, colonos e administradores, é que a sua prática como missionário e, sobretudo, como Superior da Missão do Maranhão, e mais tarde como Visitador do Maranhão e do Brasil levou-o a confrontar seguidamente diferenças de valores e códigos culturais, dentro do ímpeto organizador em que ele buscava inserir os jesuítas como intermediários entre os índios e os colonos."[890]

Apesar de seu parecer buscar habilmente um arranjo que pudesse satisfazer todas as partes envolvidas, incluindo os índios na medida do possível, sua opinião foi preterida em favor à dos padres mais favoráveis aos paulistas, e em suma, a uma forma de exploração mais direta do trabalho servil indígena. Em 21 de julho de 1695, Vieira enviou uma carta ao padre Manuel Luís "desqualificando os jesuítas presentes no acordo: *'um padre italiano que nunca viu índio, e só ouviu os paulistas, como outro, flamengo'*. O padre italiano era provavelmente Antonil, agora seu inimigo."[891]

887 Ibid. Vieira, Pe. Antonio (12/07/1694). (In) Sebe, José Carlos, 1992, 119.
888 Zeron, Carlos Alberto. 2016, 252.
889 Id. 2016, 253.
890 Ibid. 2016, 253.
891 Vainfas, Ronaldo. 2011, 266.

Para Serafim Leite "com Vieira acabou a grande batalha dos jesuítas sobre a liberdade dos índios no planalto piratiningano. O que se segue ao famoso Voto deixa de ter a mesma grandeza."[892] Instituíam-se dessa forma as bases legais do regime da Administração, decidida portanto, como sempre, sem nenhuma consideração aos interesses daqueles que seriam a ela submetidos.

> "Apesar das opiniões de um adversário tão formidável, os paulistas conseguiram levar a melhor na concordata firmada em 1694. Enfurecido, Vieira passou a criticar os próprios jesuítas que participaram da negociação e assinaram o acordo, afirmando que esses mesmos padres não tinham experiência entre os índios e nem dominavam a língua geral. Ele se referia especialmente aos padres 'estrangeiros' Jacob Roland e Jorge Benci, sendo este último 'um italiano que nunca viu índio e só ouviu aos paulistas'. Já Roland foi autor da 'Apologia pro paulistis', que de acordo com Vieira, estava tão repleta de hipocrisia que o General da Companhia de Jesus mandou incinerá-la."[893]

Mesmo assim, Serafim Leite considera que a opinião do Padre Vieira acabou por ter alguma influência, de alguma forma garantindo o que se considerava como direitos e benefícios aos índios que a Administração tinha por base, que inclusive seriam sua própria justificativa, embora também semelhante às tradicionais justificativas da escravidão e da imposição cultural civilizatória, como na "*Apologia*" do Padre Roland, de que com a dominação se fazia um bem a povos tidos como inferiores. Nessa justificativa, para os administrados, o imperativo de comando ou tutela se impunha como uma necessidade para seu próprio bem.

Numa carta dirigida ao governador geral do Brasil, D. João de Lencastre, a resposta inicial do rei D. Pedro II às "Dúvidas" dos paulistas, seguia o tom convencional de se garantir a liberdade e os direitos dos índios, ou seja, que os escravos passariam a ser forros, que nunca mais deveriam ser vendidos ou dados, e que seus trabalhos fossem sempre remunerados. De maneira geral, buscava-se atender aos interesses dos colonos paulistas sem acirrar a divisão entre os padres. O rei se inclinava, dessa forma, a favor da posição do padre Alexandre de Gusmão, mas no entanto "caso houvesse mais alguma coisa a acrescentar, se pedisse a opinião dos padres mais doutos da Companhia (de Jesus), em presença do seu provincial e do padre Antonio Vieira."[894]

892 Leite, Serafim. 2004, 538.
893 Monteiro, John Manuel. 2009, 151.
894 Carta de (D. Pedro II) para o (governador do Brasil) D. João de Lencastre. Lisboa, 19/02/1696. (in) Projeto Resgate. caixa 7, doc. Nº 750 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823).

O ponto principal foi a concessão da administração dos aldeamentos aos moradores paulistas, desde que fossem garantidas algumas condições que se entendiam como direitos dos índios: a assistência religiosa e o direito ao uso da terra. Para os administrados, na prática, significavam a obrigação dos deveres religiosos, e do trabalho compulsório aos colonos.

> "O rei diz que, em virtude de todas as dúvidas sugeridas sobre a liberdade dos índios, concede aos moradores de São Paulo, e seus descendentes, aquilo que pedem: a administração das aldeias dos índios, com as seguintes condições: As aldeias dos índios serão em número suficiente, e em sítios propícios, de modo que nelas se possa viver bem; cada uma dessas aldeias terá uma igreja ou ermida, conforme o número de índios correspondente, e um clérigo capaz de os doutrinar; os índios serão obrigados a servir os administradores naquilo que lhes for necessário, e a tratar de suas terras, para sustento de suas famílias. Não havendo descendentes dos administradores, as aldeias ficarão sendo da Coroa, para que o Rei as possa dar a quem lhe aprouver, estando em primeiro lugar, qualquer parente do último administrador. Estas são as condições a que os moradores de São Paulo deverão obedecer, ficando assim, com a administração das aldeias dos índios, conforme era sua vontade, desde há muito."[895]

O desfecho do processo de negociação entre colonos, jesuítas, e a Coroa, foi a carta régia de 1696, que sem resolver as contradições relativas à remuneração dos índios, reconhecia os direitos dos colonos à administração particular, embora "em flagrante desacordo com uma lei de cinco anos antes que proclamava a liberdade absoluta dos índios".[896] Restavam apenas as diferenças práticas entre as formas de administração, particulares ou eclesiásticas, embora a partir de então tivessem regulamentação semelhante. Segundo Serafim Leite, a posição do padre Antonio Vieira, apesar de não determinante, tivera enfim alguma influência sobre o resultado legal do decreto. Devemos considerar, porém, que esta é ainda uma visão eclesiástica, e que nas palavras do próprio Vieira, as condições de vida dos índios em nada estariam melhores.

> *"As Administrações entraram no ambiente paulista, concedidas pelas Cartas Régias de 26 de janeiro e 19 de fevereiro de 1696, e nelas já influiu beneficamente o voto de Vieira. Os índios serviriam uma semana para os Administradores, mediante salário e trabalhariam outra para si. Ao sertão não poderiam ser levados senão metade dos mais*

895 Id. Projeto Resgate. caixa 7, doc. Nº 750 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823).
896 Monteiro, John Manuel. 2009, 152.

robustos e não poderiam durar as jornadas mais de quatro meses. Com estas normas, aliás mal cumpridas, e com este espírito, se reorganizariam também as aldeias de S. Majestade que outrora administraram os Jesuítas. Ainda batera à porta do Colégio para as administrações no novo regime, que El-Rei exigia desde 1691, ordenando ao governador geral, Câmara Coutinho, que no Brasil não houvesse administradores seculares, e onde os tivesse os tirasse. Ainda o governador Artur de Sá e Meneses, em obediência a esta política geral, pediu Administradores ao P. Francisco de Matos, sucessor do P. Alexandre de Gusmão. Mas o novo provincial respondeu que não tinha. A experiência havia-lhe ensinado a boa e coerente resposta." [897]

A administração direta, na prática, reforçou a posse dos índios, e inclusive criou prerrogativas legais à própria catequese, afastando-os mais da hipotética proteção religiosa. Este foi mais um ponto de oposição dos jesuítas, oposição a qual os paulistas buscavam apoio entre a própria parcela dos jesuítas a eles favoráveis, tendo como mediadores a Câmara da vila de São Paulo.[898]Podemos considerar que a instituição da Administração foi o marco de mudança de um ciclo histórico em que a intensificação da mercantilização e com o fim do período mais idealista da catequese missionária. Com a descoberta do ouro acaba a ideia de fusão dos impérios terreno e celeste (Souza, 2000, 121) valorizando o aspecto econômico em detrimento do espiritual. São Paulo, com a mudança do eixo econômico colonial do nordeste para o sul, passa de centro aglutinador para dispersor.[899]

A administração direta também havia sido solicitada no Maranhão e Grão-Pará, onde o conflito era até mais intenso. Porém, foi adquirida primeiramente pelos paulistas, colocando-os em condições de igualdade aos *encomenderos* da América espanhola, os administradores do sistema da *Encomienda* desde o século XVI.[900]

"A nova situação jurídica do índio, contudo, em nada modificaria o regime em que ele sempre se encontrara. Os avanços do salário e da liberdade próprios do administrado, estes não se fariam sentir, mesmo da parte de administradores de maior cabedal. Em meio a eles a prática sempre fora escravizar. O índio em São Paulo era um bem que se comprava, se herdava, se legava, não obstante as afirmações em contrário."[901]

897 Leite, Serafim. 2004, 538.
898 Ambires, Juarez Donizete. 2010, 79.
899 Id. Ambires, Juarez Donizete. 2010, 91.
900 Ibid. 2010, 78.
901 Ibid. 2010, 78.

O regime de Administração, a partir do momento em que foi institucionalizado, veio portanto consolidar em São Paulo o escravismo indígena em todas as suas práticas tradicionais. A administração particular legalizada significou o reconhecimento e a naturalização das relações cotidianas abusivas, sob a aparência de respeitar a liberdade e os direitos indígenas. Por todo o século XVIII, com a intensificação da escravidão africana e o ciclo do ouro, a exploração do trabalho e dos corpos prosseguia, enquanto a população indígena dos aldeamentos e vilas passou gradativamente a entrar em declínio. Foi portanto, expressão de um período em que, além de não representar nenhuma melhoria na condição de vida dos índios, intensificou-se o processo de etnocídio físico e cultural destes povos. Por outro lado, esta consolidação institucional do escravismo indígena ocorreu paradoxalmente no momento de decadência do modelo dos aldeamentos, de forma a significar, segundo John Monteiro, uma crise e declínio do escravismo em si, devido à escassez de índios aldeados. "Apesar deste contexto, que indicava, e já direcionava, a um declínio da escravidão indígena, esta continuava forte em São Paulo quando do início do ciclo da mineração, a partir da década de 1690. Um dos motivos foi a institucionalização do regime da administração particular, em 1696, que foi essencialmente um acordo entre colonos, jesuítas e a Coroa."[902]

> "A corrida ao ouro foi tão desastrosa para os índios que sobreviviam nos arredores de São Paulo quanto para os que habitavam as regiões auríferas de Minas Gerais. Os afoitos que se apressavam a ir para as minas levavam todos os índios que podiam, para trabalharem como carregadores, caçadores e mineiros. Suas vítimas foram os moradores das miseráveis aldeias próximas da cidade ou os grupos de índios que viviam nas propriedades rurais dos potentados bandeirantes. Em 1700, Manuel de Borba Gato voltou de seus anos de exílio ainda chefiando sua tribo adotada do Rio Doce e foi perdoado pelo governador de São Paulo. Este enviou-o para as minas *'com muitos [índios] que o mesmo governador tirou das aldeias domésticas de São Paulo.'*"[903]

É preciso que também façamos, por fim, uma reflexão sobre o papel dos missionários da Companhia de Jesus nestes dois primeiros séculos. Esta visão do idealismo jesuíta, que de acordo com Serafim Leite, declinou com o advento da lei da Administração em São Paulo, pode ser relativizada numa visão mais crítica. Com certeza a realidade cotidiana entre os dois séculos já não era a mesma, principalmente quanto ao fortalecimento dos colonos. Nos primeiros tempos, o ideal missionário pela liberdade

902 Monteiro, John. 1989, 47.
903 Hemming, John. 2007, 366. Furtado de Mendonça, "Notícias..."p.52, citação do autor.

indígena ocorria quando os padres possuíam muito mais poder sobre o controle dos aldeamentos, e esta ideia de liberdade era indissociável da submissão e do *resgate*, através da conversão religiosa civilizatória. Ao final do século XVII, o teor ideológico deste ideal de liberdade permanecia o mesmo, porém com os padres atuando de forma diversa, mais conformados com a aproximação entre a Coroa e os colonos.

> "A atuação mais negativa dos jesuítas, porém, se funda na própria ambiguidade de sua dupla lealdade frente aos índios e à Coroa, mais predispostos, porém, a servir a esta Coroa contra índios aguerridos que a defendê-los eficazmente diante dela. Isso sobretudo no primeiro século, quando sua função principal foi minar as lealdades étnicas dos índios, apelando fortemente para seu espírito religioso, a fim de fazer com que se desgarrassem das tribos e se atrelassem às missões. A eficácia que alcançam nesse papel alienador é tão extraordinária quanto grande a sua responsabilidade na dizimação que dela resultou. No segundo século, já enriquecidos de seu triste papel e também representados por figuras mais capazes de indignação moral, como Antonio Vieira, os jesuítas assumiram grandes riscos no resguardo e na defesa dos índios. Foram, por isso, expulsos, primeiro em São Paulo e, depois, do estado do Maranhão e Grão-Pará pelos colonos."[904]

Dessa forma se iniciava o século XVIII em São Paulo. Com as práticas de exploração indígena regulamentadas, conforme reivindicações históricas dos colonos paulistas. Estes agora se voltavam a um novo e promissor atrativo também situado nos sertões: o início do ciclo do ouro e da mineração, do qual também se valeriam dos braços indígenas para seu manejo e exploração. Além do esvaziamento dos aldeamentos, a crise da escravidão indígena se aprofundou em diversos sentidos. O êxodo de muitos paulistas em direção às minas resultou na escassez de mão de obra indígena local, além do fato de que "como agravante, ao fixar suas atenções nas oportunidades econômicas proporcionadas pela abertura das minas, os paulistas praticamente suspenderam suas atividades de apresamento, que eram fundamentais para a reprodução da escravidão indígena."[905] Apesar de todos estes fatores, o que percebemos é que a partir da institucionalização da Administração não ocorreram mudanças de aspecto formal ou de conteúdo, senão a intensificação de processos já a tempos em curso. O que em geral é entendido como *crise* do sistema dos aldeamentos se refere basicamente ao declínio populacional dos índios, seja pela assimilação social, ou pela mortandade que prosseguia, em detrimento da modificação do aspecto formalmente apresador das expedições.

904 Ribeiro, Darcy. 2015, 44.
905 Monteiro, John. 1989, 48.

No final dos anos seiscentos o bandeirantismo de apresamento estava em declínio em São Paulo devido à baixa demográfica dos Guarani do Guairá e da resistência bélica dos aldeados do Uruguai e do Tape. A partir de então os paulistas passaram a atuar na chamada “Guerra dos bárbaros” no sertão nordestino, que também se caracterizava pelo apresamento dos grupos habitantes nativos. Passaram também a atuar na mineração do ouro, nas expedições monçoeiras para Goiás e Mato Grosso, além das eventuais ações de guerra, como na fundação da Colônia do Sacramento em 1680.[906] Mas foi sobretudo a instituição do sistema da Administração, que naquela passagem de século, mais exemplificou o processo em curso sobre o escravismo indígena paulista: a consolidação dos interesses dos colonos sobre o enfraquecimento do projeto missionário jesuíta, simultaneamente ao início da crise nos aldeamentos pelo declínio da população de aldeados. Foi o momento, a um tempo, do apogeu do escravismo indígena paulista, e do início do seu declínio.

906 Sposito, Fernanda. 2012, 59-61.

CONCLUSÕES

O período da história colonial que antecedeu a legalização da administração particular em São Paulo, marcou para os povos indígenas a primeira fase de uma era de profundas e penosas transformações, alterando essencialmente seus modos de vida em todos os seus aspectos. A distância cultural do encontro civilizatório se instaurou como desigualdade, exigindo a imediata adaptação a um novo e adverso paradigma existencial. Foi um tempo extremamente curto para uma caminhada tão longa através da luta pela sobrevivência, não apenas física e pessoal, mas dos fundamentos de seu próprio mundo. Neste sentido, entre todas as mudanças realizadas, consideramos a adaptação religiosa como a fundamental do processo de resistência, por onde foi possível preservar os valores culturais e identitários mais essenciais das tradições indígenas.

Além dos aspectos políticos, econômicos e militares da dominação colonial, a imposição cultural religiosa exerceu o que consideramos como o princípio básico de toda a estrutura de poder exercido sobre os súditos católicos, inclusive os colonizadores, ao motivar e justificar suas ações e convicções. Embora possa ser considerada como um componente cultural, distinguimos a religião enquanto uma categoria própria devido à importância de seu sentido transcendente e determinante para a vida, assim como neste contexto, pela forma como serviu tanto para a dominação quanto para a resistência.

É importante não perdemos de vista as transformações que o conceito de religião sofreu com a modernidade e a pós-modernidade, mesmo entre seus praticantes, de forma que, a fim de evitarmos algum anacronismo, busquemos entender algo de sua essência que ficou circunscrito àqueles séculos. A busca pela salvação da alma como prioridade é apenas um exemplo do sentido existencial atribuído à vida naqueles tempos. A bula papal enquanto objeto legal supremo, a mentalidade católica do mundo ibérico, os preceitos dogmáticos da fé e da salvação, colocavam a esfera metafísica numa posição superior à da realidade ordinária. No âmbito cultural europeu pré-cartesiano, o conhecimento da realidade não apenas incluía este lugar do mistério, como também a ele respondia com base na crença, sem distinguir os elementos epistemológicos da razão. Entre os ameríndios, essa indistinção era muito mais orgânica e fundamental, uma vez que a própria substância da realidade manifestava a percepção cosmológica da natureza, mas a mentalidade europeia também orbitava o supranatural. O racionalismo ainda não havia fissurado o tecido da verdade definida pelo ponto de vista da consciência, e os valores dogmáticos da Igreja eram definitivos. É claro que os indivíduos buscavam as riquezas

materiais cometendo até blasfêmias entre as atrocidades da guerra, mas os colonos paulistas não podiam imaginar ficar sem o sacramento da confissão. Quando uma parcela dos jesuítas passou a defender este direito aos escravistas, criaram-se as condições para uma maior naturalização da exploração indígena, e esta percepção religiosa hegemônica enfraqueceu no cotidiano.

Apesar da negação do xamanismo na coerção da catequese, o idioma ontológico do cristianismo servia como ponte de comunicação com os índios recém aldeados, ainda que de forma enviesada. A maneira como os Guarani, por exemplo, assimilavam o conceito de alma do catolicismo tridentino, deve ser entendido no encontro ao conceito sagrado da palavra-alma em sua valorização da voz e da verdade. No entanto, o silenciamento a eles infligido contradizia este sentido espiritual de seu próprio ser. Dessa forma, a manutenção da tradição cosmogônica, da forma como foi passada oralmente até ser verificada pelos antropólogos do século XX, significou um notável feito de resistência, pela sobrevivência deste elemento que os índios consideravam como até mais essencial que a do próprio ser. A adaptação dos rituais católicos, como os descritos por Curt Nimuendajú e Graciela Chamorro, foram assim uma forma de resistência adaptativa aplicada aos elementos mais básicos de suas identidades. Os missionários podiam ficar contrariados por esta forma de conversão, por vezes descrita como inconstante, mas também ficavam satisfeitos ao receber grupos com seus chefes caciques a buscar refúgio nas reduções. A salvação das almas que os padres pregavam e os colonos redigiam em seus testamentos, ficava guardada pelos índios nas suas formas, pelo valor dos nomes nos batismos, pelos cantos em seus idiomas. Mas sobretudo, foi pelo silenciamento de suas vozes, que esta forma de violência era resolvida também como instrumento de resistência, uma vez que suas heranças sagradas se mantinham em segredo. Por menosprezarem a palavra dos índios, os brancos perderam, e continuam perdendo, o conhecimento de uma espiritualidade tão refinada como a da palavra-alma, na qual justamente o espírito se localiza na linguagem, mas assim também não reconheciam sua importância simbólica. Foi este um aspecto crucial. O emudecimento feria os indígenas na alma, mas não a abatia, antes pelo contrário, a fortalecia no silêncio.

Neste tempo do impacto, que para os índios foi uma curta duração, em poucas gerações conseguiram assimilar os movimentos dos brancos, com suas lógicas por vezes ininteligíveis, e encontraram seus espaços de manobra para garantir sua dignidade humana. No contexto colonial, foi este o sentido da resistência adaptativa, ela não era uma opção, mas uma exigência. Não se tratava de enfrentar as novas realidades pela

negação, mas de se fazer valer suas escolhas em meio às contingências, ainda que estas fossem de encontro à ordem estabelecida. Os *índios de guerra*, por exemplo, que apresavam seus parentes, podiam fazê-lo por diversos motivos, inclusive pela submissão, mas ainda assim, esta podia ser sua expressão de liberdade. Na complexidade das motivações humanas, muitas vezes não é possível se diferenciar a submissão da resistência, sem os entender como ações legítimas dos indivíduos, senão continuaremos a enxergar no índio o bom selvagem, idealizando-o na vitimização, mesmo que paradoxalmente, dentro do genocídio.

Ainda assim, estamos nos referindo aos sobreviventes. As multidões de almas que expiraram para além de suas forças levaram consigo seus universos inteiros, extinguindo idiomas, nações e ciências. As fontes históricas confirmam o aniquilamento completo de grupos e culturas como um resultado direto dos sistemas escravistas, e sempre soará redundante levantar a memória de que este fenômeno foi a regra geral por todo o continente. Sua negação ou relativização sempre partem de algum lugar ausente, como se a história não fosse feita de experiências concretas e subjetivas. Quando uma antiga historiografia afirmava não fazer sentido aos bandeirantes matarem seu espólio, além de ignorar a resistência, confirmava os apresamentos. Da mesma forma, ao se fazer a correta crítica da vitimização dos índios, pode-se repetir o equívoco da objeção ao genocídio por razões teóricas, em detrimento da contundência dos fatos históricos.

Enquanto que para os índios estes séculos iniciais da convivência significaram este lapso vertiginoso, para os colonizadores brancos o tempo histórico da longa duração seguia em conformidade à autopercepção do cumprimento de seu destino civilizador, de acordo com sua crença de superioridade. Mas seus conflitos internos foram permanentes, e a desordem entre as legislações reais e suas aplicações práticas dificultava uma implementação mais intensa do escravismo. No entanto, o sistema cotidiano resultante dava conta de atender aos interesses das coroas, colonos, e missionários. A demora da implementação da Administração em São Paulo, quando comparada à das Encomiendas, no Paraguai com praticamente um século de diferença, é uma indicação de que no centro-sul do Brasil, o sistema das expedições apresadoras centralizado em São Paulo sempre havia sido suficiente para sustentar a estrutura da ordem colonial, a despeito dos protestos dos padres e da insatisfação dos moradores.

Sobre a natureza das legislações coloniais, tratamos de duas instâncias: o âmbito dos poderes superiores em sua elaboração, no contexto metropolitano; e suas práticas de aplicação, que de forma geral ocorriam no espaço distanciado e remoto das colônias.

Tratamos aqui tanto das leis nacionais quanto das eclesiásticas. O lugar do clero superior nas cortes reais e a fundamentação religiosa do poder das monarquias, inclinava as Coroas a reafirmar a liberdade indígena, e no caso de Portugal, especialmente no período restauracionista, a nação buscava o reconhecimento de Roma sobre sua independência e de sua identidade como pátria do catolicismo. Por outro lado, a rivalidade com a Espanha impulsionava a permissão das expedições sertanistas, não por uma ocupação territorial entre as indefinidas fronteiras do centro-sul, mas pela corrida aos descobrimentos minerais, na qual esta região era a principal fonte dos apresamentos. Uma contenção mais efetiva dos bandeirantes, ficava assim, fora de questão.

Uma questão a se considerar é a proibição da escravidão acabava por ter algum efeito favorável aos índios. O que observamos é que apesar de todas as transgressões de seus princípios, as leis sempre representaram algum entrave ou embaraço para os colonos, criando obstáculos aos interesses escravistas, mas sem impedir de fato suas ações. Através de nomenclaturas como *Encomienda*, *Yanaconato*, ou *Administração* entre outras, a exploração indígena foi um permanente jogo jurídico entre defensores da liberdade e do escravismo, gerando a tensão social crescente relacionada ao conflito entre padres e colonos. Seus pontos sensíveis relacionavam-se às indefinições práticas da *guerra justa* e dos *resgates*, sendo resolvidas ou negociadas nas próprias ocasiões. Com tantas formas de se burlar as leis, as circunstâncias locais prevaleciam sobre o direito universal. Para os índios, enquanto objetos de disputa, poderiam ter oportunidades de se aproximar daqueles que lhes permitissem melhores condições, o que pode explicar as eventuais adesões voluntárias às reduções jesuítas, mas em muitas situações suas possibilidades eram nulas, como em momentos de apresamento. Além disso, pelo fato de haverem se adaptado às situações, o conceito de liberdade como então era entendido, poderia significar, pelo senso comum, seu próprio ajustamento ao lugar social subalterno.

Foi somente quando o número de índios começou a escassear, fazendo-os subir de preço, que os conflitos entre colonos e padres tomaram impulso, a ponto de se evidenciar a necessidade de uma regulação legislativa mais sólida. A diminuição das populações autóctones pelas matanças e capturas, a resistência bélica nas Missões jesuítas, e a dificuldade crescente em se apresar índios em regiões cada vez mais remotas, contribuíram para esta escassez de mão de obra diante do aumento das descobertas das minas. O aumento gradativo destes descobrimentos foi uma das causas mais contundentes dos conflitos, porque aumentavam a demanda para a formação de tropas enquanto muitos capitães já estavam localizados no sertão com seus índios. Embora as

grandes descobertas de ouro tenham começado a ocorrer, de forma crescente, ao final do século XVII, os achamentos minerais estiveram presentes no entorno de São Paulo desde os primórdios da colonização. Sendo este um dos principais fundamentos econômicos do colonialismo moderno, associado ao escravismo, depreende-se que o interesse original das Coroas fosse favorável ao escravismo indígena, o que certamente contribuiu para a concordata de 1696.

Encontramos nas resoluções da Coroa, e nas recomendações do Conselho Ultramarino, uma ênfase na permissão da utilização dos índios para a busca e exploração das minas, como também para a formação de contingentes de defesa contra ataques de inimigos na costa, ou internos. Também se requisitava diretamente a formação de expedições apresadoras de caráter oficial, permitindo a capitães nomeados pelo rei as suas execuções. Tais eventos eram relativamente comuns, mas apesar disso, mantinham um aspecto de excepcionalidade legal em meio à proibição dos apresamentos particulares, causando contrariedade entre os moradores paulistas. O episódio protagonizado por Dom Rodrigo Castelo Branco foi um desses exemplos, onde um capitão considerado intruso recolhia os índios disponíveis, enquanto os paulistas prosseguiam com suas expedições na ilegalidade. A pressão que recaía sobre os oficiais da Câmara, por vezes violenta, contribuía para que os apresamentos fossem considerados como um direito e uma atividade econômica legítima dos moradores, vistos então como injustiçados. Esta é a visão que foi defendida pelo padre Jacob Roland, tendo então sido desautorizado pela Companhia de Jesus. Esta situação colocava a Coroa numa certa contradição em relação à legislação da liberdade indígena, e a colocava em um constante jogo político com as autoridades eclesiásticas, principalmente nos níveis do governo-geral e das câmaras municipais.

O ponto de inflexão que percebemos no equilíbrio precário das práticas escravistas, ocorre a partir da década de 1680, pela intensificação do embate entre moradores e religiosos. Este fenômeno não era exclusivo de São Paulo, dados os protestos e motins dos colonos na Amazônia e no Maranhão, mas a dinâmica era muito semelhante: a pressão contra os jesuítas crescia até o ponto de serem expulsos das vilas e do controle dos aldeamentos; mas logo a administração dos capitães particulares se revelava problemática e insatisfatória, fazendo os moradores voltarem atrás e reivindicarem a retorno dos missionários. Além de não se resolver o problema, o aumento da demanda pela mão de obra indígena não apaziguava a hostilidade contra os padres. As ameaças de excomunhão e de negação da confissão foram de fato um aspecto crucial, pois levou à

cisão interna entre os jesuítas, dos quais os dissidentes favoráveis aos paulistas ganharam força. Favoreceu-se assim uma possibilidade de acordo na qual determinadas práticas escravistas pudessem ser admitidas, ou regularizadas, tal como as apontadas no documento das *dezesseis dúvidas* encaminhado à Coroa. Este documento, mais do que a própria regulamentação da Administração em São Paulo, representa a consolidação da exploração indígena e a vitória dos colonos paulistas.

A partir de então, além do novo cenário jurídico e da piora da situação para os índios administrados, identificamos também uma mudança ao nível mais subjetivo das mentalidades, onde os escrúpulos de consciência dos escravistas era atenuado. Nada se acrescentava à lei da liberdade dos índios senão os seus direitos já existentes, que eram apenas reafirmados. É certo que também se enfatizavam as obrigações básicas dos administradores, mas suas aplicações seguiam a rotina já existente dentro de suas limitações confirmadas, com a diferença de estarem sujeitas às novas prerrogativas legais dos administradores sobre os índios. Estes, portanto, em nada foram favorecidos.

É neste sentido que a instituição da Administração em São Paulo deve ser entendida, como o recrudescimento do peso jogado nas costas dos índios. O padre Antonio Vieira, neste ponto foi preciso. Enquanto religioso missionário, compartilhava do pensamento milenarista, mas nunca abdicou de seu pragmatismo, voltado para a defesa dos índios que de fato o motivava. Seu voto de oposição confirmava o que sempre conheceu na vida em relação à política indigenista, a constatação do movimento histórico de seu tempo, em que a mentalidade religiosa emitiu um sinal de declínio. Os tempos haviam mudado, o idealismo missionário ficava no passado, e os padres passavam a apoiar os colonos. O brilho dourado das minas foi demasiadamente ofuscante.

A principal conclusão a que chegamos, em síntese, é de que o modelo da Administração foi um escravismo de fato. Tudo que assim o possa caracterizar sempre esteve presente, acrescido da dissimulação legal. Esta funcionou tanto em sua época como também para determinadas historiografias que aderiam a essa diferenciação, como se sobre os administrados a dominação fosse mais branda. Seus direitos de recorrer à justiça, de não poderem ser vendidos, ou não serem discriminados como *peças escravas*, de nada serviam para livrá-los da exploração do trabalho. Quando os aldeados protestavam na Câmara contra algum capitão, ou alegavam não estarem vinculados a algum morador particular, estavam incluídos num espaço jurídico muito restrito, tratando apenas de uma possível troca de senhores, sem que isso representasse alguma emancipação. A condição de *forros*, ou *libertos*, servia como base comparativa aos

escravos formais, podendo encobrir suas reais condições. Tratava-se, em suma, de um jogo semântico que envolvia direitos insignificantes a fim de se garantir a liberdade.

Estes episódios onde os índios conseguiam se fazer ouvir perante a justiça, apesar de relativamente raros nas fontes, são muito significativos de sua presença ativa na sociedade, e representam um direito próprio dos administrados. No entanto, este direito se inseria na mesma lógica do silenciamento, que mesmo ao não impedir sua fala, consistia na negação do índio enquanto sujeito social, trazendo para eles poucos resultados relevantes, senão dentro da ordem social estabelecida. As ações de resistência que mais ganhavam relevância, e também as mais comuns segundo constam nas atas da câmara, eram as sublevações coletivas, como no caso do aldeamento de Barueri em diversas ocasiões. Encontramos também protestos dos moradores contra rebeliões dos índios da própria vila de São Paulo, assim como proibições de que pudessem andar armados, revelando um dia a dia mais movimentado do que sugere a historiografia. Observamos assim que, principalmente na primeira metade do século XVII, os moradores tinham mais dificuldades para impor o controle sobre os administrados, talvez porque sua população fosse maior. O caso de Barueri é significativo, pois os moradores reconheciam os padres como os mais indicados para apaziguar os ânimos dos índios, apesar de sua oposição a eles.

Um debate sempre presente na historiografia diz respeito ao papel dos religiosos na relação com os índios. Temos por um lado a defesa de seus direitos, a estruturação de um modelo de vida nos aldeamentos, e a relativa tolerância cultural; por outro lado, a imposição da conversão e a exploração econômica e do trabalho, também por eles praticadas. Nas ações dos índios, dentro de suas estreitas possibilidades, uma forma recorrente de atuação era a transferência entre diferentes senhores, fossem para aldeamentos ou casas de moradores. Percebemos que muitas vezes os índios preferiam os espaços religiosos para encontrar refúgio, mas isso poderia ocorrer por diversos motivos, como por uma identificação originária com as comunidades estabelecidas. Deve-se também levar em conta que, para o índio convertido, conforme o grau de sua adaptação cultural e religiosa, garantia-se uma posição mais favorável na sociedade. Os bandeirantes apresavam os índios das Missões, em geral cristãos, mas seu cativeiro permanecia ilegal, e a escravidão formal era destinada aos autóctones e os capturados em *guerra justa*. A ação de catequese dos missionários, embora possa ser entendida como uma forma de , quando vista contextualmente, poderia significar de fato uma ação de proteção contra as práticas de tráfico e cativeiro. A posição histórica da Igreja católica

a favor da liberdade indígena também favorecia um comportamento mais benevolente dos padres, e mesmo durante a controvérsia sobre os colonos paulistas, quando surgiu uma dissidência entre os jesuítas a eles favorável, a maioria dos clérigos permaneceu contrária. Todos esses fatores, no entanto, se referem a uma perspectiva generalizada sobre a questão, sendo que as condições particulares dos atores sociais podiam ser muito variadas e complexas, assim como as diferenças entre os indivíduos.

Quando nos referimos aos índios, não podemos perder de vista que usamos uma generalização, também esta decorrente do colonialismo. Além da ampla diversidade de culturas, uma estratificação social havia sido sobre eles estabelecida, caracterizando assim a sociedade paulistana do século XVII. Mas o fato é que todos, de alguma maneira, foram deslocados de suas condições originais e submetidos à força numa conjuntura repressiva que resultava num declínio populacional, tal como numa *redução* em sentido literal, fosse pela mortandade, ou pela invisibilidade social.

Entendemos um sentido para a história, no qual o passado oferece significados para o presente. A realidade do mundo social, por mais complexa, não é aleatória, mas resultante de ações humanas que podem ser muito remotas, variando em suas particularidades culturais. Para a sociedade brasileira, suas bases se sustentam no passado colonial, e muito antes disso, no universo ameríndio enraizado em seu meio ambiente, através dos encontros e relações entre os povos. O que tratamos aqui é apenas um único destes aspectos determinantes do presente também comum a toda a trajetória da humanidade: a imposição do poder pela força, a ausência da alteridade, a dominação escravista.

Procuramos assim reafirmar o lugar e o fundamento radical da escravidão indígena em meio ao fenômeno mais amplo do escravismo colonial. A desigualdade social, tão característica do Brasil contemporâneo, teve assim suas origens. O racismo, o preconceito, a discriminação e a violência contra aqueles que, despossuídos de condições materiais dignas sofrem o peso de um cotidiano adverso, expressam a particularidade da herança cultural brasileira de forma absolutamente concreta. Basta observarmos que tais condições se manifestam sobre os descendentes de negros e índios de forma predominante, e o silenciamento de suas vozes conserva uma estrutura social que, não por acaso, também silencia a memória histórica. Nesse sentido, entendemos também a ciência e o conhecimento enquanto consciência, como chave capaz de responder e mesmo equacionar os problemas sociais, que na verdade, atingem a todos e não somente os oprimidos.

As consequências sociais do escravismo na sociedade contemporânea e os seus mecanismos de herança histórica, se constituem num tema bastante amplo e relevante para novos estudos. O que podemos indicar por hora, são as especificidades resultantes aos diversos grupos sociais. Enquanto que para os afrodescendentes, a exclusão social foi imposta sobre uma grande parcela numericamente estruturante da população, o contingente comparativamente pequeno dos indígenas brasileiros, além de silenciado, foi também invisibilizado. As condições políticas, econômicas e culturais hegemônicas os dividiram em duas categorias: o restrito grupo dos integrados à sociedade, aos quais de maneira preconceituosa é negada sua identidade indígena; e os povos isolados nas reservas, cada vez mais submetidos a um cerco de condições adversas e excludentes. Sobre eles, prossegue o processo do genocídio, não apenas pela violência dos assassinatos, mas também pelo desprezo às suas especificidades culturais, inviabilização de acesso às condições básicas de saúde, e à crescente degradação ambiental do seu entorno. À parte de alguns avanços legais, que tal como no período colonial, canta na letra das leis seus direitos, na realidade prática o indígena brasileiro continua cativo a uma situação tutelada pelo Estado, socialmente incapaz e desinteressada de lhes garantir a plenitude de seus direitos como cidadãos brasileiros, enquanto não assimilada à estrutura cultural dos não-indígenas.

A história, enquanto ciência objetiva que inclui a subjetividade, é também uma construção de base ocidental e racionalista, expressa através da linguagem. Mas para outras culturas, como a dos Guarani, a linguagem é sagrada, e o tempo das narrativas não ocorre de forma linear. Sabemos que nenhuma perspectiva é melhor ou mais correta, mas apenas se complementam em seus pontos de vista quando em busca do conhecimento humano. Para nós que atuamos numa determinada cultura, assim também o fazemos por um sistema de crenças, como pela ideia de causa e efeito, onde os fatos e acontecimentos se sucedem numa ordem, talvez caótica, de princípios e consequências. Dos índios, colonos, reis e missionários, em meio à passagem pelo mistério das coisas e da existência, suas almas são todas então igualadas, apenas deixando sobre a terra as marcas e consequências de suas ações e memórias.

REFERÊNCIAS DOS MAPAS E TABELAS

Mapa 1: Vila de São Paulo de Piratininga – Século XVII. Pág. 45

- Arroyo, Leonardo. 1954; Bruno, Ernani Silva. 1984; *Livro do Tombo – do Mosteiro de São Bento da Cidade de São Paulo.* 1977.
- Base cartográfica: "*Plan'- História da Cidade de São Paulo 1800 – 1874 por Affonso A. de Freitas*". (in) Nozoe, Nelson. 2004.

Mapa 2: Primeiras Missões Jesuítas no início do século XVII. Pág. 201

- Ruiz de Montoya, Pe. Antonio. (1639), 1985; Maeder, Ernesto J. A. 1980; Maeder, Ernesto J. A. 2009.
- Base cartográfica: Portal de mapas do IBGE.

Portaldemapas.ibge.gov.br/portal.php#mapa422

geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_do_brasil/fisico/brasil_fisico5000k_1018.pdf

Mapa 3: Aldeamentos e povoamento em São Paulo ao final do século XVII. Pág. 275

- Petrone, Pasquale. 1995; Monteiro, John Manuel. 2009.
- Base cartográfica: Portal de mapas do IBGE.

Portaldemapas.ibge.gov.br/portal.php#mapa422

biblioteca.ibge.gov.br/visualização/mapas/GEBIS%20-%20RJ/map10157.pdf

Tabela 1: Contabilidade do Mosteiro de São Bento ao final do século XVII. Pág. 165

- *Livro da Mordomia 1681 – 1700. Códice 1*. Manuscrito do Arquivo do Mosteiro de São Bento, São Paulo - SP.

Tabela 2: Principais mudanças da legislação indígena até 1696. Pág. 317

- Ambires, Juarez Donizete. 2010; Leite, Serafim. 2004; Monteiro, John Manuel. 2009; Silva, Francisco Ribeiro da. 1999; Schwartz, Stuart B. 1979; Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. 2011; Perrone-Moisés 1992.

Tabela 3: Principais expedições bandeirantes paulistas – Anexo. Pág. 505

- Ellis Junior, Alfredo. 1934; Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989; Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975.

FONTES

- *ACTAS DA CAMARA DA VILLA DE S. PAULO* – Publicação official do Archivo Municipal de S. Paulo, Volumes II (1596 – 1622), IV (1629 - 1639), V (1640 – 1652), VI (1653 – 1678), VII (1679 – 1700). S. Paulo, Tipographia Piratininga, 1915.

Documentos consultados:

- (24/11/1602) vol. II, 112-113; (22/03/1603) vol. II, 125-126; (23/03/1603) vol. II, 125-126; (27/11/1606) vol. II, 168; (17/02/1629) vol. IV, 17; (26/02/1629) vol. IV, 17; (05/08/1629) vol. IV, 32; (25/01/1630) vol. IV, 46-47; (09/06/1630) vol. IV, 57-58; (17/06/1630) vol. IV, 58-59; (06/07/1630) vol. IV, 61-63; (20/08/1633) vol. IV, 172-173; (05/10/1637) vol. IV, 365; (16/02/1647) vol. V, 294; (28/05/1653) vol. VI, 28-30; (31/05/1653) vol. VI, 37; (25/08/1657) vol. VI, 57; (24/12/1658) vol. VI, 101; (16/03/1677) vol. VI, 437; (08/08/1677) vol. VI, 451; (08/05/1679) vol. VII, 26-28; (21/07/1680) vol. VII, 65; (03/08/1680) vol. VII, 66; (18/08/1680) vol. VII, 67; (07/09/1680) vol. VII, 67; (28/01/1681) vol. VII, 90; (05/02/1681) vol. VII, 91-92; (01/03/1681) vol. VII, 102-104; (12/03/1681) vol. VII, 108-113; (15/10/1681) vol. VII, 148; (03/07/1682) vol. VII, 179; (03/07/1683) vol. VII, 217; (18/04/1684) vol. VII, 247; (08/03/1685) vol. VII, 275-276; (01/05/1685) vol. VII, 280; (15/07/1685) vol. VII, 284; (31/01/1687) vol. VII, 340; (02/10/1695) vol. VII, 475; (27/09/1697) vol. VII, 506.

- BENCI, Pe. Jorge S. I. ***Economia Cristã dos senhores no Governo dos Escravos.*** (1700). Editorial Grijalbo, São Paulo, 1977.

- CADOGAN, León. ***Ayvu Rapyta – Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá.*** Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. São Paulo, 1959.

- GUERREIRO, Pe. Bartolomeu. ***Iornada dos Vassalos da Coroa de Portvgal, perase recuperar a Cidade do Salvador, na Bahya de todos os Santos, tomada pollos Olandezes, a oito de Mayo de 1624. & recuperada ao primeiro de Mayo de 1625.*** Lisboa, 1625. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, 1966.

- *INVENTÁRIOS E TESTAMENTOS – Papéis que pertenciam ao 1º cartório de órfãos da capital. Volumes XXII a XXVIII (1604 – 1750).* Publicação official do Archivo do Estado de S. Paulo, Typographia Piratininga, 1920.

Documentos consultados:

- Testamento de Braz Gonçalves. Vila de São Paulo, 1604.
- Inventário de Manuel de Siqueira, Vila de São Paulo, 02/09/1614.
- Inventário de Anna de Proença (Sem testamento). Vila de São Paulo, 13/12/1644.
- Inventário de Maria da Silva. Vila de São Paulo, 1655.
- Testamento de Maria da Cunha. Vila de São Paulo, 1667.
- Testamento de Catharina Ribeiro, Vila de São Paulo, 08/11/1676.
- Inventário de João Pedroso. Vila de São Paulo, 1678.
- Inventário de Bartholomeu Bueno Cacunda. Vila de São Paulo, 24/01/1685.
- Testamento de Antonio Ribeiro de Moraes, Vila de São Paulo, 01/02/1686.
- Testamento de Miguel Leite de Carvalho. Vila de Santa Anna da Parnaíva, 1687.
- Testamento e inventário de Anna da Silva. Vila de Santa Anna de Parnaiba, 06/09/1687.
- Inventário de Antonio Ribeiro de Moraes e Catharina Ribeiro, Vila de São Paulo, 02/02/1688.
- Inventário de Paschoal Delgado. Vila de São Paulo, 1688.
- Inventário de Francisco Dias Velho. Vila de São Paulo, 1689.
- Inventário de João Nogueira. Sítio e fazenda Ajapi, 1689.
- Testamento de Fernando de Camargo. Vila de São Paulo, 1690.
- Testamento de Luzia Leme de Alvarenga, Vila de Santo Antonio de Guaratinguetá, 1690.
- Papéis pertencentes às demandas (...) do defunto Jeronymo Bueno. Vila de São Paulo, 1696.
- Inventário de Salvador Moreira. Vila de Santa Anna de Parnaíba, 1697.
- Inventário de Maria Egipciaca Domingues. Vila de São Paulo, 24/10/1703.
- Testamento de Messia da Cunha. Nossa Senhora da Candelária do Utú, 1705.

- LEITE, Serafim. ***História da Companhia de Jesus no Brasil.*** São Paulo, Edições Loyola, 2004.

Documentos consultados:

- *"Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de S. Paulo a Sua Majestade, e ao Senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera."* (In) Leite, Serafim. 2004, 53

- "*Carta do Padre Francisco Frazão, São Paulo, 18/03/1690." (*in) Leite, Serafim. 2004, 531.

- “*Carta Régia de 14/01/1693 ao Governador do Brasil, António Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho*.” (in) Leite, Serafim. 2004, 533.

- “*Carta do Governador António Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho aos oficiais da Câmara de São Paulo, Bahia, 13/11/1693*.” (in) Leite, Serafim. 2004, 533.

- “*Carta do Padre Alexandre de Gusmão, Bahia, 30/05/1694.”* (in) Leite, Serafim. 2004, 532.

- *“Annuae Litterae ex Brasília, Bahyae, 30 Maii Anni 1694, pelo Padre Alexandre de Gusmão. Bahia, 30/05/1694.”* (in) Leite, Serafim. 2004, 533.

- ***LIVRO DA MORDOMIA 1681 – 1700. Códice 1.*** Manuscritos do Arquivo da Biblioteca do Mosteiro de São Bento, São Paulo.

- ***LIVRO DO TOMBO – do Mosteiro de São Bento da Cidade de São Paulo.*** Mosteiro São Bento, São Paulo, 1977.

- MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. ***Memórias para a história da Capitania de São Vicente, hoje chamada de S. Paulo, do Estado do Brasil.*** Lisboa, 1797. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

- MAMIANI DELLA ROVERE, Pe. Luigi Vicenzo. ***Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos (1701)*.** (in) Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; Velloso, Gustavo. 2015, 132.

- ***PAULICEÆ LUSITANA MONUMENTA HISTORICA***. II Volume (1609 – 1658). Organizado por Jaime Cortesão. Publicações do Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro. Lisboa, 1961.

Documentos consultados:

- “1616 – Requerimento de Martim de Sá, dirigido ao rei, no qual se queixa do capitão da capitania de S. Vicente e dos moradores dela por não cumprirem devidamente as provisões régias respeitantes ao descobrimento e averiguação das minas da mesma capitania. Seguem-se cinco documentos documentos apensos.” , p. 83.

- “1618 – Agosto – 8. *Registro do regimto q~ S. Mag.e mandou passar sobre as Minas’* das capitanias de S. Paulo e S. Vicente.” , p. 97-102.

- “1619 – Dezembro – 20. *‘Carta de Martim de sa* [para D. Filipe II] *em q~ conta de como chegou a Bahia digo ao Rio de Jan.ro E das diligencias q~ hia fazer’.*” , p. 364.

- “1623 – Junho – 5. *‘treslado da deuaça q~ Se tirou nesta villa de Sam Paulo sobre a morte do Prinsipal timacauna’.*” , p. 453.

- “1644 – Junho – 10. Consulta do Conselho Ultramarino, com resolução régia, *‘Sobre os meyos que apponta Saluador Correa de sá, para remediar os dannos que os olandezes tem feito no Brazil e Angolla, e para introduzir Commerçio em Buenos Aires’*.” , p. 36-37

- “1653 – Junho – 30. Carta do provedor da Fazenda do Rio de Janeiro, Pedro de Sousa Pereira, para D. João IV, a queixar-se *‘de os m.res de sto Paulo lhe naõ quererẽ dar os Indios q~ lhe mandou pedir p.ª a fabrica das minas E apontara ser contra as q~ daõ os officiaes da Camara na carta q~ anda cõ este de que tambẽ enuia papeis* (sic)*’*.” , p. 299.

- *PAPEIS DO ARCHIVO GENERAL DE INDIAS DE SEVILLA.* (in) ***Documentos Paulistas.*** São Paulo. Officinas do “Diario Official”, 1923.

Documentos consultados:

- “*Carta del gobernador del Rio de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad contestando a lo que se le escribió em 24 de octubre de 1605 sobre la redución de los naturales de la provincia que descubrió entre la ciudad de La Asunción, Charcas, Tucumán y Santa Cruz de la Sierra.* Buenos Aires 5 de maio de 1607. - Archivo General de Indias – 74-4-12.”

- “*Carta de don Antonio de Añasco al gobernador de Buenos Aires Diego Marin Negrón sobre los excessos que cometiam los portugueses de San Pablo del Brasil.* (Parananbu y pueblo de Taubici 14 de noviembre de 1611 – Archivo General de Indias, Estante 74, Cajón 6, Legajo 21).”

- “*Carta del gobernador de Buenos Aires Diego Marin Negrón a Su Magestad sobre la separación de los gobiernos del Rio de la Plata y Paraguay y excesos cometidos por los portugueses de San Pablo.* - Buenos Aires 8 de enero de 1612 – Archivo General de Indias – Estante 74 – Cajón 6 – Lejado 21.”

- “*Carta de Bartolomé de Torales al gobernador del Rio de la Plata Diego Marin Negron sol el alzamiento y huida de los indios de la provincia de Guayra sonsacados por los portugueses de la villa de San Pablo.* Guaira 19 de diciembre de 1612. Archivo General de Indias – Estante 74 – Cajón 6 – Legajo 21.”

- “*Carta del cabildo de Ciudad Real al gobernador de Buenos Aires Diego Marin Negrón sobre la inquietud que los portugueses de San Pablo del Brasil causaban entre los naturales de aquella región.* Ciudad Real 20 de deciembre de 1612. Archivo General de Indias – Estante 74 – Cajón 6 – Legajo 21.”

- “*Copia de un capitulo de carta escrita por el Padre Nicolas Duran de la Compañia de Jesus al Padre Francisco Crespo de la misma Compañia em Buenos Aires a 24 de septiembre de 1627 sobre puntos tocantes a las reduciones.* 24 de septiembre de 1627 – Archivo general de Indias, Estante 74, Cajón 3, Legajo 26.”

- “*Real Cédula al gobernador del Rio de la Plata don Francisco de Cespedes para que castigase com rigor a los portuguezes que de San Pablo y el Brasil iban a cautivar indios a las reducciones que los religiosos de la Compañia de Jesús tenian em la provincia del Paraguay.* Madrid 12 septiembre de 1628 – Archivo general de Indias, Estante 122, Cajón 3, Legajo 2, Libro 5, Folios 201 a 202.”

- “*Testimonio en portugues de una provision de Diego Luis de Oliveira, gobernador del estado del Brasil, sobre puntos tocantes a las reducciones de indios. Santos (Salvador, Bahia de Todos os Santos) 4 de deciembre de 1629. Estante 74 – Cajon 3 – Legajo 26. Diogo Luis de Oliveira do conselho de sua majestade e do da guerra commendador das comendas de Sancto Adrião de Cannas, S. Pedro de Comideyras, Nossa Sra. da Anunciação da ordem de Christo cappitão geral, e governador do Estado do Brasil.*”, p. 315.

- “*Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo saqueando las aldeas que los religiosos de la Compañia de Jesús tenian en la misión de Guairá y campos dela iguazú. (…) hecha por los padres Justo Mancilla y Simon Maceta.*” Santos (Salvador, Bahia de Todos os Santos), 10 de outubro de 1629. - Papeis do Archivo General de Indias de Sevilha, p. 249-250.

- “*El Governador del Paraguay Don Fhelipe Rexe Gorvalan. Asumpcion del Paraguay. - A Su Magestad. - 1676. La Ciudad 19 de Março.”* , p. 355-366.

- *PROJETO RESGATE "Barão do Rio Branco".* - Arquivo Histórico Ultramarino - Conselho Ultramarino – Brasil – São Paulo/ Fundo documental Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823). http://bndigital.bn.gov.br/projeto-resgate/ .

Documentos consultados:

- "*Regimento de D. João IV de 07/06/1644.*" Projeto Resgate - caixa 1, doc. Nº 2 – São Paulo Avulsos (1644 – 1830).

- "*Minuta do regimento dado por D. João IV, ao general da frota que vai para a Bahia, Salvador Correia de Sá e Benevides, para o entabolamento das minas de São Paulo.*" Lisboa, 1644. Caixa 1, doc. Nº 3 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823).

- "*Carta do (governador e capitão-mor do Rio de Janeiro), Martim de Sá, ao rei D. Felipe III (IV) em 05/03/1824.*" Caixa 1, doc. Nº 26 – Rio de Janeiro Avulsos (1614 – 1830).

- "*Lei de Felipe II sobre a liberdade dos índios, de 10/09/1611.*" Caixa 7, doc. Nº 750 – São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823).

- "*Informação do Conselho Ultramarino sobre os serviços de André Rodrigues, para quem solicita apoio régio.*" – Lisboa, 1643. Caixa 1, doc. Nº 13.

- "*Verbete da Representação da Câmara de São Paulo ao Príncipe Regente D. Pedro, em 29/12/1681.*" Arquivo Histórico Ultramarino - Conselho Ultramarino – Brasil – São Paulo - Caixa 1 Doc. No. 36/ subpasta 002 da pasta 001 doc. 0241.

- "*Carta de Agostinho Barbalho Bezerra, dizendo que, como foi promovido no cargo de administrador das minas de ouro de lavagem da capitania de Paranaguá e São Paulo, e intenta fazer viagem aos serros do 'Sabarabosu' e de 'Tapibahe', naqueles sertões, e para levar a bom termo esta missão, necessita que se lhe deem poderes para nomear os capitães das aldeias dos índios e prover a gente que o acompanhar, nos postos que entender.*" – Lisboa, 18/08/1664. Caixa 1, doc. Nº 23.

- "*Consulta do Conselho Ultramarino sobre o pedido que faz Agostinho Barbalho Bezerra do necessário para o resgate dos índios que o hão de guiar e de munições, para conseguir o entabolamento das minas de oiro e metais de Paranaguá (Pernaguá) na capitania de São Vicente, e o descobrimento das minas da Serra das Esmeraldas e de outros metais na capitania do*

Espírito Santo, a que foi mandado, e que tem feito à sua custa." Lisboa, 10/11/1665. id. Caixa 1, doc. Nº 23.

- "*Provisão de (D Afonso VI) concedendo a Agostinho Barbalho Bezerra, fidalgo da sua casa, encarregado do descobrimento e entabolamento das minas de Paranaguá (Pernaguá), do distrito do Rio de Janeiro, o poder de perdoar, em nome do Rei, os crimes cometidos por pessoas, que de qualquer modo lhe possam ser úteis naquele descobrimento, declarando que mandará confirmá-lo no Reino.*" Lisboa, 20/05/1664. id. Caixa 1, doc. Nº 23.

- "*Consulta do Conselho Ultramarino sobre as cartas que escreveram a (D. João IV), o governador geral do Estado do Brasil, o governador e oficiais da Câmara do Rio de Janeiro e das vilas de São Paulo, São Vicente, Conceição e Parnaíba, acerca dos religiosos da Companhia (de Jesus) daquelas partes. (…)*" - Lisboa, 21/02/1647. Caixa 1, doc. Nº 14.

- "*Carta de (D. Pedro II) para o (governador do Brasil) D. João de Lencastre.*" Lisboa, 19/02/1696. São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823). Caixa 7, doc. Nº 750.

- "*Carta do provedor da fazenda Real do Rio de Janeiro, Pedro de Souza Pereira, ao rei (D. João IV).*" Vila da Conceição, 30/06/1653. Rio de Janeiro Avulsos (1614 – 1830). Caixa 3, doc. Nº 233.

- "*Devassa (do translado da) que o superintendente das matérias de guerra da costa do sul e da vila de São Paulo da capitania de São Vicente e administração geral das Minas, Martim de Sá, mandou fazer sobre a morte do índio principal, Timacauna por pombeiros dos brancos quando este se dirigia àquela vila, com toda a sua gente, para se converter à religião católica.*" 04/02/1624. São Paulo - Alfredo Mendes Gouveia (1618 – 1823). Caixa 1, doc. Nº 3.

- "*Parecer de Salvador Correa de Sá.*" Lisboa, 13/10/1646. Projeto Resgate. Arquivo Histórico Ultramarino - Conselho Ultramarino – Rio de Janeiro - Eduardo Castro de Almeida (1617 – 1757). Caixa 3 doc. Nº 518-519.

- "*Consulta do Conselho Ultramarino, sobre os alvitres apresentados por Gaspar de Brito Freire para o desenvolvimento do comércio e dos rendimentos da fazenda Real no Estado do Brasil.*" Lisboa, 13 de Janeiro de 1645. Rio de Janeiro Eduardo Castro de Almeida (1617 – 1757). Caixa 3 doc. Nº 373.

- "*Consulta do Conselho Ultramarino, sobre a petição dos Padres Capuchinhos, Missionários assistentes na Capitania do Rio de Janeiro, em que requeriam alguma ordinária, especialmente*

destinada ás missões entre o gentio." Lisboa, 28 de Novembro de 1681. Rio de Janeiro Eduardo Castro de Almeida (1617 – 1757). Caixa 8 doc. Nº 1433.

- "*Relatório do Governador Antonio Paes de Sande, em que indica as causas do malogro das pesquizas das minas do Sul e propõe o alvitre para se obter de uma maneira segura o seu descobrimento.*" Lisboa, 08/01/1693. Rio de Janeiro Eduardo Castro de Almeida (1617 – 1757). Caixa 10 doc. Nº 1836-1869.

- ROCHA, Manoel Ribeiro. ***Etíope Resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. - Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758.*** Introdução crítica de Paulo Suess. Editora Vozes/ Cehila. Petrópolis, São Paulo, 1992.

- ROLAND, Pe. Jacob. ***Apologia Pro Paulistis (1684).*** Transcrição de Zeron, Carlos Alberto de M. R. e tradução do latim de Ruiz, Rafael. (in) ***CLIO – Revista de Pesquisa Histórica***, Nº 27.1. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2009, p.362-416.

- RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. ***Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.*** (1639). Trad. Vernácula: Arnaldo Bruxel; revisão e notas: Arthur Rabuske. Porto Alegre, Martins Livreiro Ed., 1985.

- VIEIRA, Pe. Antonio. ***Advertências para alguns casos que podem suceder acerca do cativeiro dos índios (29/09/1655)*** (in) ***Obra Completa Padre Antonio Vieira: tomo IV, volume III: escritos sobre os índios.***/ Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

- VIEIRA, Pe. Antonio. ***Sobre o modo de como se hão de fazer as entradas pelo sertão.*** (in) ***Obra Completa Padre Antonio Vieira: tomo IV, volume III: escritos sobre os índios.***/ Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

- VIEIRA, Pe. Antonio. ***Voto do Padre Antonio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da Administração dos índios (12/07/1694).*** (in) SEBE, José Carlos.

Escritos instrumentais sobre os índios – Ensaio introdutório. São Paulo, Educ/ Loyola/ Giordano, 1992.

- VIEIRA, P. Antonio. ***Advertências para alguns casos que podem suceder acerca do cativeiro dos índios. (29/09/1655)***. (In) Ventura, Ricardo. 2016, 63-64.

- VIEIRA, P. Antonio. ***Sobre o modo de como se hão de fazer as entradas pelo sertão.*** (In) Ventura, Ricardo. 2016, 69.

BIBLIOGRAFIA

- AGNOLIN, Adone. ***O governo missionário das almas indígenas: missão jesuítica e ritualidade indígena (séc. XVI-XVII).*** (in) SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). ***O Governo dos Povos.*** Ed. Alameda, São Paulo, 2009.

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

- AMANTINO, Marcia. ***As Guerras Justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX.*** (in) ***Varia Historia***, Belo Horizonte, v. 22, n.35, p. 189-206, 2006.

- _____. ***A escravidão indígena e seus disfarces em Minas Gerais no século XVIII.*** (in) ***Revista do Instituto Histórico e Geographico Brazileiro***, Rio de Janeiro, v. 442, p. 163-182, 2009.

- _____. ***Escravidão, mestiçagens e o projeto cristão dos jesuítas na Argentina colonial e no Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII.*** (in) IVO, Isnara Pereira, PAIVA, Eduardo França (Orgs.); UESB, Vitória da Conquista, BA, Intermeios, 2016.

- AMBIRES, Juarez Donizete. ***A Administração dos Índios em São Paulo em fins do século XVII.*** (in) ODALIA, Nilo e CALDEIRA, João Ricardo de Castro (orgs.). ***História do Estado de São Paulo, volume 1 – Colônia e Império.*** São Paulo, Editora UNESP, Imprensa Oficial, 2010.

- ARROYO, Leonardo. ***Igrejas de São Paulo – Introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade.*** José Olympio Editora. Rio de Janeiro, 1954.

- AVELLANEDA, Mercedes; QUARLERI, Lía. ***Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756).*** (in) Estudos Ibero-Americanos,

vol. XXXIII, Nº. 1, junho de 2007, p. 109-132. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. ***As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.*** (in) ***Mana.*** Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abr. 2006.

- BETHENCOURT, Francisco. ***Racismos: Das Cruzadas ao século XX.*** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

- BEZERRA, Antonio Maicon Batista. ***Lutas e resistências indígenas no período colonial: miscigenação e etnificação, novas abordagens para o ensino de história.*** (in) ***Das Amazônias. Revista Discente de História da UFAC.*** V.1 N.1 – Universidade Federal do Acre. Rio Branco, 2018.

- _____. ***Lutas e resistências indígenas no Alto-Juruá: Miscigenação e etnificação na etnia Jaminawá Arara do Rio Bajé.*** (in) Revista ***Em Favor da Igualdade Racial.*** Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal do Acre (Neabi/Ufac), Rio Branco, v.2 n.2, p.21-37, fev/jul 2019. Consultado em 11/01/2021.

- BLAJ, Ilana. ***A trama das tensões: o processo de mercantilização de São paulo colonial (1681-1721).*** São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Fapesp, 2002.

- _____. ***Agricultores e comerciantes em São Paulo nos inícios do século XVIII: o processo de sedimentação da elite paulistana.*** (in) Revista Brasileira de História. V. 18 n. 36. São Paulo, 1998.

- _____. ***Mentalidade e sociedade: revisitando a historiografia sobre São Paulo colonial.*** (in) ***Revista de História*** 142-143, 239-259. São Paulo, 2000.

- _____. ***O índio e o desenvolvimento de São Paulo.*** Resenha crítica. (in) ***Boletim Paulista de Geografia*** n. 75. São Paulo, 1998.

- BOGACIOVAS, Marcelo Meira Amaral. ***Tribulações do povo de Israel na São Paulo colonial.*** Dissertação de Mestrado. Orientadora: Profa. Dra. Anita Novinsky. Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). São Paulo, 2006.

- BONCIANI, Rodrigo Faustinoni. ***O Dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no atlântico. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615).*** Tese de doutorado. Orientador: Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH-USP. São Paulo, 2010.

- BORGHETTI, Andrea. ***Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani.*** Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília – UNB. Brasília, 2014.

- BOSI, Alfredo. ***Dialética da colonização.*** São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

- BRUIT, Héctor Hernán. ***Bartolomé De Las Casas e a simulação dos vencidos. Ensaio sobre a conquista hispânica da América.*** Editora da Unicamp. Campinas, 1995.

- BRUNO, Ernani Silva. ***História e tradições da cidade de São Paulo. Volume 1 – Arraial de sertanistas (1554-1828).*** Editora Hucitec. Prefeitura do município de São Paulo – Secretaria municipal de Cultura. São Paulo, 1984.

- CARDOZO, Manoel da Silveira Soares. ***Dom Rodrigo de Castel-Blanco and the Brazilian El Dorado, 1673-1682.*** (in) ***The Americas***, V.1, nº2. Academy of American Franciscan History, The Catholic University of America. Washington D.C., 1944.

- CELESTINO DE ALMEIDA, Maria Regina. ***Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial. - Novos súditos cristãos do império português.*** Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 2000.

- _____; LOSADA MOREIRA, Vânia Maria. ***Índios, Moradores e Câmaras Municipais: etnicidade e conflitos agrários no Rio de Janerio e no Espírito Santo (séculos XVIII e XIX).*** (In) ***Mundo Agrario.*** Vol.13, no. 25. La Plata, 2012.

- _____. ***Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.*** 2. ed. Rio de janeiro. Editora FGV, 2013.

- _____. Resenha de: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). 2011. ***A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória.*** Rio de Janeiro: Contra Capa. 714pp. (In) ***Mana***. Vol. 20, nº1. Rio de Janeiro, 2014.

- _____. ***A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas.*** (in) ***Revista Brasileira de História.*** São Paulo, Vol. 37, Nº 75, 2017.

- CHAMORRO, Graciela. ***Kurusu Ñe'Ëngatu – Palabras que la historia no podria olvidar.*** Centro de Estudios Antropológicos – Universidad Católica – Asunción; Instituto Ecuménico de Posgrado – Escuela Superior de Teologia – São Leopoldo, 1995.

- _____. ***A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra.*** Instituto Ecumênico de Pós-graduação, Escola Superior de Teologia. Editora Sinodal, São Leopoldo, 1998.

- _____. ***Teología Guaraní.*** Colección Iglesias, Pueblos y Culturas Nº 61. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2004.

- _____. ***Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani.*** Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

- _____. ***Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní.*** Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009.

- CHEROBIM, Mauro – ***Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato.*** São Paulo, FFLCH-USP, 1986.

- CLASTRES, Pierre. ***A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani.*** Papirus. Campinas, SP, 1974.

- CORRÊA, Dora Shellard. ***O Aldeamento de Itapecerica: de fins do século XVII a 1828.*** Prefeitura do Município de Itapecerica da Serra, Departamento de Cultura. São Paulo. Estação Liberdade, 1999.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. ***História dos índios no Brasil***. São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp, 1992.

- _____. ***Imagens de índios do Brasil: o século XVI.*** (in) ***Estudos avançados***, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, Dezembro de 1990.

- DAVIDOFF, Carlos H. ***Bandeirantismo: verso e reverso.*** Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982.

- DELVAUX, Marcelo Motta. ***Dossiê Cartografia imaginária do sertão.*** (in) ***Revista do Arquivo Público Mineiro.*** Vol. 2. Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte, 2010.

- DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires. ***O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755).*** (in) ***Revista de História***, no.175. São Paulo, julho/dezembro de 2016.

- DOMINGUES, Ângela. ***Os conceitos de Guerra Justa e Resgate e os Ameríndios do Norte do Brasil.*** (in) SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (org.) - ***Brasil – Colonização e Escravidão.*** Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1999.

- DOMINGUES, Mário. ***O Drama e a Glória do Padre António Vieira.*** Edição Romano Torres, Lisboa, 1952.

- EISENBERG, José. ***As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas.*** Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000.

- ELLIS JUNIOR, Alfredo. ***O bandeirismo paulista e o recuo do meridiano: pesquisas nos documentos quinhentistas e setecentistas publicados pelos governos estadual e municipal.*** 2ª ed. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1934.

- ENNES, Ernesto. ***"Pedro Taques de Almeida e as terras do Concelho ou Rossio da vila de São Paulo (1709)"***, Revista do Arquivo Municipal, ano VII, nº 84, São Paulo, 1942.

- ESTEVES, Phellipe Marcel da Silva. ***Língua, discurso, cultura: reflexões discursivas sobre o processo linguístico de atribuições de nomes (próprios?).*** (in) ***Gragoatá – Revista dos programas de pós-graduação do Instituto de letras da UFF.*** Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

- FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. ***Futuros outros: homens e espaços: os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa.*** Rio de Janeiro. Contra Capa, 2015.

- FERNANDES, Florestan. ***A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.*** 2.a ed. São Paulo. Global, 2009.

- FERREIRA, Crisney Tritapeppi. ***A educação nos aldeamentos indígenas da capitania de São Paulo no século XVIII (entre a expulsão dos jesuítas e as reformas pombalinas).*** Dissertação de mestrado. PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 2009.

- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. ***Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis (século 17).*** (in) ***Revista Topoi***, v. 6, n. 10, pp. 71-98. Rio de janeiro, 2005.

- _____. ***O dominio das almas e o controle dos corpos - estrategias Jesuiticas para o "Viver em redução" (Província Jesuítica do Paraguay, século XVII).*** (in) ***Revista Universum***, v. 22, n. 2, p. 70-87. Talca, 2007.

- FLORES, Moacyr. ***Espaço e tempo nas reduções jesuíticas.*** (in) CHRISTENSEN, Teresa N. S. (coord.) ***Anais do décimo primeiro Simpósio nacional de Estudos Missioneiros: Missões: a questão indígena.*** Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Santa Rosa, Ed. UNIJUÍ, 1997.

- FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. ***Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil: Séculos XVI, XVII, XVIII.*** Belo Horizonte. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

- FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. ***Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro.*** 2ª ed., Rio de Janeiro: edUERJ, 2009.

- FURTADO, Júnia Ferreira. ***Testamentos e inventários – A morte como testemunho da vida.*** (in) Carla Bassanezi Pinski e Tânia Regina de Luca (orgs.). ***O Historiador e suas fontes.*** São Paulo: Contexto, 2017.

- GADELHA, Regina Maria A. F. ***As Missões Jesuíticas do Itatim: Um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (Séculos XVI e XVII).*** Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

- GODOY, Silvana Alves de. ***Vidas entrelaçadas: índios e bandeirantes na São Paulo colonial.*** Recôncavo – Revista de História da UNIABEU, vol. 1, Nº 1. Centro Universitário Nova Iguaçu, Nova Iguaçu, 2011.

- _____. ***Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América. (Séculos XVI e XVII).*** Tese de doutorado. Orientador: Prof. Dr. João Luís Ribeiro Fragoso. UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

- GOMES, Mercio Pereira. ***Os índios e o Brasil – Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência.*** Editora Vozes, Petrópolis, 1988.

- GORENDER, Jacob. ***O escravismo colonial.*** 5ª ed. São Paulo, Editora Ática, 1988.

- GUIEIRO, Noé Amós. ***A poética do discurso e a construção das imagens do índio e do negro nos sermões do Padre Antonio Vieira.*** Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2004.

- HEMMING, John. ***Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros.*** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (org.). ***História Geral da Civilização Brasileira - Tomo I - A época colonial - 1° volume - Do descobrimento à expansão territorial.*** Difusão europeia do livro. São Paulo, 1960.

- _____. ***Caminhos e fronteiras.*** 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

- KRENAK, Ailton. ***Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas.*** (in) ***Revista Direito e Práxis.*** v. 10, n. 3, p. 2161-2181. Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, 2019.

- LEITE, Aureliano. ***A História de São Paulo em breve resumo cronológico.*** Instituto Histórico de São Paulo e Instituto Histórico de Minas Gerais. São Paulo, 1944.

- LINS, Ivan. ***Aspectos do Padre Antonio Vieira.*** Livraria São José, Rio de Janeiro, 1956.

- MACHADO, Alcântara. ***Vida e morte do bandeirante.*** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

- MACHADO, Neli Teresinha Galarce. ***Cultura material no espaço indígena e jesuítico: Nossa Senhora da Candelária do Caaçapamini, Rio Grande do Sul (1627-1623).*** (in) Santos, Julio Ricardo Quevedo dos (org.). ***Missões: reflexões e questionamentos.*** Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

- MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. ***Dicionário etimológico do Português Arcaico.*** Projeto DEPARC. Salvador, EDUFBA, 2013.

- MAEDER, Ernesto J. A. ***Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay y Brasil.*** Maeder, Ernesto J. A.; Ramón Gutiérrez:

[coord. de la ed., Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; Instituto do Patrimônio Histórico e artístico do Brasil (IPHAN)], Sevilla: Consejeria de Cultura, 2009.

- _____. ***De las misiones del Paraguay a los Estados Nacionales. Configuración y disolución de una región historica: 1610-1810.*** (in) GADELHA, Regina Maria A. F. ***As Missões Jesuíticas do Itatim: Um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (Séculos XVI e XVII).*** Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

- MAIA, Patricia Albano. ***Expansão Territorial do Brasil Colonial: O Bandeirismo.*** (in) Odália, Nilo e Caldeira, João Ricardo de Castro (orgs.) - ***História do Estado de São Paulo, volume 1, Colônia e Império***. São Paulo - Editora Unesp, Imprensa Oficial, 2010.

- MARTINI, Daniel Moretto. ***A ousadia dos índios: a ação política no aldeamento de Barueri (séc. XVIII).*** Dissertação de mestrado. Orientador: Prof. Dr, John Manuel Monteiro. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, 2012.

- MASSIMI, Marina (org.). ***A novela histórica do predestinado peregrino e de seu irmão Precito (1682): compêndio dos saberes antropológicos e psicológicos dos jesuítas no Brasil colonial.*** São Paulo, Edições Loyola, 2012.

- MEIRA, Marcio. (Org.). ***Livro da Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia.*** São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: Fapesp, 1994.

- MELIÁ, Bartomeu. ***El Guaraní Conquistado y Reducido – Ensaios de etnohistória.*** Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. 5. CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “N. S. de la Asunción”, Assunción, 1993.

- _____. ***Mundo Guaraní.*** Editada por Adriana Almada. BID – Banco Interamericano de Desarollo. Asunción, 2011.

- _____. ***Palavras ditas e escutadas***. (in) ***Mana***, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 181-199, Abril de 2013.

- _____. ***El buen vivir se aprende.*** (in) ***Sinéctica***, Tlaquepaque, n. 45, p. 1 -12, dezembro de 2015.

- MENDONÇA, Regina Kátia Rico Santos. ***Escravidão indígena no Vale do Paraíba. Exploração e conquista dos sertões da capitania de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, século XVII.*** Dissertação de mestrado. FFLCH-USP, São Paulo, 2009.

- MESGRAVIS, Laima. ***De bandeirante a fazendeiro: aspectos da vida social e econômica em São Paulo colonial.*** (in) ***História da Cidade de São Paulo***, v. 1: a cidade colonial. (Org.) PORTA, Paula. São Paulo, Paz e Terra, 2004.

- MONTEIRO, John Manuel. ***São Paulo in the seventeenth century: economy and society.*** Tese de doutorado. Chicago, University of Chicago, 1985.

- _____. ***Alforrias, litígios e a desagregação da escravidão indígena em São Paulo.*** (in) ***Revista de História*** nº 120, p. 45-57. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1989.

- _____. ***A escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial.*** (in) ***Ciências Sociais Hoje.*** Anuário publicado pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Vértice, Editora Revista dos Tribunais. São Paulo, 1990.

- _____. ***Tupis, Tapuias e história de São Paulo: revisitando a velha questão guaianá.*** (in) ***Novos Estudos Cebrap.*** São Paulo, 1992.

- _____. ***Tupis, Tapuias e historiadores – Estudos de história indígena e do indigenismo.*** Tese apresentada para o concurso de livre-docência. Departamento de Antropologia, IFCH-Unicamp. Campinas, 2001.

- _____. ***Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo.*** (in) ***História da Cidade de São Paulo, v. 1: a cidade colonial.*** (Org.) PORTA, Paula. São Paulo, Paz e Terra, 2004.

- _____. ***Negros da Terra – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.*** São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

- NAVARRO, Eduardo de Almeida. ***Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil.*** São Paulo, Global, 2013.

- NAZZARI, Muriel. ***Da escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial.*** (in) SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). ***Brasil – Colonização e escravidão.*** Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999.

- _____. ***O desaparecimento do dote: mulheres, família e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900.*** Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

- NETO, Miranda. ***A utopia possível : missões jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767, e seu suporte econômico-ecológico.*** Brasília : FUNAG, 2012.

- NIMUENDAJU, Curt Unkel. ***As lendas da criação de destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-guarani.*** Editora Universidade de São Paulo, Editora HUCITEC. São Paulo, 1987.

- NOZOE, Nelson. ***Vida econômica e finanças municipais da capital paulista na época imperial.*** (in) PORTA, Paula (org.). ***História da Cidade de São Paulo, v. 2: a cidade no Império.*** São Paulo: Paz e Terra, 2004

- OLIVEIRA, João Pacheco de. ***Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.*** (in) ***Mana***, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Abril de 1998.

- _____. ***A presença indígena no Nordeste – processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória.*** Rio de janeiro: Contra Capa, 2011

- _____. ***Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas.*** (in) ***Dados***, Rio de Janeiro, v.55, n.4, p.1055-1088, dez. 2012.

- _____. ***Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica.*** (in) FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima. ***O Brasil Colonial: volume 1 (ca. 1443 – ca. 1580)***. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

- OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. ***Quadro histórico da Província de São Paulo.*** Edição fac-similada da primeira edição, 1864. Governo do Estado de São Paulo, 1978.

- _____. ***Noticia Racionada Sobre as Aldêas de Indios da Provincia de S. Paulo, Desde o Seu Começo Até á Actualidade.*** (in) ***Revista do Instituto Histórico Brasileiro***, Volume 8, 204-250. Rio de Janeiro, 1867.

- OLIVEIRA, Marilda Oliveira de. ***História e arte guarani: interculturalidade e identidade.*** Santa Maria: editoraufsm, 2004.

- OLIVEIRA, Natália de Almeida. ***Jorge Benci e a Missão: A reconstrução da trajetória de um jesuíta italiano na América portuguesa.*** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

- PAIVA, Eduardo França. ***Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho).*** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

- PATTERSON, Orlando. ***Escravidão e morte social. Um estudo comparativo.*** São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. ***Inventário da legislação indigenista 1500-1800.*** (in) CUNHA, Manuela Carneiro da. (org) ***História dos índios no Brasil.*** São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria municipal de Cultura, Fapesp, 1992.

- _____. ***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, Companhia das Letras, Secretaria municipal de Cultura, Fapesp, 1992-b.

- _____. ***Terras indígenas na legislação colonial.*** (in) ***Revista da Faculdade de Direito***, volume 95. Universidade de São Paulo, 2000.

- _____. ***Aldeados, aliados, inimigos e escravos: lugares dos índios na legislação portuguesa para o Brasil.*** (in) ***Portugal – Brasil: Memórias e Imaginários.*** Congresso Luso-Brasileiro. Lisboa, 08/2000.

- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. ***A História da escravidão.*** São Paulo, Boitempo, 2009.

- PETRONE, Pasquale. ***Aldeamentos Paulistas*****.** EDUSP, São Paulo, 1995.

- PIMENTEL, Manuel Cândido. ***De chronos a kairós: caminhos filosóficos do Padre Antonio Vieira.*** Aparecida/SP. Ideias e Letras, 2008.

- POMPA, Maria Cristina. ***Religião como Tradução. Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial.*** Tese de doutorado. Orientador: Prof. Dr. John Manuel Monteiro. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, 2001.

- _____. ***Conversões indígenas: Poder simbólico e razão prática no sertão colonial.*** (in) AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de Moura; WISSENBACH, Maria Cristina; MELLO E SOUZA, Marina (orgs.). ***Contextos missionários: religião e poder no Império Português.*** São Paulo, Hucitec-Fapesp, 2011.

- PREZIA, Benedito Antonio Genofre. ***Os Indígenas do Planalto Paulista - Etnônimos e grupos indígenas nos relatos dos viajantes, cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII.*** São Paulo, FFLCH-USP, 1997.

- _____. ***História da resistência indígena: 500 anos de luta.*** 1.ed. - São Paulo: Expressão Popular, 2017.

- _____; MAESTRI, Beatriz Catarina; GALANTE, Luciana. ***Povos indígenas: terra, culturas e lutas.*** 1. ed. São Paulo. Outras Expressões, 2019.

- PROUS, André. ***O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país.*** Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 2006.

- PUNTONI, Pedro. ***Estado do Brasil: Poderes Médios e Administração na Periferia do Império Português.*** (in) ARRUDA, José Jobson; FONSECA, Luís Adão da. (orgs.) ***Brasil-Portugal: História, Agenda para o Milênio.*** FAPESP, São Paulo, SP ; EDUSC, Bauru, SP, 2001.

- _____. ***A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720.*** Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, São Paulo, 2002.

- _____. ***O Governo-geral e o Estado do Brasil: Poderes Médios e Administração (1549-1720).*** (in) SCHWARTZ, Stuart; e MYRUP, Erik. (orgs.) ***O Brasil no Império Marítimo Português.*** EDUSC, Bauru, SP, 2009.

- RAMINELLI, Ronald. ***Viagens Ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância.*** São Paulo, Alameda, 2008.

- RENDON, José Arouche de Toledo. ***Memória sobre as aldeias de índios da província de S. Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798.*** Rio de janeiro, 1823. (in) ***Obras.*** Introdução e notas de PEREIRA DOS REIS, Paulo. Coleção Paulística, vol. 3. São Paulo: Governo do Estado, 1978.

- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. ***Gentios brasílicos, índios coloniais em Minas Gerais setecentista.*** Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2003.

- RIBEIRO, Darcy. ***O processo Civilizatório. Estudos de antropologia da civilização. Etapas da evolução sociocultural.*** Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1975.

- _____. ***As Américas e a Civilização. Estudos de antropologia da civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos.*** Editora Vozes. Petrópolis, 1979.

- _____. ***O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.*** 3. ed. São Paulo, Global, 2015.

- RIBEIRO, Núbia Braga. ***Os povos indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no século XVIII.*** Tese de doutorado. FFLCH-USP, São Paulo, 2008.

- SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. ***Vivências e experiências indígenas nas Missões orientais do Uruguai.*** (in) Santos, Julio Ricardo Quevedo dos (org.). ***Missões: reflexões e questionamentos.*** Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

- SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. ***Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII).*** Artigo (in) ***História Unisinos***, p. 240-251, São Leopoldo - RS, maio-agosto de 2007.

- SCHADEN, Egon. ***Os Primitivos Habitantes do Território Paulista.*** Artigo (in) ***Revista de História*** Nº18, 2º semestre de 1954, p. 385-406. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1954.

- SCHWARCZ, Lilia Moritz. ***Teorias raciais.*** (in) SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). ***Dicionário da escravidão e liberdade.*** 1ª ed. - São Paulo. Companhia das Letras, 2018.

- SCHWARTZ, Stuart B. ***Burocracia e sociedade no Brasil colonial – A Suprema Corte da Bahia e seus Juízes: 1609 - 1751.*** Editora Perspectiva, São Paulo, 1979.

- SEBE, José Carlos. ***Escritos instrumentais sobre os índios – Ensaio introdutório.*** São Paulo, Educ/ Loyola/ Giordano, 1992.

- SILVA, Angélica Brito. ***O Aldeamento Jesuítico de Mboy: administração temporal (séc. XVII-XVIII).*** Dissertação de mestrado. Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

- SILVA, Francisco Ribeiro da. ***A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil.*** (in) SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) ***Brasil – Colonização e escravidão.*** Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999.

- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). ***História de São Paulo Colonial.*** São Paulo, Editora Unesp, 2009.

- SOUZA, Laura de Mello e. ***O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII.*** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- SPOSITO, Fernanda. – ***Santos, heróis ou demônios? - Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI – XVII).*** Tese de doutorado. Orientador: Prof. Dr. Pedro Puntoni, FFLCH-USP, São Paulo, 2012.

- SZTUTMAN, Renato. ***O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens.*** São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

- TAUNAY, Affonso d'Escragnolle. ***Historia seiscentista da Villa de S. Paulo.*** Tomo Primeiro (1600-1653). Typ. Ideal, São Paulo, 1926.

- _____. ***História das Bandeiras Paulistas.*** Edições Melhoramentos. São Paulo, 1975.

- THOMAS, Georg. ***Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500 – 1640.*** São Paulo: Ed. Loyola, 1981.

- TODOROV, Tzvetan. ***A Conquista da América – A questão do outro.*** Editora Martins Fontes. São Paulo, 2010.

- VAINFAS, Ronaldo. ***Antônio Vieira: jesuíta do rei.*** Companhia das Letras, São Paulo, 2011.

- VELLOSO, Gustavo. - ***Ociosos e Sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII).*** Orientador: Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. FFLCH-USP, São Paulo, 2016.

- VENTURA, Ricardo. ***Introdução*** (in) ***Obra Completa Padre Antonio Vieira: tomo IV, volume III: escritos sobre os índios.*** Direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. ***A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.*** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

- WILDE, Guillermo. ***Religión y poder en las misiones guaraníes.*** 1ª ed. - Buenos Aires: SB, 2009.

- WITTMANN, Luisa Tombini. ***Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII).*** Tese de doutorado. Orientador: Prof. Dr, John Manuel Monteiro. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, 2011.

- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. ***Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII).*** São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

- _____. ***Antonio Vieira e os "escravos de condição": os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais.*** (in) FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (org.) - ***A Companhia de Jesus e os Índios.*** Curitiba, Editora Prisma, 2016.

- _____; VELLOSO, Gustavo. ***Economia cristã e religiosa política: o "Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo", de Luigi Vincenzo Mamiani.*** (in) ***História Unisinos*** 19(2):120-137, São Leopoldo - RS, Maio/Agosto 2015.

ANEXO

Principais expedições bandeirantes paulistas

Ano	Comandantes	Percurso	Observações
1526 ou 1536	Aleixo Garcia	Rio Paraná, Paraguai, Peru	Expedição exploradora. “voltou com ricos despojos, sendo Aleixo Garcia assassinado pelos índios.”[907]
1560	Braz Cubas	Rumo desconhecido	Entrada. Há duas hipóteses de direção: Serra da Mantiqueira, ou Rio Ribeira rumo ao Paraná.
1561	Luiz Martins	Rumo desconhecido	Expedição mineradora. Partiu em busca da expedição de Braz Cubas.[908] Taunay considera as duas como uma única expedição, e que teria encontrado indícios de ouro no Jaraguá, em São Paulo.[909]
1566	Desconhecidos	Rio de Janeiro (Guanabara)	Expedição militar de auxílio a Mem de Sá para a expulsão dos franceses.
1574	Antonio Dias Adorno; Domingos Fernandes Nobre	Sabarabuçu (Minas Gerais)	Bandeira. “Da sua jornada trouxe, além de quatrocentos índios escravizados, amostras de pedras preciosas e notícias de ouro.”[910]
1574	Desconhecidos	Rio de Janeiro	Expedição de combate e apresamento. “Em 1574 os paulistas enviaram ao Rio de Janeiro um corpo auxiliar que tomou parte na formidável arrancada em que Antonio Salema se arrojou contra os tamoyos.”[911]
1575	Antonio de Salema	Do Rio de Janeiro para Cabo Frio	Expedição de combate e apresamento. “Contava com cerca de mil e cem praças levantadas nas três capitanias meridionais, dentre os quais, quatrocentos brancos e setecentos índios. (…) Capistrano de Abreu narra que foram mortos mais de dois mil tamoios, ficando quatro mil prisioneiros.”[912] Foi a esta expedição que se juntaram os paulistas chefiados por Jerônimo Leitão, Cristóvão de Barros, e outros.
1575	Vitório Ramalho	Rio de Janeiro	Expedição de combate, contra os tamoios de Cabo Frio.
1584	Heliodoro Eobanos; Gabriel de Lara	Em direção ao Paraná	Expedição exploradora. Data controversa, pode ter sido no século XVII. Descobriu “segundo parece, pequenas manchas auríferas em Iguape e Paranaguá.”[913]

907 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 47.
908 Id. 1934, 47.
909 Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 17.
910 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 16.
911 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 50.
912 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 362.

1585	Jerônimo Leitão; Antonio Afonso; Tristão de Oliveira; Manuel Fernandes Ramos	Em direção ao sul (Paranaguá)	Expedição de apresamento. Feita com o objetivo de "castigar os carijós que constituíam uma séria ameaça."[914] "Parece que durante 6 anos este capitão-mor assolou as aldeias do Vale do Tietê que segundo os jesuítas espanhóis seriam 300 com 30.000 habitantes. Operou então enorme razia."[915]
c. 1590	Clemente Alvares	Rumo ao Jaraguá, Santa Fé, Biraçoyaba, Ibituruna	Diversas expedições. Consideradas por Alfredo Ellis como "bandeirismo de mineração".[916]
1590	Domingos Luís Grou; Gonçalo Camacho; Antonio de Macedo; Belchior Dias Carneiro	Região de Mogi	Entrada. "(Gonçalo Camacho) agiu contra os índios de Mogi, de 1590 a 1593, sendo dos poucos que escaparam ao massacre então havido."[917]
1590	Jerônimo Leitão; Antonio de Saavedra; Fernando Dias Pais	Rio Tietê	Expedição de combate. Seguiu "pelo vale do rio Tietê, combatendo tupiniquins hostis."[918]
1591	Baltazar Gonçalves	Região de Mogi	Expedição de combate contra os índios do rio Tietê.
1592	Sebastião Marinho	Em direção a Goiás	Bandeira. Segundo Alfredo Ellis "Não se sabe quem haja sido na sociedade paulista esse Sebastião Marinho, nem até onde tenha chegado, como o que tenha obtido, nem os paulistas que compuseram sua bandeira."[919] Porém atingiu as nascentes do Tocantins, em Goiás, descobrindo metais preciosos, segundo consta."[920]
1593	Antonio de Macedo; Gabriel da Pena	Região de Mogi	Bandeira de apresamento "contra o gentio de Mogi"[921]

913 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 24.
914 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 49.
915 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 25.
916 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 50.
917 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 97.
918 Id. 1989, 282.
919 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 50.
920 Id. 1934, 54.
921 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 294.

1593 ou 1599	Afonso Sardinha (pai e filho); João do Prado; Martim Correia de Sá	Rio de Jeticahy, hoje Rio Grande	Entrada. Provavelmente são duas expedições diversas. “Foi sem dúvida essa a bandeira que Sardinha, o moço, capitaneou contra os índios ‘pés-largos’, trazendo ao povoado grande porção de índios apresados, dessa tribo, como se vê no documento constante dos ‘Inventários e testamentos’ vol. I, 270.”[922]
1594	Jorge Correia; Jorge de Barros Fajardo	Em direção ao sul	Expedição de apresamento “Contra os carijós irriquietos e tupinaens.”[923]; “Esses carijós eram os mesmos que pelo sul ameaçavam sempre a comunidade paulista. Eles seriam afins dos guayanazes, índios de Piratininga, e dos Patos de Sta. Catarina e do Rio Grande do Sul. É possível que depois da batida neles dada por Jeronymo Leitão, nova arremetida contra eles se fazia mister”.[924] Segundo Carvalho Costa, a expedição foi “aos índios de Mogi, denominados ‘pés largos’ (…).”[925]
1595	Manuel Soeiro; Sebastião de Freitas (?)	Rumo desconhecido	Expedição de apresamento. “outra leva de bandeirantes contra os carijós”[926]
1596	João Pereira de Souza Botafogo; João Bernal; Antonio de Castilho; Matias Gomes; Brás Gonçalves, o velho; Tristão de Oliveira	Vale do Paraíba (Sapucaí)	Expedição de apresamento. Teria sido feita em conjunto com outra expedição, partindo do Rio de Janeiro, comandada por Martim de Sá, com o objetivo de fazer a “guerra da Parnahyba” contra os índios tamoios. Há porém a hipótese de teriam sido feitas com um espaço de um ano.[927]
c. 1597	Domingos Rodrigues	Goiás	Expedição militar. Teria sido uma dissidência da expedição de João Pereira de Souza Botafogo, durante o retorno a São Paulo, tendo tomado o rumo de Goiás pela bacia do Rio São Francisco “onde a encontrei apresando índios *‘guayazes’* em pleno sertão de *‘Parahupava’*, que somente vinte anos mais tarde seria trilhado pela bandeira de Antonio Pedroso de Alvarenga”[928]
c. 1597	João do Prado	Paraná	Segundo Pedro Taques, chegou ao Rio Grande, no Paraná.[929]
1598	Afonso Sardinha, o moço.	Rumo desconhecido	Expedição mineradora. Sai de São Paulo “à testa de mais de cem índios cristãos a busca de ouro e outros metais.”[930] Foi um dos primeiros descobridores de ouro “de 1589 a 1600, na Serra da Mantiqueira, em Guarulhos, no Jaraguá, em São Roque e no Ipanema,

922 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 71.
923 Id. 1934, 54.

			onde também encontrou ferro."[931]
1600	Manuel Preto	Rio Grande do Sul e Uruguai	Bandeira. Expedição de apresamento dos Guarani. Retornou a São Paulo em 1607 "trazendo do caminho de Villa Rica indios apresados para a sua fazenda de N. S. da Expectação (hoje N. S. do Ó – Actas vol. II, 184)"[932]
1600 ou 1601	André de Lião	Sabarabuçú (Minas Gerais)	Bandeira. Expedição em busca da lendária serra de Sabarabuçú. Segundo Derby e Calógeras, teria chegado às nascentes do rio São Francisco.[933]
1602	Nicolau Barreto; João Bernal; Manuel Afonso; Belchior Dias Carneiro; Simão Borges Cerqueira; João Gago daCunha; Francisco Ferreira; Matias Gomes; Baltazar Gonçalves; Manuel Preto	Rumo ao Guairá (Paraná), e daí para o Paraguai	Bandeira. Pelo Paraguai, seguiu para "próximo ao Peru, possessão castelhana, onde prosperavam as minas de Potosí".[934] Segundo Orville Derby, teria seguido rumo ao vale do rio São Francisco e Goiás, tese recusada por Alfredo Ellis: "Foi enorme a quantidade de gente levada por Barreto. Além do grande corpo de índios mansos de arco, 300 mamelucos e europeus acompanharam o chefe citado".[935] Retornou a São Paulo em 1604 com 3000 índios temiminós apresados no Guairá.
1603	Pero Coelho de Sousa, Manuel de Miranda	Rumo desconhecido	Expedição "à serra de Ibiapaba."[936]
1604 ou 1606	Diogo de Quadros	Rumo desconhecido	Bandeira. Expedição realizada apesar dos protestos da Câmara paulistana "*fazendo guerra aos gentios contra a ordem e regim. de sua mgde…* (Actas, vol II, 161 e 169)"[937]
1607	Manuel Preto	Guairá	Entrada "(…) de referências lacônicas na documentação paulistana."[938] "(…) ao regressar de Vila Rica do Espírito Santo, arrebanhou inúmeros temiminós de paz, que trouxe a São Paulo."[939]

924 Ibid. 1934, 50.
925 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 149.
926 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 55.
927 Id. 1934, 55.
928 Ibid. 1934, 58.
929 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 25.
930 Id. 1975, 25.
931 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 365.
932 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 91.
933 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 27.
934 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 73.
935 Id. 1934, 74.
936 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 255.
937 Id. 1989, 91.
938 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 28.
939 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 324.

1607	Belchior Dias Carneiro; Antonio Raposo; Manuel Ribeiro Boito; Lourenço Cabreira; Matias Gomes; Álvaro Neto	Possivelmente para o vale do rio São Francisco, ou para o rio Tietê, ou ainda para o rio Tocantins	Bandeira, "partiu em demanda dos índios *'bilreiros'*".[940] Esta denominação pode se referir tanto a índios do rio Tietê, como a outros "localizados sobre o Tocantins, tendo os mesmos luctado contra a bandeira de Sebastião Paes de Barros em 1674, que por elles foi anniquilada. Eram indios de extrema ferocidade, tendo como vizinhos os Aroaquins".[941] Alfredo Ellis afirma que seriam Caiapós. Belchior faleceu durante a expedição e foi substituído no comando por Antonio Raposo, o velho.
1608	Martim Rodrigues Tenório de Aguiar, ou Martim Fernandes; Jaques Félix	Rio Tocantins, ou "Anhembi abaixo"[942]	Entrada. Teria partido também pela via do rio Tietê em busca dos índios "bilreiros". Não há registro de seu retorno.
1610	Clemente Alvares; Christovam de Aguiar; Brás Gonçalves, o velho; Custódio de Aguiar Lobo	Rumo ao "sertão dos carijós" pelo porto de Pirapitinguy, no rio Tietê	Expedição de apresamento realizada também sob protestos dos oficiais da Câmara de São Paulo. Partiu rumo "aos biobebas do oeste."[943]
1610	Simão Álvares Martins; Domingos Cordeiro; Henrique da Costa	Rumo desconhecido	Bandeira. Segundo Carvalho Franco, esteve "num sertão chamado Caeté, onde apresou índios temiminós."[944]
c. 1611	João Pereira (?)	Rumo desconhecido	Expedição contra os índios "biobébas" (pés-chatos), supostamente o mesmo que "pés-largos"[945]
c. 1611	Diogo Fernandes	Rumo desconhecido	Expedição também contra os índios "pés-largos"[946]
1611	Pero Vaz de Barros	Guairá	Bandeira. Segundo Alfredo Ellis, vários historiadores atribuem esta expedição erroneamete a Fernão Paes de Barros.[947] D. Antonio de Añasco, lugar-tenente do governador espanhol das Províncias Platinas Hernandarias de Saavedra, "defrontou-se com esta bandeira, de quem capturou mais de quinhentos índios

940 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 92.
941 Id. 1934, 94.
942 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 28.
943 Id. 1975, 28.
944 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 122.
945 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 98.
946 Id. 1934, 98.
947 Ibid. 1934, 98.

			recém-aprisionados."[948] Segundo Carvalho Franco "a primeira redução que atacou nessa região foi a de Paranambaré, apresando cerca de quinhentos índios. Em 1615 andava ele novamente nassas paragens cativando selvícolas."[949]
1612	Sebastião Preto	Guairá	Expedição de apresamento. "Diz Basilio de Magalhães, que Sebastião Preto, em agosto de 1612, prendeu cerca de 900 índios e que com eles vinha de volta para São Paulo, quando o governador de Ciudad Real foi, em forças superiores ao encalço do paulista e retomou-lhe 500 dos guaranis apresados, dois quais a metade fugiu para de novo se juntar aos paulistas."[950] O governador do Rio da Prata Diogo Negron denunciou ao rei Felipe III que o tenente de Ciudad Real Bartolomé de Torales havia simulado perseguir esta bandeira. Este "prevenia ao Governador de Buenos Aires *'Los portugueses han llevado mas de tres mil almas a la vila de San Pablo em harto prejuizo desta ciudad.'*"[951]
1612	Garcia Rodrigues Velho	Rumo desconhecido	Bandeira. Também voltada contra os índios "bilreiros", retornou em 1613.
1613	Diogo de Quadros	Rumo desconhecido	Neste mesmo ano, "o Procurador da Câmara de São Paulo, Rafael de Oliveira, denunciou o governador D. Luís de Souza como grande fomentador de entradas visando incrementar a exportação de escravos da Capitania."[952]
1613	André Fernandes; Henrique da Costa; Matias Gomes; Gaspar Lopes; Antonio Raposo, o velho	Rumo desconhecido	Bandeira. A partir "de Parnaíba, atingiu o sertão do Paraupava."[953] "(…) à caça de índios apuatiaras".[954]
1615	Lázaro da Costa; Luís Delgado; Afonso Faria; Simão Fernandes; João de Sousa	Em direção ao sul	Bandeira. Partiu rumo ao "sertão dos carijós", que pode se referir a uma vasta região entre o sul de São Paulo e a Lagoa dos Patos. É provável que tenha retornado a São Paulo em abril de 1616.

948 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 29-30.
949 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 65.
950 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 99.
951 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 30.
952 Id. 1975, 28.
953 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 129.
954 Id. 1989, 227

c. 1615	Antonio Pedroso de Alvarenga; Miguel Gonçalves Correia; João Fernandes	Provavelmente rumo ao rio Tocantins, então chamado "sertão de Parahupava"	Bandeira. Segundo algumas fontes, o rumo teria sido para o sertão do "Parahopéba" em Minas Gerais. Retornou a São Paulo em junho de 1618.
c. 1615	Antonio Castanho da Silva	Além Paraná, até o Peru	Segundo Taques, Castanho "(…) faleceu em 1622 nas minas de Tataci, província de Chiquitos."[955]
1616	Antonio Fernandes	Paraguai	Entrada.
1616	Diogo Nunes	Paraguai	Expedição apresadora.
1616	Henrique Pais	Paraguai	Expedição apresadora. "(…) entrou no Paraguai pela via do rio Tietê, a fim de traficar com escravos indígenas."[956]
1619	Manuel Preto	Guairá	Expedição de apresamento. A "Revista do Instituto Histórico Brasileiro, (tomo especial, vol. II, 98), assinala o mesmo capitão Manuel Preto tirando '*grandes contingentes de índios das aldeias de Jesus-Maria e Sto. Ignacio, no Guayrá*".[957] "(…) após andar sertanejando na própria capitania à cata de minas, foi assaltar as reduções jesuíticas de Jesus Maria, Santo Inácio e Loreto."[958]
1619	Frei Tomé	Rumo desconhecido	Entrada. Ocorreu "à procura das *pedras de Jecohaigeibira.*"[959]
c. 1623	Sebastião Preto; Domingos Cordeiro	Guairá	Bandeira. Pode ter sido a mesma expedição de Henrique da Cunha, citada a seguir. Também é possível que tenha sido chefiada por Manuel Preto, que neste ano e no seguinte atacou várias reduções jesuítas no Guairá, trazendo a São Paulo cerca de 1000 índios apresados.[960]
1623	Henrique da Cunha Gago, o velho	Provavelmente ao Guairá, ao "sertão dos carijós"	Bandeira. Há sobre este ano registros nas *Actas da Câmara* de que foram feitas diversas expedições, a ponto de deixar a vila de São Paulo desprovida de sua população masculina.[961] Em 1623 "o Procurador da Câmara Luís Furtado dizia 'esta vila está despejada pelos moradores serem idos ao Sertão pela qual razão se não pode fazer o caminho do Mar."[962]

955 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 28.
956 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 286.
957 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 103.
958 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 324.
959 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 28.
960 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 107.
961 Id. 1934, 105.
962 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 28.

1623	Pedro Fernandes; Manuel Preto	Guairá	Bandeira. Voltada aos ataques ao Guairá
1623	Paulo do Amaral; Jorge Rodrigues de Niza; Fernão Dias Leme	Guairá	Bandeira.
1623	Diversos	Diversos	Diversas expedições. Neste ano, “preparavam-se para partir Fernando Dias Pais, tio do futuro Governador das esmeraldas, assim como diversos outros sertanistas como Paulo do Amaral, Francisco Ruiz da Guerra, Alonso Peres Calhamares, Jorge Rodrigues Diniz.”[963]
1626	Francisco Rodrigues Velho	Rumo desconhecido	Entrada.
1628	Antonio Raposo Tavares; Pedro Vaz de Barros; Brás Leme; André Fernandes; Manoel Preto; João Rodrigues Bejarano; Domingos Bicudo; João Raposo Bocarro; Antonio Raposo, o velho; Francisco Bueno; Jerônimo Bueno; Antonio Vaz Cardoso; Antonio Machado; Manuel de Macedo; Manuel Mourato Coelho	Tinha como objetivo a “conquista do Guairá”[964]	Bandeira. Segundo Alfredo Ellis “dizem que eram cerca de 900 mamelucos e 2000 índios dirigidos por 70 paulistas, divididos todos em companhias chefiadas pelos grandes nomes da terra como o capitão Pedro Vaz de Barros, o capitão Salvador Pires de Medeiros, o capitão Pedroso de Alvarenga, entre outros. (…) Fica dito apenas que nessa ocasião foi destruida a imensa e admiravel organisação jesuitica do Guayrá. Os indios foram apresados; os padres expulsos pelo rio Paraná abaixo; o territorio avassalado para a Coroa de Portugal”[965] “A 30 de janeiro de 1629 ordenava Raposo Tavares ataque à redução de Santo Antonio (…) apesar dos protestos do Padre Pedro de Mola, superior da aldeia *‘llevaron todo a sangre y fuego hiriendo, matando y robando sin perdonar à los que se acogian al sagrado de la Iglesia profanandola sacrilegamente’*. A 23 de março Antonio Bicudo de Mendonça ocupava a aldeia de São Miguel de Ibituruna que encontrou deserta. Isto lhe causou enorme cólera, que o levou a emitir *‘espumajos por la boca’*. Três dias antes outra coluna da tropa de Preto, comandada por Manuel Mourato, apossara-se de Jesus Maria fazendo enorme cópia de cativos. Só homens válidos, mais de 1.500.” Em carta de 13 de dezembro de 1629, o padre Simão Mazzeta “contava que que os prisioneiros seriam uns oito ou nove mil, e que a marcha até São Paulo durara 47 dias.”[966]

963 Id. 1975, 28.
964 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 117.
965 Id. 1934, 117.
966 Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 44-45.

1628	Matheus Luís Grou; João Lopes; Manuel de Oliveira	Para as reduções do Alto Tibagy, no "sertão de Ibiaguira"[967]	Bandeira. Também voltada para a conquista e destruição do Guairá, estaria relacionada à expedição de Raposo Tavares.
1628	André Fernandes	Guairá	Bandeira. Também associada "na grande arrancada paulista contra as reduções jesuíticas do Guairá."[968]
1629	Manoel Preto	Para Santa Catarina	Entrada. "Partira com numerosíssimos brancos, mamalucos e tupis sob o pretexto de povoar a Ilha de Santa Catarina."[969]
1631	Antonio Raposo Tavares	Guairá	Bandeira. Teria sido a expedição responsável pela destruição das reduções do Ivahy, Pequiry e Ciudad Real. "após as destruições mencionadas, teria passado o Paraná e teria conquistado o 'Itati', com o burgo castelhano de Santiago de Xerez, voltando a S. Paulo antes de julho de 1632."[970] A chamada "província do Itati" se localizava no sul de Mato Grosso, formada pelas "aglomerações" de San Pablo, Concepción de los Gualachos, San Joseph, Angeles, Santa Maria la Maior, Natividade de Acaray, San Ignacio, Loreto, etc. Ao redor de Santiago de Xerez.[971] Também foi destruída a Vila Rica do Guairá, na qual tomou parte o paulista Lourenço Castanho.[972] Foi no contexto deste e de outros ataques ao Guairá que o padre Montoya "apressara o êxodo geral de seus índios (…) embarcando doze milhares em setecentas jangadas e canoas" a fim de transporem o salto de Sete Quedas, sendo que muitos morreram em "terríveis calamidades."[973]
1631	Cristóvão Diniz	Guairá	Bandeira. "Possivelmente tomou parte na destruição de Vila Rica."[974]
1632	Ascenso de Quadros	Itatim	Bandeira. "(…) iniciou a conquista metódica do Itatim, composta de quinhentos homens brancos e milhares de índios e mamelucos, e que se achava dividida em três tropas, sendo a menor a de Ascenso de Quadros, que passou por Araguaí e arrasou a aldeia do chefe Paracu, cativando cerca de mil índios, de nada valendo a intervenção dos padres Nicolau Inácio e Inácio Martinez, sendo que este último foi bastante maltratado pelo chefe bandeirante."[975]

967 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 121.
968 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 157.
969 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 45.
970 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 125.
971 Id. 1934, 128.
972 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 113.
973 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 48.
974 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 143.
975 Id. 1989, 327.

1635	Pedro da Motta Leite; Fernão de Camargo	Para as reduções do Tape, no “sertão dos Patos”, Rio Grande do Sul	Bandeira. Composta de mais de 200 paulistas, viajou por mar, a partir do porto de Santos, São Vicente ou Itanhaém, rumo ao porto de Laguna, ou à Lagoa dos Patos.[976]
1635	Luís Dias Leme; Cristóvão de La Cruz; Simão Leitão; Francisco Sutil de Oliveira	Rio Grande do Sul.	Bandeira. Rumo desconhecido. Carvalho Franco afirma que, segundo Ellis Junior, esta foi a “expedição iniciadora da conquista do Tapes, muito embora não se saiba se chegou de fato a atacar alguma redução dessa província jesuítica.”[977] Foi realizada por via marítima, de São Vicente para, provavelmente, Laguna, em Santa Catarina “com mais de duzentos homens, além do acompanhamento de índios de arco.”[978]
1636	Antonio Raposo Tavares; João Rodrigues Bejarano; José Ortiz de Camargo; Domingos Jorge Cerqueira; Domingos Cordeiro; Silvestre Ferreira; Brás Gonçalves, o velho	Pelo Guairá em direção aos sertões do Tape	Bandeira. Teria sido composta de 120 paulistas e mais de 1000 indios Tupis.[979] Atacou as reduções de Jesus Maria, San Christobal e Santa Anna, enfrentando forte resistência dos jesuítas e dos índios destas missões. Em Jesus Maria “a peleja durou seis horas, mas a bandeira arrasou a redução, fazendo inúmeros prisioneiros. Daí prosseguiram os paulistas, assaltando as missões de São Cristóvão e Sant’Anna pelo Natal desse ano, e retornando com as presas a São Paulo em meados de junho de 1637.”[980] Segundo Taunay, era composta por 150 brancos e 1500 Tupis. “narram os relatos inacinos que os vencedores agiram com grande crueldade para com os vencidos e aprisionados”[981]
1636 - 1639	Jaques Félix	Vale do Paraíba	Duas expedições. “Combateu índios da vertente oposta da mantiqueira, e explorou todo o Vale do Paraíba.”[982] Jaques Félix foi filho homônimo do bandeirante que acompanhou Tenório de Aguiar em 1608.

976 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 141.
977 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 218.
978 Id. 1989, 218
979 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 147.
980 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 101.
981 Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 59-60.
982 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 155.

1637	Francisco Bueno; Jerônimo Bueno; André Fernandes; João Raposo Bocarro; Antonio Dias Carneiro; Gregório Ferreira	Em direção ao Rio Taquary, nos sertões do Tape	Bandeira. Atacaram as reduções de Santa Thereza, Candelaria, Caaró, San Carlos de Caapi, e de Apostoles de Caazapaguazú, no atual Uruguai. Após isto foram atacados por índios chefiados "pelo famoso guerreiro rubro Nicolau Nhienguirú", no Tapes, que o venceram e com isto conquistaram a redução de San Nicolas.[983] Segundo Taunay, a aldeia de Santa Teresa possuía mais de quatro mil habitantes. "Depois de a ocupar mandou André Fernandes assolar a região de Ijuí onde realizou enorme preia encaminhada para os seus campos de concentração."[984]
1637	Fernão Dias Paes; André Bernardes; Pascoal Leite Pais; Manuel de Castilho	Para o "Rio grande", provavelmente rumo aos sertões do Tape	Bandeira. Teria sido a mesma expedição que atacou as reduções restantes do Tape, San Cosme y San Damian, San Joseph, San Thomé, San Miguel e Nactividad. Taunay aponta que o padre Boroa "relatou que o centro de suas operações foi Caasapaguaçu, havendo Fernão Dias destruído as duas reduções de Caaro e Caaguá."[985] Pascoal Leite Pais, irmão de Fernão Dias Pais, sofreu "uma derrota na tropa que comandava coma capitão em Caaçapaguaçu"[986], nos ataques às reduções do Ibicuí.
1638	Domingos Cordeiro; Fernão Dias Borges; Mathias de Oliveira; Pedro de Oliveira	Provavelmente rumo ao Tape	Bandeira. Expedição desaparecida, pela falta de notícias de seu retorno, foi provavelmente aniquilada.[987] "Em 1638, vultosas bandeiras paulistas percorriam o Rio Grande do Sul."[988]
1638	Domingos Barbosa	Tape	Segundo Ellis Júnior, este bandeirante paulista teria sido Domingos Barbosa Calheiros, "que em 1638 se encontrava nos assaltos às reduções jesuíticas do Rio Grande do Sul, chefiados por Fernão Dias Pais. Esta expedição é conhecida por alguns como 'bandeira de Caaçapaguaçu', nome indígena da redução de Apóstolos principal das que foram então arrasadas."[989]
1640	Desconhecidos	Rio Uruguai	Bandeira. Citada nas crônicas jesuítas, teria sido uma bandeira paulista que fora derrotada por uma resistência de cerca de 4000 índios liderados pelo morubixaba Abiarú, no "combate de M'bororé". "Dispunha a força guarani de 300 arcabuzes e mesmo de artilharia de bambu". Há uma hipótese de ter sido comandada por Jeronymo Pedroso de Barros e João Pires.[990] Affonso de

983 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 160.
984 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 60.
985 Id. 1975, 61.
986 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 286.
987 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 174.
988 Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 67.
989 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 56.

			Taunay afirma que “parece fora de dúvida” que ele foi o comandante, desta que teria sido então “a maior expedição jamais organizada para uma entrada no sertão, composta de uns 40 brancos e 2.500 a 3.000 tupis. A resistência foi liderada pelos padres Altamirano, Cláudio Ruyer e Romero. As batalhas foram predominantemente fluviais, sobre canoas, próximo ao acampamento base de M’bororé.[991]
1640	Antonio Agostim, Vicente Bicudo; Antonio Lopes Perestrelo	Rumo desconhecido	Bandeira. Rumo desconhecido, provavelmente para a Região Sul.
1641	Jerônimo Pedroso de Barros; Antonio Agostim; Manuel Peres; Pedro Cabral; Pedro Nunes Dias; Domingos Furtado; Antonio da Cunha Gago; João Jorge Leite; João Pires Monteiro	M’bororé	Bandeira, que “foi toda destroçada em M’bororé, no sul brasileiro”.[992] “Dizem os documentos jesuíticos que ela se compunha de quatrocentos brancos com armas de fogo, de seiscentos mamelucos e cerca de dois mil e quinhentos tupis frecheiros. (…) Ao encontro dessa expedição saiu então o padre Cláudio Ruyer e milhares de índios armados, chefiados por D. Inácio Abiarú e o velho cabo de guerra D. Nicolau Neenguirú. (…) Foi trágico o retorno dessa expedição paulista, que só atingiu o povoado piratiningano um ano e meio mais tarde, com a perda de cento e vinte brancos e a quase totalidade dos mamelucos e dos índios.”[993]
1641	Francisco Correia	Rumo desconhecido	Entrada. Rumo desconhecido.
1642	Antonio de Lemos e Faria	Goiás	Expedição apresadora. Encarregado de combater os índios caiapós, em Goiás, pelo governador d. Luís de Mascarenhas.
1643	João Pereira; Jerônimo da Veiga; Pedro Rodrigues Beja; Salvador de Edra	Para o Alto Sapucaí, além da serra da Mantiqueira	Entrada. Na região viviam os “índios guaromimis, depois chamados guarulhos, affins dos guayanazes (…) e eram vizinhos dos Puris e Caetés, todos de raça tapuia. Trouxe Jeronymo a São Paulo, nessa ocasião, grande número de peças guaromimis que estabeleceu em sua fazenda de Caucaya.”[994] “Os índios guarulhos eram afim dos goitacazes e do baixo Paraíba, subiram pelo rio Pomba e Marié, fazendo correrias e estabelecendo aldeias no sudeste mineiro.”[995]

990 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 177.
991 Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 69.
992 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 19.
993 Id. 1989, 62 – 63.
994 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 204.
995 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 146.

1644	Fernão Dias Pais	Rumo desconhecido	Bandeira. Há apenas uma breve referência a esta expedição no inventário de sua avó, Lucrecia Leme.
1644	Jeronymo Bueno	Rumo desconhecido	Bandeira. Foi aniquilada no Paraguai. “Este Jeronymo Bueno foi genro de Manuel Preto; era irmão de Amador Bueno o acclamado; tio do velho Anhanguera.”[996]
1644	Pedro Madeira	Rumo desconhecido	Entrada “para o sertão dos guaianás”.[997]
1645	João Mendes Geraldo; Belchior de Borba; Miguel Gonçalves Correia; João de Freitas	Rumo desconhecido	Bandeira. A única referência de destino indica “para o sertão dos guaianás”.[998] Retornou a São Paulo em 1646. Segundo Carvalho Franco, “foi ao sertão dos guaianás, ou guaianazes, indígenas que se achavam no rio Iguaçú.”[999]
1645	Sebastião Fernandes Camacho	Rumo desconhecido, partia de santo Antonio das Cruzes de Mogy, atual Mogi das Cruzes	Expedição mineradora. Tendo sido acusado pelo “governador das minas e reaes quintos da Casa da Moeda” de crime de lesa majestade, Sebastião Fernandes respondeu que “ia ao serviço de sua majestade como leal vassalo ao descobrimento das minas e metaes e particularmente ao de prata de que tinha bastante noticia”.[1000]
1646	Desconhecidos	Rumo desconhecido	Bandeira. Foi denunciada nas Actas da Câmara de deixar a vila de São Paulo desamparada, frente aos ataques holandeses no litoral.
1646	Jaques Félix	Vale do Paraíba	Expedição mineradora, em busca de ouro.
1647	Antonio Nunes Pinto	Rumo desconhecido	Expedição mineradora e de apresamento. Apesar do objetivo do descobrimento de prata, consta nas Actas da Câmara que “*todo o gentio que troxese ho puzessem nas aldeas de sua magde... (Actas vol. V, 294)*”[1001] “Ocorreu uma assembleia popular para impedir tal expedição que se sabia ser exclusivamente de preia.”[1002]

996 Ellis Junior, Alfredo. 1934, 204.
997 Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 237.
998 Id. 1989, 77.
999 Ibid. 1989, 173.
1000Ellis Junior, Alfredo. 1934, 205.
1001Id. 1934, 217.
1002Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 76.

1648	Antonio Raposo Tavares; Antonio Pereira de Azevedo; Vicente Anes Bicudo; Pedro Fernandes	Mato Grosso, Paraguai e Amazônia	Bandeira. Segundo Alfredo Ellis, o principal objetivo desta expedição, que foi a mais extensa do ciclo do bandeirantismo, teria sido a exploração metalífera, devido à fama das minas de Potosi.[1003] Porém, atacou as reduções de Bolaños, Xerez, Itutin e Nossa Senhora da Fé, em combinação com outra bandeira "chefiada pelo mameluco 'matador de índios'" André Fernandes, "que em 1648 assaltava as malocas indígenas."[1004]
1648	Antonio Domingues; Simão Rodrigues Coelho; Pascoal Dias; Baltazar Ferreira; Antonio Martins	Rumo desconhecido	Bandeira. Retornou a São Paulo em 1649. Segundo Carvalho Franco, foi uma "entrada aos sertões do Paraná."[1005]
1648	Pedro Fernandes; Antonio Pereira de Azevedo	Pelo rio Tietê, destino desconhecido	Bandeira. Antonio Pereira poderia ser um homônimo de outro bandeirante paulista que havia partido então à Bahia para a guerra contra os holandeses.
1648	Antonio Pereira de Azevedo; Manuel Velho Moreira	Itatim	"No Itatim, é certo que se juntaram a outras divisões, sob o comando supremo de Antonio Raposo Tavares, (…) atacando a redução jesuítica de Mboimboi. E aqui a coincidência da referência de Pedro Taques, pois a tropa toda comportava cerca de duzentos brancos e dois mil índios."[1006]
1649	Francisco de Paiva; Cristóvão Diniz; Manuel Colaço de Oliveira	Rumo desconhecido	Bandeira. Há apenas um relato sobre esta expedição, pelo testamento de Bernardo Bicudo.
1649	João Maciel Baião; Eleodoro Ebanos; João Benito	Região de Paranaguá	Expedição mineradora em busca de minas de ouro.[1007]
1650	Matias Martins de Mendonça; João Gago da Cunha; Bernardo Sanches de La Pimenta	Minas Gerais, pela via de Taubaté	Entrada apresadora. "Levou consigo cinco ou seis índios fornecidos pelos padres do Convento do Carmo de São Paulo, para a preia de silvícolas destinados a esta instituição religiosa. Em 1663, alegando que ia descobrir esmeraldas (Matias Martins) penetrou os mesmos sertões, mas apenas cativou índios, como sempre fizera."[1008]

1003Ellis Junior, Alfredo. 1934, 215.
1004Id. 1934, 221.
1005Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 119.
1006Id. 1989, 50.
1007Ibid. 1989, 54.
1008Ibid. 1989, 251.

1651	Braz Rodrigues de Arzão; Barbosa Calheiros	Rumo ao Rio da Prata	Bandeira. Voltada ao apresamento de índios, alcançou a cidade de Corrientes, na atual Argentina.
1651	Antonio Pedroso de Barros	Provavelmente ao Guairá	Bandeira. No seu inventário de 1652, constam “nos arrolamentos de indios os das nações carijós e guayanazes, ainda bravos, e sem baptismo, em numero de 500, mais ou menos.”[1009] “Conta-se deste Antonio Pedroso de Barros que quando capitão-mor vicentino, instigou os moradores de Santos, em 1607, a que não deixassem seguir para o Rio de Janeiro uma centena de índios que ali haviam arribado, vindos de reduções jesuíticas de Santa Catarina e destinados ao respectivo colégio daquela cidade. E, desse modo, meio por embuste, meio por força, distribuiu-os entre os moradores que se recusaram entregá-los aos jesuítas.”[1010]
1651	Domingos Barbosa Calheiros	Rios Paraná e Uruguai	Bandeira. “(…) Na redução dos Pinhais de Santa Teresa, o capitão índio Inácio Abiarú enfrentou a sua tropa e infligiu-lhe memorável derrota.”[1011]
1653	Desconhecidos	Sabarabuçu	Bandeira. No retorno a São Paulo, trouxe amostras de prata e pedras preciosas.
1653	Álvaro Rodrigues do Prado	Sabarabuçu	Expedição mineradora. Não teria tido resultados satisfatórios. Nessa época, já se haviam descoberto minas na região de Paranaguá.
1653	Clemente Álvares Tenório	Rumo desconhecido	Entrada. Provavelmente, para a região do Rio Grande do Sul.
1655 ou 1656	Luiz Pedroso de Barros	Em direção ao Peru	Entrada. Segundo Pedro Taques, esta expedição teria sido realizada em 1660. Segundo carvalho Franco, partiu de São Paulo em 1656 “aos índios serranos, na Bolívia.[1012] Em 1655 houve uma grande expedição apresadora de índios, da qual participaram muitos moradores de São Paulo, é possível que tenham sido duas expedições diversas.
1656	Francisco Cordeiro; Manuel Preto, o moço; Pascoal de Ribeira	Ao Rio Grande do Sul	Expedições diversas. Estavam “apresando índios em território do Rio grande do Sul, junto do Jacuí (...)”.[1013] “Estes sertanistas foram totalmente desbaratados por D. Matias Jeramini, corregedor de Japeju.”[1014]
1656	Antonio Gonçalves de Mendonça;	Sertões dos Cataguazes, pela via de	Bandeira.

1009Ellis Junior, Alfredo. 1934, 225.
1010Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 60.
1011Id. 1989, 95.
1012Ibid. 1989, 64.
1013Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 338.
1014Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 61

	Gervásio da Cunha Lobo; Henrique da Cunha Lobo	Taubaté	
1658	Pedro Dias Leite	Rumo desconhecido	Expedição de apresamento. Trouxe “mais de trezentas peças” de índios apresados.
1658	Domingos Barbosa Calheiros; João da Costa Leal; João Jorge Leite	Bahia	Bandeira de combate aos índios. A expedição foi derrotada pelos índios paiaiás.[1015]
1659	João Correia de Sá; Antonio Ribeiro de Moraes	Vale do Rio Doce, a partir do Espírito Santo	Expedição mineradora. Foi uma entrada patrocinada pelo governo, em busca de esmeraldas.
1659	Salvador Bicudo de Mendonça	Rumo desconhecido	Bandeira. A única referência desta expedição está no inventário de sua mãe, Maria Bicudo.
1659	Pascoal leite da Cunha; Manuel Rodrigues Gomes	Vale do Rio Tietê	Várias expedições apresadoras.
1660	Antonio Barbosa Soutomaior	Paranaguá	Expedição de apresamento. “Em 1660, (Soutomaior) foi capitão-mor e governador da capitania de Itanhaém e foi a Paranaguá aprisionar índios que dizia pertencerem à defesa da dita costa.”[1016]
1661	Fernão Dias Paes	Guairá	“Expedição pacífica”. Pedro Taques afirma ter sido uma expedição pacífica junto aos índios “guayanazes de Sondá, Tombú e Gravitahy, no ex-Guayrá”.[1017] “Naquela região, submeteu três grandes tribos guaianás, tendo convencido muitos índios quanto à vantagem de o seguirem para São Paulo, onde seriam convertidos ao catolicismo.”[1018]
1662	Manuel Roiz de Arzão	Rumo desconhecido	Bandeira. Há apenas uma menção a esta expedição nas Actas da Câmara.
1663	Estevam Ribeiro Bayão	Rumo desconhecido	Bandeira. Há apenas duas menções a esta expedição nas Actas da Câmara.
1663	Manuel da Costa	Rumo desconhecido	Entrada. Rumo desconhecido.

1015Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 96.
1016Id. 1989, 407.
1017Ellis Junior, Alfredo. 1934, 253.
1018Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 95

1663	Paulo da Fonseca	Minas Gerais	Entrada. Em direção para além da Mantiqueira.
1663	Mathias de Mendonça; João Raposo Bocarro	Serra da Mantiqueira (Sabarabuçu)	Bandeira. O capitão havia requerido à câmara de São Paulo uma determinada quantidade de índios das aldeias de São Miguel, Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos, e Maruery, com o objetivo de procurar esmeraldas, porém “chegaram suspeitas aos edis paulistanos de que não ia descobrir esmeraldas nem cousa parecida. Elle ia sim prear indios, tendo illudido a boa fé dos membros do augusto senado piratinigano”.[1019] Raposo Bocarro era filho homônimo do bandeirante que acompanhou Raposo Tavares em 1628.
1663	Paulo da Fonseca	Provavelmente a Serra da Mantiqueira	Bandeira. Foi uma das primeiras expedições especificamente em busca de ouro.
1663	Jerônimo de Camargo	Sertão dos Cataguases, via Atibaia	Várias expedições.
1664	Agostinho Barbalho de Bezerra	Partiu do Espírito Santo rumo à “serra das esmeraldas”	Entrada mineradora. O rei D. Afonso VI escreveu uma carta aos paulistas em 27/09/1664 pedindo que estes auxiliassem na expedição. Agostinho Barbalho escreveu Fernão Paes de Barros solicitando mantimentos, e recebeu “mil varas de pannos de algodão, armas, sessenta arrobas de carne de porco e outros comestiveis”.[1020] Agostinho faleceu durante a expedição.
1664	Francisco Lopes Benavides; Antonio da Rocha do Canto; Jerônimo Bueno	Goiás	Entrada. Jerônimo Bueno era filho homônimo do bandeirante que acompanhou Raposo Tavares em 1628.
1665	Padre Mateus Nunes De Siqueira	Atibaia e Serra da Mantiqueira	Expedição de apresamento. Trouxe para São Paulo um grande número de índios guarulhos. “Este clérigo tinha tal reputação como sertanista que em 1677 seria convidado pelo governador-geral do Brasil a operar contra os anaiós, ferozes silvícolas ribeirinhos do São Francisco.”[1021]
1665	Lourenço de Siqueira	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. Lourenço da Siqueira foi pai do futuro descobridor de ouro nas Minas Gerais, Bartolomeu Bueno de Siqueira.

1019Ellis Junior, Alfredo. 1934, 255.
1020Id. 1934, 261.
1021Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 97.

1665	Francisco Lopes Benavides; João Martins Herédia; Bento de Sousa	Em direção ao planalto central	Bandeira. Não há referências dessa expedição nos documentos municipais.[1022] Segundo Carvalho Franco “penetrou as terras goianas em 1665.”[1023]
1666	Desconhecidos	Rumo desconhecido	Bandeira. Segundo as Atas da Câmara, nessa expedição fazia parte quase a totalidade da população masculina de São Paulo.[1024] Foi provavelmente a mesma bandeira comandada por André Lopes, que se encontrava no sertão em 1667.
1668	Cornélio Rodrigues de Arzão	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. Citada nas Actas vol. VI, 564.[1025]
1668	Lourenço Castanho Taques, o velho; Pedro Vaz de Barros.	Sertão dos Cataguazes	Entrada mineradora. Por ordem do rei e do governador Salvador Correia de Sá, partiu em busca de ouro. “Marchou ella contra os ferozes cataguazes e abriu caminho nas geraes, que ficou livre da tribu gentilica”[1026] Pedro Vaz de Barros foi homônimo de outros dois bandeirantes, que participaram de expedições em 1628 e 1671.
1670	Bartolomeu Bueno de Siqueira	Rumo desconhecido	Bandeira/ expedição de apresamento. Bartolomeu Bueno foi posteriormente um dos descobridores de ouro nas “geraes”.
1670	Manuel Correia	Goiás	Entrada mineradora. “Segundo Aires do Casal, foi quem primeiro deu notícia da existência de ouro na região de Goiás.”[1027]
1670	Henrique da Cunha Lobo	Sertão dos Cataguazes, pela via de Taubaté.	Bandeira. “Aprisionou índios da nação tabaiara.”[1028]
1671	Luiz Castanho de Almeida	Planalto central de Goiás	Bandeira. Castanho de Almeida faleceu em meio a uma revolta dos próprios índios que o seguiam. “Haviam os seus carijós, desesperados com a vida de fome e canseira a que os obrigava, resolvido assassiná-lo e aos quatro filhos que o acompanhavam.”[1029]
1671	Antonio Soares Paes	Planalto central de Goiás	Bandeira. Encontrou os destroços da expedição de Castanho de Almeida, quando também veio a falecer.

1022Ellis Junior, Alfredo. 1934, 258.
1023Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 198.
1024Ellis Junior, Alfredo. 1934, 258.
1025Id. 1934, 259.
1026Ibid. 1934, 261.
1027Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 124.
1028Id. 1989, 226.
1029Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 92.

1671 (?)	Manuel de Campos Bicudo; Antonio Pires de Campos	Mato Grosso e Goiás	Bandeira. Segundo Pedro Taques, Manuel de Campos Bicudo “fez vinte e quatro campanhas contra os gentios dentre Paraná-Paraguai.”[1030]
1671 (?)	Manuel Dias da Silva “Bixira”	Santa Fé, na Argentina	Bandeira. Segundo Taunay, esta expedição foi uma entrada realizada em 1660, através do Rio Grande do Sul.
1671	Álvaro Rodrigues Adorno	Bahia	Expedições diversas. “Tomou parte em guerrilhas contra o gentio bravo, capitaneadas por seu pai (Gaspar Rodrigues Adorno), entre elas, a de ação conjunta com a expedição paulista de 1671.”[1031]
1671	Estêvão Ribeiro Baião Parente; Pedro Vaz de Barros; Brás Rodrigues de Arzão; João Amaro Maciel Parente; Vasco da Mota	Bahia	Expedição de combate. Pedro Vaz de Barros era filho homônimo do bandeirante que tomou parte da expedição de Raposo Tavares em 1628. “Segundo Ellis Júnior, atendeu a um apelo do governo-geral do Brasil para uma expedição ao Recôncavo baiano, no sentido de combater os índios bravos que o assolavam.”[1032]
1672	Antonio Jácome Bezerra	Quilombo de Palmares	Expedição de combate ao Quilombo de Palmares.
1672	Manuel Paes Linhares	Rumo desconhecido	Expedição mineradora. Sem referências.
1672	Fernão Dias Pais; Borba Gato, Matias Cardoso de Almeida	Em direção a Minas Gerais (Sabarabuçu)	Bandeira mineradora. Com o objetivo do descobrimento de prata e esmeraldas, foi a última expedição de Fernão Dias, que durou sete anos, na qual veio a falecer.
1672 (?)	Sebastião Paes de Barros	Vale do Rio Tocantins	Bandeira. “Foi essa leva de bandeirantes exterminada pelos ferocissimos ‘bilreiros’ ou caiapós”.[1033] O governador do Maranhão, Pedro César de Menezes, contrário à ocupação do paulista na capitania, enviou contra ele Francisco da Mota Falcão. “Esse militar, após penosas jornadas, foi encontrar o cabo paulista no sítio referido, quando acabara de reduzir ao cativeiro toda a tribo dos guajarás, em 1673.”[1034]
1673	Manuel Pereira Sardinha; Pedro de la Guardia	Ribeira de Iguape e Paranaguá	Bandeira mineradora. Partiu em busca de minas de prata, “tendo no entanto apenas descoberto ouro de lavagem em Paranaguá.”[1035]

1030Id. 1975, 98.
1031Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 15.
1032Id. 1989, 66.
1033Ellis Junior, Alfredo. 1934, 273.
1034Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 66.
1035Id. 1989, 366.

1672	Francisco Leme do Prado	Rumo desconhecido	Entrada. “Certamente ao norte do país, tendo cativado índios tabajaras.”[1036]
1674	Matias Cardoso de Almeida; Antonio Gonçalves Figueira	Sabarabuçu (Minas Gerais)	Bandeira. Partiu para se juntar à expedição de Fernão Dias Pais.
1674	João Gago da Cunha	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. O único registro desta expedição está nos Inventários e testamentos vol. XVIII, 412.[1037] João Gago da Cunha era filho homônimo do bandeirante que acompanhou Nicolau Barreto ao Guairá, em 1602.[1038]
1674	Francisco da Mota Falcão	De Belém (Pará) rumo ao Rio Tocantins	Entrada. Segundo Carvalho Franco, “em 1674 o governador Pedro César de Menezes o encarregou de ir entender-se com o cabo paulista Sebastião Pais de Barros e seu adjunto Pascoal Pais de Araújo que naquela região estavam atacando índios já reduzidos.”[1039]
1674 - 1681	Fernão Dias Pais; Manuel da Borba Gato; Garcia Rodrigues Pais Leme	Sabarabuçu (Minas Gerais)	Bandeira.
1674 - 1681	Manuel Veloso da Costa	Paraná	Várias expedições. Este sertanista de São Paulo “fez várias entradas em busca de minas de metais nos sertões do Paraná.”[1040]
1675	Francisco Pedroso Xavier	Partiu de Parnaíba rumo ao Paraguai	Expedição de apresamento, com o objetivo da destruição de Vila Rica, no Paraguai. “Elle levava terror ao Paraguay, onde, em plena serra de Maracajú, depois de ter tomado e destruido Villa Rica del Espirito Santo, esbarrou Andino, ex-governador do Paraguay, com 1.000 homens e indios. Em batalha defensiva, derrotou-o e obrigou-o á retirada. Foi enorme o apresamento feito por esse filho do ‘Terror dos indios’”.[1041]
1675	Manuel de Campos Bicudo	Norte de Mato Grosso	Expedição de apresamento. Assinalada por Taunay em um mapa do Museu Paulista.
1675	João de Araújo (?)	Rumo desconhecido	Bandeira. Expedição registrada nos Inventários e testamentos Vol.XIX.[1042]

1036Ibid. 1989, 319.
1037Ellis Junior, Alfredo. 1934, 273.
1038Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 139.
1039Id. 1989, 150.
1040Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 130.
1041Id. 1975, 274.
1042Ibid. 1975, 274.

1676	Lourenço Castanho Taques, o moço; José de Lara	Rumo desconhecido	Bandeira. Segundo Alfredo Ellis, Pedro Taques confundiu a data desta expedição com a de seu pai homônimo, Lourenço Castanho, o velho.[1043]
1676	Bartholomeu Bueno Cacunda	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. Apenas consta nas Actas vol. VI, 403.[1044] Segundo Carvalho Franco, rumou para o rio Doce e norte do rio Parnaíba, e dela também participaram Bartholomeu Bueno de Siqueira, João Luís do Passo, Ascenso Gonçalves, Domingos Góis Pereira, Manuel Pires Salvago, Clemente Portes d'El-Rei, Miguel Garcia de Almeida e Cunha, e Jerônimo Bicudo Cortes.[1045]
1676	Bartholomeu Bueno de Siqueira	Região de Goiás ao norte do rio Parnaíba	Expedição desconhecida. É possível que seja a mesma expedição de Bartholomeu Bueno Cacunda.
1676	Francisco Pedroso Xavier; Gaspar de Godói Colaço; Baltazar de Godói Moreira; José das Neves	Mato Grosso e Itatim	Bandeira de apresamento. Atacou as reduções de "Terecañi, São Francisco de Ibirapariara, Candelária, Maracaju e Santo André, aprisionando grande número de índios."[1046] Também causou a destruição de Vila Rica do Espírito Santo, que havia sido reconstruída no Paraguai após a destruição do Guairá.
1677	Lourenço Castanho Taques, o moço; Miguel Garcia	Minas Gerais	Bandeira.
1678	Antonio de Almeida Lara	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. Consta nos inventários e testamentos vol. XIX, 382.[1047]
1678	Domingos Luís Grou	Rumo desconhecido	Bandeira.
1679	Manuel de Campos Bicudo; Francisco Pedroso Xavier, Antonio Nunes Maciel	Rumo desconhecido	Expedição sem referências, "andava no Rio Paraguai, fazendo parte talvez duma grande comitiva(…)."[1048]
1679	Luís da Costa	Paraná	Bandeira. Realizada "no sertão de Curitiba a fim de descobrir minas de ouro, a mando de d. Rodrigo de Castelo Branco."[1049]

1043Ibid. 1975, 274.
1044Ibid. 1975, 275.
1045Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 94.
1046Id. 1989, 441.
1047Ellis Junior, Alfredo. 1934, 275.
1048Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 73.
1049Taunay, Affonso d'Escragnolle. 1975, 130.

1679	Luís de Góis	Paranaguá	Expedição Mineradora.
1679	Jorge Soares de Macedo; Francisco Dias Velho	Santa Catarina	Expedição marítima para a ilha de Santa Catarina. Foram embarcados muitos índios, incluindo toda a aldeia de Barueri.[1050]
1680	Balthazar de Godoy	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. Sem referências.
c. 1680	Dom Rodrigo de Castello Branco; Manuel da Cunha Gago; Jorge Soares de Macedo; e outros	Paraná, Paranaguá, Goiás, Minas Gerais	Diversas expedições, realizadas e financiadas por ordem da Coroa portuguesa. Segundo Alfredo Ellis, neste período os paulistas recebiam doações de sesmarias na região do Paraná, e eram raras as expedições ao Paraguai e Uruguai, onde novamente os jesuítas se estabeleciam.[1051]
1680	Francisco Dias Mainardi	Sul de Mato Grosso	Entrada apresadora “para a conquista do gentio que habitava as margens dos rios Jaguari ou Avinheima e região dos gualachos.”[1052]
1681	Dom Rodrigo Castelo Branco	Serra da Mantiqueira, por Atibaia	Expedição mineradora. Dom Rodrigo era um fidalgo espanhol que atuava por ordem da Coroa portuguesa. Desta expedição participaram Mathias Cardoso e André Furtado, e foram levados cerca de 200 índios. A expedição seguia o caminho trilhado por Fernão Dias, havendo Dom Rodrigo escrito uma carta para o paulista, porém recebeu a notícia de seu falecimento através de seu filho, Garcia Rodrigues Paes. Ao chegar ao local denominado Arraial de São João do Sumidouro, encontrou Borba Gato, genro de Fernão Dias, tendo ali sido assassinado.
1681	Lucas Ortiz de Camargo	Rumo desconhecido	Bandeira. Alfredo Ellis cita o requerimento feito à Câmara de São Paulo: *“… a elle se lhe offerecia hir Buscar Remedios no sertão que he o trato ordinario desta terra, pelo que Requeria a suas merces o ezevicem da assistencia, porquanto não podia deixar de seguir viagem...” (Actas, vol. VII, 92)”* onde se evidencia o aspecto apresador desta expedição. Segundo Carvalho Franco, esta expedição foi possivelmente a mesma que serviu de vanguarda a Dom Rodrigo Castelo Branco, pela via de Atibaia.[1053]
1682	Manuel Fernandes de Abreu	Sorocaba e Araçoiaba	Explorou estas regiões, junto com Manuel de Moura Gavião, Manuel Gonçalves da Fonseca, Martim Garcia Lumbria, e frei Pedro de Souza em busca de “antigos roteiros de minas de prata”[1054]

1050Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 430.
1051Ellis Junior, Alfredo. 1934, 276.
1052Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 238.
1053Id. 1989, 280.
1054Ibid. 1989, 14.

1682	Antonio Dias; João Dias Pais Leme	Rumo desconhecido	Entrada. “Antonio Dias, paulista, morador de Iguape, fez uma entrada às minas do ‘Ribeiro Comprido do Caeté’, sítio que não pudemos identificar.”[1055]
1682	Brás Mendes Pais; Pedro Domingues Pais; Pedro Leme da Silva	Mato Grosso	Bandeira.
1682 (?)	Bartolomeu Bueno da Silva, o velho. (Anhanguera)	Goiás	Foi o primeiro a ser conhecido como “Anhanguera”, assim como seu filho homônimo, que viria a descobrir ouro em Goiás em 1727. Nesta expedição já havia levado seu filho, então com doze anos, e havia descoberto indícios de ouro. “Outros Bartolomeus Buenos sertanistas contemporâneos do primeiro Anhanguera existiram em São Paulo”[1056]
1682 (?)	Innocencio Preto	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. Registrada nas Actas vol. VII, 166.[1057]
1682 (?)	Salvador Pontes	Rumo desconhecido	Expedição desconhecida. Sem referências.
1683 (?)	João Lopes de Lima; José da Fonseca; Manuel Ferreira de Lemos	Rumo desconhecido	Bandeira. Registrada nos Inventários e Testamentos v. XXII, 12.[1058] Possivelmente foi uma expedição mineradora. Segundo Carvalho Franco, “agiu nos sertões de Minas Gerais.”[1059]
1684	André de Magalhães; Luís de Magalhães	Mato Grosso	Bandeira “à região de Vacaria de Mato-Grosso.”[1060]
1684	João Lopes de Lima; Antonio Vaz	Minas Gerais	Bandeira.
1685	Salvador de Oliveira; Jerônimo de Camargo; Antonio Bueno	Região de Jundiaí	Expedição de apresamento. “(…) formaram uma bandeira, levando como capelão frei João de Cristo, carmelitano, e se internaram pelo sertão chamado de Jundiaí, na caça de índios.”[1061]

1055Ibid. 1989, 141
1056Taunay, Affonso d’Escragnolle. 1975, 99.
1057Ellis Junior, Alfredo. 1934, 287.
1058Id. 1934, 287.
1059Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 169.
1060Id. 1989, 238
1061Ibid. 1989, 279.

1685	Matias Cardoso de Almeida; Salvador Cardoso de Oliveira; Cristóvão Barbosa Vilas-Boas	Região Nordeste	Várias expedições de combate aos índios.
1686	Garcia Rodrigues Pais Leme; Domingos Rodrigues da Fonseca Leme; Sebastião Pinheiro da Fonseca Raposo	Região sul de Minas Gerais	Expedição mineradora. Realizada a partir de uma provisão real de D. Pedro, para ir em busca das esmeraldas, que teriam sido descobertas por seu pai, Fernão Dias, na região do Serro de Itacambira. Sua patente foi datada de 1683 e registrada na Câmara de São Paulo em 1686, "escrevendo também o rei que lhe fossem dados índios das aldeias reais."[1062] Garcia Rodrigues recebeu uma carta régia em 1697, que segundo o Alfredo Ellis, o reconhecia como o primeiro descobridor de ouro do Sabarabuçu.[1063]
1687	Salvador Fernandes Furtado de Mendonça; Francisco Pedroso	Minas Gerais	Bandeira, rumo ao "sertão do Caeté."[1064]
1687 - 1697	Domingos Jorge Velho; e outros	Quilombo de Palmares	Expedições de combate ao Quilombo de Palmares.
1689	Mathias Cardoso de Almeida; Antonio Gonçalves Figueira	Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará	Expedição militar requisitada pelo governo-geral contra as revoltas de indígenas do Nordeste.
c. 1690	Antonio Borralho de Almeida	Mato Grosso	Várias expedições. "Português que antes de 1691 fez uma entrada no baixo Mato Grosso, atacando índios pinhocas, mas sendo derrotado. Teve anos depois patente de capitão de uma bandeira para descobrimento de ouro no rio dos Porrudos e para descimento desse gentio" em 1727.[1065]
1690	Manuel de Campos Bicudo; Antonio Ferraz da Araújo; Salvador Moreira	Uruguai	"Segundo Azevedo Marques, foi ele (Manuel Campos Bicudo) quem atacou, com seus índios tupis, uma das sete reduções do Uruguai, de índios tapes e charruas, a qual tinha como padre mestre o jesuíta Alfaro. (…) Também foi ter, já no ano seguinte, à redução de São Francisco Xavier das Pinhocas, onde também vieram ter as divisões de outros chefes, sendo toda a bandeira dizimada."[1066]

1062Ibid. 1989, 215.
1063Ellis Junior, Alfredo. 1934, 288.
1064Franco, Francisco de Assis Carvalho. 1989, 252.
1065Id. 1989, 24.
1066Ibid. 1989, 74.

1690	Salvador Moreira; Brás Moreira Cabral; Salvador Dias Garcia; José Dias Leite	Mato Grosso	Bandeira.[1067] Foi uma grande expedição paulista em direção à “Vacaria de Mato Grosso.”[1068]
1691	José Gomes de Oliveira; Vicente Lopes	Sertão de Itaverava (Minas Gerais)	Expedição mineradora. Segundo Carvalho Franco, é tradição que foram os primeiros a encontrar ouro na região de Itaverava.[1069]
1691	Francisco Rodrigues Sirigueio; Antonio Pires Rodovalho	Minas Gerais	Bandeira mineradora.
1692	João Amaro Maciel Parente	Bahia e Rio Grande do Norte	Expedição de combate e apresamento. “(…) haviam esses indígenas formado a chamada confederação dos cariris, composta das tribos sucurus, paiacu, icó, ariú e outras. (…) quatro anos andou destruindo tribos indígenas, queimando aldeias e aprisionando quanto gentio válido alcançou.“[1070]
1693	Manuel da Borba Gato; Antonio Gonçalves Viana	Rios Grande e Sapucaí. (Minas Gerais)	Expedição mineradora.
1693 - 1694	Bartolomeu Bueno de Siqueira; Antonio Rodrigues de Arzão; Fernando Munhoz Pais; Manuel Ortiz de Camargo	Minas Gerais	Expedições mineradoras. Localizou ouro na serra de Itaverava e outras localidades.
1694	Salvador Fernandes Furtado de Mendonça; Manuel Garcia Velho	Minas Gerais	Entrada “para bandas do Rio Doce, em território das Minas-Gerais, a fim de prear índios.”[1071] Encontrou-se, em Itaverava, com a bandeira de Bartolomeu Bueno da Siqueira.

1067Ibid. 1989, 92.
1068Ibid. 1989, 143.
1069Ibid. 1989, 276.
1070Ibid. 1989, 289.
1071Ibid. 1989, 252.

1695 - 1699	Miguel Garcia de Almeida e Cunha	Minas Gerais (Itatiaia)	Bandeira. Seguiu de Taubaté, em 1695, a fim de se unir à expedição de Bartolomeu Bueno da Siqueira, tendo depois seguido à serra de Itatiaia, onde fez descobertas de ouro. “Pedro Taques conta que Miguel Garcia foi morto nessas paragens pelo gentio bravo que atacou a caravana.”[1072]
1697	Manuel Álvares de Morais Navarro; Antonio Gago de Oliveira	Rio Grande do Norte.	Expedição apresadora de combate. “Tropa destinada a combater os índios bravos da capitania do Rio Grande do Norte e todos mais que houvesse nos sertões do rio de São Francisco até o Ceará Grande.”[1073]
1690 - 1698	Matias Cardoso de Almeida; Miguel de Godói Vasconcelos; João Gago da Cunha	Ceará e Rio Grande do Norte	Diversas expedições de combate e apresamento. Foi diversas vezes requisitado para combater revoltas indígenas como a chamada “confederação dos cariris”. “Em 1698, (…) em terras pernambucanas, recolhia os índios que fugiam aos moradores das vilas de São Paulo e o iam procurar nos sertões, o que valeu providências do governador-geral D. João de Lencastre e do governador da capitania, Artur de Sá e Menezes.”[1074] João Gago da Cunha era filho e neto de outros dois bandeirantes homônimos.[1075]
1698	Gaspar de Godói Colaço	Mato Grosso	Bandeira. Expedição requisitada pelo governador Artur de Sá e Meneses. Segundo Carvalho Franco, seu objetivo era sondar a existência de minas de prata.[1076]
1698	Manuel Antunes de Carvalho	Minas Gerais	Expedição mineradora. Procurou ouro na região de Itaverava.[1077]
1698	Antonio Dias de Oliveira	Minas Gerais	Expedição mineradora. “Foi o descobridor de ouro no Ouro-Preto, em 1698.”[1078]
1698	Francisco Bueno da Silva	Minas Gerais	Expedição mineradora. Fez parte dos primeiros descobrimentos de ouro em Minas Gerais.
1699	Pascoal Moreira Cabral Leme, Salvador Jorge Velho, Miguel Sutil de Oliveira	Região de Curitiba	Expedição mineradora. Pesquisou minas de ouro na região “sendo que Sutil descobriu então as que ficaram denominadas de Santa Cruz.”[1079]
1699	Antonio Pinheiro. Morais Navarro	Rumo desconhecido	Expedição de combate. “Combateu índios bravos no norte brasileiro.”[1080]

1072Ibid. 1989, 139.
1073Ibid. 1989, 274.
1074Ibid. 1989, 30.
1075Ibid. 1989, 139.
1076Ibid. 1989, 120.
1077Ibid. 1989, 111.
1078Ibid. 1989, 274.
1079Ibid. 1989, 219.
1080Ibid. 1898, 305.

1700	Domingos Rodrigues da Fonseca Leme; Sebastião Pinheiro da Fonseca Raposo	Minas Gerais	Expedição mineradora. Estes dois sertanistas eram irmãos, que nesta expedição descobriram “dois córregos auríferos na região hoje de Nova Lima, e no ano seguinte de 1701, revelou outro, na paragem de Nossa Senhora do Bom Cabo.”[1081]
c. 1701	João de Sousa Castelhanos	Minas Gerais	Expedição mineradora. Esteve entre os primeiros descobrimentos de ouro em Minas Gerais, “entre o ribeirão do Carmo e o arraial do Furquim.”[1082]
1704	Lourenço da Costa	Minas Gerais	Expedição mineradora. Descobriu ouro próximo à Vila de São João d’El-Rei.[1083]
1705	Antonio de Borba Gato; Francisco de Borba Gato	Mantiqueira e Vale do Paraíba	Bandeira. “Em 1705 o governador do Rio de Janeiro comunicava a El-Rei que mandara agir contra esse bandeirante porque ele havia apresado índios maripaqueres que estavam reduzidos.”[1084]
1710	Francisco Alves de Castilho	Minas Gerais	Expedição mineradora. “Descobriu ouro entre os rios Jaguari e Boqueirão.”[1085]
1713	Sebastião Pinheiro Raposo	Oeste de Minas Gerais e Goiás	Expedição mineradora em busca de esmeraldas.
1717	Amador Bueno da Veiga	região do Rio Pardo em Minas Gerais	Expedição mineradora em busca de ouro.
1718	Antonio Ribeiro Pina	Mato Grosso	Expedição mineradora. Foi um dos primeiros descobridores de ouro em Mato Grosso.
1719	Pedro de Góis; Antonio Gonçalves	Mato Grosso	Expedição mineradora. “Foi um dos primeiros descobridores de ouro em Cuiabá, em 1719.”[1086]
1720	Domingos Fernandes de Oliveira	Mato Grosso	Expedição mineradora. “Um dos descobridores de ouro de Mato-Grosso, em 1720.”[1087]
1722	Bartholomeu Bueno da Silva, o moço (filho de Anhanguera, o velho)	Sertão de Goiás	Expedição mineradora. Segundo Alfredo Ellis, foi um dos últimos esforços de descobrimento de ouro.

1081Ibid. 1989, 214.
1082Ibid. 1989, 113.
1083Ibid. 1989, 130.
1084Ibid. 1989, 181.
1085Ibid. 1989, 113.
1086Ibid. 1989, 188.
1087Ibid. 1989, 275.