

JOHN MANUEL MONTEIRO

**NEGROS DA TERRA**  
*Índios e bandeirantes nas origens  
de São Paulo*

3ª reimpressão



P. 129 a 159

Copyright © 1994 by John Manuel Monteiro

## SUMÁRIO

Capa:

*Ettore Borini*

sobre a litografia

*A dança dos índios puris,*

*in Viagem pelo Brasil, 1817-1820*

de Spix e Martius

Preparação:

*Márcia Copola*

Índice remissivo:

*Otacílio F. Nunes Jr.*

Revisão:

*Ana Maria Barbosa*

*Carlos Alberto Inada*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, sp, Brasil)

Monteiro, John Manuel

Negros da terra : índios e bandeirantes nas origens de São Paulo / John Manuel Monteiro. — São Paulo : Companhia das Letras, 1994.

Bibliografia.

ISBN 85-7164-394-6

1. Bandeirantes e sertanistas - Brasil 2. Brasil - História - Entradas e bandeiras 3. Escravidão - Brasil 4. Índios da América do Sul - Brasil - Condições sociais 5. São Paulo (Estado) - História 6. Trabalho indígena I. Título.

94-2280

CDD-980.5

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Índios : Escravidão : Política indigenista portuguesa : História 980.5
2. Índios : Escravidão : Política indigenista portuguesa : Brasil : História 980.5

2000

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWABERZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3846-0801

Fax: (11) 3846-0814

www.companhiadasteletras.com.br

Apresentação e agradecimentos.....	7
1. A transformação de São Paulo indígena, século XVI ....	17
Os Tupi na Era da Conquista.....	18
Contato, alianças e conflitos .....	29
Jesuitas e colonos na ocupação do Planalto .....	36
O contraponto jesuítico .....	42
Colonos na ofensiva .....	51
Conclusão.....	55
2. O sertanismo e a criação de uma força de trabalho .....	57
A riqueza do sertão .....	58
Os portugueses de São Paulo e a destruição do Guairá .....	68
As grandes bandeiras e a economia paulista .....	76
A reorganização do apressamento .....	79
Um remédio para a pobreza? .....	85
* Novos rumos.....	91
3. O celeiro do Brasil .....	99
Um espaço para o desenvolvimento .....	100
Caminhos da agricultura paulista .....	113
4. A administração particular .....	129
A elaboração de uma mentalidade escravista .....	130
O uso e costume da terra.....	136
Colonos e jesuítas: a batalha decisiva.....	141
Escravos ou administrados? .....	147
5. Senhores e índios .....	154
Da sobrevivência à vivência.....	154

## A ADMINISTRAÇÃO PARTICULAR

Contudo, a comparação da riqueza produzida pela economia regional de São Vicente com aquela produzida nas zonas açucareiras, sendo estas plenamente integradas ao circuito comercial do Atlântico, revela apenas um lado da história. Ao mesmo tempo, nos contextos local e regional, a experiência da agricultura comercial teve um papel fundamental na formação das estruturas que definiram São Paulo colonial e o mundo que os paulistas criaram.

“No Brasil”, observou frei Gaspar da Madre de Deus, “onde a todos se dava de graça mais terra do que lhes era necessário e quantos moradores pediam, ninguém teria necessidade de lavar prédios alheios, obrigando-se à solução dos foros anuais.” Por esse motivo, segundo o frei, “neste Estado vive [em] suma indigência quem não negocia ou carece de escravos; e o mais é que, para alguém ser rico, não basta possuir muita escravatura, a qual nenhuma conveniência faz a seus senhores, se estes são pouco laboriosos e não feitorizam pessoalmente aos ditos seus escravos”<sup>1</sup>.

Terras em abundância, necessidade de escravos: esta fórmula, sem dúvida, muito tinha a ver com a formação da sociedade colonial brasileira. Contudo, não chega a explicar de modo satisfatório a evolução, dinâmica e viabilidade econômica de uma sociedade escravista. Afinal de contas, é importante lembrar que a gênese da escravidão no Brasil — tanto indígena quanto africana — encontrava-se na articulação de um sistema colonial que buscava criar excedentes agrícolas e extrativistas, transformados em riqueza comercial, e apropriar-se deles. De qualquer modo, não se pode menosprezar o comentário de frei Gaspar, pois, além de configurar uma relação de produção, a escravidão refletia, também, uma mentalidade bastante disseminada, elaborada, em muitos sentidos, à revelia dos ditames da economia do Atlântico. Com certeza, em todos os cantos do Brasil colonial, a escravidão tornou-se o marco principal pelo qual se media a sociedade como um todo.<sup>2</sup>

Ao discutir-se a escravidão na sua versão paulista, contudo, apresenta-se o problema adicional de explicar por que e como a escravidão *indígena* se desenvolveu como a forma de produção predominante. Tal problemática leva, inevitavelmente, a uma comparação pelo menos implícita com a escravidão negra no Brasil, aliás melhor documentada e estudada pelos especialistas. De maneira geral, têm-se focado as profundas diferenças culturais entre índios e africanos,

deixando-se de lado seu aspecto comum: a escravidão.<sup>3</sup> A partir desta perspectiva, as estruturas que marcaram a sociedade colonial paulista não parecem tão distantes da sua contrapartida nas zonas açucareiras.

Durante o século XVII em São Paulo, conforme vimos nos capítulos anteriores, a escravidão indígena desenvolveu-se a partir dos mesmos princípios de exploração econômica que a escravidão negra no litoral. Entretanto, em vista das restrições morais e legais ao cativo dos índios, os paulistas desde cedo procuraram — com maior insistência que sua contrapartida baiana ou pernambucana — racionalizar e justificar o domínio sobre seus cativos. Fundamentando-se em argumentos bastante elaborados, os paulistas passaram a reivindicar no direito aquilo que já exerciam de fato: o controle absoluto sobre o trabalho e a pessoa indígena. Porém o percurso não foi nada fácil, pois, além de enfrentar a dura oposição dos jesuítas, que acabaram expulsos da capitania, foi também necessário desenvolver sucessivas campanhas diplomáticas junto à Coroa para garantir a preservação de uma forma muito particular de escravidão.

#### A ELABORAÇÃO DE UMA MENTALIDADE ESCRAVISTA

Desde os primórdios da colonização portuguesa, o desenvolvimento da escravidão indígena enquanto instituição minimamente estável foi limitado por diversos obstáculos. A resistência obstinada dos índios do planalto, a oposição persistente dos jesuítas, a posição ambígua da Coroa quanto à questão indígena: todos fatores que dificultavam o acesso dos colonos à mão-de-obra indígena. Aos poucos e de forma meticulosa, os colonos enfrentaram e superaram estes empecilhos, articulando paulatinamente um elaborado sistema de produção baseado na servidão indígena. Ainda no século XVI, derrubou-se o primeiro obstáculo, com a dizimação da população tupiniquim e o afastamento dos Guaianá e guarulhos. Já a segunda muralha caíria na primeira metade do século XVII, quando os interesses escravistas acabaram prevalecendo sobre os dos jesuítas, culminando com a tumultuada expulsão dos padres em 1640. Apenas o terceiro obstáculo nunca chegou a ser completamente vencido pelos paulistas, uma vez que a Coroa manteve uma postura de certo modo inconstante na formulação e execução de sua política indíge-

nista. Todavia, mesmo neste campo, através de uma bem construída luta política e jurídica, os paulistas conseguiram esboçar os contornos institucionais capazes de fomentar e sustentar a escravidão indígena.

Todos estes elementos de conflito sempre estiveram presentes na sociedade paulista, ganhando corpo a partir dos últimos anos do século XVI, especialmente à medida que aumentava o fluxo de novas levas de cativos para o planalto. Disputava-se, fundamentalmente, o destino dos índios egressos do sertão. Para os jesuítas, todos os índios “descidos” deveriam ser integrados aos aldeamentos, sendo posteriormente repartidos entre os colonos para serviços periódicos. Por outro lado, os colonos que, afinal de contas, introduziam a vasta maioria dos índios por conta própria, buscavam apropriar-se do direito de administração direta desses índios, lançando mão do poder da Câmara Municipal de São Paulo para atingir seus objetivos.

Inicialmente, contudo, a Câmara permaneceu indecisa sobre o destino dos índios trazidos do interior. Assim, por exemplo, em 1587, quando a expedição de Domingos Luís se apresentou na vila com um número considerável de cativos tupinã, a Câmara achou melhor encaminhar os índios para um aldeamento, apesar dos entêrgicos protestos dos colonos. A decisão respaldava-se não nos argumentos dos interessados, mas na questão da defesa da Colônia, uma vez que a vila se encontrava assediada por outros grupos resistentes à conquistista e à escravização.<sup>4</sup> Apenas a partir da década de 1590 esta postura mudou, quando o conselho passou a adotar uma posição explicitamente pró-colono na questão indígena, colocando-se em oposição ao projeto dos aldeamentos e, por extensão, aos próprios jesuítas.

Um fator importante na radicalização da questão indígena em São Paulo foi a maior intromissão da Coroa e de seus prepostos na capitania. A chegada, em 1592, de um novo capitão-mor para governar a capitania acirrou os conflitos. A posição assumida pelo capitão Jorge Correia divergiu completamente da de seus antecessores, que, aliás, incentivavam o uso da guerra ofensiva e da escravidão indígena, cabendo aqui lembrar as atividades do capitão-mor Jerônimo Leitão na década de 1580 (ver, a respeito, o capítulo 1). De fato, pouco após colocar os pés no Brasil, Jorge Correia determinou que os índios deveriam ser entregues aos padres da Companhia, o que provocou uma reação imediata e violenta dos moradores, que realizaram um ato público perante a Câmara. Neste, embora reconhe-

cessem que, "por ser novamente vindo do reino e não ter tomado bem o ser da terra e a necessidade dela", os colonos não se furtaram em demonstrar seu desgosto com a postura do capitão-mor. Na mesma ocasião, apesar de admitirem que os jesuítas "doutrinem e ensinam da maneira que sempre o fizeram", os colonos faziam objeção à perspectiva do controle inflexível e exclusivo dos padres sobre a população trabalhadora, "visto ser muito em prejuízo da república e não ser serviço de sua magestade...". De acordo com os colonos, os próprios índios "não são contentes de que seja dada a posse deles aos ditos padres nem outra pessoa alguma se não viverem da maneira que até agora estiveram...". Embora algumas vozes tenham se levantado a favor dos jesuítas, o resultado principal da reunião foi uma clara advertência quanto ao fato de que qualquer intervenção jesuítica nas relações de trabalho encontraria séria oposição.<sup>5</sup>

O alvará régio de 26 de julho de 1596 procurou mediar este conflito, definindo em termos mais lúcidos o papel dos jesuítas. Segundo o mesmo, caberia aos padres a incumbência de trazer grupos não contactados do sertão para as proximidades dos povoados portugueses, onde executariam a tarefa de "domesticar" os índios em aldeias segregadas. O índio, por sua vez, "será senhor da sua fazenda", podendo servir os colonos por períodos não superiores a dois meses. Ademais, instaurou-se a figura do juiz dos índios, com foro no criminal e no civil.<sup>6</sup> Neste sentido, o alvará de 1596 apenas formalizava o projeto dos aldeamentos, aliás buscando reforçar um arranjo que já se encontrava em franco declínio, particularmente em São Paulo.

Apesar dos esforços da Coroa em garantir o monopólio dos jesuítas sobre o acesso à mão-de-obra indígena, foi através da Câmara Municipal que os colonos conseguiram driblar as medidas legislativas. Realmente, os colonos souberam explorar conflitos de autoridade existentes na própria estrutura administrativa da Colônia, manifestos, por um lado, entre a burocracia da Coroa e os privilégios dos donatários e, por outro, entre a autoridade régia e a autonomia municipal. Neste contexto, a Câmara Municipal de São Paulo, pouco a pouco, conquistou uma posição de maior destaque na disputa pela mão-de-obra indígena. Em 1600, por exemplo, a Câmara determinara que o juiz dos índios teria jurisdição apenas sobre os índios trazidos do sertão pelos jesuítas, uma vez que uma leitura alterna-

tiva do alvará de 1596 permitia uma interpretação que restringia todo o seu efeito aos índios residentes nos aldeamentos de São Miguel, Pinheiros e Guarulhos, já em minoria na população indígena do planalto. Ao mesmo tempo, a Câmara reafirmou a autoridade sobre os índios por parte dos juizes ordinários — portanto, da própria Câmara — e dos capitães nomeados pelo mesmo conselho, reafirmando os privilégios detalhados na carta de doação de Martim Afonso de Sousa, feita em 1534.<sup>7</sup> Apenas duas semanas mais tarde, a mesma Câmara alocava alguns índios para João Fernandes, "por ser homem pobre", assim contestando abertamente o alvará de 1596.<sup>8</sup>

Ao mesmo tempo em que os colonos apropriavam-se do controle sobre os índios trazidos do sertão, procuraram legitimar, no plano institucional, as relações de dominação subjacentes à exploração do trabalho indígena. Na verdade, no decorrer do século XVII, os colonos afirmaram, cada vez com mais convicção, a necessidade do cativo indígena, reconhecendo explicitamente que, para viabilizar o desenvolvimento econômico, mesmo em escala modesta, seria necessário superar obstáculos mais fortes que a posição jesuítica em prol da liberdade dos índios. Ora, praticamente sem capital e sem maior acesso a créditos, reconheciam a impossibilidade de importar escravos africanos em número considerável. Ademais, esbarravam na serra do Mar, o que tornava o transporte difícil e caro, especialmente para os produtos de valor relativamente baixo que saíam do planalto. Em suma, para os paulistas participarem da economia colonial seria necessário produzir e transportar algum excedente a custo irrisório, a fim de que o preço alcançado no litoral justificasse o empreendimento. A solução, conforme já vimos, residia na exploração impiedosa de milhares de lavradores e carregadores índios, trazidos de outras regiões.

Realidade incontestável, o fato de os índios formarem a base de toda a produção colonial em São Paulo foi sempre ponto pacífico. Em termos práticos, os colonos lutaram por isto ao longo do tempo, consolidando um incontestável triunfo sobre seus adversários e recriando, controlando e sustentando a força de trabalho. Todavia, no plano ideológico e institucional, sua posição permaneceu bem menos estável diante da oposição dos jesuítas e da Coroa. A medida que persistiam oposições morais ou legais ao cativo dos índios, a reprodução do sistema enfrentava contínua ameaça da es-



fera extra-econômica. Daí a importância fundamental da justificativa constante por parte dos colonos perante a Coroa quanto à necessidade absoluta e aos benefícios positivos do serviço particular dos índios, atrelando este à própria sobrevivência da Colônia.

Exemplos da visão particular dos paulistas referente à questão indígena transparecem de forma irregular na documentação do século XVII — sobretudo nos testamentos. Porém, para apreender de forma concisa e articulada a postura dos colonos, contamos com o interessante relatório compilado na década de 1690 por Bartolomeu Lopes de Carvalho, representante da Coroa que visitou as capitânias do Sul para tomar informações “especialmente sobre os Índios conquistados e reduzidos a cativoiro pelos moradores de S. Paulo”.<sup>9</sup> Apoiando-se em depoimentos colhidos entre os próprios paulistas, Carvalho acabou esboçando aquilo que certamente era a percepção dominante dos colonos de São Paulo com respeito a sua sociedade, economia e história.

Em seu relatório, após lembrar à Coroa que os paulistas tinham executado “muitos grandes serviços a Deus e a Vossa Magestade que Deus guarde, na conquista dos Índios”, Carvalho passa a explicar os direitos históricos dos portugueses sobre as terras indígenas no Brasil. Assim, afirmava ele, os índios, na época da viagem de Cabral, eram “os verdadeiros senhores e possuidores” do Estado do Brasil, mas, pouco após o contato, “com eles se pactou paz e amizade na qual nos deram o direito que hoje temos nas suas terras”. Este direito, consolidado pelo fato de os europeus possuírem uma “política racional” e uma religião superior, justificava-se pela propagação da fé, considerada retribuição suficiente à apropriação da terra e do trabalho dos índios, noção que, cabe notar, era freqüentemente repisada nos testamentos dos colonos. Esta mesma visão da conquista foi igualmente utilizada para a justificativa da ocupação portuguesa de São Vicente, onde os primeiros povoadores viviam “com mansidão, amizade e sossego” com os índios “mansos” trazidos pelos jesuítas.

Para os colonos, era precisamente no rompimento desta situação de amizade e sossego por parte de índios hostis que se localizava a necessidade prática e a justificativa moral para a escravidão. Segundo estes, os índios “bravos” haviam passado a atacar os portugueses, tanto pelo ódio que tinham dos índios “mansos” aliados aos primeiros, quanto simplesmente “pelo exercício de sua braveza por

serem acostumados a contínuas guerras para cativarem gentes e fazerem deles açouge para sua sustentação”. Já os brancos, encorajados e sentindo-se incapazes de reduzir estes povos à fé cristã em função de “sua grande braveza e brutalidade”, viam-se na necessidade de os dominar pela força das armas, além de “cativarem alguns destes gentios que trouxeram a povoado e deles se serviram nas suas lavouras, instruído-os como católicos para se batizarem como sempre o fizeram”.

Nesse sentido, a escravização era justificada pela prática tradicional de dominação dos infiéis que conscientemente haviam rejeitado a fé católica, fato relevante na medida em que aderira aos princípios da guerra justa, estabelecidos pelos papas e reis católicos. Assim, as “nações bárbaras”, infiéis e levantadas em armas contra os cristãos, teriam de ser submetidas à força. Igualmente, porém, mesmo os índios “mansos”, os que “por sua livre vontade procurarem o grêmio da Igreja”, teriam de trabalhar para os colonos, não como escravos legítimos mas “por seus interesses”.

No relato de Carvalho, a justificativa moral e histórica para o surgimento do trabalho forçado dos índios serve apenas de preâmbulo para a apresentação dos motivos mais profundos do cativoiro. Saliando os serviços prestados pelos paulistas para o bem comum da Colônia, o autor observou “que nenhuma destas coisas poderam conseguir sem o serviço deste gentio pois com eles cursavam os mesmos sertões e com eles abriam os minerais e usavam do labor com que sustentavam todo o Brasil de farinhas de trigo e de pau, carnes, feijões, algodões e outras muitas mercancias de que pagavam a V. Magestade seus tributos e quintos”. Em outras palavras, o autor concluía que, sem o trabalho indígena, a existência de São Paulo teria pouco sentido no contexto colonial. Apresentando uma síntese interessante do ponto nodal da questão indígena em São Paulo, arrematava:

Senhor o que só digo é que carece muito aquelas Capitãias deste mesmo gentio quer liberto quer cativo porque sem eles nem Vossa Magestade terá minas nem nenhum outro fruto daquelas terras por ser tal a propriedade daquela gente, que o que não tem gentio para o servir vive como gentio sem casa mais que de palha sem cama mais que uma rede, sem ofício nem fábrica mais que carnoa, linhas, anzóis e flechas, armas com que vivem para se sustentarem e de tudo o mais são esquecidos, sem apetite de honras para a estimação nem aumento de casas para a conservação dos filhos...

Aqui torna-se claro o nexo entre o trabalho indígena e a produção colonial, tanto na mentalidade dos paulistas quanto aos olhos do observador alheio. Sem os índios para abrir as roças, plantar as searas e carregar os produtos, os portugueses de São Paulo mal conseguiriam manter suas próprias famílias, tamanho era o desdém pelo trabalho manual. Antecipando o comentário de frei Gaspar, Carvalho buscou na estrutura da sociedade colonial uma explicação para esta postura depreciativa do trabalho:

Se Vossa Magestade mandar povoar aquelas terras com a mais robusta gente e rústica que tem o seu reino, aos quatro dias se reduziam na mesma forma dos Paulistas, porque é certo que daquelas bandas se não tem visto até hoje criado que vá de Portugal com seu amo que não aspire logo a ser mais que ele, e por todas as razões comum a todo o Brasil haver nele muito negro da guiné ou genio da terra, que sem esta gente se não poderá tirar nenhum fruto do Brasil porque tudo lá é uma mera preguiça como assim o acredita d. Francisco Manuel no livro que compôs *Preguiça do Brasil*.<sup>10</sup>

Em suma, para o autor destas observações e para muitos de seus contemporâneos, a necessidade absoluta da escravidão arraigava-se na convergência entre a mentalidade colonial referente ao trabalho e o anseio de prosperidade que dava sentido à Colônia. Assim, sustentava Carvalho, os paulistas não podiam abrir mão do genio, porque isto, além de eliminar os benefícios proporcionados pela capitania, reduziria os próprios colonos a um estado selvagem, no qual se veriam obrigados a viver à moda gentílica, fato que já se observava entre os estratos inferiores da sociedade colonial. Assim, a questão da escravidão indígena era muito mais complexa do que o mero debate moral em torno da legitimidade do cativo. De fato, a escravidão tocava no próprio centro nervoso do colonialismo português, onde as políticas públicas e os interesses privados conspiravam para produzir benefícios mútuos às custas dos povos ameríndios e africanos.

#### *O USO E COSTUME DA TERRA*

Certamente mais interessada no desenvolvimento da Colônia do que na liberdade dos índios, a Coroa portuguesa acabou consentindo tacitamente com a existência da escravidão indígena em São Paulo.

O cativo legítimo, contudo, existia apenas num sentido bastante restrito. Afinal de contas, os únicos cativos tidos como legítimos eram aqueles tomados em guerras justas, o que, com a experiência, se mostrou uma forma pouco eficaz de produzir escravos. Mesmo assim, aparecem casos isolados nos inventários. No final do século XVI e início do XVII, escravos tamoió, tupiniquim, biobeba, pé-largo e goiá — escravizados nos conflitos da segunda metade do século XVI — figuravam entre as posses dos paulistas.<sup>11</sup> Na década de 1670, alguns cativos tomados nas campanhas da Bahia aparecem como escravos em inventários, ao passo que, no início do século XVII, aparece uma tal de Ana de Pernambuco, tomada evidentemente na Guerra dos Bárbaros, “a qual ainda que parda é escrava como tal custou 300 e tantas oitavas de ouro”.<sup>12</sup> Finalmente, em 1730, um paulista mencionou em seu testamento a presença de alguns escravos goiá e kayapó, frutos das guerras justas contra esses povos durante o povoamento de Goiás.<sup>13</sup> Mas esses poucos casos acabam se perdendo quando confrontados com os números muito mais extensos de cativos ilegítimos arrolados nos mesmos inventários. Tão raros eram os escravos legais que, por exemplo, o inventariante da propriedade de Antonio Pedroso de Barros repetiu obsessivamente o termo quando declarou o valor de um “escravo do genio da Bahia escravo em cem patacas por ser escravo”, para não deixar qualquer dúvida quanto à condição da “peça” em questão.<sup>14</sup>

A presença insignificante de escravos legítimos não impediu que os contornos ideológicos da escravidão indígena em São Paulo ganhassem corpo ao longo do século XVII. De fato, a introdução de milhares de índios demandou a criação de uma estrutura institucional que ordenasse as relações entre senhores e escravos. Apesar da legislação contrária ao trabalho forçado dos povos nativos, os paulistas conseguiram contornar os obstáculos jurídicos e moldar um arranjo institucional que permitiu a manutenção e reprodução de relações escravistas. Assumindo o papel de administradores particulares dos índios — considerados como incapazes de administrar a si mesmos —, os colonos produziram um artifício no qual se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão.<sup>15</sup>

Em São Paulo, o cativo da vasta maioria da população indígena assumiu um certo grau de legitimidade através da evolução deste

regime paralelo de administração particular. Por seu turno, os paulistas não pouparam palavras na tentativa de justificar o direito de explorar o trabalho dos índios que eles mesmos tinham “descido” do sertão. Para citar um exemplo, Domingos Jorge Velho, na sua conhecida epistola ao rei d. Pedro II, escrita durante sua campanha contra o quilombo dos Palmares, declarou:

[...] e se ao depois [de reduzir os índios] nos servimos deles para as nossas lavouras, nenhuma injustiça lhes fazemos; pois tanto é para os susten-tarmos a eles e a seus filhos como a nos e aos nossos; e isto bem longe de os cativar, antes se lhes faz hum irremunerável serviço em os ensinar a saberem lavar, plantar, colher e trabalhar para seu sustento, coisa que antes que os brancos lho ensinem, eles não sabem fazer.<sup>16</sup>

Mesmo longe dos ouvidos reais, os paulistas repetidamente reafirmaram tal postura. Diogo Pires, por exemplo, desculpou da seguinte forma o uso de escravos índios: “Declaro que o genio que tenho da terra os traziam por força se bem é que se fizeram depois cristãos”.<sup>17</sup> Já Ana Tenória, enfatizando o aspecto paternalista da administração particular, declarou: “tenho algumas peças do genio da terra as quais pouco mais ou menos são quatorze ou quinze as quais são forras e como tais as devem meus herdeiros estimar, dando-lhe todo o bom tratamento como tais servindo-se delas como é razão e ensinando-as todos os bons costumes”.<sup>18</sup> Cabe ressaltar que, em ambos os casos, os senhores moribundos pediram que estes índios “forros” fossem divididos equitativamente entre os herdeiros, cláusula presente em quase todos os testamentos paulistas.

A relativa ineficácia da autoridade régia neste território remoto do Império português pode explicar, pelo menos em parte, a aparente contradição entre a ilegalidade explícita da escravidão indígena e a prática corriqueira de manter os índios cativos. Contudo, do ponto de vista legal, a questão mostrava-se mais complexa. Se, por um lado, a Coroa elaborava uma legislação um tanto idealizada, por outro, as autoridades delegadas na Colônia — inclusive as câmaras municipais — desenvolviam procedimentos legais e administrativos que refletiam de forma mais coerente tanto as necessidades práticas dos colonos quanto os conflitos emergentes na esfera local. Em muitas ocasiões, tais procedimentos chocavam-se com a legislação em vigor, como no caso da escravidão indígena.<sup>19</sup> Ademais, os próprios

colonos reconheciam abertamente o paradoxo. No seu testamento conjunto de 1684, Antonio Domingues e Isabel Ferrandes expressaram uma opinião de consenso quando declararam que os dez índios sob seu domínio “são livres pelas leis do Reino e só pelo uso e costume da terra são de servigos obrigatórios”.<sup>20</sup> Igualmente, outra senhora de escravos, Inês Pedroso, colocou no testamento que “o genio que temos são livres por lei do Reino e como tais o não posso obrigar à servidão”; mesmo assim, “me servi deles forçosamente como os mais moradores e assim os deixo”.<sup>21</sup>

Esses dois exemplos, dentre muitos outros semelhantes, demonstram como os colonos percebiam o direito de manter relações de controle particular sobre os índios. Este direito se fundamentava ideologicamente na justificativa de que os colonos prestavam um inestimável serviço a Deus, ao rei e aos próprios índios ao transferir estes últimos do sertão para o povoado — ou, na linguagem de séculos subseqüentes, da barbárie para a civilização — e se firmava juridicamente no ape-lo ao “uso e costume”. Ao longo do século, esta percepção de direito cristalizou-se, tornando-se — por assim dizer — tradicional.

Mesmo assim, a ambigüidade da situação dos índios nunca deixou de transparecer, sobretudo na redação dos testamentos seiscentistas, sendo considerada pelos críticos dos paulistas uma espécie de fraqueza moral destes. Manuel Juan Morales, por exemplo, um dos poucos defensores não jesuítas da liberdade indígena em São Paulo, observou o seguinte em missiva ao rei de Espanha e Portugal: “Aqui se faz muitos testamentos, e na hora dos desenganos se julgam por verdade o que ensinam os padres da Companhia, declarando o enfermo que seus índios são livres [...] e deixando-os livres no papel, os cativa na justiça, repartindo-os entre os parentes do defunto, para que os sirvam do modo que na hora da morte se julgou injusto”.<sup>22</sup> Talvez estivesse se referindo ao testamento de Lourenço de Siqueira, aliás redigido por um jesuíta:

Declaro que eu tenho algumas peças do genio do Brasil as quais por lei de Sua Magestade são forras e livres e eu por tais as deixo e declaro, e lhes peço perdão de alguma força ou injustiça que lhes haja feito, e de lhes não ter pago seu serviço como era obrigado e lhes peço por amor de Deus e pelo que lhes tenho queiram todos juntos ficar e servir a minha mulher, a qual lhes pagará seu serviço na maneira que se costuma na terra nem poderá alienar nem vender pessoa alguma destas que digo, e peço às justiças de Sua Magestade que façam para desca-rgo de minha consciência guardar esta última vontade e disposição.<sup>23</sup>



Não obstante o peso de consciência de alguns colonos, a insitucionalização da escravidão indígena desenvolveu-se rapidamente em nível local. Nos inventários da primeira década do século XVII, já aparecem índios “forros” ao lado de escravos legítimos nos arrolamentos de “peças”, inclusive entrando nas partilhas. Esta prática foi submetida à prova jurídica em algumas ocasiões ao longo da vigência da escravidão indígena. Em 1609, por exemplo, após a publicação da lei declarando a liberdade incondicional de todos os índios, Hilária Luis enviou uma petição ao governador perguntando-lhe se os índios trazidos por seu recém-falecido marido podiam entrar nas partilhas. O parecer do governador foi curto e direto: os índios não podiam entrar em inventários por serem livres pelas leis do Reino. Instado igualmente a se pronunciar, o juiz dos órfãos de São Paulo, no entanto, afirmou que “é uso e costume darem partilhas de peças forras aos órfãos para seu sustento e serviço e não para se venderem”. Inconformado com a resposta, o governador pediu o parecer do procurador dos índios e de um ouvidor, ambos, cabe frisar, donos de cativos índios. O primeiro reafirmou que o caso se enquadrava no “uso e costume” da terra e o segundo acrescentou — em castelhano — que, sem a herança, os órfãos “quedarán miserables pidiendo limosna”. No final do processo, o governador acabou por recuar, autorizando a inclusão dos índios no inventário.<sup>24</sup>

O caso dos índios de Hilária Luis certamente não teve grande impacto em termos de jurisprudência, embora demonstrasse a disposição da justiça colonial em confiar a guarda dos índios a particulares, ainda que esta prática adquirisse características de escravidão. Diante da incapacidade da Coroa em definir claramente os direitos dos nativos, os colonos souberam integrar a seu discurso uma manifestação da responsabilidade que deviam exercer na administração dos índios. Assim, Maria do Prado, grande proprietária de índios, ditou em seu testamento: “Declaro que não posso escravo algum cativo mas somente posso como é uso noventa almas do genito da terra as quais tratei sempre como filhos e na mesma formalidade os deixo a meus herdeiros”.<sup>25</sup> Um outro exemplo dessa postura está no testamento de Lucrecia Leme:

Declaro que possuo nove peças do genito da terra, e uma criança, as quais tratei sempre como livres que são de sua natureza por serem incapazes de se regerem por si, as administrava com aquele cuidado cris-

tão, valendo-me de seu serviço em ordem a alimentá-los e nesta mesma ordem os poderão reger os meus herdeiros não como heranças, senão como a menores necessitados de regência, não lhes falando com a doutrina, e uso comum até el-rei dispor outra coisa.<sup>26</sup>

Menores necessitados, filhos: foi nesse sentido que o discurso paternalista dos colonos aproximava-se da política indigenista da Coroa, apesar de tantas outras contradições. Se os índios necessitavam de um tutor, por que esse papel não podia ser exercido pelos particulares? Confiantes em que a razão estava a seu lado, os colonos passaram a apropriar-se do papel de modo exclusivo, sobretudo a partir da derrota imposta aos jesuítas.

#### COLONOS E JESUÍTAS: A BATALHA DECISIVA

Na verdade, a mentalidade escravista dos colonos não se chocava com as perspectivas da Coroa e nem mesmo com as dos jesuítas, no que se referia à questão do trabalho no Brasil. Porém, ao insistir no cativo como manifestamente ilegal dos índios, provocou, no campo político, a oposição ferrenha dos padres inacianos. Afinal de contas, boa parte do poder e prestígio dos jesuítas no Brasil provinha justamente da sua enérgica defesa da liberdade indígena, o que, no contexto imediato do século XVII, não significava tanto a liberdade plena quanto a oposição específica a situações de escravidão ilegítima.<sup>27</sup> A alternativa apresentada pelos padres propunha a liberdade restrita das missões, que cada vez mais tiravam de circulação os índios disponíveis para o mercado de trabalho colonial. Os jesuítas dispunham de bons motivos para criticar os paulistas, uma vez que estes adquiriram a maior parte de seus índios por vias reconhecidamente ilegais; ao mesmo tempo, porém, os colonos exerciam sua oposição aos jesuítas alegando que os padres retardavam o desenvolvimento de suas atividades econômicas.

O confronto fatal entre as partes foi alimentado em dois níveis distintos. Em nível local, os colonos opunham-se ao controle exercido pelos jesuítas sobre os quatro aldeamentos nas imediações da Vila de São Paulo. Já na esfera intercolonial, os paulistas passaram a enfrentar os protestos e litígios dos jesuítas espanhóis decorrentes dos assaltos praticados contra as missões das províncias do Guairá

e Tape. As diferenças irreconciliáveis entre as partes ocasionaram demonstrações de força de ambos os lados. Assim, diante das demandas dos jesuítas junto aos governos coloniais e ao Vaticano, que acarretaram novas medidas contra a escravidão indígena, os colonos não tardaram em responder, lançando mão da violência e expulsando os padres da capitania de São Vicente.

É preciso notar que, mesmo antes da expulsão de 1640, a dimensão local do conflito foi marcada pela ameaça de violência em pelo menos duas ocasiões críticas. Em 1612, os colonos ameaçaram expulsar os jesuítas de Barueri, alegando que estes impediam o acesso à mão-de-obra do aldeamento. Vinte anos mais tarde, os vizinhos mais exaltados do mesmo aldeamento, inclusive Antonio Raposo Tavares, invadiram Barueri, expulsando os padres. Até certo ponto, este incidente pode ser considerado como uma expressão, em nível local, da busca intensificada pela mão-de-obra nativa: afinal de contas, se os paulistas podiam destruir as missões do Guairá, por que não repetir esta mesma atividade mais perto de casa? Porém, outros aspectos específicos devem ser levados em conta para o entendimento do fato em questão, pois tratava-se igualmente de um confronto entre os colonos mais prósperos dos bairros ocidentais de São Paulo e os jesuítas, que vinham acumulando um patrimônio e uma força de trabalho cada vez mais expressivos. Ademais, a própria indefinição acerca da condição jurídica do aldeamento de Barueri proporcionava munição para a eclosão do conflito.

Realmente, Barueri situava-se em meio a uma das principais zonas de produção de trigo, próximo aos bairros de Cotia, Quitaúna e Carapicuíba, bem como à vila de Santana de Parnaíba. Por volta de 1630, os jesuítas já se haviam estabelecido enquanto principais proprietários de terras no distrito, controlando uma proporção desmedida da força de trabalho indígena. Além de seu acesso preferencial aos índios dos aldeamentos, que somavam em torno de 1500 apenas em Barueri, o Colégio de São Paulo, tendo recebido como herança duas grandes propriedades na região, contava também com concentrações consideráveis de cativos indígenas. O primeiro legado, datado de 1615, constava da doação, feita por Afonso Sardinha e sua mulher Maria Gonçalves, de sua Fazenda Nossa Senhora da Graça, que contava com um número elevado de índios guarulhos, “como de outras nações”. No segundo, de 1624, Fernão Dias e Catarina Camacho legaram sua propriedade Nossa Senhora do Rosá-

rio e em torno de seiscentos Carijó capturados no Sul. Estas doações, embora funcionassem como fazendas no século XVII, tornaram-se, posteriormente, os respectivos aldeamentos de Embu e Carapicuíba.<sup>28</sup>

Nesse sentido, os jesuítas representavam muito mais que apenas um obstáculo à mão-de-obra dos aldeados, o que, de qualquer forma, constava como antiga reivindicação dos paulistas. Aspecto mais grave do ponto de vista dos colonos era o fato de que os padres também configuravam uma força considerável na economia paulista enquanto produtores e proprietários. Além disso, segundo os colonos, os jesuítas abusavam de seu controle sobre os aldeamentos, aproveitando e mesmo aforando terrenos indígenas para o benefício do Colégio. Vale ressaltar que conflitos semelhantes surgiram também em outras capitânicas, onde os colonos observaram estarrécidos a tentativa por parte dos jesuítas de monopolizar as melhores terras produtivas e propriedades urbanas, muitas vezes adquiridas através de doações da Coroa.<sup>29</sup>

Diante dos avanços de tão formidável adversário, os colonos de São Paulo apelaram para o único órgão público capaz de tomar o seu partido: a Câmara Municipal. Após o incidente de 1632 em Barueri, os colonos começaram a demandar com insistência a remoção dos jesuítas, lançando acusações que visavam não apenas desmoralizar os padres como também fornecer elementos substantivos para provar os abusos e atos ilegais dos jesuítas de São Paulo. Em 1633, o colono João da Cunha, proprietário no bairro de Cotia, denunciava que os padres teriam roubado os índios que o querelante tinha recebido em dote, levando-os para o aldeamento de Barueri. Aparentemente não satisfeito apenas com a restituição dos índios de seu dote, João da Cunha, referindo-se aos padres, instava a Câmara a que “os mandassem tirar das aldeias e não tivessem de ver com índios mais que com sua igreja...”. Durante as semanas que se seguiram, chegaram aos ouvidos do conselho novos protestos contra os padres, nos quais alegava-se que os jesuítas monopolizavam as terras de Cotia e Carapicuíba, não deixando os colonos cultivarem o solo. Finalmente, os principais residentes desses bairros reuniram-se diante da Câmara e estabeleceram um ultimato: se a Câmara não retirasse os jesuítas de Barueri, os moradores e seus índios expulsariam os padres à força, o que de fato ocorreu.<sup>30</sup>

É preciso lembrar que a adoção de medidas tão radicais neste caso deveu-se justamente à indefinição jurídica do aldeamento de Barueri. Eram semelhantes as condições dos outros três aldeamentos de São Paulo; com certeza, outros 3 mil índios achavam-se sob o controle dos padres em São Miguel, Conceição dos Guarulhos e Pílhinhos. Contudo, todos os três haviam sido estabelecidos pelos indianos no século XVI, e os colonos — na sua maioria, pelo menos — reconheciam os direitos da Companhia de Jesus sobre estes aldeamentos. Barueri, porém, fundado na primeira década do século XVII por d. Francisco de Sousa, tornou-se, posteriormente, o objeto de uma disputa na justiça entre os herdeiros de d. Francisco, os jesuítas e a Câmara Municipal de São Paulo, todos reivindicando o direito de sua administração. Na década de 1630, os jesuítas controlavam o aldeamento. Todavia, no entender dos colonos, os padres estavam ali por determinação do provincial da ordem e não da Coroa, e, portanto, seria justa a sua expulsão e a devolução da administração do aldeamento à Câmara Municipal, uma vez que o próprio d. Francisco ter-lhe-ia outorgado semelhante autoridade. No fim das contas, após a ação violenta dos moradores, a Câmara de fato tomou posse do aldeamento, estabelecendo um precedente para os acontecimentos de 1640, quando, na qualidade de representante legítima e real da Coroa em nível local, a mesma Câmara apropriou-se da administração dos demais aldeamentos, denominando-os “aldeias reais”.<sup>31</sup>

Com as tensões em alta, o conflito caminhou para seu desfecho final quando os jesuítas espanhóis instauraram demandas contra os paulistas, buscando pôr fim às expedições de apresamento que assolavam as missões. Contando com o apoio de seus colegas inacianos do Rio de Janeiro e de Salvador, os jesuítas Maceta, Mansilla e Díaz Taño levaram seu pleito inicialmente ao governador do Brasil — que atendeu as reivindicações mediante uma proibição do sertanismo — e, posteriormente, ao rei e ao papa. Conduziram então uma campanha impressionante contra os paulistas, divulgando a imagem destes — nem sempre exagerada — como de um temível bando de desordeiros e foras-da-lei. O bispo do Rio de Prata também tomou o partido dos jesuítas e, utilizando-se de distorções próprias desta campanha, em 1637 escreveu para o papa, afirmando: “No Brasil há uma cidade (sujeita a um prelado que não é bispo) que se chama São Paulo, e nesta se há juntado um grande número de homens de diferentes na-

ções, ingleses, holandeses, e judeus que em liga com os da terra como lobos raiosos fazem grande estrago no novo rebanho de V. S.”<sup>32</sup> Também lançando mão de uma retórica religiosa, os jesuítas buscavam garantir o seu acesso exclusivo aos índios do sertão, lamentando “que esteja o sertão que chamam dos Patos aberto para todo o mouro, judeu, negro e branco, alto e baixo, que ali quer ir a saltar e conquistar e cativar os índios para depois os vender onde e para quem lhe parece...”. Para os jesuítas, não se podiam deixar os índios “na boca do demônio e nas unhas do Brancos”.<sup>33</sup> A Coroa, certamente distraída por força dos iminentes conflitos que se iriam desencadear em torno da Restauração de 1640, respondeu de forma apenas lacônica aos apelos dos jesuítas. O Vaticano, por sua vez, foi mais decisivo, pressionando os colonos com a publicação do breve de 3 de dezembro de 1639, o qual basicamente reforçava a bula de 1537 proclamando a liberdade dos índios das Américas. Em meados de 1640, os jesuítas passaram a divulgar o conteúdo do breve, provocando tumultos em São Paulo, Santos e Rio de Janeiro. Ainda em junho desse mesmo ano, os representantes das câmaras municipais da capitania de São Vicente reuniram-se para discutir o assunto e, sob forte pressão dos principais moradores da vila de São Paulo, determinaram a expulsão incondicional dos padres, o confisco de suas propriedades e a transferência da administração dos aldeamentos para o poder público.<sup>34</sup>

Ao justificar a expulsão, os colonos desenvolveram elaborados argumentos para legitimar essa ação tão radical. Neste sentido, escrevendo ao recém-restaurado João IV, a Câmara Municipal de São Paulo afirmava que, com a publicação do breve papal, os jesuítas buscavam “tirar, privar e esbulhar aos ditos moradores da posse imemorial, e antiquíssima, em que estão desde a fundação deste Estado até o presente...”.<sup>35</sup> A defesa de tais direitos históricos assentava-se, evidentemente, em opiniões antijesuítas que formavam um consenso entre os colonos. Em Santos, por exemplo, circulava, na mesma época, um boato entre os colonos de que era admissível invadir os aldeamentos e propriedades jesuíticas porque os padres de Pernambuco supostamente haviam incentivado os índios a tomarem o partido dos holandeses. Também à boca pequena dava-se como certa a notícia de que o breve era uma farsa dos jesuítas e que, pelo contrário, agora se podiam escravizar índios de qualquer “nação”.<sup>36</sup>



Além da Câmara Municipal, as ordens religiosas que permaneceram em São Paulo — sobretudo os franciscanos — também explicitaram os motivos que justificavam a expulsão dos indianos. Assim, em 1649, em meio a um acirrado litígio entre os franciscanos e os jesuítas, a justiça colonial recebeu uma relação de oito “causas” da expulsão, detalhadas pelos próprios colonos: 1) Os jesuítas estavam ficando ricos e poderosos demais; 2) Os jesuítas forçaram os herdeiros de Afonso Sardinha, Gonçalo Pires e Francisco de Proença a fazer enormes concessões, provavelmente em terras e indios; 3) Arrancaram terras dos lavradores pobres através de litígios; 4) Perseguram, também por meio da justiça, Antonio Raposo Tavares e Paulo do Amaral, provavelmente por causa das atividades sertanistas destes; 5) Ganhavam todas as suas causas litigiosas em decorrência de sua enorme base material; 6) “Que se servem dos Indios melhor que os moradores em suas searas, engenhos, moinhos, e até os carregam nas costas...”; 7) “Que se aproveitam das terras e datas dos Indios trocando-as e vendendo-as; e trazendo nelas seus sediciosos em Cabo Frio, Espírito Santo, Rio de Janeiro e, sobretudo, Pernambuco.”<sup>37</sup>

Apesar dos ódios e recriminações desencadeadas pelo incidente da expulsão, os jesuítas acabaram sendo readmitidos na capitania treze anos depois. No acordo negociado entre as principais facções dos colonos e um representante da justiça colonial, os primeiros tratavam de deixar claras as condições sob as quais os padres poderiam voltar. Em primeiro lugar, os jesuítas teriam de abandonar o litígio contra a expulsão e desistir de qualquer indenização pelos danos sofridos. No tratamento da questão indígena, os jesuítas deveriam abdicar do breve de 1639 ou de qualquer outro instrumento de defesa da liberdade indígena. Ademais, os padres deveriam negar assistência aos índios que fugissem de seus donos. Finalmente, adotando um tom mais conciliador, os colonos ofereciam como contrapartida a ajuda aos jesuítas na reconstrução do Colégio, o que de fato fizera em 1671.<sup>38</sup>

A expulsão, bem como as condições estabelecidas para a volta dos padres, desmontaram de forma decisiva o obstáculo jesuítico colocado entre os colonos e seus índios. Os jesuítas, por sua vez, continuaram como poderosos proprietários de terras, uma vez que foi mantida a posse de Embu e Carapicuíba, acrescentando-se posterior-

mente as doações da Fazenda Santana e da extensa propriedade de Araçariçuama. Todavia, apesar das aparências, os jesuítas tinham perdido o controle dos aldeamentos, e sua voz de oposição ao cativo indígena fora praticamente emudecida. De acordo com um padre, escrevendo no final do século, tal era a situação que os jesuítas jamais poderiam tocar no assunto da escravidão indígena em sermões ou em qualquer outra manifestação pública. Mesmo assim, obteve-se com certo orgulho, sempre buscavam — em conversas particulares e lançando mão de “industrioso disfarce” — mostrar aos colonos seus erros. Contudo, “estavam tão firmes os moradores daquela vila em que os Índios eram cativos que ainda que o Padre Eterno viesse do céu com um Cristo crucificado nas mãos a pregar-lhes que eram livres os Índios, o não haviam de creer”.<sup>39</sup>

#### ESCRAVOS OU ADMINISTRADOS?

Na segunda metade do século XVII, no entanto, a disputa em torno da condição jurídica dos cativos índios passou para outra etapa. Apesar de suas convicções, os colonos ainda enfrentavam o paradoxo legal representado pelo sistema de administração particular. O serviço particular dos índios era pouco diferente da escravidão, fato que não deixou de escapar à atenção da Coroa ou de jesuítas que não residiam em São Paulo. De acordo com um relato histórico do início do século XIX, tratava-se apenas de uma questão de terminologia: “Os Paulistas, posto que não davam aos índios domésticos o nome de *cativos*, ou escravos, mas só o de *administrados*, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamentos, e a seus credores em pagamento de dívidas”.<sup>40</sup> De fato, virtualmente todos os dotes concedidos durante o século XVII incluíam pelo menos um “negro da terra”. Quanto à alienação de índios, cabe ressaltar que as “peças do genio da terra” figuravam entre as garantias para empréstimos e hipotecas, além de serem vendidos em diversas ocasiões para liquidar dívidas ou por outros motivos. Em 1664, por exemplo, o inventariante dos bens de Antonio de Quadros vendeu uma moça indígena por dezoto mil-réis, colocando o valor recebido na praça a juros, “como é uso e costume”.<sup>41</sup>

Duas práticas corriqueiras revelam mais claramente a realidade dos índios nesse regime tão ambíguo. Primeiramente, a venda



de índios, embora ultrapassasse os limites legais da administração particular, foi bastante freqüente durante o século XVII. Todavia, quando documentada, a alienação da posse do índio sempre foi acompanhada por algum tipo de justificativa. Assim, João Leite sentia-se na obrigação de vender Paula por causa das "ameaças e desinquietações que dela tinha".<sup>42</sup> Em outras ocasiões, no entanto, a venda de índios podia provocar sérias batalhas judiciais, sempre trazendo à luz a contradição fundamental deste regime de escravidão disfarçada. Em 1666, por exemplo, João Pires Rodrigues denunciava a venda ilegal de um cativo por João Rodrigues da Fonseca, venda aliás lançada em escritura no cartório. Em defesa de Fonseca, seu procurador desenvolveu o raciocínio de que o contrato de venda de propriedade se sobrepunha a qualquer discussão sobre a liberdade dos índios.<sup>43</sup> Mais para o fim do século, quando uma viúva procurou vender os índios deixados para herdeiros menores, o inventariante embargou a venda, alegando que "venderam-se peças o que não deviam vender, razão que nenhum homem de posse e honrado morreu nesta terra que se lhe vendesse peças e por tão limitado preço como consta haver-se vendidas as que couberam aos ditos seus curados..."<sup>44</sup>

A segunda prática que denuncia o caráter nitidamente escravista do regime da administração refere-se à alforria. De fato, a principal maneira de se livrar das obrigações do serviço particular era através de uma carta de liberdade devidamente lançada no cartório ou, ainda, mediante um capítulo específico no testamento do senhor. Conforme veremos em maiores detalhes no último capítulo, a condição incerta dos cativos apresentava um problema ao mesmo tempo teórico e prático na jurisprudência colonial, sobretudo a partir do momento em que alguns índios passaram a reivindicar a própria liberdade, apoiando-se na legislação colonial.<sup>45</sup>

Já no último quartel do século XVII, a controvérsia em torno da liberdade indígena recomençava a se intensificar. A pressão inicial veio do Rio de Janeiro, na década de 1670, quando o primeiro bispo (nomeado em 1676) tentou impor uma taxa eclesiástica de 160 réis por peça de "gentio descido" do sertão. Pouco depois, o governador do Rio de Janeiro determinava a liberdade incondicional de todos os índios. Tais medidas afetaram imediatamente os paulistas que, afinal de contas, permaneciam subordinados à autoridade eclesiástica e civil do Rio de Janeiro e, portanto, se sentiram ameaçados.

Seu maior receio era a possível fuga em massa dos cativos para a liberdade. Inseguros mais uma vez, os paulistas buscaram reafirmar os seus direitos sobre a força de trabalho, primeiro através do já tradicional alvoroço diante da Câmara Municipal e, posteriormente, por meio da negociação.<sup>46</sup>

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 flexíveis que em 1640, embora ensatassem, 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. Como era de se esperar, a questão acabou dividindo-os em posições polarizadas: os colonos, reiterando a necessidade absoluta da mão-de-obra cativa, buscavam reafirmar seu direito sobre os índios por eles deslocados do sertão, "com o pretexto de os trazer ao grêmio da Igreja..."; já os jesuítas propuseram revitalizar o esquema de aldeamentos e da "repartição" do trabalho livre dos índios, semelhante ao arranjo que estava sendo negociado no estado do Maranhão na mesma época.<sup>47</sup>

Mas os colonos jamais poderiam aceitar as propostas dos jesuítas, pois, além de levantar questões referentes ao controle social da população trabalhadora, também ameaçavam toda a base material da sociedade paulista. Em 1692, os colonos redigiram uma relação de dezesseis "dúvidas" que teriam de ser solucionadas para se chegar a um acordo satisfatório.<sup>48</sup> Suas preocupações giravam em torno de quatro problemas básicos, todos eles, de uma forma ou de outra, concernentes à definição dos índios enquanto propriedade. Seriam estas as questões relativas às fugas de índios, à remuneração do trabalho indígena, à herança e à alienação. Primeiro, os colonos queriam se certificar de que os índios de sua administração não poderiam fugir para a liberdade, questão levantada pela perspectiva de uma fuga em massa para o Rio de Janeiro. O segundo problema mostrava-se o mais controvertido, uma vez que a questão da liberdade dos índios estava intimamente ligada à dos salários. Para os colonos, comida, roupa, atendimento médico e doutrinação espiritual apresentavam-se como compensação justa e suficiente pelo serviço dos índios. O terceiro problema, o da herança, atingia o centro

nervoso do sistema, pois, de um lado, proporcionava o principal mecanismo de transferência da administração dos índios e, de outro, definia os mesmos enquanto propriedade. Com o último problema, os colonos levantavam a questão da transferência de administrados entre colonos. Finalmente, ainda quanto ao problema da propriedade, questionava-se se os credores podiam reclamar os serviços de índios penhorados na cobrança de dívidas.<sup>49</sup>

As dúvidas dos colonos, em certo sentido, sintetizavam a postura dos paulistas a favor da escravidão indígena. Antonio Vieira, respondendo à solicitação de seu parecer sobre o assunto, dirigiu tal vez a sua última grande invectiva contra a escravidão indígena.<sup>50</sup> Em estilo retórico bastante marcante, perguntava-se o que eram os índios de São Paulo:

São pois os ditos índios aqueles que vivendo livres e senhores naturais das suas terras, foram arrancados delas com suma violência e tirania, e trazidos em ferros com as crueldades que o mundo sabe, morrendo natural e violentamente muitos nos caminhos de muitas léguas até chegarem as terras de S. Paulo onde os moradores serviam e servem deles como de escravos. Esta é a injustiça, esta a miséria, isto o estado presente, e isto o que são os índios de São Paulo.

Assim, de acordo com Vieira, os índios não podiam ser escravos, pois não haviam sido tomados em guerras justas. Ademais, argumentando contra o raciocínio dos paulistas, Vieira reafirmava a ilegalidade explícita da administração através das seguintes características: os índios fugidos eram restituídos mediante o uso da força; a administração era transferida nos inventários e nos dotes; finalmente, o que constava como valores dos serviços prestados não correspondia à remuneração do trabalhador indígena, sendo equivalente aos preços de escravos quando transferidos para outro dono.<sup>51</sup>

Esta última questão permanecia no centro da controvérsia na formulação da política indigenista. Vieira, por seu turno, não aceitava a proposta dos colonos na qual admitia-se o “pagamento” dos serviços apenas em comida, alojamento, agasalho e conversão; pelo contrário, estes deviam pagar um salário justo. Ora, em suas “dúvidas”, os paulistas justificavam o não-pagamento dos índios por serem estes preguiçosos. A essa alegação, Vieira respondia irônico: “Mas as pessoas muito práticas e fidedignas daquela terra afirmam

que os Paulistas geralmente se servem dos ditos índios de pela manhã até a noite, como o fazem os Negros do Brasil...”. Em resumo, os índios de São Paulo sofriam a mais completa expropriação da liberdade, “de sorte que de si e do seu não lhes fica coisa alguma que por toda sua vida não esteja sujeita aos administradores; e não só enquanto estes viverem, senão ainda depois de mortos”.

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 “estrangeros” 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.<sup>52</sup> De fato, a apologia sustentava algumas das posturas fundamentais dos paulistas, sobretudo no que dizia respeito à missão cristã que exerciam ao trazer os índios do sertão à civilização. O que mais irritou Vieira, no entanto, foi a manipulação de suas próprias idéias e palavras, distorcidas para apoiar a posição dos colonos: “As fábulas fingiram que os lobos fizeram pazes com os rafeiros, e agora quer a sagrada apologia que os mesmos lobos sejam os pastores das ovelhas”.<sup>53</sup>

Com certeza, o conflito fundamental que marcava o trabalho indígena em São Paulo apresentava-se igualmente como problema para os jesuítas. É o que sugere o notável relatório do padre visitador Luis Mamiani sobre as atividades econômicas do Colégio de São Paulo.<sup>54</sup> No relatório, Mamiani demonstrava que, apesar de professarem princípios mais elevados, os próprios jesuítas, de fato, tratavam seus índios de maneira pouco diferente desses mesmos colonos que tanto criticavam. Redigida no final do século XVII, a análise perspicaz de Mamiani captava diversas questões fundamentais, carentes de uma reavaliação no contexto da controvérsia. A renda do Colégio, começava Mamiani, provinha da produção dos trabalhadores agrícolas e dos arteãos, “o mais grangeado com suor e trabalho dos índios da nossa administração”. Da mesma forma, nas fazendas jesuíticas, não se fazia distinção, na divisão das tarefas, entre os cerca de trezentos índios e as dezenas de cativos africanos. Nos dias de

trabalho, os padres distribuíam as tarefas entre índios e africanos: os homens seguiam para a lavoura, as tendas de ferreiros e os currais; as mulheres, por sua vez, recebiam a incumbência da tecelagem. Tanto os escravos quanto os índios se sustentavam com as suas próprias roças, das quais cuidavam aos sábados e feriados. Finalmente, escravos e administrados recebiam "remuneração" igual em pano de algodão. A única diferença percebida pelo padre Mamiani residia no fato de que, ao contrário dos africanos, os índios deviam ser livres e, assim, compensados por seu trabalho.

Esta última questão — da justa compensação pelo trabalho livre — situava-se no centro da controvérsia. Embora reconhecesse que um certo grau de trabalho não remunerado era legal, Mamiani sustentava sua imoralidade. Legítimas ou não, as condições sob as quais o serviço pessoal dos índios seria permitido eram bastante específicas: "alguns tenham por lícito o serviço pessoal coactivo dos índios, ou a título de administradores ou parocos, por serem obrigados os índios a pagar ou alguns tributos ou a cõngrua sustentação de seu paroco, e senão tem com que pagar isso, podem ser obrigados a pagá-los com o serviço pessoal". Cumprira enfatizar, porém, que "o serviço não pode ser maior que a obrigação...".<sup>55</sup>

Para Mamiani, o abuso do trabalho não remunerado constituía o defeito básico do sistema de administração particular. Tratava-se, contudo, de um problema estritamente econômico, pois, ao calcular a poupança representada pelo "serviço pessoal" não obrigatório, Mamiani revelou que cerca de 80% da renda do Colégio era gerada pelo trabalho dos índios. Mesmo pagando aos mesmos um jornal excepcionalmente baixo e descontando os dias de trabalho obrigatório, o Colégio mais que dobraria suas despesas. Em suma, se pagasse a compensação devida, o Colégio simplesmente não conseguiria sustentar suas atividades e seus residentes.

Sem, evidentemente, resolver estas contradições, o desfecho do processo de negociação entre colonos, jesuítas e Coroa foi a carta régia de 1696. Em flagrante desacordo com uma lei de cinco anos antes que proclamava a liberdade absoluta dos índios, esta reconhecia formalmente os direitos dos colonos à administração particular dos mesmos, assim consolidando outra forma de serviço obrigatório que não a escravidão.<sup>56</sup> Distinção meramente formal, como bem

lembrava o presidente da província de Amazonas, Francisco José Furtado, em meados do século XIX: "A história dos índios é o opróbrio da nossa civilização. Apesar de tantas leis proclamando a sua liberdade e prescrevendo a escravidão deles, esta subsiste quasi de facto!".<sup>57</sup>

## SENHORES E ÍNDIOS

A partir do século XVII, os colonos de São Paulo passaram a impor uma distância — geográfica e social — entre os índios que aprisionavam e as sociedades das quais estes escravos se originavam. De fato, conforme vimos no capítulo anterior, a introdução de milhares de cativos suscitou a elaboração de uma estrutura ideológica e institucional capaz de ordenar as relações entre colonos e índios. Por outro lado, porém, a vivência dos cativos na sociedade colonial também contribuiu de forma significativa para a construção histórica da escravidão indígena. Nesse sentido, é importante lembrar que a estrutura de dominação que caracterizou a sociedade paulista do século XVII foi marcada pela presença ativa dos índios que, por seu turno, enfrentaram a subordinação colonial e o cativo de formas múltiplas — mesmo contraditórias —, constituindo uma dimensão pouco explorada da história indígena.

Sem dúvida, o choque do contato, agravado pelos surtos de doenças infecciosas, enfraqueceu e desarticulou as sociedades indígenas. Porém, os muitos índios que sobreviveram a este impacto inicial e que ficaram sujeitos a uma das diversas modalidades de dominação colonial não desapareceram. Antes sofreram uma transformação, na qual os membros de vigorosas sociedades tribais passaram a integrar a camada mais miserável e explorada da sociedade colonial. Do sertão ao povoado, de índio a escravo, foi este o caminho percorrido pela maioria. Todavia, não se tratava de um caminho simples, pois envolvia a evolução de uma relação complexa entre senhores e índios, relação marcada tanto pelos laços estreitos que uniam estes àqueles, quanto pelas atividades propriamente autônomas dos índios.

## DA SOBREVIVÊNCIA À VIVÊNCIA

“É sabido”, declarou um colono no decorrer de um litígio sobre a perda de um índio, “que vale mais uma peça do povoado do

que quatro do sertão vindas de novo.”<sup>1</sup> Constatação simples e direta: assim se expressava a diferença entre escravos recém-introduzidos e aqueles nascidos ou já presentes há algum tempo na sociedade escravista, diferença também manifesta, ao longo do século XVII, nos preços de cativos.<sup>2</sup> De certo modo, a valorização maior do índio “crioulo” devia-se à expectativa dos colonos no que dizia respeito à longevidade e, especialmente, à produtividade. Mas o significado maior desta escala diferenciada residia no processo de transformação aí implícito, pelo qual passavam os índios.<sup>3</sup> O próprio termo *índio* — redefinido no decorrer do século — figura como testemunho deste processo: na documentação da época o termo referia-se tão somente aos integrantes dos aldeamentos da região, reservando-se para a vasta maioria da população indígena a sugestiva denominação de “negros da terra”.

Na tentativa de transformar índios do sertão em trabalhadores coloniais, os colonos de São Paulo esbarraram numa série de obstáculos que dificultaram a formação de uma sociedade escravista claramente constituída. As expedições de apresamento produziam uma vasta gama de tipos étnicos, e cada índio recém-introduzido teria de atravessar um período de adaptação ao regime de trabalho forçado. Neste sentido, os colonos sempre se mostraram sensíveis à diversidade étnica no interior da população cativa, assinalando valores diferenciados para tipos diversos. É o caso de Maria Pacheco que, ao pedir a restituição do valor de um índio de sua posse, assasinado no sítio de Bento de Alvarenga, exigia em juízo que a vítima fosse substituída por um “negro da mesma nação do morto”.<sup>4</sup> Em outro litígio, Cornélio Rodrigues de Arzão concordava em ceder a Antonio Lopes Benavides quatro índios fugidos que se encontravam na propriedade deste desde que Benavides lhe retribuísse com “quatro peças iguais”.<sup>5</sup> Maria da Cunha, de Mogi das Cruzes, observava em testamento que a bastarda Domingas podia ser trocada, mas apenas “se a quiserem resgatar dando outra do seu toque”.<sup>6</sup> Contudo, nem todos ficavam satisfeitos com trocas ostensivamente iguais. Quando João Barreto obteve sentença favorável num contencioso com Pedro Porrate Penedo, recebendo 22 índios como acerto de uma dívida, Barreto requereu que os mesmos fossem leiloados e a dívida liquidada em dinheiro, “por quanto as peças não são bens permanentes se não mortais e podem ir de cada vez a menos e causar perda aos órfãos”.<sup>7</sup>



Apesar da precariedade dos dados referentes a preços de cativos, pode-se destacar uma variação relacionada à diversidade étnica e à especialização ocupacional. A distinção fundamental situava-se entre os índios recém-introduzidos e aqueles nascidos no povoado (crioulos) ou plenamente adaptados ao regime (ladinos). 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.<sup>8</sup> Num caso específico, Antonio Rodrigues Velho trocava com seu cunhado vinte índios do sertão por doze do povoado. Acreditando ter feito um negócio excepcional, o mesmo negociante se decepcionou posteriormente quando o seu cunhado entregou apenas cinco adultos e um rapaziinho como pagamento dos vinte recebidos do sertão, o que provavelmente correspondeu mais fielmente ao valor real destes.<sup>9</sup>

Exemplos diversos indicam, igualmente, que índios especializados comandavam valores mais altos. "Um negro da terra carpinteiro por 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. Em outro inventário, um tecelão índio entrou na lista dos escravos africanos e mulatos, com avaliação em dinheiro.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> Semelhante valorização verificava-se entre mulatos — a prole das uniões afro-índigenas — que, mesmo sendo filhos de mães índias, freqüentemente entraram nos inventários na condição de escravos legítimos.<sup>12</sup>

Sem dúvida, a preferência por crioulos, em vez de índios recém-capturados, e por mestiços, em vez de etnias tribais, tinha muito a ver com as vicissitudes do apresamento, o que, fundamentalmente, condicionava a formação da sociedade escravista. Assim, se no início do século XVII os colonos acreditavam que o sertão proporcionaria uma fonte inexaurível de mão-de-obra indígena, posteriormente descobriram a precariedade do apresamento como forma única de reproduzir os plantéis. Afinal de contas, neste regime de exploração intensiva, onde o índio era considerado descartável na medida em

que sua substituição permanecesse fácil e barata, a mortalidade certamente manifestava-se em altos índices.

Apesar de a documentação oferecer uma visão bastante restrita do problema da mortalidade no regime de administração particular dos índios, pode-se afirmar que a questão da longevidade foi fundamental na determinação da viabilidade da escravidão indígena. Ao que parece, a taxa de sobrevivência dos cativos permaneceu sempre muito baixa no período imediatamente posterior ao apresamento. 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 conseguiram 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. Nos documentos, embora de forma fragmentária, esta realidade foi fartamente registrada em inúmeras ocasiões, demonstrando tanto a fragilidade da população indígena cativa quanto a rápida diminuição dos plantéis não reabastecidos por novos cativos.<sup>13</sup>

Este caráter negativo do balanço demográfico também era realçado por calamidades periódicas. De fato, a população indígena, sobretudo aquela recém-trazida do sertão, mostrou-se sempre extremamente vulnerável às doenças de origem externa, que impunham, por seu turno, a recomposição dos plantéis através de novas expedições de apresamento. Por exemplo, a epidemia de varíola que grassou na capitania em 1665-6 precipitou um declínio forte na população local, justificando a organização da grande expedição de 1666. Outras epidemias foram registradas em 1624, 1630 e 1635, relacionando-se com a chegada de grandes contingentes de cativos guarani, da mesma forma que, na década de 1690, a introdução de escravos africanos implicou a ocorrência de novos surtos.<sup>14</sup> Não se sabe, evidentemente, quantos índios pereceram, mas, sugestivamente, todas essas epidemias foram logo seguidas pela intensificação do apresamento, que visava recompor rapidamente os plantéis.<sup>15</sup>

Em outras ocasiões, os contágios atingiram unidades de produção isoladamente, porém com resultados igualmente devastadores. Senhor de prodigioso plantel, Domingos Leite de Carvalho observou em seu testamento: "o gentio da terra não declara por estarem doentes e irem morrendo".<sup>16</sup> No fim da década de 1680, o rico ca-

sal Pedro Vaz de Barros e Maria Leite de Mesquita ostentava mais de quinhentos índios em suas posses no bairro de Quitanaia; uma epidemia de sarampo, todavia, dizimou os quadros, deixando meros 47 índios quando da morte de Vaz de Barros em 1697.<sup>17</sup>

A fome foi também outro fator a contribuir para a alta mortalidade dos cativos. Aumentando a população colonial em surtos irregulares, o fluxo de cativos novos também pressionava os estoques de gêneros alimentícios, uma vez que a vasta maioria dos trabalhadores indígenas destinava-se a atividades ligadas à produção comercial. Em 1652, a Câmara Municipal de São Paulo discutiu, em diversas ocasiões, a fome que assolava a população indígena, a despeito do envio regular de quantidades expressivas de carnes e trigo para o litoral.<sup>18</sup>

Ao que tudo indica, os colonos estavam bem conscientes da alta taxa de mortalidade de seus escravos; assim, não era sem razão que estes defendiam tão energicamente o direito de “descer” índios do sertão. Fato corriqueiro, a morte de índios figurava como uma das preocupações básicas dos colonos. Martin Rodrigues Tenório, por exemplo, registrava minuciosamente em seu livro de contas óbitos indígenas: “Silvestre faleceu a 29 de março de 1601 anos em uma quinta feira ao meio dia pouco mais ou menos. Apolonia faleceu a 22 de maio...”.<sup>19</sup> Já Manuel Temudo e Gaspar de Oliveira, em seus respectivos testamentos, tiveram o cuidado de destinar pequenas quantias a missas para o “gentio de meu serviço que na minha casa morreram”.<sup>20</sup> Em 1660, quando entrou com petição para instituir a capela de Conceição de Taissupeva (em Mogi das Cruzes), Baltasar de Godoi Moreira também solicitou autorização para estabelecer um cemitério para os “serviços” e demais pessoas pobres do distrito, visto que era inviável trazê-los até a vila para um enterro cristão.<sup>21</sup>

Em certo sentido, a preocupação com a assistência aos índios na hora da morte inseria-se num movimento mais amplo, através do qual se constituíam relações pessoais capazes de sustentar a escravidão indígena. Diante das vicissitudes do apresamento, procurava-se forjar estruturas no interior da própria sociedade colonial, fomentando a preservação do sistema. Não muito distante do modelo jesuítico, os paulistas desejavam produzir uma espécie de índio cristão idealizado, dócil e disciplinado. A longo prazo, contudo, o resultado ficou aquém das expectativas, com a construção de estru-

ras frágeis, incapazes de compensar a forte tendência de declínio demográfico.

### CAMINHOS PARA A INTEGRAÇÃO

Se a transformação de índio em escravo exigiu ajustamentos por parte da camada senhorial, também pressupunha um processo de mudança por parte dos índios. Este processo desenrolou-se ao longo do século XVII, contribuindo para a evolução das bases precárias sobre as quais se assentava o regime de administração particular. Um dos elementos centrais deste processo foi a religião que, em certo sentido, servia de meio para se impor uma distância definitiva entre escravos índios e a sociedade primitiva da qual foram bruscamente separados. Portanto, para os senhores, o sentido da conversão ia muito além das justificativas insistentes que empregavam na defesa da escravidão.

É difícil estabelecer com muita clareza até que ponto os paulistas procuravam doutrinar os índios na fé católica. Com certeza, porém, a religião dos senhores reafirmava as relações de dominação e servia como arma para a manipulação dos mesmos. É o que demonstra, por exemplo, um inquérito judicial onde um informante índio — ironicamente chamado Inocência — foi lembrado pelo intérprete “que dissesse a verdade e não mentisse porque jurava pelos santos evangelhos e levaria o diabo se verdade não dissesse”.<sup>22</sup>

Contudo, para que tais ameaças ganhassem sentido, foi antes necessário introduzir os índios no mundo católico através do batismo e da adoção de nomes cristãos. Segundo atestam os registros paroquiais da época, muitos senhores contentavam-se com o batismo sumário e em massa dos índios recém-chegados do sertão. Mas outros se preocupavam com a sua doutrinação, fato evidenciado pelo intervalo de tempo entre a chegada de alguns índios e o batismo dos mesmos. Do mesmo modo, muitos inventários contêm listas de índios sem nomes cristãos, cujos apelidos nativos foram transcritos para um português no mais das vezes indecifrável. Assim, por exemplo, o inventário de Maria Moreira incluía “Jacó e sua mulher com duas crias e por serem tapuias e não serem batizados não tem nome”, enquanto o de Catarina Tavares continha nomes incompreensíveis para o pesquisador moderno, provavelmente nomes pessoais ou mes-