

FO
CX 26
1537/1994

Ciências Sociais Hoje, 1990

*Relações Internacionais
Tendências Demográficas
Cultura Brasileira
Classe e Sindicalismo
Movimentos Sociais
Ecologia e Política
Populações Indígenas
Trabalhadores Rurais
Elites Agrárias*



ANPOCS

Ciências Sociais Hoje

Anuário de Antropologia, Política e Sociologia

1990

Diretoria da ANPOCS
gestão 88/90

Presidente:

VILMAR EVANGELISTA FARIA

Secretária Executiva:

ALICE RANGEL DE PAIVA ABREU

Secretária Adjunta:

ELI DINIZ

Diretores:

FERNANDO ANTONIO AZEVEDO
JOSEPH PIERRE SANCHIZ
MARIA SUZANA ARROSA SOARES

Comissão Acadêmica:

ANTÔNIO AUGUSTO ARANTES
ASPÁSIA CAMARGO
JUAREZ BRANDÃO LOPES

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ciências sociais hoje, 1990. — São Paulo : Vértice, Editora Revista dos Tri-
bunais, 1990.

Anuário publicado pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa
em Ciências Sociais.

Bibliografia.

ISBN 85-7115-047-8

1. Ciências sociais - Anuários I. Associação Nacional de Pós-Graduação
e Pesquisa em Ciências Sociais.

90-1509

CDD-300.5

Índices para catálogo sistemático: 1. Anuários : Ciências sociais 300.5 — 2. Ciências
sociais : Anuários 300.5.

A ESCRAVIDÃO INDÍGENA E O PROBLEMA DA IDENTIDADE ÉTNICA EM SÃO PAULO COLONIAL

John M. Monteiro

Entre o fim do século XVI e o início do XVIII, a grande maioria da população da região de São Paulo¹ era composta de índios oriundos de inúmeras localidades e de diversos grupos étnicos. Separados violentamente de suas sociedades de origem, submetidos aos ritmos e rigores do trabalho colonial e vinculados à nascente ordem social luso-brasileira através do regime de administração particular, os índios da São Paulo seiscentista sofreram um processo de transformação que consubstanciou a gênese da sociedade escravista na região.

Já elaboramos em outro trabalho diversos aspectos do processo de transformação do índio em escravo (Monteiro, 1988a); no entanto, a questão da identidade da população indígena ainda permanece pouco explorada. Por um lado, podemos constatar, através dos relatos e documentos oficiais deixados pelos colonos, que estes buscavam identificar o componente indígena da sociedade colonial com o trabalho forçado. Nesse sentido, entre as denominações usadas naquela documentação, sobressaem as expressões "gente de serviço", "serviços obrigatórios" ou, mais simples e sugestivamente, "negros da terra" (Monteiro, 1985, pp. 282-6 e Schwartz, 1978, pp. 61-2); ao mesmo tempo, reservava-se o termo "índio" tão-somente para os integrantes dos aldeamentos da região. Por outro lado, porém, é muito difícil

Trabalho apresentado no GT "História Indígena e do Indigenismo".

apreender como os próprios índios encaravam a desarticulação de suas sociedades e a sujeição colonial a qual estavam submetidos.

O que se pretende neste artigo é discutir a questão da identidade do índio colonial em São Paulo, mostrando como ela esteve atrelada à formação da sociedade escravista. Na primeira parte, situa-se o surgimento do termo "Carijó" que, sobretudo no início do século XVIII, **designava uma categoria social diferenciada.** Na segunda, procura-se evidenciar alguns dos **processos históricos** que **fundamentaram a emergência desta categoria,** mostrando que, para os colonos, a redução da variável étnica a um tipo social único facilitava, em certa medida, a definição do índio enquanto escravo. Na parte final, busca-se qualificar as posturas indígenas frente à situação de dominação, sugerindo que, para os cativos, o redimensionamento da identidade étnica proporcionava novos espaços de sobrevivência dentro do contexto colonial.

OS CARIJÓS DE SÃO PAULO

Ao longo do século XVII, a escravidão indígena na região de São Paulo produziu uma terminologia rica e variada, sendo ela testemunha não apenas da diversidade étnica, racial e ocupacional da população local, como também do complexo processo histórico envolvido na formação da mesma (ver Quadro 1). De modo geral, **devido às restrições legais para o cativo indígena, os colonos procuravam evitar expressões como "escravo" ou "cativo",** embora ambos os termos apareçam tanto em correspondência particular quanto em documentação pública. Até os últimos anos do século XVII, o termo preferido em alusão ao índio era "negro", sendo que este cedeu lugar a outros termos em decorrência de uma crescente presença de africanos nos plantéis paulistas. Assim, surgiram expressões como "gentio do cabelo corredio", "administrados" (em deferência à Carta Régia de 1696), "servos", "pardos" e, finalmente, "Carijós". Este último, de certo modo, sintetiza a experiência indígena na região, explicando muito sobre o processo de transformação desta população.²

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, provenientes, sobretudo, das regiões denominadas

Sertão dos Patos (atual Santa Catarina), Guairá (atual Paraná) e Tape (atual Rio Grande do Sul). A partir dessa data, no entanto, o fornecimento de cativos Guarani sofreu um declínio abrupto devido à resistência indígena e jesuítica. Como solução para esta crise no abastecimento de mão-de-obra, os paulistas passaram a reorientar suas expedições de apresamento, introduzindo em São Paulo cativos das mais diversas origens.

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 de administração particular. Além disso, mudanças bruscas nas estruturas etária, sexual e étnica repercutiram na organização da produção e na esfera do controle social (Monteiro, 1989b). 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.

Em todo caso, fica claro que, no início do século XVIII, o termo já deixara de ter uma conotação Guarani. Assim, na carta de liberdade passada a favor de Maria Carijó, de Sorocaba, em 1722, Maria aparece como “Carijó da nação das Vargis” (AESP-Notas, 1722). Carijó passa a adquirir um sentido genérico, associado diretamente à escravidão indígena. No seu testamento de 1726, Pedro Dias Pais, de Parnaíba, constatou o seguinte: “Declaro que possuo alguns carijós do cabelo corredio os quais todos deixo forros e livres de todo gênero de escravidão e se podem ir para donde muito quiserem” (AESP-Inv., 1726a). Igualmente, no testamento de Margarida da Silva, foi concedida a liberdade a Catarina, enquanto o marido e os filhos dela “correrão o foro dos mais carijós” (AESP-Inv., 1726b).

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.

A ESCRAVIDÃO E A PROBLEMÁTICA ÉTNICA

A busca, por parte dos colonos, de um tipo social idealizado chocava-se, evidentemente, com a dinâmica da reprodução física dos plantéis de escravos, baseada no apresamento. As expedições produziram uma grande variedade de tipos étnicos; cada novo índio introduzido teria de passar por um período de adaptação ao novo regime. Assim observou um colono sobre um litígio pela perda de escravos: "É sabido que vale mais uma peça do povoado do que quatro do sertão vindas de novo" (AESP-Inv., 1653). De fato, esta razão de quatro por um manifestava-se claramente nos valores flutuantes de escravos, expressando sobretudo a distância entre índios recém-introduzidos e aqueles nascidos na sociedade escravista (crioulos) ou já assimilados plenamente (ladinos). Portanto, além do seu sentido comercial, o significado maior desta escala diferenciada residia no processo ali implícito de transformação social.

O primeiro e maior passo no sentido desta transformação envolvia uma separação brusca e violenta, na qual se impunha uma distância geográfica e social entre o índio e o seu passado tribal. Esta problemática se manifesta no depoimento da "negra" Ursula ("nome de povoado"), também conhecida como Bahehu ("nome da sua terra"), no decorrer de um inquérito judiciário, de 1682, no qual se apurava a posse desta escrava fugida. Chamada para informar, através de um intérprete, Ursula (ou Bahehu?) responde à pergunta: "De quem era?"

"Somente do Capitão Bartolomeu Bueno Cacunda pelo haver trazida (sic) da sua terra até as suas plantas de Sapucahi adonde a deixara (...) e quando das ditas plantas a buscara sua vida ou o seu folgado a encontrara o dito defunto Estévão Ribeiro de Alvarenga e a trouxera para povoado para sua casa com todos os seus filhos que em sua companhia andavam."

Perguntada, em seguida, "Por que ficou tanto tempo (oito anos) sem vir para a casa do dito seu senhor?"

"Respondeu que a tinham preza com ferros o não havia feito e que logo vendo-se solta se viera buscar a casa do seu dono sem qualquer pessoa a indusisse nem lhe desse conselho para isso mais que ela fazer todo o sobre-dito de seu moto próprio" (AESP-AC, 1682).

Assim, violência e submissão formavam elementos básicos do processo de dominação que marcava as relações entre colonos e índios em São Paulo. O caso de Joana de Siqueira, uma mestiça (bastarda)

Quadro I — TERMINOLOGIA REFERENTE A POPULAÇÃO
INDÍGENA E AFRICANA

<i>Termo</i>	<i>Conotação</i>	<i>Período em Vigor</i>
Administrado (Peça de Administração)	Escravo Índio	Fim Séc. XVII- Início XVIII
Bastardo	Filho Ilegítimo, Mãe Índia, Pai Incógnito	Séc. XVII
Bastardo	Descendente de Índio	Séc. XVIII
Cabelo Corredio	Índio	Fim Séc. XVII- Início XVIII
Carijó	Escravo Índio ou Descendente de Índio	Fim Séc. XVII- Início XVIII
Crioulo	Índio Nascido no Povoado Português	Séc. XVII
Curiboca (Caboclo)	Mestiço Afro-Indígena	Séc. XVII-XX
Forro	Escravo Índio	Séc. XVII
Forro	Escravo Índio ou Africano Alforriado	Séc. XVIII
Gentio da Terra	Índio	Séc. XVI-XVIII
Índio	Índio Residente em Aldeamento Colonial	Séc. XVII
Ladino	Índio "Aculturado"	Séc. XVII
Mamaluco	Filho de Pai Europeu e Mãe Índia	Séc. XVII
Mamaluco	Descendente de Índio	Séc. XVIII
Mulato	Mestiço Afro-Indígena	Séc. XVII
Mulato	Mestiço Euro-Africano	Séc. XVIII-XX
Negro (Negro da Terra)	Índio	Séc. XVII
Pagem	Jovem Afro-Indígena	Séc. XVII
Pardo	Escravo Índio	Séc. XVII
Pardo	Descendente de Índio	Séc. XVIII-XX
Peça	Escravo	Séc. XVII
Serviço Obrigatório	Escravo Índio	Séc. XVII
Servo	Escravo Índio	Séc. XVII-XVIII
Tapanhuno	Escravo Africano	Séc. XVII

FONTES: Inventários, Registros Paroquiais, Registros Cartoriais, Documentos Municipais e Correspondência Jesuítica.

livre, que foi involuntariamente sujeita à escravidão, ilustra a imposição, por parte dos senhores, do modelo carijó. Em 1718, Joana foi presa numa cilada por capangas do capitão Bartolomeu Fernandes de Faria, senhor de 200 índios e africanos. Conduzida à força para a fazenda do poderoso senhor, segundo ela relatou num processo criminal, foi apresentada a Bartolomeu Fernandes,

(...) que disse a ela testemunha, venha você cá, que a quero levar para me servir e lhe mandou levantar a saia e meter-lhe um pau entre as pernas e a mandou açoitar por seu filho João Fernandes e por Antonio Fernandes (...) que lhe fizeram até lhe correr quantidade de sangue dizendo o dito Bartolomeu Fernandes que lhe fazia aquilo para daí por diante o conhecer por seu senhor (...) e depois a levou o dito Bartolomeu Fernandes para sua roça e lhe vestiu uma tipóia e dela se esteve servindo até agora como sua cativa" (AESP-AC, 1718).

Certamente, a humilhação de Joana perante o senhor representava uma afirmação das relações sociais de dominação, do que ela deve ter se ressentido bastante, já que vivera anteriormente como livre. Açoitada publicamente como cativa, obrigada a vestir a tipóia, traje típico das mulheres "Carijó", Joana foi, assim, identificada como parte da comunidade escrava.

A integração na sociedade escravista de cativos recém-egressos da sociedade tribal não se baseava, no entanto, apenas na violência. Sobretudo, a partir da segunda metade do século XVII, quando o acesso aos cativos tornou-se mais difícil e caro pelas distâncias envolvidas, os colonos passaram a fomentar estruturas locais que pudessem diminuir a dependência ao apresamento como fonte única para a reprodução do sistema.

Os registros de batizados fornecem alguns elementos, embora dispersos, para uma melhor compreensão do processo de transformação da população indígena. Além de dar um nome cristão a índios recém-chegados ou recém-nascidos, o rito de batismo também introduziu-os no mundo do compadrio, elemento fundamental da sociedade luso-brasileira.

As evidências mais ricas vêm da freguesia de Sorocaba, onde ocorreram diversos batismos coletivos de índios recém-trazidos do sertão na década de 1680. A análise desses registros paroquiais revelam pelo menos dois aspectos interessantes no que diz respeito ao batismo de escravos novos (ver Quadros 2 e 3). Primeiro, quase todos os batizados eram crianças — registradas como "filhos de pagãos" —, o que

Quadro 2 — ORIGEM ÉTNICA DE PAIS E PADRINHOS DE CRIANÇAS BATIZADAS EM SOROCABA 1684-1692

<i>Pais</i>	<i>Padrinhos</i>					
	BR/BR	I/I	BR/I	I/BR	ESC/I	I/ESC
I + I	127	238	44	6	13	2
INC + I	35	17	8	1	—	—
BR + I	15	—	—	—	—	—
BR + BR	184	—	—	—	—	—
TOTAL	361	255	52	7	13	2

Nota: I = Índio, INC = Pai Incógnito, BR = Branco, ESC = Escravo Africano; Homens precedem mulheres na ordem de casais de pais e padrinhos.

Fonte: Batizados de Sorocaba, Servos, 1684-1694, Arquivo da Cúria Diocesana de Sorocaba.

Quadro 3 — ORIGEM ÉTNICA DOS PADRINHOS DE INDIOS ADULTOS BATIZADOS EM ITU, SOROCABA E SANTO AMARO 1684-1710

	<i>Padrinhos</i>					<i>Total</i>
	BR/BR	I/I	BR/I	I/BR	I/ESC	
Itu	65	55	22	3	—	145
Sorocaba	54	68	23	—	2	147
S. Amaro	79	42	13	1	—	135
TOTAL	198	165	58	4	2	427

Nota: I = Índio, INC = Pai Incógnito, BR = Branco, ESC = Escravo Africano; Homens precedem mulheres na ordem de casais de pais e padrinhos.

Fontes: Itu, Batizados Pardos e Escravos 1704-1731, Arquivo da Cúria Diocesana de Jundiá, cód. 49; Sorocaba, Batizados Servos 1684-1694, Livro 1, Arquivo da Cúria Diocesana de Sorocaba; Santo Amaro, Batizados 1686-1725, Livro 1, Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Ordem 04-02-23.

sugere um intervalo entre o apresamento e o batismo de adultos. Segundo, na maior parte das vezes, índios já convertidos, geralmente da mesma fazenda dos batizados, serviram de padrinhos. Por exemplo, dos 53 índios pertencentes a André de Zúñega, batizados no mesmo dia em 1685, 43 tiveram padrinhos índios. No batismo dos 31

índios pertencentes a Diogo Domingues de Faria, feito no dia seguinte, todos os padrinhos foram índios (ACDS, 31/1/1685 e 1/2/1685). A partir de tais dados, é possível concluir que os índios já escravos, na qualidade de padrinhos, exerceram uma função importante no processo de transformação dos índios recém-escravizados, ao criar os primeiros laços entre os novos cativos e a sociedade escravista.

Além disso, existiam outras tendências que sugerem uma complexidade maior no parentesco ritual representado pelo compadrio. Por exemplo, Martinho Garcia participou ativamente do batismo de 36 índios escravizados por ele na expedição de Zúñega, servindo ele próprio de padrinho a todos os adultos batizados e a sete das crianças. Seu irmão Miguel Garcia assumiu o papel de padrinho de 11 crianças, enquanto as 11 restantes, todas meninas, tiveram como padrinhos o escravo africano Simão e a índia Laura, ambos da fazenda vizinha de Diogo Domingues de Faria (ACDS, 20/2/1685).

Tal proximidade entre senhores e os filhos de seus escravos constava, no entanto, como fato raro. Nos livros de Sorocaba, senhores aparecem como padrinhos dos seus próprios escravos apenas 25 vezes entre quase 700 batismos. Significativamente, o senhor-padrinho figurava somente quando o pai da criança batizada fosse desconhecido, quando o batizado fosse adulto ou ainda quando o próprio senhor fosse o pai da criança. Tal fato é verificável também nos livros das freguesias de Santo Amaro, Itu e Guarulhos, da mesma época (Monteiro, 1985, pp. 267-78). Assim, os senhores evitavam criar laços de igualdade ou de solidariedade com seus escravos adultos, podendo cumprir o papel de padrinho — o que até certo ponto reforçava uma relação paternalista —, todavia jamais o de compadre.

Os dados de Sorocaba relativos a batismos de crianças apontam outras características interessantes do compadrio na São Paulo seiscentista. As crianças batizadas, aqui estudadas, podem ser classificadas nas seguintes categorias: filhos de pais índios, sendo ambos declarados; filhos de mãe índia e pai não declarado; e filhos ilegítimos de mãe índia e pai branco.⁴

Na primeira categoria, 55% das crianças batizadas tiveram como padrinhos dois índios, 30% padrinhos brancos e 11% padrinhos mistos, sendo geralmente o padrinho branco e a madrinha índia. A segunda categoria praticamente invertia estas porcentagens, sendo que 57% dos filhos de mãe solteira tiveram dois brancos como padrinhos, 28% padrinhos índios e 15% padrinhos mistos. E na terceira cate-

goria, de filhos de pai branco e mãe índia, em todos os casos os padrinhos foram brancos.

Os registros de batismos podem sugerir a existência de um padrão hierarquizado, porém pouco revelam sobre o significado do compadrio para os índios administrados. Quaisquer conclusões tiradas desses dados devem, portanto, ser encaradas com certa cautela. Muitas vezes, a escolha de padrinhos não era voluntária, sendo estes designados pelo senhor. Em outras ocasiões, os padrinhos assumiam o papel apenas porque se achavam presentes no local, fato este testemunhado pela repetição de padrinhos em determinadas datas. Finalmente, em alguns casos, na falta de candidatas, as índias do vigário serviam de madrinha, ou ainda a própria mãe. Mesmo quando a escolha dos padrinhos era mais livre, podia seguir uma lógica própria. Tal seria o caso dos gêmeos Amaro e Sebastião, filhos de uma índia solteira e de um pai desconhecido, o primeiro tendo como padrinhos dois brancos e o segundo dois índios (ACMSP-SA, 8/10/1690).

Em todo caso, mesmo tendo sentidos diversos, o compadrio representava um passo significativo na redefinição dos índios no interior da sociedade paulista. De um lado, sobretudo na relação entre padrinhos e pais índios, produzia laços de solidariedade, sendo estes, porém, definidos pela condição do ser escravo. De outro, sobretudo na relação entre padrinhos brancos e pais índios, fortalecia os laços de dominação entre senhores e escravos.

Assim como o compadrio as vezes representava para os índios pouco mais do que uma formalidade, a adoção de nomes cristãos tampouco aparecia, necessariamente, como indicio de aculturação. Frequentemente, os nomes eram escolhidos — ou dados — de acordo com o calendário dos santos, o que parecia servir mais para ajudar os senhores na identificação de seus índios. Assim, quando do inventário dos bens da defunta Maria Tenória, três crianças foram arroladas sem nome, “por estarem na roça e não estarem lembrados dos nomes” (*Inventários e Testamentos*, vol. 44, p. 33). Outros índios, que foram introduzidos do sertão, aparecem na documentação com dois nomes, um cristão e outro pagão.

A questão da língua, embora pouco estudada, permanece um ponto controvertido. Muitos historiadores têm afirmado que o tupi era falado em São Paulo pelo menos até meados do século XVIII, quando cedeu lugar para o português, sendo este representado, nas

áreas rurais, pelo dialeto caipira. Cita-se, freqüentemente, o comentário do bispo de Pernambuco em referência a Domingos Jorge Velho, em que ele se queixa da necessidade de um intérprete para compreender o sertanista, que ele considerava como sendo pouco diferente "do mais bárbaro Tapuia" (Ennes, 1938, p. 353). Na verdade, o bispo, como outros observadores portugueses da época colonial, facilmente classificava o português colonial, corrompido pela presença de barbarismos africanos e indígenas, como uma língua aparte. Porém, mesmo em São Paulo, o domínio da língua geral ou qualquer outra língua indígena era considerado uma respeitável especialização, sendo a fluência limitada apenas aos maiores sertanistas. Assim, na década de 1690, quando um mercenário paulista da "Guerra dos Bárbaros" enviou uma petição ao bispo do Rio de Janeiro, solicitando autorização para catequizar um grupo tupi recém-contatado no Rio Grande do Norte, as autoridades eclesiásticas colheram depoimentos em São Paulo, verificando a perícia deste na língua geral (ACMSP, 1696).

Parece provável que, acompanhando a evolução do regime de escravidão indígena ao longo do século XVII, tenha-se desenvolvido uma forma ancestral do dialeto caipira, fortemente marcada pela presença de palavras de origem Guarani. A população escrava, predominantemente Guarani, porém crescentemente heterogênea a partir da segunda metade do século, era, basicamente, bilíngüe, apesar de muitos índios sentirem dificuldades de expressar-se em português. Quando chamados para prestar depoimentos judiciais, os índios muitas vezes manifestaram-se através de intérpretes, enquanto os índios "crioulos" testemunhavam em português. A rigor, a divisão lingüística de São Paulo refletia a estrutura bipolar da sociedade colonial: na sua base, os escravos provenientes de diversos grupos étnicos e lingüísticos comunicavam-se na versão paulista da língua geral, baseada num padrão Guarani; no topo, a comunidade luso-brasileira diferenciando-se da massa cativa por meio do uso da língua colonial, embora, inevitavelmente, entrando em contato diário com o Guarani local.

Portanto, a construção da categoria social que veio a ser denominada Carijó foi um longo e complexo processo, no qual o teor das relações entre colonos e índios foi redimensionado em um compacto modelo de dominação escravista. Contudo, na medida em que a escravidão definia os contornos da dominação, também forneceu os elementos para uma luta, muitas vezes solitária, pela sobrevivência.

FORJANDO UM ESPAÇO PRÓPRIO

A população cativa não assistiu passivamente a sua transformação. Se os mecanismos demográficos e organizacionais da formação social paulista conspiraram para deturpar ou mesmo destruir a identidade indígena, surgiram, ao longo do século XVII e início do XVIII, evidências claras da construção de uma identidade própria, capaz de instruir ações concretas dentro do contexto colonial. Por um lado, as rebeliões e fugas, ainda que inspiradas numa lógica do contexto escravista, demonstraram os reais limites da dominação pessoal. Por outro, a persistente busca pela autonomia, manifesta especialmente nas atividades econômicas paralelas — como, por exemplo, a venda de produtos da roça ou de artigos roubados —, mostra, também, as possibilidades de articulação da população indígena à sociedade colonial de maneira não prevista pelo modelo de dominação (Monteiro, 1988a).

Na verdade, a escravidão indígena permanecia uma estrutura frágil, exposta sobretudo em duas frentes. Primeiro, ela produzia constantemente situações que demonstravam a proximidade entre livres e cativos, diluída pela existência de uma larga camada de pessoas de condição incerta. O testamento de Antonio Nunes revela um detalhe bastante interessante nesse sentido: “Declaro que tenho um moço do gentio da terra da minha obrigação que é meu tio, irmão de minha mãe, casado com uma índia da aldeia e assim por bons serviços que me tem feito (...) o deixo forro e livre” (*Inventários e Testamentos*, vol. 38, p. 19). Um caso mais dramático surgiu em Sorocaba: a 17 de abril, Antonio Moreira trocou uma rapariga do “gentio da terra” por Maria “do gentio Vargis”, de propriedade do capitão Gabriel Antunes Maciel. Consta da escritura que Maria era mãe de Antonio Moreira. Alguns meses depois, a 30 de setembro, Moreira passou uma carta de liberdade a favor de Maria Carijó (AESP-Notas, 1722).

A essa proximidade aliava-se um segundo fator, assegurando que a instituição permanecesse assentada numa base de areia movediça. Apesar dos esforços concentrados dos colonos em garantir, institucionalmente, a preservação do trabalho forçado, o sistema de administração particular chocava-se frontalmente com a legislação indigenista vigente. Além disso, com a penetração da justiça colonial em São Paulo, após a descoberta das minas, a Coroa mostrou maior disposição para enfrentar diretamente os colonos no que dizia respeito à questão indígena (Monteiro, 1988b).

Foi justamente nas contradições jurídicas da escravidão indígena que os Carijós de São Paulo exploraram meios de reivindicar sua liberdade. A partir do início do século XVIII, os próprios índios passaram a ser autores freqüentes de petições e litígios, buscando a liberdade a partir de argumentos fundamentados no conhecimento da legislação em vigor. Afinal, pela letra da lei, o cativo dos índios era notoriamente ilegal. Nesse contexto, Rosa Dias Moreira moveu processo contra seu senhor, Francisco Xavier de Almeida, de Jundiá, alegando que, por ser descendente de "Carijós", seu cativo era ilícito. Em outro caso, dois "descendentes de Carijós" abriram litígio contra José Pais, de Araritaguaba (Porto Feliz), pelo mesmo motivo (AESP-Petições, fls. 23-23v). Assim, ao constatar sua descendência indígena, o índio litigioso buscava garantir sua condição de livre, juridicamente determinada pelas leis do Reino. Em alguns casos, procurava reforçar o pleito — alegando maus tratos ou cativo injusto —, na tentativa de caracterizar sua condição como equivalente à do escravo.

Como estratégia alternativa, alguns cativos buscavam refúgio nos aldeamentos indígenas da região, dispondo-se a lutar na justiça pelo direito de permanecer nessas comunidades. Por exemplo, em 1723, a viúva Maria Leme do Prado procurou justificar, perante o juiz, seu direito de administração sobre a "mulata" Marta. A mãe de Marta, escravizada numa expedição de João da Cunha, no Sertão dos Guarulhos, 40 anos antes, foi vendida, posteriormente, para Pedro Fernandes Aragonês, pai de Maria Leme. Na época do litígio, Marta encontrava-se "fugida" no aldeamento de Conceição dos Guarulhos, alegando pertencer a esta aldeia em virtude de sua ascendência Guarulha. Após ouvir testemunhas, o juiz restituiu Marta ao poder de Maria Leme do Prado (AESP-AC, 1723).

Em um outro caso, com desfecho distinto, os índios Vicente, José, Inácio, Joaquim, sua mãe Romana e sua mulher Marcela de Oliveira apresentaram uma petição acusando o colono Antonio Pedroso de mantê-los "com rigoroso trato de escravos." Alegando serem descendentes "dos antigos povoadores das aldeias", estes índios alcançaram uma sentença favorável, sendo restituídos à Aldeia dos Pinheiros. Apesar da sentença, entretanto, um dos homens foi alistado para combater os Paiaguá e a velha Romana foi devolvida a Antonio Pedroso contra o pagamento de uma fiança (*Boletim*, vol. 7, pp. 37-8 e 61).

No conjunto das ações litigiosas movidas por "descendentes de Carijós", percebe-se o processo de desagregação da escravidão indígena, com importantes implicações para a questão da identidade étnica da população local. De um lado, os litigantes que alcançaram sentenças favoráveis passaram a integrar a camada mais numerosa da sociedade paulista, composta de lavradores pobres e agregados livres, os precursores da "sociedade caipira" tão fartamente estudada no presente século (Monteiro, 1989a). De outro, uma parte dos litigiosos, correspondendo a uma minoria absoluta, foi "reintegrada" aos aldeamentos da região, seguindo uma estipulação da política indigenista do início do século XVIII.

Portanto, a tendência principal era de afastamento do passado e da identidade indígenas; a passagem para a liberdade significava justamente isto. Assim, o esgotamento da escravidão indígena representava o desaparecimento quase que total da população considerada indígena. De maioria absoluta até o início do século XVIII, esta população aparece nos censos do final daquele século como uma minoria praticamente insignificante.

COMENTÁRIOS FINAIS

Ao longo deste artigo, procuramos demonstrar que a construção de uma identidade indígena na região de São Paulo no século XVII estava estreitamente ligada à evolução do sistema escravista. Apesar da grande diversidade étnica produzida pelas expedições de apresamento, um padrão Guarani sobressaiu como modelo do índio sujeito ao domínio particular dos colonos, sintetizado a partir do fim do século no etnônimo Carijó. Esta padronização serviu, sobretudo, aos interesses senhoriais, embora permitisse, também, um canal para as reivindicações imediatas da camada subalterna da sociedade paulista. A longo prazo, no entanto, essa estreita ligação implicou o esvaziamento da população considerada indígena, na medida em que a escravidão dos índios se esgotou.

A partir do exemplo Carijó, surgem algumas questões de ordem geral em torno do estudo do "índio colonial" no Brasil.⁵ Em primeiro lugar, fica claro que o conhecimento da demografia indígena para o período colonial permanece inadequado, não apenas na sua dimensão quantitativa como também em termos dos conceitos qualitativos subjacentes. Os estudos demográficos, de modo geral, têm se preocupado

com dois aspectos fundamentais: a população original na época do contato e o grau de declínio, sendo que este último se explica sobretudo através do fator epidemiológico. No entanto, conforme coloca Linda Newson em seu sugestivo artigo, é preciso reconceituar a demografia histórica indígena para salientar, também, os processos de recuperação e reconstituição de populações indígenas (Newson, 1985).

Ao privilegiar a questão da identidade étnica, procuramos demonstrar que a transformação de uma população indígena não se circunscreve apenas a fatores demográficos. Ademais, o esgotamento de uma categoria étnica não representa, necessariamente, o desaparecimento físico de uma população. De fato, é inegável a presença maciça de remanescentes indígenas nas formações camponesas do Brasil desde o período colonial (Marcilio, 1987). No entanto, falta, talvez, explicar melhor o processo histórico de transformação desse grupo.

NOTAS

1. Neste trabalho, entende-se como "região de São Paulo" a área da Capitania de São Vicente (posteriormente São Paulo), conhecida na época como a Serra Acima, compreendendo as vilas de São Paulo, Mogi das Cruzes, Parnaíba, Itu, Sorocaba e Jundiá, bem como as aldeias de Pinheiros, Guarulhos, São Miguel, Barueri e Itaquaquecetuba e as fazendas jesuíticas de Embu, Carapicuíba e Araçariguama.

2. A difusão do termo Carijó tem criado certa confusão etnográfica, sobretudo quando aparece como etnônimo nas regiões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Na verdade, a presença de Carijós naquelas regiões, associava-se à expansão paulista durante o primeiro quartel do século XVIII. Os colonos vieram acompanhados por numerosos escravos indígenas, chamados Carijós para diferenciá-los dos escravos africanos, estes presentes em números cada vez maiores. Num capítulo interessante das relações luso-indígenas, um grupo significativo de cativos Carijó fugiu dos colonos em Goiás, estabelecendo em seguida comunidades autônomas ao longo do Rio Tocantins e resistindo aos avanços subseqüentes da colonização européia. Estes grupos ficaram conhecidos como Canoeiros, ou Avá-Canoeiros (sugerindo uma possível — e questionável — origem Guarani). Toral (1984/85) apresenta um relato etnohistórico de grande interesse.

3. Sobre o uso da tipóia, originalmente associada a sociedades Guarani e, posteriormente, difundida pelos jesuítas, ver Metraux (1946, p. 82).

4. No contexto desta discussão, "branco" refere-se a integrantes da classe dominante que, evidentemente, abrangia também mestiços e mesmo — embora em raríssimos casos — índios identificados como parte da camada senhorial.

5. Sobre este conceito, com referência à América Espanhola, ver Spalding (1973, pp. 197-249).

Bibliografia

- ACDS. Arquivo da Cúria Diocesana de Sorocaba, Livro de Batizados, 1684-1692.
- ACMSP. (1696), Auto de Genere de Sebastião Sutil. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.
- ACMSP-SA. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Batizados de Santo Amaro, Livros 1-2, 1682-1725.
- AESP-AC. (1682), Catarina do Prado v. Bartolomeu Bueno Cacunda, Arquivo do Estado de São Paulo, Autos Cíveis, caixa 1.
- AESP-AC. (1718), Justiça v. Bartolomeu Fernandes Faria, Arquivo do Estado de São Paulo, Autos Cíveis, caixa 6.
- AESP-AC. (1723), Justificação de Maria Leme do Prado, Arquivo do Estado de São Paulo, Autos Cíveis, caixa 12.
- AESP-Inv. (1653), Inventário de João Furtado, Arquivo do Estado de São Paulo, Inventários Não Publicados, caixa 1.
- AESP-Inv. (1726a), Testamento de Pedro Dias Pais, Arquivo do Estado de São Paulo, Inventários Não Publicados, caixa 28.
- AESP-Inv. (1726b), Testamento de Margarida da Silva, Arquivo do Estado de São Paulo, Inventários Não Publicados, caixa 28.
- AESP-Notas (1722), "Lançamento de um Escripto de Venda e Troca", 17.4.1722 e "Carta de Liberdade a Maria Carijó", 30/9/1722, em Livro de Notas, Sorocaba, Arquivo do Estado de São Paulo, Ordem 6020-1.
- AESP-Petições. Registro de Petições Criminais, São Paulo (diversas datas, século XVIII), Arquivo do Estado de São Paulo, Ordem 437-79.
- Boletim*. (1942-48), *Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo*, 8 vols., São Paulo, Arquivo do Estado.
- ENNES, Ernesto. (1938), *As Guerras nos Palmares*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Inventários e Testamentos*. (1921-77), 44 vols., São Paulo, Arquivo do Estado.
- MARCILIO, Maria Luiza. (1987), *Caiçara. Terra e População*. São Paulo, Paulinas/Cedhal.
- METRAUX, Alfred. (1946), "The Guarani", in J. H. Steward (org.), *Handbook of South American Indians*, Washington DC, Smithsonian Institution, v. 3.
- MONTEIRO, John. (1985), *São Paulo in the Seventeenth Century: Economy and Society*. Tese PhD, University of Chicago, datilo.
- MONTEIRO, John. (1988a), "From Indian to Slave: Forced Native Labour and Colonial Society in São Paulo During the Seventeenth Century". *Slavery and Abolition*, vol. 9, n. 2/105-27.
- MONTEIRO, John. (1988b), A Desagregação da Escravidão Indígena em São Paulo. Trabalho apresentado ao Congresso Internacional da Escravidão, São Paulo, datilo.
- MONTEIRO, John. (1989a), "Distribuição da Riqueza e as Origens da Pobreza Rural em São Paulo (século XVII)". *Estudos Econômicos*, vol. 19, n. 1/109-30.

- MONTEIRO, John. (1989b), *The Supply of Indian Slaves to São Paulo in the 17th Century: Some Demographic Implications*. Trabalho apresentado ao Congresso Internacional de Demografia Histórica da América Latina, Ouro Preto, datilo.
- NEWSON, Linda. (1985), "Indian Population Patterns in Colonial Spanish America". *Latin American Research Review*, vol. 20, n. 3/41-74.
- SCHWARTZ, Stuart B. (1978), "Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil". *American Historical Review*, vol. 83, n. 1/43-79.
- SPALDING, Karen. (1973), *De Indio a Campesino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- TORAL, André de. (1984-85), "Os Índios Negros ou os Carijó de Goiás: A História dos Avá-Canoeiro". *Revista de Antropologia*, 27-28/287-326.