

JOHN MANUEL MONTEIRO

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

3ª reimpressão

Daniel
2 cópias
5B

SBD-FFLCH-USP



259866



COMPANHIA DAS LETRAS

*A TRANSFORMAÇÃO
DE SÃO PAULO INDÍGENA
Século XVI*

No dia de Natal de 1562, Martim Afonso Tibiriçá perdeu sua última batalha, sucumbindo a uma das doenças infecciosas que grassavam entre os habitantes indígenas do Brasil na época. De certo modo, a vida e a morte deste importante guerreiro e chefe tupiniquim espelharam a própria marcha da expansão européia na capitania de São Vicente no século XVI. Muitos anos antes, ele já havia incorporado a seu grupo — como genro — o primeiro branco e assistira à rápida ascensão deste como influente líder de índios e portugueses. Na década de 1530, Tibiriçá consentira na formação de uma aliança com os estranhos, certamente tendo em vista a vantagem que esta lhe proporcionaria sobre seus inimigos tradicionais. Com a chegada dos primeiros jesuítas, no meio do século, autorizara a edificação de uma capela rústica dentro de sua aldeia e permitira que os padres convertessem seu povo, ele próprio sendo o primeiro catequizado. Os jesuítas, por sua vez, expressaram sua reverência por este índio considerado exemplar sepultando-o no interior da modesta igreja de São Paulo de Piratininga.

Embora ressaltem seu papel colaborativo no estabelecimento do domínio europeu na região, os parcos dados biográficos existentes sobre Tibiriçá podem ilustrar também uma outra perspectiva. De fato, se as ações de Tibiriçá ressentiam-se de uma forte influência das demandas dos europeus, é importante lembrar que responderam antes à lógica e à dinâmica interna da organização social indígena. Além disso, mesmo figurando como protagonista na formação das relações luso-indígenas na região, Tibiriçá sofreu, ao lado dos demais integrantes da sua sociedade, as profundas crises e transformações desencadeadas pela expansão européia. Aquilo que parecia uma aliança inofensiva e até salutar logo mostrou-se muito nocivo para os índios. As mudanças nos padrões de guerra e as graves crises de autoridade, pontuadas pelos surtos de contágios, conspiraram para debilitar, desorganizar e, finalmente, destruir os Tupiniquim.

Basicamente ignorada pela historiografia vigente, a dinâmica interna do Brasil indígena teve suficiente profundidade e densidade histórica para influenciar de maneira significativa a formação da Colônia. A importância desta dinâmica não residia apenas nas configurações econômicas e sociais que ela imprimiu nas sociedades nativas, como também nas maneiras pelas quais foi integrada à memória histórica dos povos aborígenes. Neste sentido, muitas vezes foi a consciência de um passado indígena que forneceu as bases para uma ação perante a situação historicamente nova da conquista. Fortes expressões desta tendência surgiram, ao longo do século XVI, nos movimentos sociais nativos, seja nas manifestações messiânicas, seja nos movimentos de resistência armada, às vezes englobando a participação de diversas aldeias, como no caso da Confederação dos Tamoios.

Levando em consideração a dinâmica interna dos grupos tupi e o choque desta com o processo de expansão portuguesa, pretende-se, neste capítulo, avaliar a história das relações luso-indígenas no Brasil meridional do século XVI. Durante este período, as ações e reações indígenas foram contrárias às expectativas portuguesas e, como tais, pesaram de modo significativo na elaboração de uma política lusitana de dominação na região. Os portugueses, em suas relações com os índios, buscaram impor diversas formas de organização do trabalho e, em contrapartida, defrontaram-se com atitudes inconsistentes que oscilaram entre a colaboração e a resistência. No entanto, das diversas formas de exploração ensaiadas, nenhuma delas resultou satisfatória e, igualmente, todas tiveram um impacto negativo sobre as sociedades indígenas, contribuindo para a desorganização social e o declínio demográfico dos povos nativos. Como consequência, os colonizadores voltaram-se cada vez mais para a opção do trabalho forçado na tentativa de construir uma base para a economia e sociedade colonial. Neste sentido, podem-se situar as origens da escravidão no Brasil — tanto indígena quanto africana — nesta fase inicial das relações luso-indígenas.

OS TUPI NA ERA DA CONQUISTA

No que consistiria esta “dinâmica interna” das sociedades tupi? Sem fazer justiça à enorme complexidade das estruturas sociais do Brasil quinhentista, podemos destacar, de forma sintética, alguns

elementos constitutivos dessa dinâmica: o processo de fragmentação e reconstituição dos grupos locais, os papéis de liderança desempenhados pelos chefes e xamãs e, finalmente, a importância fundamental do complexo guerreiro na afirmação da identidade histórica destes grupos. No seu conjunto, estes aspectos dizem respeito particularmente a pontos de inflexão nas relações que se desenvolveram, posteriormente, com os europeus. Neste sentido, eles ajudam a explicar não apenas as bases históricas sobre as quais os padrões de resistência e adaptação indígenas repousavam, como também os meios pelos quais a dominação portuguesa foi possível.

Ao chegarem ao Brasil, os invasores europeus logo descobriram que grande parte do litoral bem como as partes do interior às quais se tinha mais acesso encontravam-se ocupadas por sociedades que compartilhavam certas características básicas, comuns à chamada cultura tupi-guarani. Contudo, a despeito das aparências de homogeneidade, qualquer tentativa de síntese da situação etnográfica do Brasil quinhentista esbarra imediatamente em dois problemas. Em primeiro lugar, a sociedade tupi permanecia radicalmente segmentada, sendo que as relações entre segmentos ou mesmo entre unidades locais frequentemente resumiam-se a ações bélicas. Referindo-se ao relacionamento entre grupos tupinambá e tupiniquim do Brasil meridional, Gabriel Soares de Sousa comentou: “E ainda que são contrários os tupiniquins dos tupinambás, não há entre eles na língua e costumes mais diferença da que têm os moradores de Lisboa dos da Beira”.¹ Em segundo, grande parte do Brasil também era habitada por sociedades não tupi, representando dezenas de famílias linguísticas distintas.²

Para enfrentar estes problemas, os europeus do século XVI procuraram reduzir o vasto panorama etnográfico a duas categorias genéricas: Tupi e Tapuia. A parte tupi desta dicotomia englobava basicamente as sociedades litorâneas em contato direto com os portugueses, franceses e castelhanos, desde o Maranhão a Santa Catarina, incluindo os Guarani. Se é verdade que estes grupos exibiam semelhanças nas suas tradições e padrões culturais, o mesmo não se pode afirmar dos chamados Tapuia. De fato, a denominação “Tapuia” aplicava-se frequentemente a grupos que — além de diferenciados socialmente do padrão tupi — eram pouco conhecidos dos europeus. No *Tratado descritivo*, Gabriel Soares de Sousa confessava a precariedade do estado de conhecimento: “Como os tapuias

são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e de vagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas, pois ao presente não é possível...".³ Na mesma época, o jesuíta Fernão Cardim arrolou, com certa facilidade, 76 grupos não tupi sob a classificação "Tapuia".⁴ Ao que parece, a denominação representava pouco mais que a antítese da sociedade tupi, sendo, portanto, projetada em termos negativos.

De qualquer modo, o surgimento do binômio Tupi-Tapuia estava bem fundamentado, na medida em que identificava trajetórias históricas diferentes e formas de organização social distintas, fato este destacado em virtualmente todas as fontes quinhentistas.⁵ Esboçando suas primeiras impressões a respeito dos índios do Brasil, o padre Manuel da Nóbrega retratou os Tapuia em termos vagos: "Há nestas terras uma geração que não vive em casas, senão nos morros e têm guerra com todos e de todos são temidos".⁶ Já Gabriel Soares de Sousa, ao descrever os Guaianá, um povo jê que habitava a região de São Paulo, destacava em maiores detalhes o aparente atraso destes índios em relação aos Tupi:

É gente de pouco trabalho, muito molar, não usam entre si lavoura, vivem de caça que matam e peixe que tomam nos rios, e das frutas silvestres que o mato dá; são grandes flecheiros e inimigos de carne humana [...] Não vive este gentio em aldeias com casas arrumadas, como os tamoios seus vizinhos, mas em covas pelo campo, debaixo do chão, onde têm fogo de noite e de dia e fazem suas camas de rama e peles de alimárias que matam.⁷

Com tais imagens superficiais e incompletas contrastavam as descrições mais elaboradas das sociedades tupi. Como veremos em maiores detalhes, estas diferenças — reais ou imaginárias — desempenhariam um papel de relevo nas relações euroíndigenas que se desenrolariam depois da chegada dos brancos. Às vezes conflituosa, às vezes pacífica, a convivência entre formas radicalmente divergentes de organização social manifestava-se em todas as partes do Brasil no século XVI. A região englobada pela capitania de São Vicente não figurava como exceção, embora se tenha suscitado uma certa controvérsia em torno da identificação dos habitantes originais do local onde foi erguida a vila de São Paulo. Ali conviviam Tupiniquim e Guaianá, estes Jê e aqueles Tupi, assim enquadrando-se rigorosa-

mente no esquema dicotômico Tupi-Tapuia. Já invocamos as observações de Gabriel Soares de Sousa a respeito dos Guaianá; podemos acrescentar os comentários de um dos observadores mais imediatos da situação, Hans Staden. Ele diferenciava claramente os Guaianá dos Tupiniquim, descrevendo-os como habitantes da serra, que "não têm domicílio fixo, como os outros selvícolas", e destacando a caça e coleta como sua base de sustentação.⁸

De fato, a maioria dos relatos quinhentistas deixam claro que os Tupiniquim constituíam os principais habitantes da capitania de São Vicente, pelo menos até a última década do século.⁹ Embora presentes no litoral, os Tupiniquim — "cuja região se estende em oitenta milhas para o interior da terra e quarenta ao longo da costa", de acordo com Staden —,¹⁰ mantinham uma importante concentração de aldeias na Serra Acima, em torno do local que seria a futura vila de São Paulo.

Embora as primeiras fontes identifiquem, através das denominações étnicas, aquilo que se pode considerar como conjuntos tribais, na verdade a aldeia representava a principal unidade da organização social dos grupos tupi. Mesmo assim, diversas comunidades podiam manter relações bastante estreitas, amarradas em redes de parentesco ou de aliança, sem que estas relações, porém, se caracterizassem enquanto unidades políticas ou territoriais mais expressivas.¹¹ De fato, a união entre unidades locais sofria constantes mutações decorrentes de circunstâncias históricas, uma vez que as freqüentes mudanças na composição de alianças influíam no caráter e duração de laços multicomunitários. Esta mutabilidade escapou à atenção dos cronistas, que descreviam grupos de aldeias como se formassem conjuntos políticos mais abrangentes e fixos.

Quanto ao número e tamanho das aldeias tupiniquim existentes durante o século XVI, os relatos dos contemporâneos, infelizmente, pouco nos dizem.¹² Tudo indica, no entanto, que o principal assentamento tupiniquim na época da chegada dos europeus era o do chefe Tibiriçá, certamente o mais influente líder indígena da região. Nos anos de 1550, esta aldeia — conhecida pelos nomes de Inhapambuçu e, eventualmente, Piratininga —¹³ passou a abrigar a capela e o precário Colégio de São Paulo de Piratininga, instalados pelos inacianos em 25 de janeiro de 1554. Uma segunda aldeia importante no período era a de Jerubatuba, sob a chefia de Cauibi, supostamente irmão de Tibiriçá. Esta última localizava-se em torno

de doze quilômetros ao sul de Inhapuambuçu, próximo ao futuro bairro de Santo Amaro. Em 1553, o aventureiro alemão Ulrich Schmidel, tendo passado alguns dias na aldeia, descreveu-a como "um lugar muito grande".¹⁴ Finalmente, a terceira aldeia que figurava com certo relevo nos relatos quinhentistas, Ururá, também tinha como chefe um irmão de Tibiriçá, chamado Piquerobi. Localizado a seis quilômetros ao leste de Inhapuambuçu, este assentamento, mais tarde, tornou-se a base do aldeamento jesuítico de São Miguel.

Também dispomos de poucas informações sobre o tamanho dessas unidades pré-coloniais, mas, pelo que se pode apurar nos relatos, as aldeias tupiniquim possivelmente eram menores que sua contrapartida tupinambá no Rio de Janeiro, Bahia ou Maranhão, conforme as descrições detalhadas dos cronistas e missionários franceses e portugueses. Ao referir-se ao interior da capitania de São Vicente, o padre Diogo Jácome mencionou a existência de algumas aldeias com quatrocentas almas cada.¹⁵ Já o irmão Anchieta afirmou que cada aldeia "consta só de seis ou sete casas", o que para Hans Staden seria uma "pequena aldeia".¹⁶ Tais observações contrastam com a população freqüentemente atribuída às aldeias tupinambá, estimada em torno de oitocentos a mil habitantes, embora alguns cronistas mais empolgados tenham chegado aos milhares.¹⁷

De qualquer modo, o que se sabe de certo é que estas aldeias não constituíam povoados fixos e permanentes, pois, após alguns anos, os grupos tendiam a mudar-se para um novo local. Na região planáltica, os primeiros jesuítas alegavam que tais mudanças ocorriam a cada três ou quatro anos, enquanto outros relatos sugerem um espaçamento maior, de doze ou mesmo vinte anos. Já no período inicial de influência jesuítica, no ano de 1557, tanto Inhapuambuçu quanto Jerubatuba viviam um processo de fragmentação. "O que é pior", comentou o padre Luís da Grã, "não vão juntos."¹⁸

Diversos motivos podiam contribuir para o deslocamento de uma aldeia: o desgaste do solo, a diminuição das reservas de caça, a atração de um líder carismático, uma disputa interna entre facções ou a morte de um chefe. Contudo, qualquer que fosse a razão, a repetida criação de novas unidades de povoamento constituía evento importante, envolvendo a reprodução das bases principais da organização social indígena. Neste sentido, é importante reconhecer o papel fundamental desempenhado pelo chefe na composição original e na proliferação de cada aldeia, pois a identidade histórica e política da mesma associava-se de forma intrínseca ao líder da comunidade.¹⁹

A emergência de unidades independentes de povoamento estava ligada à capacidade do chefe em mobilizar parentes e seguidores. Apesar de a principal fonte de autoridade do chefe provir do seu papel de liderança em situações bélicas, suas responsabilidades eram, também, atinentes à organização da vida material e social. De acordo com Gabriel Soares de Sousa, após determinar o deslocamento de uma facção, o chefe escolhia o local da nova aldeia, supervisionava a construção das malocas e selecionava o terreno para a horticultura. Ele não apenas trabalhava ao lado dos seus seguidores, como também fornecia o exemplo: "quando faz [as roças] com ajuda de seus parentes e chegados, ele lança primeiro mão do serviço que todos".²⁰ Este último detalhe é revelador, pois, a despeito de sua maior responsabilidade e prestígio, o chefe permanecia igual a seus seguidores na execução das tarefas produtivas. De fato, a liderança política raramente correspondia a qualquer privilégio econômico ou posição social diferenciada.²¹

Da mesma forma, os limites da autoridade dos chefes sempre permaneciam sujeitos ao consentimento de seus seguidores. Ao descrever a liderança nas comunidades tupinambá e tupiniquim, Staden comentou: "Cada um obedece ao principal da sua cabana. O que o principal ordena, é feito, não à força ou por medo, porém de boa vontade".²² Os primeiros jesuítas, por sua vez, lamentavam com freqüência a ausência de um "rei" entre os Tupi, reconhecendo que a fragmentação política servia de obstáculo ao seu trabalho. Escrevendo de São Vicente, Pedro Correia relatou que a conversão dos índios havia de ser uma tarefa muito difícil "porque não têm Rei, antes em cada Aldeia e casa há seu Principal".²³

Esta última observação reflete a dificuldade dos europeus em identificar as fontes de autoridade política entre as sociedades indígenas. Utilizando a designação de principal, os primeiros relatos projetavam três níveis distintos de liderança política. Este termo aplicava-se aos chefes das malocas, das aldeias e às lideranças no nível supra-aldeia. Esta última categoria não aparece com muita freqüência, sendo notada, geralmente, apenas no contexto da guerra, quando grupos distintos aliavam-se perante um inimigo comum. Assim, em diversas ocasiões, o chefe Tibiriçá dos Tupiniquim ou o Cunhambebe dos Tupinambá comandaram guerreiros de diversas aldeias para a batalha, cada qual adquirindo uma vasta fama de líder valente e respeitado.²⁴

Embora, efetivamente, a principal fonte de autoridade repousasse na habilidade do chefe em mobilizar guerreiros, este possuía outros atributos significativos. Nota-se, como exemplo, a virtude oratória, que figurava de modo importante na formação de um grande líder indígena. Anchieta, sendo ele próprio um exímio orador, relatou com admiração a fala de Tibiriçá na ocasião da morte do jesuíta Pedro Correia.²⁵ De acordo com Fernão Cardim, todos os dias, antes do amanhecer, o chefe “por espaço de meia hora lhes prega, e admoesta que vão trabalhar como fizeram seus antepassados, e distribue-lhes o tempo, dizendo-lhes as cousas que hão de fazer”.²⁶ Da mesma forma, Nóbrega, escrevendo de São Vicente, forneceu algo do conteúdo destes discursos: “cada dia antes da manhã de uma parte alta manda a cada casa o que há de fazer aquele dia, e lhes diz que hão de viver em comunidade”.²⁷

Além de demonstrar o papel organizativo do chefe, os comentários de Cardim e de Nóbrega indicam outro atributo não militar desta figura: o de guardião das tradições, sempre propondo que as ações futuras fossem executadas em termos daquilo que fora estabelecido no passado. Sem dúvida, a preservação das tradições foi elemento fundamental na definição da identidade coletiva, bem como na organização da vida material e social. O chefe tupinambá Japi-açu, ao ceder às pressões francesas para erradicar o sacrifício humano, explicou claramente como a tradição ditava a prática. Na ocasião, tendo sido sua vontade vetada no conselho tribal, Japi-açu comentou:

Bem sei que êsse costume é ruim e contrário à natureza, e por isso muitas vezes procurei extingui-lo. Mas todos nós, velhos, somos quase iguais e com idênticos poderes; e se acontece um de nós apresentar uma proposta, embora seja aprovada por maioria de votos, basta uma opinião desfavorável para fazê-la cair; basta alguém dizer que o costume é antigo e que não convém modificar o que aprendemos dos nossos pais.²⁸

Este mesmo papel — guardião das tradições — era compartilhado com os xamãs, ou pajés, que às vezes acumulavam, também, autoridade política.²⁹ De acordo com Evreux, na sua descrição dos Tupinambá do Maranhão, os xamãs “ocupam entre os selvagens a posição de mediadores entre os espíritos e o resto do povo”.³⁰ Com efeito, enquanto intermediários entre o sobrenatural e o cotidiano, os xamãs desempenhavam diversas funções essenciais, tais como o

curandeirismo, a interpretação de sonhos e a proteção da sociedade local contra ameaças externas, entre elas espíritos malévolos. Sua autoridade derivava principalmente do conhecimento esotérico que possuíam, resultado de longos anos de aprendizado com xamãs experientes. Referindo-se aos Tupiniquim, Nóbrega escreveu: “há entre eles alguns que se fazem santos e lhes prometem saúde e vitória contra seus inimigos”.³¹ A importância e prestígio dos pajés também foram enfatizados pelo chefe tupinambá Porta Grande, que contou aos jesuítas que estes “lhes davam as coisas boas, scilicet, mantimentos”.³²

Além dos pajés, residentes nas aldeias, a vida espiritual dos povos tupi-guarani era, igualmente, marcada pela eventual presença de profetas ambulantes, chamados caraíbas. Apesar de estranhos à comunidade, os caraíbas exerciam grande influência sobre os habitantes das aldeias. Segundo Nóbrega, “de certos em certos anos vêm uns feiticeiros de distantes terras, fingindo trazer santidade; e no tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e os recebem com danças e festas segundo seu costume”.³³

Exímios oradores, estes profetas transitavam de aldeia em aldeia, deixando uma mensagem messiânica entre os índios. Nóbrega ofereceu alguma indicação de seu recado apocalíptico:

O feiticeiro lhes diz que não cuidem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá a casa; e que os paus agudos se irão cavar, e as flechas se irão ao mato por caça para seu senhor, e que hão de matar muitos de seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres.³⁴

O discurso profético convencia aldeias inteiras a embarcarem em longas viagens em busca de um paraíso terrestre, uma “terra sem mal”, onde a abundância, a eterna juventude e a tomada de cativos predominavam. Embora muitos autores busquem explicar estas migrações ora como reações messiânicas à conquista ora como manifestações do conflito inerente entre tipos de autoridade (entre o principal e o caraíba), é importante reconhecer a dimensão histórica das mesmas.³⁵ De acordo com Carlos Fausto, além da orientação espacial dos movimentos, redundando em deslocamentos geográficos (geralmente para o Oriente), a busca da “terra sem mal” também se assenta num plano temporal. Terra dos valentes ancestrais do passado, também figurava como o futuro destino dos bravos guerreiros.

ros que matassem e comessem muitos inimigos.³⁶ Com efeito, o discurso do profeta dialogava com elementos fundamentais, os quais situavam os Tupi numa dimensão histórica: movimentos espaciais, liderança política, xamanismo e, sobretudo, guerra e sacrifício de cativos.

Entre os Tupiniquim, a liderança política e espiritual atingia sua maior expressão no contexto da guerra. Nestas ocasiões, os chefes preparavam os planos de batalha e comandavam os guerreiros; os xamãs, através da interpretação de sonhos e outros signos, determinavam quando os ataques seriam mais proveitosos; e os caraiabas exaltavam o ideal guerreiro em seus discursos. Na sua longa descrição da organização social indígena, Soares de Sousa resumiu bem a posição central da guerra na sociedade tupi: “Como os tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários”.³⁷

Os primeiros relatos coloniais, apesar das diferenças que apresentam, destacam três elementos críticos que tiveram importância crucial nas relações intertribais e, posteriormente, euroíndigenas. Estes seriam: a trama da vingança, as práticas de sacrifício e antropofagia, e a complexa configuração de alianças e animosidades entre aldeias.

Na região do planalto, os Tupiniquim e seus inimigos — particularmente os Tupinambá do litoral — proporcionaram belos exemplos de guerra intestina. Ao longo do século XVI, os Tupiniquim e Tupinambá engajaram-se em freqüentes escaramuças, num interminável ciclo de conflitos armados. Estes conflitos, porém, atingiram proporções gigantescas em meados do século, em decorrência das implicações coloniais da chamada Guerra dos Tamoios. Testemunhas oculares relatavam batalhas envolvendo centenas e até milhares de combatentes, na terra e no mar. Na sua descrição dos Tupinambá, Pero de Magalhães Gandavo contou: “e assim parece coisa estranha ver dous, tres mil homens nús duma parte e doutra com grandes assobios e gritos frechando huns aos outros”.³⁸ Por sua vez, Anchieta, quando refém entre os Tupinambá, presenciou a armação de duzentas canoas para a guerra contra os portugueses, cada uma com capacidade para vinte a trinta guerreiros, além das armas e mantimentos.³⁹

Certamente, as circunstâncias da Guerra dos Tamoios foram excepcionais; mesmo assim, as observações de Staden, Léry e dos je-

suitas — observadores autorizados, uma vez que tinham vivido entre os índios — revelam aspectos significativos da guerra tupi no período anterior à chegada dos europeus. Todos os relatos concordavam que o motivo principal dos constantes conflitos entre grupos locais repousava na sede de vingança. “Essa gente tem arraigado no coração o sentimento da vingança”, escreveu Jean de Léry.⁴⁰ Nóbrega, logo após sua chegada ao Brasil, observou: “E não têm guerra por cobiça, porque todos não têm nada mais do que pescam e caçam, e o fruto que toda a terra dá: senão somente por ódio e vingança”.⁴¹ E Staden, ao explicar “por que devoram seus inimigos”, relatou diversas provocações gritadas no calor da batalha, como: “aqui estou para vingar em ti a morte dos meus amigos”.⁴²

Apesar do ceticismo de muitos autores modernos, a trama da vingança, na verdade, é bastante elucidativa. Ao definir os inimigos tradicionais e reafirmar papéis dentro das unidades locais, a vingança e, de modo mais geral, a guerra foram importantes na medida em que situavam os povos tupi em uma dimensão histórico-temporal. Durante sua estadia entre os Tupinambá, Jean de Léry transcreveu um interessante discurso indígena que sugeria o significado da guerra na preservação da memória do grupo local. De acordo com o mesmo, os Tupinambá mais velhos lembravam aos demais índios as tarefas tradicionais a ela ligadas:

Nossos predecessores, dizem falando sem interrupção, uns após outros, não só combateram valentemente mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? Deixará a nossa covardia que os margaiá [maracajás ou tememinós] e os pero-angaipá [portugueses] que nada valem, invistam contra nós?

O próprio orador fornecia a resposta: “Não, não gente de minha nação, poderosos e rijos mancebos não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vingemos os nossos pais!”⁴³

Assim, ao que parece, a guerra indígena fornecia um laço essencial entre o passado e o futuro dos grupos locais.⁴⁴ A vingança em si consumava-se de duas maneiras tradicionais: através da morte

do inimigo durante a batalha ou através da captura do mesmo e execução posterior no terreiro. Estes últimos sofriam prolongado cativeiro na aldeia inimiga, que culminava numa grande festa, onde os cativos eram mortos e comidos. Apesar de os relatos coloniais procurarem, por motivos evidentes, equiparar cativos a escravos, a tomada de prisioneiros destinava-se unicamente a estes eventos.)

De fato, o sacrifício dos cativos e a antropofagia têm provocado grande controvérsia desde o século XVI. No entanto, a ênfase exagerada na antropofagia, naturalmente repugnante às sensibilidades ocidentais, tem distorcido o complexo guerra-sacrifício. É importante notar, por exemplo, que apesar do êxito de alguns jesuítas e capuchinhos em persuadir grupos a desistirem da antropofagia, os missionários não conseguiam abafar tão facilmente o ritual de morte no terreiro: Isto sugere, mais uma vez, que a consecução da vingança — com ou sem antropofagia — constituía a força motriz da guerra indígena ao longo do litoral brasileiro.⁴⁵

A importância do rito sacrificial estendia-se, igualmente, à esfera das relações interaldeias. A festa que marcava o fim do cativeiro foi, muitas vezes, um evento que aglutinava aliados e parentes de diversas unidades locais. Segundo Nóbrega, era a matança “para a qual se juntam todos os da comarca para ver a festa”.⁴⁶ Mesmo quando a influência dos jesuítas começava a se impor entre os Tupiniquim, um grupo recusou-se a interromper “uma grande matança de escravos”, a despeito dos apelos insistentes dos padres. “Escusaram-se os índios dizendo que não podia ser por estarem já os convidados todos juntos e ter já todos os gastos feitos com vinhos e outras coisas.”⁴⁷

Assim, a guerra, o cativeiro e o sacrifício dos prisioneiros constituíam as bases das relações entre aldeias tupi no Brasil pré-colonial. As batalhas freqüentemente congregavam guerreiros de diversas unidades locais; em Piratininga, por exemplo, mesmo na presença dos jesuítas, os Tupiniquim hospedavam outros grupos locais na preparação de ataques contra os Tupinambá.⁴⁸ E, após as vitórias ou derrotas, aliados e parentes reuniam-se nas aldeias anfitriãs: nas vitórias, para saborear a vingança; nas derrotas, para reconstruir aldeias destruídas e recompor populações destruídas. A dinâmica das relações entre unidades locais, expressa nos termos do conflito ou da aliança, por sua vez, forneceu uma das chaves do êxito — ou fracasso — dos europeus, na sua busca pelo controle sobre a população nativa.

CONTATO, ALIANÇAS E CONFLITOS

Ao chegar a São Vicente, os primeiros portugueses reconheceram de imediato a importância fundamental da guerra nas relações intertribais. Procurando racionalizar o fenômeno, convenceram-se de que os intermináveis conflitos representavam pouco mais que vendetas sem maior sentido; ao mesmo tempo, porém, perceberam que podiam conseguir muito através de seu engajamento com elas.) Considerando o estado de fragmentação política que imperava no Brasil indígena, as perspectivas de conquista, dominação e exploração da população nativa dependiam necessariamente do envolvimento dos portugueses nas guerras intestinas, através de alianças esporádicas. Ademais, pelo menos aos olhos dos invasores, a presença de um número considerável de prisioneiros de guerra prometia um possível mecanismo de suprimento de mão-de-obra cativa para os eventuais empreendimentos coloniais.

Os índios, por sua vez, certamente percebiam outras vantagens imediatas na formação de alianças com os europeus, particularmente nas ações bélicas conduzidas contra os inimigos mortais. Entretanto, estes logo descobriram claramente os efeitos nocivos de semelhantes alianças.) A conseqüente transformação da guerra, agravada pelos freqüentes surtos de doenças contagiosas, trazia sérias rupturas na organização interna das sociedades indígenas. Mais importante ainda, o apetite insaciável dos novos aliados por cativos — porém não no sentido tradicional — ameaçava subverter a principal finalidade da guerra indígena: o sacrifício ritual no terreiro.)

Já na primeira metade do século XVI, os Tupiniquim começaram a enfrentar estes problemas na capitania de São Vicente. Quando da chegada dos portugueses em 1531-2, eles haviam aceitado a presença européia justamente porque esta não apresentava nenhuma ameaça ostensiva ao bem-estar indígena. Afinal de contas, as principais aldeias tupiniquim estavam localizadas em cima da serra, ao longo do rio Tietê. Além disso, encontrava-se entre os principais “guerreiros” um tal de João Ramalho, português que anos antes tinha se integrado ao grupo local chefiado por Tibiriçá. “Casado” com uma filha deste chefe, Ramalho acabou estabelecendo outra aldeia, que serviria de base para a futura vila portuguesa de Santo André da Borda do Campo.)

Com toda a certeza, a aliança entre os Tupiniquim e os portugueses muito se deveu à presença de João Ramalho. Para o recém-chegado jesuíta Manuel da Nóbrega, baseado em informações secundárias, Ramalho era um português totalmente indigenizado. Escreveu Nóbrega: “[...] toda sua vida e de seus filhos segue a dos índios [...] Têm muitas mulheres ele e seus filhos, andam com irmãs e têm filhos delas tanto o pai quanto os filhos. Seus filhos vão à guerra com os índios, e suas festas são de índios e assim vivem andando nus como os mesmos índios”.⁴⁹

Apesar de seu desgosto inicial pelos modos gentílicos de Ramalho, Nóbrega reconheceu imediatamente a fundamental importância da presença dele na capitania. De fato, quando da sua primeira visita às aldeias do planalto, a comitiva inaciana contou com o apoio do filho mais velho de Ramalho, André, “para dar mais autoridade ao nosso ministério, porque [João Ramalho] é muito conhecido e venerado entre os gentios, e tem filhas casadas com os principais homens desta Capitania, e todos estes filhos e filhas são de uma índia filha dos maiores e mais principais desta terra”.⁵⁰ Mais tarde, quando os portugueses resolveram povoar o planalto, o principal assentamento luso-tupi cresceu em torno da aldeia de João Ramalho.

Porem, mesmo antes da ocupação mais concentrada do planalto pelos portugueses, na década de 1550, a aliança foi submetida a sérias provas. O desenvolvimento das empresas coloniais no litoral, sobretudo a partir da década de 1540, havia começado a aumentar a demanda pela mão-de-obra indígena e pelo abastecimento de gêneros de primeira necessidade. Embora algumas unidades maiores, como a da família Schetz de Antuérpia, houvessem chegado a importar escravos da África Ocidental, a maioria buscou sua força de trabalho entre a população indígena. Em 1548, segundo um relato da época, a capitania já dispunha de seis engenhos de moer cana e uma população escrava superior a 3 mil cativos.⁵¹

Na procura por trabalhadores indígenas, os colonos buscavam suprir-se, inicialmente, de duas maneiras: através do escambo ou da compra de cativos. Na primeira forma de recrutamento, os portugueses ofereciam ferramentas, espelhos e bugigangas aos chefes indígenas na expectativa de que estes orientassem mutirões para as lavouras européias. Embora útil na derrubada das matas para o preparo das roças, esta forma mostrou-se inadequada, esbarrando na aparente inconstância dos índios. Na segunda forma de recrutamento,

os portugueses procuravam fomentar a guerra indígena com o intuito de produzir um fluxo significativo de cativos que, em vez de sacrificados, seriam negociados com os europeus como escravos.

Entretanto, nenhuma das duas estratégias mostrou-se eficiente, devido sobretudo à recusa dos índios em colaborar à altura das expectativas portuguesas. Expectativas estas que, ademais, provocaram rupturas nas relações intertribais já existentes antes da chegada dos europeus. O impacto negativo dos produtos europeus sobre as sociedades nativas foi sublinhado na década de 1550, pelo jesuíta Pedro Correia, da seguinte maneira:

Se os índios do Brasil são agora mais guerreiros e mais maldosos do que deviam ser, é porque nenhuma necessidade têm das coisas dos cristãos, e têm as casas cheias de ferramentas, porque os cristãos andam de lugar em lugar e de porto em porto enchendo-lhes de tudo que eles querem. E o índio que em outros tempos não era ninguém e que sempre morria de fome, por não possuir uma cunha para fazer uma roça, agora têm quantas ferramentas e roças que quiserem, comem e bebem de contínuo e andam sempre a beber vinhos pelas aldeias, ordenando guerras e fazendo muitos males, o que fazem todos os que são muito dados ao vinho por todas as partes do mundo.⁵²

Atrás deste discurso moralista está a sugestão das profundas transformações e da desestruturação que tomaram conta das aldeias indígenas em contato com os portugueses. Com o passar do tempo, a postura dos índios começou a subverter o projeto dos europeus, justamente porque a transformação das sociedades nativas não caminhava na direção desejada pelos portugueses.

Um problema imediato surgiu com o fracasso do sistema de escambo enquanto mecanismo que visava o suprimento das necessidades dos colonizadores, sobretudo no abastecimento de gêneros alimentícios. Os horticultores tupi-guarani produziam excedentes com facilidade e parecia possível expandir esta produção com a ajuda de utensílios de ferro. Os relatos quinhentistas, por exemplo, contêm numerosas referências a aldeias indígenas que apresentavam abundantes estoques de milho ou farinha de mandioca. Vicente Rodrigues, um jesuíta radicado em Pernambuco, escreveu que “vinham os gentios de seis e sete léguas pela fama dos Padres, carregados de milho [mandioca] e o mais que tinham para lhes oferecer...”. Um colega de Rodrigues em Pernambuco, Antonio Pires, relatou que cer-

ta vez chegou à missão “um principal de outra aldeia, que vinha carregado, com sete ou oito negros, de milho”. No Sul, na mesma época, os Guarani ficaram conhecidos pela abundância de comestíveis que forneciam aos europeus. “Muitas vezes vinham muitos índios com grandes presentes de veados e galinhas, peixes, cera e mel”, escreveu o jesuíta Leonardo Nunes ao descrever sumariamente os Carijó.⁵³

Para o desagrado dos colonizadores, no entanto, os índios forneciam provisões apenas esporadicamente e de maneira limitada, ao passo que os portugueses começaram a depender mais e mais da produção e mão-de-obra indígena para seu próprio sustento. É verdade que, em meados do século XVI, as relações de troca chegaram a florescer, mas cada parte atribuía-lhes um sentido radicalmente distinto. A oferta de gêneros por parte dos índios não foi — como querem Alexander Marchant e outros autores subseqüentes — uma simples “resposta” econômica a uma situação de mercado.⁵⁴ Muito pelo contrário, tanto a aquisição quanto a oferta de “mercadorias” devem ser compreendidas mais em termos de sua carga simbólica do que por seu significado comercial. Tomadas fora de contexto, as observações dos jesuítas acima citados podem conduzir a uma noção equivocada sobre a produção indígena nesta conjuntura crucial. Por exemplo, o padre Pires assim explicou o suprimento de gêneros por um principal indígena: “O seu intento é que lhe demos muita vida e saúde e mantimento sem trabalho como os seus feiticeiros lhe prometem”. Do mesmo modo, Leonardo Nunes revelou que os Guarani traziam seus “grandes presentes” na expectativa de uma contrapartida espiritual por parte dos jesuítas.⁵⁵

Assim, cabe ressaltar que o escambo ganha sentido apenas na medida em que se remete à dinâmica interna das sociedades indígenas. Longe de se enquadrarem no contexto de uma economia de mercado em formação, as relações de troca estavam vinculadas intrinsecamente ao estabelecimento de alianças com os europeus. Portanto, os índios aceitaram e até promoveram semelhantes relações desde que elas contribuíssem para a realização de finalidades tradicionais. Paradoxalmente, foi nesta postura ostensivamente conservadora que os grupos tupi contribuíram para a transformação acelerada das relações intertribais e luso-indígenas.

Na medida em que o escambo se mostrou um modo pouco eficaz para atender às necessidades básicas dos europeus, estes pro-

curaram reformular a base da economia colonial através da apropriação direta da mão-de-obra indígena, sobretudo na forma da escravidão. Inicialmente, a aquisição de escravos permanecia subordinada à configuração das relações intertribais. Contudo, com a presença crescente dos europeus, as guerras intertribais passaram a adquirir características de “saltos”, promovidos com o objetivo de cativar escravos para as empresas coloniais. Nesse sentido, como sugere o padre Correia no trecho acima citado, o resultado principal destas relações iniciais foi a intensificação da guerra entre inimigos tradicionais, tais como os Tupiniquim e Tupinambá, com conseqüências desastrosas para os grupos indígenas.

Os portugueses acreditavam que o aumento de prisioneiros de guerra acarretaria a formação de um considerável mercado de escravos, uma vez que mesmo a legislação colonial sancionava esta forma de adquirir trabalhadores.⁵⁶ Mas os cativos não se transformavam em escravos tão facilmente. Os europeus logo enfrentaram resistência à venda de prisioneiros não apenas entre os captadores como também entre os próprios cativos. Assim, por exemplo, quando o jesuíta Azpilcueta ofereceu-se para comprar um prisioneiro tupinambá na hora do sacrifício deste, foi a vítima que impediu a transação: “ele disse que não o vendessem, porque lhe cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão”.⁵⁷

Paulatinamente, ficava mais e mais claro para os portugueses que a transformação do prisioneiro em escravo, através da manipulação da guerra, envolvia antes a redefinição ritual e social do sacrifício humano. Apesar de a maior parte dos grupos locais lutar pela preservação de suas tradições, as relações euroindígenas acabaram provocando mudanças significativas. Alguns grupos tupiniquim, por exemplo, sobretudo após a chegada dos jesuítas, abandonaram a antropofagia e passaram a dar um enterro cristão aos inimigos mortos. Anchieta, ao comentar a dificuldade em eliminar por completo o sacrifício dos prisioneiros, escreveu que, “entre tanta multidão de infiéis, algumas poucas ovelhas se abstenham ao menos de comer seus próximos”.⁵⁸

Na capitania de São Vicente, os portugueses buscaram aumentar a oferta de mão-de-obra indígena por meio da aliança com os Tupiniquim, transformando-a de uma relação de relativa igualdade para uma de subordinação. Não se conhecem em maiores detalhes os elementos precisos desta transformação, mas parece claro que,

já na década de 1540, os portugueses controlavam — direta e indiretamente — algumas aldeias tupiniquim. O papel do genro de Tibiriçá, João Ramalho, foi fundamental na expansão da influência e autoridade dos colonizadores. De acordo com Ulrich Schmidel, um alemão que visitou uma aldeia luso-tupiniquim em 1553, Ramalho “pode reunir cinco mil índios em um só dia”.⁵⁹ Assim, ao apropriar-se dos atributos de um chefe tupi, Ramalho acabou sendo o intermediário ideal, colaborando sobremaneira na moldagem das relações luso-índigenas em favor dos portugueses.

Igualmente, o caso específico de João Ramalho e sua relação com Tibiriçá ilustra outro elemento crucial no processo de dominação portuguesa. No século XVI, o casamento e o concubinato tornaram-se formas importantes através das quais os portugueses firmaram sua presença entre os índios do Brasil. De acordo com o padre Nóbrega: “Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas, e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres”.⁶⁰ Em São Vicente, o concubinato atingiu proporções tão alarmantes, pelo menos aos olhos dos jesuítas, que Pedro Correia, demonstrando certo desgosto, observou: “Há muito pouco tempo que me lembro que se perguntava a uma mamaluca quê índias e escravas são estas que traz com você; respondia ela dizendo que eram mulheres de seu marido, as quais elas sempre trazem consigo e olhavam por elas assim como uma abadessa com suas monjas”.⁶¹ Contudo, não se tratava simplesmente da adoção de práticas nativas pelos portugueses carentes na ausência de mulheres brancas. Mais importante, a poligamia e o concubinato refletiam, às vezes, as alianças pactuadas entre portugueses e índios, conferindo aos colonos certo prestígio dentro das estruturas indígenas.⁶²

Embora os portugueses conseguissem a adesão de alguns chefes locais por meio dessas alianças, tais estratégias de consolidação do controle nem sempre foram bem-sucedidas. Conforme veremos adiante, a resistência de outros elementos tupiniquim aos avanços dos portugueses evidentemente provocava sérias crises de autoridade entre os grupos locais, levando a um facciosismo agudo. Contudo, mesmo os colaboradores mais próximos mostravam-se inconsistentes. Até Tibiriçá, considerado pelos jesuítas um caso exemplar de conversão, chegou a repugnar ao irmão Anchieta quando insistiu em sacrificar um prisioneiro guaianá “à moda gentilica”. Mais des-

concertante, pelo menos no ponto de vista de Anchieta, foi a manifestação entusiasmada dos demais índios presentes, “até os próprios catecúmenos, por ser isso exactamente o que desejavam, e gritavam à uma que se matasse”.⁶³

Apesar das dificuldades enfrentadas na dominação dos Tupiniquim, os portugueses de São Vicente conseguiram incitar os aliados a intensificar os conflitos com os Tupinambá. Em vista desta escalada, diversos grupos tupinambá, ao longo do litoral de Cabo Frio a São Vicente, aliaram-se, formando um poderoso movimento de resistência. Entre as décadas de 1540 e 1560, todo o litoral e muitas partes da Serra Acima foram envolvidos na chamada Guerra dos Tamoiós.

De forma significativa, esta guerra refletiu mudanças importantes na estrutura dos conflitos intertribais no Brasil meridional. Se, no início, a guerra estava arraigada na lógica das relações e rivalidades pré-coloniais, agora ficava claro que as ações bélicas passavam a ser subordinadas às pressões e demandas do colonialismo nascente. Estas transformações, por sua vez, teriam efeitos profundos sobre as estruturas internas das sociedades indígenas. Jean de Léry, ao relatar a tentativa dos franceses em comprar alguns cativos temerinó aos Tupinambá, elucida esta questão:

Por mais esforços que fizessemos, porém, nossos intérpretes só conseguiram resgatar parte dos prisioneiros. Que isso não era do agrado dos vencedores percebi-o pela compra de uma mulher com seu filho de dois anos, que me custaram quase três francos em mercadorias. Disse-me então o vendedor: “Não sei o que vai acontecer no futuro, depois que pai Colá [Villegaignon] chegou aqui já não comemos nem a metade de nossos prisioneiros”.⁶⁴

Ademais, ficava cada vez mais claro para as autoridades portuguesas que a insubordinação e rebeldia indígena estavam intrinsecamente ligadas às provocações européias, na medida em que a exploração desenfreada da mão-de-obra indígena aparentemente levava tanto à resistência armada quanto ao declínio demográfico. A percepção desta ligação entre demandas européias e comportamentos indígenas contribuiu para a alteração radical da política portuguesa para o Brasil, política esta que envolvia pela primeira vez a própria Coroa enquanto agente colonial. De fato, ao redigir o Regimento de Tomé de Sousa em 1548, a Coroa não apenas estabeleceu as ba-

ses de um governo colonial como também esboçou a primeira manifestação de uma política indigenista, dando início a uma série interminável de leis, decretos, ordens e regimentos que fariam parte de uma legislação no mais das vezes ambígua e contraditória.⁶⁵ A nova postura expressa no Regimento admitia abertamente que o fracasso da maioria das capitânicas tinha raízes no cativo ilegal e violento praticado pelos colonos. Ao mesmo tempo, de forma mais velada, o Regimento reconhecia que o êxito da Colônia dependia, em última instância, da subordinação e exploração da mesma população indígena.⁶⁶

JESUÍTAS E COLONOS NA OCUPAÇÃO DO PLANALTO

A frota de Tomé de Sousa trouxe entre seus passageiros alguns jesuítas que haviam de representar a pedra fundamental da política indigenista. Apesar de sua relativa autonomia, pois respondiam antes ao general da ordem em Roma do que ao rei de Portugal, e apesar do enorme poder econômico que acumulariam subsequentemente, nestes primeiros anos os jesuítas serviram aos interesses da Coroa como instrumentos da política de desenvolvimento da Colônia. Oferecendo um contraponto à dizimação deliberada praticada pela maioria dos colonos, os jesuítas buscaram controlar e preservar os índios através de um processo de transformação que visava regimentar o índio enquanto trabalhador produtivo. Com o estabelecimento de aldeamentos, os jesuítas acenavam com um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos. Conforme verificaremos adiante, este projeto malogrou, tendo graves implicações para a formação de uma relação amargamente conflituosa entre jesuítas e colonos na região.

No entanto, estes conflitos só se intensificariam anos depois. No contexto imediato da Guerra dos Tamoios, a despeito de sérias diferenças em opinião, jesuítas e colonos colaboraram na ocupação formal do planalto pelos portugueses na década de 1550. Os frequentes ataques dos Tamoio contra as unidades coloniais do litoral tornaram as atividades produtivas praticamente inviáveis. O padre Manuel da Nóbrega, ao reconhecer a necessidade de núcleos complementares no litoral e no interior, comentou que os habitantes da costa, "posto que tenham peixe em abundância, não tem terras para manti-

mentos nem para criações, e sobretudo vivem em grande desasossego porque são cada dia perseguidos dos contrários e o mantimento que comem vem do Campo, dez, doze léguas do caminho..."⁶⁷ A Câmara Municipal de São Paulo, por sua vez, também destacou esta complementaridade em requerimento feito ao capitão Estácio de Sá:

[...] lembramos a Vossa Senhoria em como esta vila de São Paulo sendo há tantos anos edificado doze léguas pela terra adentro e se fazer com muito trabalho longe do mar e das vilas de Santos e São Vicente porquanto se não podiam sustentar assim ao presente como pelo tempo adiante porquanto ao longo do mar se não podiam dar os mantimentos para sustentamento das ditas vilas e engenhos nem haviam pastos em que pudessem pastar o muito gado vacum que há na dita vila e Capitania...⁶⁸

Além de criar uma economia subsidiária, a ocupação formal do planalto igualmente visava buscar novas fontes de mão-de-obra cativa. A revolta dos Tamoio tornou a escravização dos Tupinambá um negócio cada vez mais arriscado e caro. Diante disto, os portugueses voltaram sua atenção a outro inimigo dos aliados tupiniquim, os Carijó, que em muitos sentidos forneciam o motivo principal para a presença tanto de jesuítas quanto de colonos no Brasil meridional. Cabe ressaltar que já existia, antes mesmo da fundação de São Vicente, um modesto tráfico de escravos no litoral sul, encontrando-se, no meio do século, muitos escravos carijó nos engenhos de Santos e São Vicente.⁶⁹

De fato, a consolidação da ocupação européia na região de São Paulo a partir de 1553 estabeleceu uma espécie de porta de entrada para o vasto sertão, o qual proporcionava uma atraente fonte de riquezas, sobretudo na forma de índios. Acontecimentos quase simultâneos, a criação da vila de Santo André da Borda do Campo e a fundação do Colégio de São Paulo representavam o embrião do conflito entre colonos e jesuítas em torno dos índios. De um lado, com a participação ativa de João Ramalho, um grupo de colonos com seus seguidores tupiniquim estabeleceram a vila de Santo André, oficialmente sancionada pelo donatário em 1553, quando foi concedido um foral e instalado um conselho municipal para tratar de assuntos administrativos. Assim, Santo André foi a terceira vila da capitania, seguindo São Vicente (1532, possivelmente 1534) e Santos (1545).

O local da nova vila, situada no topo da serra próxima à principal trilha utilizada pelos Tupiniquim nas suas excursões para o litoral, permitia acesso ao vasto interior ao sul e oeste da capitania, conforme sugere o título Borda do Campo.⁷⁰ Realmente, os portugueses logo exploraram esta orientação, como ilustra a viagem de um certo Francisco Vidal, que, já em 1553, foi para o Paraguai, regressando em poucos meses com vinte escravos guarani. Embora o comércio clandestino fosse pouco aceitável para a Coroa, os documentos da Câmara Municipal de Santo André confirmam este contato com os espanhóis do Paraguai.⁷¹

Ao mesmo tempo, os jesuítas de São Vicente preparavam-se para subir a serra, pois padre Nóbrega projetava a consolidação de três aldeias indígenas no local da aldeia de Tibiriçá, entre os rios Tamandateí e Anhangabaú, hoje centro de São Paulo.⁷² Os jesuítas, Nóbrega em particular, alimentavam uma grande expectativa quanto à expansão da influência portuguesa em São Vicente, em parte considerando a experiência fracassada em outras capitanias, mas sobretudo por causa das notícias favoráveis obtidas sobre a população indígena do Brasil meridional. Em 1553, a maior concentração de jesuítas no Brasil achava-se em São Vicente “por ser ela terra mais aparelhada para a conversão do gentio que nenhuma das outras, porque nunca tiveram guerra com os cristãos, e é por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações do sertão, de que temos boas informações”.⁷³

Seguindo o projeto de Nóbrega, treze padres e irmãos da Companhia, muitos deles recém-chegados na frota de 1553, escalaram a serra do Mar e fundaram, a 25 de janeiro de 1554, o Colégio de São Paulo de Piratininga. O colégio, além de abrigar os padres que trabalhavam junto à população local, também serviria de base a partir da qual os jesuítas poderiam projetar a fé para os sertões. Porém, ao orientarem suas energias para os Carijó do interior, acabaram entrando em conflito direto com os colonos, que procuravam nestes mesmos Carijó a base de seu sistema de trabalho.

Todavia, este conflito não se materializou imediatamente, uma vez que antes se fazia necessária, para a permanência dos invasores em solo indígena, a colaboração entre colonos e jesuítas perante a resistência dos índios. Realmente, ao longo da década de 1550, os Tamoio mantiveram o litoral em estado de sítio: lançavam até mesmo ataques ao planalto, ameaçando continuamente a jovem e instá-

vel vila de Santo André.⁷⁴ Esta situação chegou a agravar-se na medida em que a ocupação permanente do planalto pelos portugueses provocava também cisões entre os próprios aliados tupiniquim. O facciosismo interno, resultado deste processo, manifestava-se de forma aguda: em 1557, o jesuíta Luís da Grã relatou que as principais aldeias tupiniquim estavam sofrendo o processo de desagregação.⁷⁵

Foi neste contexto de insegurança que o governador Mem de Sá determinou a extinção da vila de Santo André em 1558, mandando os moradores se deslocarem para as imediações do Colégio, local mais seguro, onde se estabeleceu a vila de São Paulo em 1560. Tão logo foi consumada a fusão, em 1562, os colonos e os jesuítas entrincheiraram-se na expectativa de um assalto dos índios revoltados. Ao longo dos três anos seguintes, os Tupiniquim, liderados por Pique-robi e Jaguarinho, respectivamente irmão e sobrinho de Tibiriçá, fizeram cerco à nova vila, ameaçando-a de extinção.⁷⁶ A guerra causou sérios danos para ambos os lados, afetando de forma mais aguda os índios que atacavam e os que defendiam São Paulo.

De fato, apesar da relativa igualdade em termos estratégicos e tecnológicos, os europeus contavam com uma arma muito mais potente que as armas de fogo: as doenças contagiosas. Assim como em outras partes do Novo Mundo no século XVI, os contágios surtiram efeito devastador sobre as populações indígenas do litoral brasileiro. A primeira epidemia mais séria alastrou-se pelo interior da capitania em 1554. “Com estes que fizemos cristãos saltou a morte de maneira que nos matou três Principais e muitos outros índios e índias”, escreveu desoladamente um jesuíta na época.⁷⁷ Às vezes assolando diversas capitanias de uma só vez, as epidemias mortais tornaram-se cada vez mais frequentes na segunda metade do século. Em 1559, por exemplo, um jesuíta relatou o surto de uma doença que fazia vítimas em massa ao longo do litoral e no interior, do Rio de Janeiro ao Espírito Santo.⁷⁸ Surtos consideráveis de sarampo e varíola irromperam em São Vicente durante a guerra de 1560-3, dizimando e desmoralizando a população nativa.⁷⁹

Entretanto, o conflito mais amplo entre portugueses e Tupinambá estava sendo definido ao longo do litoral, já que o efeito cumulativo da diplomacia, das ações militares e dos contágios havia reduzido os últimos Tamoio a aliados, escravos ou cadáveres. A conclusão da guerra, com um saldo tão negativo para os índios, também ilustra alguns conflitos e contradições da guerra indígena neste

período de transição. O papel dos jesuítas, sobretudo Nóbrega e Anchieta, foi importante, mas não no sentido que aparece na historiografia convencional. Estes, na verdade, conseguiram promover um acordo entre certos grupos belicosos, o que, no entanto, não redundou propriamente na paz. De acordo com o relato de Anchieta, os Tupinambá mostravam-se dispostos a negociar precisamente porque a configuração das alianças estava mudando no contexto da guerra. Cientes da rebelião das facções tupiniquim contra os aliados portugueses, os Tupinambá enxergaram a oportunidade de estabelecer uma aliança com os portugueses para combater seus rivais tradicionais — os Tupiniquim. De fato, Anchieta confessou que o único motivo para a negociação da parte dos Tamoio foi “o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos tupis, que até agora foram nossos amigos, e pouco há se levantaram contra nós...”⁸⁰

Em 1567, quando a Guerra dos Tamoios chegou a seu fim, devido à agressiva campanha militar comandada por Mem de Sá, as áreas de ocupação portuguesa na capitania de São Vicente achavam-se momentaneamente pacificadas. No entanto, a perspectiva de desenvolvimento econômico que a paz prometia ressurgia com toda a força na luta pela mão-de-obra indígena, caracterizada sobremaneira pela competição direta entre jesuítas e colonos.⁸¹ Até certo ponto, a questão envolvia uma delicada discussão ética em torno da liberdade dos índios, discussão que, entretanto, tem sido descontextualizada na historiografia. O fato é que, mais especificamente, o que de fato se disputava eram as formas de controle e integração na emergente sociedade luso-brasileira de grupos recém-contatados. Tanto jesuítas quanto colonos questionavam a legitimidade e os métodos utilizados pelo rival para arrancar os índios de suas aldeias natais, que abrangiam desde a persuasão ou atração pacífica até os meios mais violentos de coação. Uma vez consumada a separação, disputava-se o direito de administrar o trabalho dos índios já deslocados para a esfera colonial.

Embora uma abordagem simplificadora dos fatos permitisse delimitar estes conflitos em termos de interesses bem definidos entre as partes, a situação real manifestou maior complexidade, explicando, outrossim, algumas das contradições que passaram a povoar a política indigenista dos portugueses no Brasil. Realmente, ao passo que os colonos não se mostravam unívocos a favor da escravidão como forma singular do trabalho indígena, nem todos os jesuítas

se opunham ao cativo. Afinal de contas, todos — excluindo os índios, é claro — concordavam que a dominação nua e crua proporcionaria a única maneira de garantir, de uma vez por todas, o controle social e a exploração econômica dos indígenas. Um exemplo ilustrativo desta ambivalência é o pensamento do padre Manuel da Nóbrega, que, entre outros, defendia a escravidão indígena e africana como meio necessário para o desenvolvimento da Colônia, sugerindo certa vez que a condição escrava seria um avanço para a “gentilidade”. Ao discutir o modo mais eficaz para executar os planos jesuítas, Nóbrega insistiu que queria ver o gentio “sujeito e metido no jugo da obediência dos cristãos, para se neles poder imprimir tudo quanto quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontade muito bem a fé de Cristo, como se fez no Peru e Antilhas”.⁸² De fato, juntamente com muitos contemporâneos seus — padres ou não —, Nóbrega sustentava a simples noção de que o Brasil só prosperaria a partir da dominação dos índios e, no caso de grupos particularmente resistentes, seria necessária a execução de guerras justas nas quais o inimigo seria reduzido ao cativo.

Para Nóbrega, portanto, apesar de sua defesa da liberdade da maioria dos índios, a escravidão indígena devia ser permitida e mesmo desejada em determinados casos, não apenas para efeitos de defesa ou de castigo, mas também porque a oferta de legítimos cativos atrairia novos colonos para o Novo Mundo. De fato, segundo Nóbrega, a receita certa para o desenvolvimento recomendava que “o gentio fosse senhoreado ou despejado...”⁸³ Anchieta, por sua vez, demonstrando certa frustração com os resultados contraditórios de seus esforços entre os Tupiniquim de Piratininga, ecoava as posturas de seu mentor: “Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos, que conformando-se a si e a suas vidas com a vontade de Deus, sujeitem os Índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo”.⁸⁴

Tais considerações contribuíram diretamente para a formulação da lei de 20 de março de 1570, que buscava regulamentar — mas não proibir — o cativo indígena.⁸⁵ O novo estatuto designava os meios considerados legítimos para adquirir cativos, sendo estes resritos à “guerra justa” devidamente autorizada pelo rei ou governador e ao resgate dos índios que enfrentavam a morte nos ritos an-

tropofágicos. Os demais índios, escravizados por outros meios, foram declarados livres. Na verdade, a lei teve pouco efeito sobre as reais relações entre colonos e índios, uma vez que a brecha oferecida pela instituição da guerra justa abria caminho para abusos. De qualquer modo, a lei claramente refletia o tom conciliatório adotado por uma Coroa ambivalente, indecisa entre os interesses de colonos e jesuítas. A postura a favor da liberdade dos índios certamente atendeu aos apelos dos padres Luís da Crã e José de Anchieta, que participaram da junta de 1566, organizada pela Coroa para definir a política indígena, a partir da qual surgiu a lei de 1570. Ao mesmo tempo, a cláusula referente à guerra justa surgia como resposta à demanda dos colonos por escravos, sendo ainda aceitável para os jesuítas. Este dispositivo, bem conhecido na península Ibérica, havia sido invocado no Brasil pela primeira vez pelo governador Mem de Sá em 1562. Nesta ocasião os Caeté foram condenados ao cativo como castigo por terem, seis anos antes, trucidado e supostamente comido o primeiro bispo do Brasil, apetitosamente apelidado Sardinha.⁸⁶

O CONTRAPONTO JESUÍTICO

Se a legislação do século XVI tratava explícita e detalhadamente das questões da guerra e do cativo indígena, a regulamentação e distribuição da mão-de-obra permaneceram bem mais vagas. O impacto destrutivo da guerra levou os portugueses à busca de caminhos alternativos de dominação e transformação dos povos nativos, surgindo neste contexto as primeiras experiências missionárias. Ao implementar um projeto de aldeamentos, os jesuítas procuraram oferecer, através da reestruturação das sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho indígena. De fato, apesar de nunca atingir plenamente suas metas, o projeto jesuítico logo tornou-se um dos sustentáculos da política indigenista no Brasil colonial.⁸⁷

O primeiro aldeamento da região, embora não projetado inicialmente como tal, foi Piratininga, organizado em torno da aldeia de Tibiriçá em 1554. No entanto, ao que parece, a população do povoado não chegou a ser muito grande, mesmo nos termos da época. Em setembro de 1554, Anchieta relatava que apenas 36 índios tinham

sido batizados, alguns *in extremis*. Nesse mesmo período, os padres aceitaram apenas 130 índios para a catequese, “de toda a idade e de ambos os sexos”.⁸⁸

A partir de 1560, com a fundação da vila de São Paulo, mais três aldeamentos foram instituídos: São Miguel, Nossa Senhora dos Pinheiros e Itaquaquecetuba, todos no planalto nas imediações da vila, abrigando sobretudo os Tupiniquim e Guaianá. Um quarto aldeamento jesuítico, Nossa Senhora da Conceição, acolheu um grupo de “guarulhos” introduzidos, por volta de 1580, pelos padres. No decorrer do século XVI, o único aldeamento no litoral vicentino foi o de São João, surgido junto à vila de Itanhaém na década de 1560, sendo fundado e habitado por índios carijó.⁸⁹

Estas novas aglomerações rapidamente começaram a substituir as aldeias independentes, transferindo para a esfera portuguesa o controle sobre a terra e o trabalho indígena. Em princípio instituídos com a intenção de proteger as populações indígenas, na verdade os aldeamentos aceleraram o processo de desintegração de suas comunidades. À medida que os jesuítas subordinaram novos grupos à sua administração, os aldeamentos tornaram-se concentrações improvisadas e instáveis de índios provenientes de sociedades distintas. Mesmo assim, nos anos iniciais pelo menos, as missivas dos padres mostravam certo otimismo para com o potencial de crescimento dos aldeamentos. Em 1583, por exemplo, padre Gouveia registrou uma população superior a quinhentas almas nos dois aldeamentos de São Miguel e Pinheiros, assim igualando-se à população européia da região, calculada em 120 lares.⁹⁰ Dois anos depois, outro padre escrevia entusiasmado ao provincial sobre um populoso grupo de maromini (guarulhos) recém-“reduzido” e integrado a um aldeamento ao lado de índios guaianá, ibirabaquiyara (provavelmente Kayapó meridional) e carijó.⁹¹ Finalmente, relatórios referentes a batismos, embora pouco específicos em termos numéricos, também apontavam para um crescimento dos aldeamentos nas décadas de 1570 e 1580.⁹²

No contexto do século XVI, a expectativa positiva que o projeto jesuítico suscitava empolgava não apenas os missionários como também a Coroa e até os colonos. Para um defensor do sistema escrevendo no início do século XVII, os aldeamentos seriam cruciais na defesa das zonas açucareiras do Nordeste contra ameaças externas — as visitas periódicas de corsários ingleses e holandeses — e

internas, especialmente aquelas representadas pelos Tapuia do interior e pelos escravos aquilombados.⁹³ Já para os colonos, a existência de aldeamentos robustos e produtivos ofereceriam uma reserva de trabalhadores livres disponíveis para a economia colonial, assim conciliando o ideal da liberdade com o objetivo maior de desenvolver a Colônia. Tal perspectiva agradou o bispo Antonio Barreiro, que, escrevendo ao papa em 1582, enfatizou que os jesuítas, além de continuarem na luta a favor da liberdade dos índios, ao mesmo tempo serviam generosamente aos interesses temporais com seus aldeamentos, “donde também ajudam os moradores para o plantar de suas canas e mantimentos e mais coisas necessárias às suas fazendas”.⁹⁴

Os colonos, por sua vez, demonstravam alguma simpatia ao projeto de aldeamentos enquanto alternativa à escravidão, desde que este garantisse mão-de-obra abundante e barata. Em certo sentido, a política indigenista nos primeiros tempos visava desenvolver uma estrutura de trabalho na qual os colonos contratariam os serviços dos índios aldeados. O aldeamento proporcionaria uma estrutura de base para a reprodução da força de trabalho, preservando-se algumas características da organização social pré-colonial — tais como a moradia, a roça, a família e mesmo a estrutura política —, modificadas, é claro, pelo projeto cultural dos jesuítas. Nesse sentido, o valor dos salários permaneceria bem abaixo dos custos de reprodução da força de trabalho, os quais seriam absorvidos pelas mesmas estruturas dos aldeamentos. Contudo, conforme veremos adiante, os aldeamentos não conseguiram atender à demanda dos colonos.

Além de propor um mecanismo de acesso à mão-de-obra indígena, o projeto dos aldeamentos também definiu a questão das terras dos índios. Com o intuito de providenciar uma base para o sustento dos habitantes, cada aldeamento foi dotado de uma faixa considerável de terras. Ao mesmo tempo, porém, as doações de terras tinham o objetivo menos nobre de restringir os índios a áreas determinadas pelos colonizadores, abrindo assim acesso a regiões antes ocupadas pelos grupos nativos. Os principais aldeamentos da região, São Miguel e Pinheiros, receberam doações em 1580, ocasião na qual o capitão-mor em São Vicente concedeu seis léguas em quadra (aproximadamente 1100 km²) para cada. Mesmo extensas, estas doações não refletiam absolutamente as formas pré-coloniais de ocupação. O próprio instrumento de doação aponta alterações radicais na definição do direito de propriedade, pois os antigos ocupantes de todo

o território estavam agora obrigados a contentar-se com uma porção restrita das mesmas terras. Na sua petição, os índios de Pinheiros observaram placidamente que a terra que cultivavam para os padres não servia mais e, portanto, solicitaram a doação de uma área em Carapicuíba, alguns quilômetros distante do aldeamento, apertada entre as propriedades de Domingos Luís Grou e Antonio Preto.⁹⁵ Por seu turno, os índios de São Miguel pediram uma doação mais claramente associada ao passado indígena, uma vez que visavam terras próximas ao local de Ururá, antiga aldeia de Piquerobi. É importante frisar, no entanto, que o capitão-mor, embora autorizasse as doações, não reconhecia os direitos tradicionais dos índios à terra, justificandô-as antes por “a maior parte deles serem cristãos e terem suas igrejas e estarem sempre prestes para ajudarem a defender a terra e a sustentá-la”.⁹⁶

Apesar das expectativas iniciais, o projeto dos aldeamentos acabou sendo um fracasso notável sob praticamente todos os aspectos. Para os colonos, mesmo durante o século XVI, quando a economia ainda caminhava em marcha lenta, o acesso restrito à mão-de-obra indígena mostrou-se tão inadequado quanto irritante. Ao visitar os aldeamentos do Sul no fim do século, um padre jesuíta descreveu a forma pela qual a mão-de-obra era distribuída: “[Os padres] repartem índios de serviço e fazem-se depositários do jornal [...] Quem vem pedir índios para serviço pede os ao Padre o qual chama um principal, o qual com os Portugueses os vai buscar e lá se concertam na paga”.⁹⁷ Na verdade, os colonos desejavam negociar os serviços diretamente com os índios, mas, para seu aborrecimento, os jesuítas funcionaram sempre como intermediários. Em 1598, com a tensão já se acumulando, os principais colonos protestaram junto à Câmara Municipal de São Paulo contra a “grande opressão” que sofriam nas mãos dos jesuítas e das autoridades, que impediam a negociação com os índios aldeados (seus “amigos e vizinhos”), sendo antes necessária a autorização do capitão-mor, frequentemente ausente da vila. Propunham, nessa ocasião, que a Câmara permitisse “os homens trazerem índios mansos para o seu serviço por pouco tempo para poucas coisas”, mediante a anuência de qualquer vereador, driblando assim a autoridade do capitão-mor.⁹⁸ Tal medida não surtiria suficientemente, porque mesmo dispensando o consentimento do capitão-mor, os colonos teriam que enfrentar a interferência dos padres nos próprios aldeamentos.

Realmente, ficava claro a partir do início do século XVII que a experiência com o trabalho livre havia malgrado. Revoltados com o obstáculo jesuítico, um grupo significativo de colonos emitia perante a Câmara, em 1612, uma dura crítica aos aldeamentos. O problema de base, reclamavam, residia na falta de confiabilidade da mão-de-obra dos aldeados. A maioria dos índios recusava-se a trabalhar para os colonos, e mesmo aqueles que aceitavam não respeitavam as condições de pagamento, voltando para o aldeamento assim que recebiam seus vencimentos (metade dos quais depositada antecipadamente), sem cumprir os serviços satisfatoriamente. Os colonos atribuíam essa resistência ao controle absoluto exercido pelos jesuítas: “Agora se introduzia pelo dito gentio um rumor dizendo que não conheciam senão aos padres por seus superiores e os ditos padres dizendo que as ditas aldeias eram suas e que eram senhores no temporal e no espiritual...”. Cada vez mais indignados, os colonos advertiam que sob as condições atuais os índios não serviam para nada; pelo contrário, chegavam a representar uma ameaça à Colônia, uma vez que sua concentração e isolamento permitiriam “que se levantem contra os brancos e moradores como nesta capitania tem feito e em outras partes deste estado”. Finalmente, os colonos resolviam que os aldeamentos não deviam receber “nem escravos nem serviços de brancos senão que haja em todas capitães homens que tenham especial cuidado e sejam suficientes para evitar e ordenar as coisas acima ditas...”.⁹⁹

A despeito deste apelo final, os colonos já reconheciam que, mesmo eliminando os obstáculos práticos ao acesso à mão-de-obra aldeada, esta fonte permaneceria insuficiente para suprir suas crescentes necessidades. De fato, os aldeamentos mostraram-se incapazes de proporcionar as estruturas adequadas para sustentar e reproduzir uma reserva de trabalhadores. Já na década de 1560, os jesuítas temiam pela sobrevivência dos aldeamentos, freqüentemente assolados por surtos de contágios: “Há de quando em quando grandes mortandades entre eles, como aconteceu pouco tempo há, que pedaços lhe caíam, com grandes dores e um cheiro peçonhentíssimo”, observou sombriamente o padre Baltasar Fernandes.¹⁰⁰ Certamente ele se referia à epidemia de varíola que em 1563 atingiu boa parte da população local, fazendo dos aldeamentos vítimas particularmente visadas.

Com suas altas taxas de mortalidade, os aldeamentos dependiam fundamentalmente da introdução constante de novos grupos para

recompor suas populações. Por conseguinte, estas missões foram caracterizadas pela mistura de povos e culturas, o que, por um lado, contribuía para a estratégia jesuítica de homogeneização, porém por outro, desarticulava a sociedade indígena. De fato, no seu esforço em transformar os aldeamentos em mecanismos ideais para a manipulação e controle dos povos indígenas, os jesuítas buscavam, de forma meticulosa, desmontar os elementos fundamentais da organização social e cultural de diversos grupos locais, substituindo-os por um modelo radicalmente divergente. Por exemplo, a criação de povoados fixos e permanentes com uma delimitação territorial em termos absolutos contrastava fortemente com o padrão convencional de fragmentação e recomposição periódica de aldeias. Já a organização espacial das missões, decalcada do modelo europeu orientado em torno da igreja numa praça central, também fugia aos modelos organizacionais das aldeias pré-coloniais. Ainda em outros casos, a substituição das unidades domésticas multifamiliares por unidades nucleares bem como a proibição da poligamia tiveram grande impacto, ao passo que a repressão de boa parte dos ritos nativos e a concomitante introdução de rituais cristãos buscavam reestruturar os contornos básicos da vida dos índios. Finalmente, e talvez mais significativo, os missionários procuravam inculcar nos seus súditos indígenas uma nova concepção do tempo e do trabalho, na qual a divisão sexual do trabalho e a organização rígida do tempo produtivo necessariamente esbarravam nos conceitos pré-coloniais.¹⁰¹

De modo geral, os jesuítas concentraram suas estratégias em três áreas de ação: a conversão dos “principais”, a doutrinação dos jovens e a eliminação dos pajés. Mas, a cada passo, enfrentavam resistências, em maior ou menor grau. De fato, acompanhando os efeitos devastadores das doenças, foi a resistência indígena o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário. Os jesuítas, como os demais europeus, contavam ingenuamente com a adesão cega ao cristianismo de seu rebanho brasileiro: não faltam, nos relatos quinhenistas, os batismos em massa, os supostos milagres e as dramáticas declarações de fé por parte das lideranças indígenas. Mas seus esforços nem sempre surtiram efeito, e mesmo a conversão de um chefe não garantia a adesão de seus seguidores. Nóbrega, por exemplo, citando um caso na Bahia, relatou que um chefe chegou a “estar mal com todos seus parentes” por ter aceito a conversão e colaborado com os padres.¹⁰²

Nos primeiros anos, em parte considerando a resistência das gerações mais velhas, mas também buscando subverter formas tradicionais de educação indígena, os jesuítas dedicaram muitas energias à instrução dos meninos.¹⁰³ Contudo, os padres encontraram dificuldades em compatibilizar seus esforços com as rotinas do cotidiano dos jovens catecúmenos. Com referência ao aldeamento de São João, próximo a Salvador, Nóbrega confessava que os meninos só acompanhavam as lições de religião, alfabetização e música durante três ou quatro horas por dia, já que estes mesmos alunos antes executavam outras tarefas, tais como a caça e a pesca. Após as aulas, os padres congregavam os demais habitantes do aldeamento para a missa, que sempre incluía a execução de músicas religiosas pelo coro juvenil. Finalmente, para completar as atividades, soavam um sino no meio da noite, quando os meninos passariam os ensinamentos para a geração mais velha.¹⁰⁴ Mas mesmo este programa intensivo, de acordo com Anchieta, acabava tendo pouco efeito. O êxito inicial muitas vezes regredia na adolescência, quando, para desagrado dos jesuítas, os jovens adotavam os costumes dos anciãos.¹⁰⁵

Ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os pajés e carafbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas. Especialmente concentrada, a ofensiva contra os “feiticeiros” justificava-se na certeza de que a presença e influência carismática dos pajés ameaçavam subverter o trabalho dos próprios padres. Certa vez, Anchieta observou que a obra missionária em São Paulo encontrava seu mais forte rival num profeta carismático “ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo”, e que tinha a intenção de destruir a Igreja católica.¹⁰⁶ No interior dos aldeamentos, segundo Nóbrega, os pajés espalhavam que a água do batismo constituía a causa das doenças que naquela altura assolavam as populações nativas.¹⁰⁷

A associação entre os contágios e a obra dos jesuítas estendia-se além das preleções dos pajés. Segundo um padre: “Na Aldea com as velhas não há cousa que as mova da nossa parte pera quererem receber o baptismo, porque tem por muy certo que lhe deítão a morte com o baptismo”.¹⁰⁸ Este receio não deixava de ter algum fundamento, considerando que os padres muitas vezes se concentravam no batismo de índios à beira da morte. Curiosamente, os próprios padres guardavam suspeita quanto à eficácia do batismo. Após tes-

temunhar inúmeros exemplos de índios que readotaram seus “modos gentílicos” apesar de conversos, o padre Afonso Brás, por exemplo, trabalhando entre os Tupiniquim e Tememinó em Porto Seguro e Espírito Santo, afirmava: “Não ousou aqui batizar estes gentios tão facilmente, a não ser que o peçam muitas vezes, porque me temo de sua inconstância e pouca firmeza, senão quando estão no ponto da morte”.¹⁰⁹

Neste sentido, não bastava apenas desacreditar os pajés; os jesuítas também teriam de apropriar-se do papel de líder espiritual carismático. De fato, nas suas atividades missionárias, os jesuítas frequentemente adotavam práticas que acreditavam proveitosas por emularem as práticas pré-coloniais. Era comum, por exemplo, ao modo dos discursos dos chefes e pajés, os jesuítas pregarem de madrugada. Igualmente, Anchieta, ao buscar a conversão de algumas aldeias tupinambá ao longo do litoral, lançou mão de um discurso curiosamente semelhante ao dos mesmos pajés carismáticos que tanto desprezava. “Falando em voz alta por suas casas como é seu costume”, Anchieta colocava “que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes.”¹¹⁰ Com efeito, os padres logo perceberam também que o batismo, com suas implicações mágicas para os índios, poderia servir para subverter certos ritos, sobretudo o da antropofagia. Assim, ao visitarem uma aldeia tupiniquim no interior da capitania em 1554, os jesuítas Nóbrega e Pedro Correia se propuseram a batizar alguns cativos na hora do sacrifício. Os Tupiniquim, no entanto, não permitiram, “dizendo que se os matassem depois de batizados, que todos os que os matassem e os que comessem daquela carne morreriam...”.¹¹¹ Em 1560, quando os índios mataram dois cativos numa aldeia próxima à vila de São Paulo, recusaram-se a consumir o rito antropofágico porque o padre Luís da Grã havia batizado as vítimas anteriormente.¹¹²

A despeito do impacto destrutivo que o projeto missionário teve sobre as sociedades indígenas, os índios, na transição para o regime dos aldeamentos no decorrer do século XVI, conseguiram preservar pelo menos alguns vestígios da organização política e da identidade étnica. Ao que parece, a autoridade do chefe foi resguardada, fornecendo uma base para certa autonomia dos grupos étnicos que faziam parte da população aldeada. Ao passo que os portugueses

achavam necessária tal liderança para mediar o controle sobre a população mais ampla, esta preservação estabelecia canais para os protestos e reivindicações dos índios. Os chefes, mesmo reconhecendo sua subordinação aos padres e às autoridades leigas, podiam lançar mão da violência para moderar as imposições unilaterais dos colonizadores. Em 1607, por exemplo, os chefes dos aldeamentos apareceram perante a Câmara Municipal de São Paulo para protestar contra a nomeação de um tal João Soares como capitão dos índios. Afirmando que “eles costumavam e sempre costumaram obedecer mandados de capitães e justiças”, as lideranças indígenas advertiram que a presença de Soares nos aldeamentos não seria tolerada, “porquanto o dito João Soares lhes tinha feito muitos agravos e faz cada dia o não queriam obedecer porque não podem sofrer mais do que tem sofrido...”. Reclamavam ainda de que Soares enviava índios para o litoral, carregados de mercadorias, “sem lhes pagar seus trabalhos”. Além destes abusos, Soares e seus filhos levavam as mulheres dos aldeamentos para suas casas particulares. Finalmente, “não podiam ter uma raiz de mandioca nem criação tudo por via desse João Soares...”. Assim revoltados, os índios elegeram Antonio Obozio, “para ele como mais antigo falasse por todos”, para pronunciar um ultimato para a Câmara: caso medidas urgentes não fossem tomadas, os índios rebelar-se-iam contra a autoridade dos brancos e matariam João Soares. Prudentes, os camaristas acharam melhor proibir Soares de freqüentar os aldeamentos, prevendo pena de pesada multa.¹¹³

Com efeito, a ameaça de revolta ou mesmo de insurreição generalizada representava os limites máximos da resistência indígena ao domínio português. A longo prazo, a resistência forneceu um forte argumento a favor da escravidão como fórmula mais viável para as relações luso-indígenas. Em diversas ocasiões ao longo do século XVI, a ameaça materializou-se em violência substantiva, o que, por sua vez, suscitou a repressão brutal e a escravização. Já na década de 1550, o receio dos jesuítas de perderem tudo o que tinham conseguido construir devido à “inconstância” dos índios foi reforçado concretamente no episódio de Maniçoba, aldeia situada a uns cem quilômetros da igreja de São Paulo. Em 1554, os Tupiniquim rebelaram-se, ameaçando de morte o padre Gregório Serrão, que acabou sendo expulso da aldeia. Ao que parece, os índios recusavam-se a tolerar a intromissão dos padres na guerra e no sacrifício.¹¹⁴

Este quadro de instabilidade era realçado pelas rivalidades interétnicas presentes na população dos aldeamentos. Na década de 1590, por exemplo, a violência entre facções irrompeu em São Miguel. Já os conflitos de Barueri, em 1611-2, inicialmente envolvendo Carijó e Tupiniquim, e posteriormente Carijó e Pé-largo (possivelmente Guaianá), repercutiram mais seriamente. Com a participação de quinhentos a seiscentos índios, estes tumultos deixaram a população branca em sobressalto, obrigando as autoridades a buscar a solução do conflito no deslocamento de uma das facções envolvidas para outro aldeamento.¹¹⁵ Contudo, o incidente mais inquietante foi aquele da revolta no aldeamento de Pinheiros em 1590, quando os índios juntaram-se com guerreiros de aldeias independentes num levante geral contra os jesuítas e colonos. Embora os danos materiais e o número de vítimas tenham sido consideráveis, o que mais preocupou os colonos foi o ato simbólico da destruição da imagem de Nossa Senhora do Rosário, padroeira do aldeamento, não lhes escapando seu significado de rejeição do cristianismo e da autoridade colonial.¹¹⁶

Neste sentido, a principal justificativa para o projeto dos aldeamentos, a de controlar os índios e prepará-los para a vida produtiva, ia para os ares. Ao tentarem manipular elementos da história e das tradições indígenas, os padres, com sua política de aldeamentos, acabaram esbarrando na resistência dos Tupiniquim, Carijó, Guaianá e guarulhos, entre outros. Com efeito, ao invés de produzir e reproduzir trabalhadores capazes de contribuir para o desenvolvimento da Colônia, os aldeamentos de São Paulo conseguiram criar apenas comunidades marginais de índios desolados, debilitados pelas doenças importadas e incapazes de providenciar sua própria sobrevivência. Foi neste contexto, portanto, que os colonos resolveram tomar a questão do trabalho indígena nas suas próprias mãos.

COLONOS NA OFENSIVA

À medida que se tornava cada vez mais aparente a insuficiência do projeto dos aldeamentos enquanto forma de suprir a força de mão-de-obra, os colonos passaram a intensificar outros meios de recrutamento de índios para os seus serviços. A partir da década de 1580,

a despeito das restrições impostas pela legislação portuguesa, os colonos começaram a favorecer a apropriação direta do trabalhador indígena através de expedições predatórias ao sertão. Realmente, a observância estrita da lei nunca figurou entre as práticas prediletas dos paulistas. Se a lei de 1570 e legislação subsequente admitiam o cativo mediante a regulamentação da guerra justa, os cativos que os paulistas almejavam nem sempre se enquadravam nas especificações da lei.

De fato, com frequência os inimigos mais indicados para uma guerra justa foram os chamados Tapuia, e mesmo a lei de 1570 cita nominalmente os Aimoré — denominação que incluía diversos povos jê que resistiam arduamente aos avanços portugueses no litoral da Bahia. Desde cedo, no entanto, os colonos manifestaram clara preferência por cativos tupi e guarani, e isto por diversos motivos: a maior densidade demográfica, a facilidade de comunicação através de uma “língua geral” e a maior possibilidade de formar alianças; mediante estes contatos, novos cativos justificavam seu interesse. A questão do trabalho também realçava a distinção algo estereotipada entre Tupi e Tapuia. Ao referir-se aos Guaianá de São Paulo, Gabriel Soares de Sousa comentou: “e quem acerta de ter um escravo guaianás não espera dêle nenhum serviço, porque é gente folgazã de natureza e não sabe trabalhar”.¹¹⁷

Até meados do século XVIII, os colonos, partindo para o sertão em busca de cativos, jogavam com esta imagem dualista. Inúmeras denúncias surgiram ao longo deste extenso período, apontando que os colonos saíam com o intuito de reprimir os povos mais indomáveis, bárbaros e traiçoeiros para integrá-los ao grêmio da Igreja, porém regressavam, no mais das vezes, apenas com cativos tupi, frequentemente mulheres e crianças. Comentando as atividades de uma tropa de paulistas recrutada pelo governo para combater os temíveis “Tapuias do Corso” de uma região nordestina nos últimos anos do século XVII, o governador geral explicou à Coroa: “Os Paulistas saem da sua terra, e deitam várias tropas por todo o sertão, e nenhum outro intento levam mais, que captivarem o gentio de língua geral, que são os que estão já domesticados, e se não ocupam no gentio do Corso, porque lhes não serve para nada”.¹¹⁸

Semelhante estratégia, de tomar cativos tupi e guarani no decorrer de guerras justas, já havia se manifestado no século XVI, na capitania de São Vicente. A declaração de uma guerra justa contra

os Carijó em 1585 tinha servido de fato precursor para uma prática que logo se generalizou. Naquela ocasião, os colonos de São Vicente, Santos e São Paulo redigiram uma petição na qual requereram ao capitão-mor de São Vicente autorização para organizar uma expedição de guerra contra os Carijó, no interior da capitania. O documento em si fazia questão de detalhar os motivos reais do empreendimento: antes de relacionar as hostilidades praticadas pelos Carijó, a petição identificava como causa principal a carência de escravos na capitania, particularmente no litoral açucareiro. Salientando que 2 mil escravos tinham perecido nos seis anos anteriores devido a contágios, os colonos advertiam que sem os escravos necessários não seria possível manter a produção dos gêneros, privando assim a Coroa de dízimos valiosos. Após estabelecer suas prioridades, os colonos pediam ao capitão-mor

que Sua Mercê com a gente desta dita capitania faça guerra campal aos índios denominados carijós os quais a tem a muitos anos merecida por terem mortos de quarenta anos a esta parte mais de cento e cinquenta homens brancos assim portugueses como espanhóis até mataram padres da companhia de Jesus que foram os doutrinar e ensinar a nossa santa fé católica...¹¹⁹

Embora baseada em incidentes isolados, porém reais, esta descrição dos Carijó como gente bárbara e violenta apresentava forte contraste com os comentários tanto de colonos quanto de missionários, que consideravam os Guarani superiores aos demais povos indígenas. Além disto, não se justificava a guerra indiscriminada contra todos os Carijó, já que esta denominação genérica incluía grupos aliados aos portugueses. Neste sentido, com o intuito de suprir as necessidades de mão-de-obra com os Guarani, fica claro que os colonos buscavam uma forma de enquadrar uma expedição francamente escravista nas exigências da legislação vigente.

Poucas semanas após o envio da petição, o capitão-mor Jerônimo Leitão convocava os representantes das câmaras municipais das três vilas para uma reunião no Engenho São Jorge, em São Vicente, com o intuito de delimitar as condições da guerra justa. Procurando evitar qualquer interferência dos jesuítas, o capitão-mor havia clamado a participação do vigário de São Vicente como representante eclesiástico, conferindo assim maior legitimidade à resolução. Nesta estabeleceu-se a condição de que os cativos tomados na guer-

ra seriam divididos entre as três vilas, sendo as câmaras municipais encarregadas de sua partilha entre os colonos “para eles os doutrinarem e lhe darem bom tratamento como a *gentio forro* e se ajudarem deles em seu serviço no que for lícito...”.¹²⁰ Nota-se que a disposição de tratar os índios como “*gentio forro*” ilustra a natureza contraditória do processo, pois, fosse a guerra realmente justa, de acordo com o estipulado na lei de 1570, os colonos poderiam manter os cativos como legítimos escravos.

Com efeito, a estratégia de legitimar o recrutamento de escravos índios através da guerra justa mal disfarçava a intenção dos colonos em aumentar rapidamente seus plantéis de cativos guarani e outros.¹²¹ A expedição de 1585, neste sentido, refletia um movimento geral que ganhou corpo na década de 1580 com a intensificação de entradas para o sertão, tanto particulares como sancionadas pelos representantes da Coroa. Assim, Jerônimo Leitão já tinha conduzido um ataque contra os Tememinó em 1581, enquanto outros colonos projetaram investidas nos vales do Tietê e do Paraíba.

Estas ações suscitaram uma nova onda de revolta nos arredores da colônia portuguesa, com grupos guaianá, guarulhos e tupiniquim recebendo os europeus e seus prepostos indígenas com crescente violência. Em 1583, a Câmara Municipal de São Paulo aconselhava os colonos a evitarem as aldeias guaianá pelos riscos envolvidos. Quatro anos mais tarde, a mesma Câmara debatia o perigo iminente de “haver aqui muito *gentio guaianá* e assim a maior parte do *gentio* do sertão falar mal e estar alevantado...”.¹²² Mais do que nunca, a resistência indígena encontrava-se explicitamente atrelada à questão da escravidão. Em 1590, de acordo com a Câmara Municipal, “se ajuntaram todas as aldeias do sertão desta Capitania” para rechaçar a presença européia na região. Naquela ocasião, uma força aliada de Guaianá e Tupiniquim assolou uma expedição de cinquenta homens, sob a liderança de Domingos Luís Grou e Antonio Macedo, nas proximidades da futura vila de Mogi das Cruzes.¹²³ Dando seqüência a esta vitória, os aliados indígenas lançaram novos ataques aos sítios portugueses localizados ao longo do rio Pinheiros e, com o apoio dos residentes do aldeamento de Pinheiros, fizeram uma rebelião surpreendente contra o controle europeu da região. Da mesma forma, um ano depois, a oeste da vila, no local denominado Parnaíba, os índios aniquilaram outra expedição escravista no rio Tietê.¹²⁴

A crescente hostilidade dos índios propiciou a organização de forças punitivas que, numa onda repressiva, entre 1590-5, acabou destruindo ou escravizando a população nativa num raio de pelo menos sessenta quilômetros em torno da vila. As principais vítimas, apesar dos protestos enérgicos dos jesuítas contra os excessos cometidos, foram os Tupiniquim rebelados, particularmente visados “porquanto eram nossos vizinhos e estavam amigos conosco e eram nossos compadres e se comunicavam conosco gozando de nossos resgates e amizades e isto de muitos anos...”.¹²⁵ Ao mesmo tempo, como consequência, os Guaianá e guarulhos recuaram para o vale do Paraíba ou para além da serra da Cantareira, sendo novamente envolvidos pelos paulistas apenas na década de 1640.

CONCLUSÃO

Com o final do século XVI, o primeiro ciclo de relações luso-indígenas chegou a seu término. No curto espaço de duas gerações, os principais habitantes da região de São Paulo tinham vivido a destruição de suas aldeias e a desintegração de suas sociedades. E os poucos que haviam conseguido sobreviver a estas calamidades achavam-se completamente subordinados aos colonos ou aos jesuítas. Já para os portugueses, o significado da conquista era duplo. Se, por um lado, havia liberado terras para a ocupação futura pelos invasores, por outro, ao diminuir e destruir as reservas locais de mão-de-obra, havia imposto a necessidade da introdução de trabalhadores de outras regiões, fato que implicaria a redefinição do papel e da identidade do índio na sociedade colonial.

Ao longo do primeiro século da ocupação portuguesa da capitania de São Vicente, o caráter das relações luso-indígenas sofreu uma transformação radical. Igualmente, durante a maior parte do século XVI, a tendência dominante nessas relações havia se circunscrito às questões da aliança e da troca e à luta pela posse da terra. Da mesma forma, a apropriação do trabalho indígena, também preocupação central nesse período, permanecia subordinada à complexa rede de relações interétnicas já existentes. O contato, porém, ao desencadear um processo de desintegração entre as sociedades indígenas, acabou, inexoravelmente, desequilibrando as relações iniciais a favor da dominação portuguesa. Esta desintegração foi aprofun-

dada pelo desastre demográfico, decorrente de doenças e da guerra, permitindo que os portugueses dominassem com maior facilidade setores significativos da população indígena. Até o fim do século, grande parte do território antes ocupado pelos Tupiniquim e Guaianá encontrava-se seguramente em mãos dos conquistadores.

O fato de os portugueses não conseguirem integrar as sociedades indígenas à esfera colonial sem antes destruí-las resultou na elaboração de formas de organização do trabalho historicamente novas, entre as quais a escravidão indígena e africana veio a mostrar-se a mais satisfatória do ponto de vista colonial. Em última instância, sobretudo no litoral açucareiro, a escravidão negra acabou sendo preferida por motivos morais, legais e comerciais. Contudo, em São Paulo, apesar de não adotarem a escravidão africana em massa no século XVII, os colonos criaram um sistema de trabalho que divergia qualitativa, quantitativa e institucionalmente das experiências do primeiro século. Com o intuito de expandir a base produtiva da Colônia, os paulistas passaram a introduzir na esfera colonial índios em números crescentes, e provenientes de terras cada vez mais remotas. Esta massa de novos cativos, por sua vez, destituída de qualquer vínculo histórico com as terras que passavam a habitar, ocuparia a base de uma sociedade colonial, definindo-a nos termos das relações sociais que moveriam o novo sistema de produção.

- IHGB Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro.
 IT *Inventários e testamentos*. São Paulo, Imprensa Oficial, 1920-77. 44 vols.
 MB Leite, Serafim, S. J., org. *Monumenta brasiliae*. Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, 1956-60. 5 vols.
Mss. de Angelis Cortesão, Jaime, e Viana, Hélio, orgs. *Manuscritos da coleção de Angelis*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951-70. 7 vols.
 RIHGB *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 1838-
 RIHGSP *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. 1894-.

NOTAS

1. A TRANSFORMAÇÃO DE SÃO PAULO INDÍGENA, SÉCULO XVI (pp. 17-56)

- (1) G. Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, 1971, p. 88.
 (2) Ver C. Nimuendajú, *Mapa etno-histórico do Brasil*, Rio de Janeiro, 1981. Ao cruzar dados etnológicos, lingüísticos e históricos, o mapa de Nimuendajú fornece um resumo bastante útil das línguas e sociedades nativas através do tempo e do espaço.
 (3) Soares de Sousa, *Tratado*, p. 338. P. de Magalhães Gandavo, *Tratado da terra do Brasil*, São Paulo, 1980, p. 141, também demonstrou cautela ao falar sobre os Tapuia, para evitar a divulgação de "falsas informações pela pouca notícia que ainda temos da mais gentildade que habita terra dentro".
 (4) F. Cardim, S. J., *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo, 1978, pp. 123-7.
 (5) Soares de Sousa, *Tratado*, pp. 299-300, realiza uma longa digressão, baseada em "informações que se têm tomado dos índios muito antigos", elucidando a percepção indígena da sucessão histórica de povos nas imediações do recôncavo baiano.
 (6) Manuel da Nóbrega ao dr. Martin de Azpilcueta Navarro, 10/8/1549 (MB, 1:138).
 (7) Soares de Sousa, *Tratado*, p. 115.
 (8) H. Staden, *Duas viagens ao Brasil*, São Paulo, 1974, p. 153. Para uma discussão mais detalhada da controvérsia em torno dos Guaianá de Piratininga, ver J. Monteiro, "Tupis, Tapuias e a história de São Paulo", *Novos Estudos Cebrap*, 34, 1992.
 (9) Deve-se salientar que existiam outros grupos tupi na capitania durante o século XVI. Para uma breve tentativa de identificação desses grupos, ver J. Monteiro, "Vida e morte do índio", in *Índios no estado de São Paulo*, São Paulo, 1984.
 (10) Staden, *Duas viagens*, p. 72.
 (11) Ao expressar as dificuldades envolvidas na identificação da dinâmica tribal, o resumo hábil de Florestan Fernandes é útil aqui: "Pouco se sabe a respeito da composição e do funcionamento dessa unidade inclusiva. A única coisa evidente é que ela abrangia certo número de unidades menores, as aldeias (ou grupos locais), distan-

ciadas no espaço mas unidas entre si por laços de parentesco e pelos interesses comuns que eles pressupunham, nas relações com a natureza, na preservação da integração tribal e na comunicação com o sagrado". Fernandes, "Os Tupi e a reação tribal à conquista", in *Investigação etnológica no Brasil*, Petrópolis, 1975, pp. 12-3. Para uma sólida análise recente dessas "redes" entre os Tupi da costa, ver C. Fausto, "Fragmentos de história e cultura tupinambá", in *História dos índios no Brasil*, org. M. Carneiro da Cunha, São Paulo, 1992.

(12) Apesar da existência de outras aldeias, apenas quatro são claramente identificadas nos meados do século XVI. F. Fernandes, em "Aspectos do povoamento de São Paulo no século XVI", in *Mudanças sociais no Brasil*, São Paulo, 1979, p. 234, sustenta com base em carta de Anchieta que eles teriam doze aldeias, "não muito grandes". Possivelmente ele confunde um trecho ambíguo que pode se referir a doze léguas, a suposta distância entre São Vicente e o planalto. Já Nóbrega (MB, 2:284) refere-se a "muitas povoações de Índios" em torno de Santo André em 1556.

(13) O termo *Piratininga* tem suscitado alguma controvérsia na historiografia paulista. Pelo contexto dos relatos jesuíticos, Piratininga referir-se-ia ao rio Tamandateí, bem como à aldeia tupiniquim ali situada. Para uma discussão iluminada deste e outros temas de São Paulo quincentista, ver M. Neme, *Notas de revisão da história de São Paulo*, São Paulo, 1959.

(14) U. Schmidl, *Relato de la conquista del Río de la Plata y Paraguay*, Madri, 1986, p. 105.

(15) Diogo Jácome ao Colégio de Coimbra, 6/1551 (MB, 1:242).

(16) José de Anchieta a Inácio Loyola, 1/9/1554 (MB, 2:114); Staden, *Duas viagens*, p. 87, onde se refere à aldeia tupinambá de Ubatuba.

(17) Para uma avaliação do tamanho das aldeias no século XVI, ver Fernandes, *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo, 1963, pp. 62-3; e P. Clastres, *A sociedade contra o Estado*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 38 e 56-69.

(18) Luís da Grã a Loyola, 7/4/1557 (MB, 2:360-1). Ver também Anchieta aos padres e irmãos de Portugal, 4/1557 (MB, 2:366). Para Anchieta, os índios usavam o deslocamento como forma de resistência à conversão.

(19) Para análises interessantes da relação histórica entre a chefia e o fracionamento de unidades locais entre grupos tupi, ver D. Gallois, *Migração, guerra e comércio*, São Paulo, 1986, pp. 60-2; e W. Kracke, *Force and persuasion*, Chicago, 1978, sobretudo pp. 50-69.

(20) Soares de Sousa, *Tratado*, p. 303.

(21) A respeito, ver P. Clastres, *Sociedade contra o Estado*, pp. 30-1.

(22) Staden, *Duas viagens*, p. 164.

(23) Pedro Correia a Simão Rodrigues, 20/6/1551 (MB, 1:231).

(24) Para uma discussão da relação entre níveis de liderança política distintos, ver P. Clastres, *Sociedade contra o Estado*, pp. 52-3. Em outro contexto, a estreita relação entre chefia e guerra é tratada em detalhe por D. Price, "Nambiquara leadership", *American Ethnologist*, 8, 1981.

(25) Anchieta a Loyola, 3/1555 (MB, 2:205).

(26) Cardim, *Tratados*, 105.

(27) Nóbrega a Luís Gonçalves da Câmara, 15/6/1553 (MB, 1:505).

(28) C. d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*, São Paulo, 1975, p. 234.

(29) Sobre o xamanismo, ver H. Clastres, *Terra sem mal*, São Paulo, 1978, esp. cap. 2; A. Métraux, *A religião dos Tupinambás*, São Paulo, 1979, cap. 7; e P. Clastres, *Arqueologia da violência*, São Paulo, 1982, pp. 75-7.

(30) Yves d'Évreux, *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos de 1613 e 1614*, apud H. Clastres, *Terra sem mal*, p. 35.

(31) Nóbrega a Simão Rodrigues, 11/8/1551 (MB, 1:267-8).

(32) Vicente Rodrigues ao Colégio de Coimbra, 17/5/1551 (MB, 1:304). Esta associação com o fornecimento dos mantimentos está ligada aos mitos de criação que enfatizam o conhecimento da agricultura. A. Métraux, *A religião*, pp. 148-9.

(33) Nóbrega ao Colégio de Coimbra, 8/1549 (MB, 1:150).

(34) Idem (MB, 1:150-1).

(35) Sobre estes movimentos, ver H. Clastres, *Terra sem mal*; A. Métraux, *A religião*, pp. 175-94; P. Clastres, *A sociedade contra o Estado*, pp. 110-7, e barão E. Nordenskiöld, "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century", *Geographical Review*, 4, 1917.

(36) Fausto, "Fragmentos de história e cultura tupinambá".

(37) Soares de Sousa, *Tratado*, p. 320.

(38) Gandavo, *Tratado*, p. 54.

(39) Anchieta a Diego Laynes, 8/1/1565, in Anchieta, *Cartas*, São Paulo, 1984, pp. 216-7.

(40) J. de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, São Paulo, 1980, p. 191.

(41) Nóbrega ao dr. Martin de Azpilcueta Navarro, 10/8/1549 (MB, 1:137).

(42) Staden, *Duas viagens*, p. 176.

(43) Léry, *Viagem*, p. 184.

(44) Em estimulante artigo sobre a vingança entre os Tupinambá, M. Carneiro da Cunha e E. Viveiros de Castro apresentam uma nova versão da guerra tupinambá. Enfocando o sentido da vingança, os autores procuram mostrar que a guerra funcionava como uma espécie de "técnica de memória", produzindo e garantindo a memória coletiva dos grupos tupi, e ligando o passado ao futuro através das ações do presente. Neste sentido, as sociedades primitivas da etnologia convencional — estagnadas, sem dimensão temporal e sem história — adquirem uma nova dimensão histórica. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá", *Journal de la Société des Américanistes*, 79, 1987.

(45) Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, "Vingança", pp. 192-4. Ver, também, C. Fausto, "O ritual antropofágico", *Ciência Hoje*, n.º 86, 1992, pp. 88-9.

(46) Nóbrega ao Colégio de Coimbra, 8/1549 (MB, 1:152).

(47) Pedro Correia a Brás Lourenço, 18/7/1554 (MB, 2:67).

(48) Ver, por exemplo, Anchieta a Loyola, 1/9/1554 (MB, 2:108).

(49) Nóbrega a Luís Gonçalves da Câmara, 15/6/1553 (MB, 1:498). Nóbrega amenizou esta opinião logo depois, quando conheceu Ramalho pessoalmente, afirmando que todos os filhos de Ramalho tinham a mesma mãe, Mbcy ou Bartira. Quanto à acusação de bigamia, permaneceu uma sombra de dúvida, pois Ramalho não soube dizer se a mulher que deixou em Portugal ainda vivia ou não. Nóbrega a Câmara, 31/8/1553 (MB, 1:524). Sobre Ramalho e outros protagonistas da "colonização acidental" do Brasil por naufragos, degredados e fugitivos, ver a interessante análise de G. Giucci, "A colonização acidental", *Ciência Hoje*, n.º 86, 1992, pp. 19-23.

(50) Nóbrega a Luís Gonçalves da Câmara, 31/8/1555 (MB, 1:524).

(51) Luís de Góis a Coroa, 12/5/1548 (DI, 48:9-12). Sobre o engenho dos Schetz, ver J. P. Leite Cordeiro, *O Engenho de São Jorge dos Erasmos*, São Paulo, 1945, e C. Laga, "O Engenho dos Erasmos em São Vicente", *Estudos Históricos*, 1, 1963, pp. 113-43.

(52) Pedro Correia a Simão Rodrigues, 10/3/1553 (MB, 1:445).

(53) Leonardo Nunes a Nóbrega, 29/6/1552 (MB, 1:339).

(54) O debate em torno do significado do escambo não é recente: já na década de 1940, A. Marchant desenvolveu interessante hipótese referente à reação dos índios aos estímulos do mercado. Para Marchant, os portugueses tiveram que trocar mercadorias cada vez mais valiosas para garantir os níveis da oferta de mão-de-obra e gêneros indígenas. Nesse sentido, os pentes, tesouras e anzóis começaram a ceder lugar para aguardente, ferramentas maiores e armas de fogo. Marchant, *From barter to slavery*, Baltimore, 1942 (trad. brasileira: *Do escambo à escravidão*, São Paulo, 1943). A Coroa também mostrava preocupação com este processo, pois em 1559 proibiu a troca de qualquer mercadoria a não ser pequenas ferramentas e bugigangas. Alvará de 3/8/1559 (DHA, 1:153-7). No entanto, conforme Stuart Schwartz aponta em importante artigo sobre o trabalho indígena na Bahia, Marchant colocou os índios num contexto teórico equivocado, pressupondo um comportamento ocidental por parte dos aparentemente irracionais índios brasileiros diante das condições objetivas do mercado. Schwartz, "Indian labor and New World plantations", *American Historical Review*, 83, 1978, esp. pp. 48-50.

(55) Ver notas 52 e 53 acima.

(56) Ver, por exemplo, a lei de 24/2/1587, que permite a escravização de índios "se fizesse ou for comprado por não ser comido dos outros índios". O texto da lei pode ser consultado em G. Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, São Paulo, 1982.

(57) João de Azpilcueta Navarro ao Colégio de Coimbra, 8/1551 (MB, 1:279).

(58) Anchieta a Loyola, 1/9/1554 (MB, 2:110).

(59) Schmidl, *Relato*, p. 106.

(60) Nóbrega a Simão Rodrigues, 9/8/1549 (MB, 1:119). Anchieta desenvolveu posteriormente este tema em sua "Informação dos casamentos dos índios do Brasil", RHGB, 8, 1845.

(61) Pedro Correia a Simão Rodrigues, 10/3/1553 (MB, 1:438).

(62) As relações promíscuas entre portugueses e índias têm sido objeto de alguns dos mais pitorescos relatos da vida social da Colônia, sendo interpretadas como fator de relevo na formação da cultura brasileira. Vale lembrar que o casamento interétnico mostrou-se importante enquanto forma de consolidar o controle colonial, pelo menos aos olhos da política da Coroa, em todos os cantos do Império português. Em Goa, durante o século XVI, a Coroa portuguesa e as autoridades locais promoveram o casamento de soldados, embarcações e artesãos com mulheres da elite local em troca de prêmios em dinheiro ou cargos públicos. C. R. Boxer, *Race relations in the Portuguese colonial empire*, Oxford, 1963, cap. 2.

(63) Anchieta a Loyola, 3/1555 (MB, 2:206-7).

(64) Léry, *Viagem*, pp. 190-1.

(65) Para um estudo minucioso da legislação, consultar B. Perrone-Moisés, "Legislação indígena colonial", dissertação de mestrado, Unicamp, 1990. Ver, da mesma

autora, a síntese apresentada no livro *História dos Índios no Brasil*, junto com o valioso anexo arrolando as principais peças de legislação.

(66) Regimento de 1548 (DHA, 1). A relação explícita entre a escravidão e a guerra também foi manifestada por Pedro Borges a João III, 7/2/1550 (MB, 1:175).

(67) Nóbrega a Miguel de Torres, 2/9/1557 (MB, 2:416).

(68) CMSP-Atas, 1:42, 12/5/1564. O povoamento do litoral sul da capitania, com a fundação das vilas de Itanhaém e Cananéia, também se enquadra nesta lógica.

(69) J. F. de Almeida Prado, *São Vicente e as capitanias do Sul*, São Paulo, 1961, pp. 403 ss. A existência de um entreposto para o tráfico de escravos em 1527 e seu desenvolvimento posterior enquanto feitoria, hipótese levantada por Ayres do Casal no século XIX, é refutada por Neme, *Notas de revisão*, pp. 23-32. Sobre a presença de escravos carijó no meio do século, ver Leonardo Nunes ao Colégio de Coimbra, 11/1550 (MB, 1:210); Staden, *Dois viagens*, também menciona a presença de cativos carijó entre os Tupinambá e os portugueses.

(70) A maioria dos historiadores tem sustentado que o "campo" se referia ao Campo de Piratininga. Neme, *Notas de revisão*, demonstra que antes designava as terras ao sul e oeste. O estabelecimento oficial de Santo André foi precedido pela elevação de uma capelinha em 1550, mediante a sugestão do padre Leonardo Nunes, já que os portugueses do local recusavam-se a reintegrar as vilas do litoral. Leonardo Nunes ao Colégio de Coimbra, 11/1550 (MB, 1:208).

(71) F. A. Carvalho Franco, *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*, São Paulo, 1954, verbete "Francisco Vidal".

(72) Nóbrega a Luís Gonçalves da Câmara, 15/6/1553 (MB, 1:504).

(73) Nóbrega a João III, 10/1553 (MB, 2:15).

(74) Ver, por exemplo, *Actas da Câmara Municipal da vila de Santo André da Borda do Campo*, São Paulo, 1914, p. 65.

(75) Luís da Grã a Loyola, 1/4/1557 (MB, 2:360-1). Também, Anchieta aos padres e irmãos de Portugal, 4/1557 (MB, 2:366). Anchieta julgava que o motivo da fragmentação residia na resistência à conversão.

(76) Anchieta a Diego Laynes, 16/4/1563 (MB, 3:547-65); A. B. Amaral, *Dicionário da história de São Paulo*, São Paulo, 1980, verbete "Jaguarinho" e "Piqueroibi".

(77) Pedro Correia a Brás Lourenço, 18/7/1554 (MB, 2:70-1).

(78) Antonio de Sá ao Colégio da Bahia, 2/1559 (MB, 3:18-9).

(79) O maior contágio foi a epidemia de varíola que assolou o planalto em 1563-4 (CMSP-Atas, 1:40, 29/4/1564). Esta peste estava relacionada ao surto que se espalhou pelo litoral inteiro. Schwartz, "Indian labor", p. 58, e Anchieta, *Cartas*, p. 257, nota de Hélio A. Viotti, S. J.

(80) Anchieta a Diego Laynes, 8/1/1565, *Cartas*, pp. 212-3.

(81) Sobre os conflitos entre colonos e jesuítas no Brasil colonial, ver D. Alden, "Black Robes versus White Settlers", in *Attitudes of colonial powers toward the American Indian*, org. H. Peckam e C. Gibson, Salt Lake City, 1969, pp. 19-46; S. Schwartz, *Sovereignty and society in colonial Brazil*, Berkeley, 1973, cap. 6.

(82) Nóbrega a João III (MB, 1:291); e Nóbrega ao ex-governador Tomé de Sousa, 5/7/1559 (MB, 3:72).

(83) Nóbrega a Miguel de Torres, 5/1558 (MB, 2:448).

(84) Anchieta a Loyola, 3/1555 (MB, 2:207). Faz-se necessário comentar, a despeito do conteúdo da carta aqui citada, que os historiadores jesuítas, notadamente

Serafim Leite e Hélio A. Viotti, negam com todas as letras que Nóbrega ou Anchieta admitissem a escravização dos índios. Ver, por exemplo, a enfática nota de Viotti em Anchieta, *Cartas*, p. 108. Deve-se salientar, ainda, que havia uma discussão paralela em torno do cativo africano, nem sempre objeto de um consenso. Para uma discussão da posição dos jesuítas perante a escravidão africana, ver D. Sweet, "Black robes and 'black destiny'", *Revista de História de América*, 86, 1978, pp. 87-133.

(85) O texto da lei de 1570, junto a uma discussão ampla da política portuguesa, encontra-se em Thomas, *Política indigenista*.

(86) Sobre os contornos institucionais da guerra justa, ver B. Perrone-Moisés, "A guerra justa em Portugal no século XVI", *Revista do SBPH*, 5, 1989-90, pp. 5-10. É interessante observar que a Junta de 1566 também contava com a presença do bispo Leitão e de Mem de Sá.

(87) Ver Perrone-Moisés, "Índios livres e índios escravos", in *História dos índios no Brasil*.

(88) Anchieta a Loyola, 1/9/1554 (MB, 2:106).

(89) J. J. Machado de Oliveira, "Notícia raciocinada sobre as aldeias de índios da província de São Paulo", *RHGB*, 8, 1846, pp. 204-54.

(90) Cristóvão de Gouveia, "Información de la provincia del Brasil", *ARSI Brasilia* 15, fls. 338-9.

(91) Manuel Viegas ao provincial Acquaviva, 21/3/1585, in S. Leite S. J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938-50, 9:385.

(92) Anchieta, "Annua Brasiliae anno 1583", *ARSI Brasilia* 8, f. 5v.

(93) "Algumas advertências para a província do Brasil", *BNVE-FG* 1255/38 (3384).

(94) Bispo Antonio Barreiro ao papa, 26/3/1582, *ARSI Brasilia* 15, fls. 330-v.

(95) A terra que não prestava mais, segundo a petição, referia-se a uma doação prévia para os jesuítas e não para os índios que foi requisitada em 1560. Sesmaria de Geraibatiba, 26/5/1560 (MB, 3:197-201).

(96) Sesmaria de 12/10/1580 (CMSP-Registro, 1:354-5). Vale lembrar que as sesmarias para aldeamentos tinham características específicas, no que diz respeito a sua inalienabilidade. A provisão de 8/7/1604 (CMSP-Registro, 1:357-9) regulamentou a questão da terra indígena, proibindo os colonos de residirem nas terras dos aldeamentos ou de cultivarem-nas. A posição dos jesuítas, reforçando a proibição pela Coroa, é detalhada nas "Ordenações do visitador padre Manuel de Lima [1607]", *BNVE-FG* 1255/14, f. 9v. Para uma discussão mais abrangente, com pertinentes comentários éticos e jurídicos, ver M. Carneiro da Cunha, "Terra indígena: história da doutrina e da legislação", in *Os direitos do índio*, São Paulo, 1987, pp. 53-101.

(97) Pedro Rodrigues a Acquaviva, 10/10/1598, *ARSI Brasilia* 15, f. 167v.

(98) CMSP-Atas, 2:49, 13/12/1598.

(99) CMSP-Atas, 3:313-6, 10/6/1612.

(100) Baltasar Fernandes ao Colégio de Coimbra, 5/12/1567 (MB, 4:426-7). Para uma discussão mais geral do impacto das doenças sobre a demografia e cultura indígenas, ver J. Hemming, *Red gold*, Cambridge, 1978, esp. pp. 139-46.

(101) Sobre o impacto e as estratégias sobretudo pedagógicas dos jesuítas no século XVI, ver L. F. Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papaias*, Rio de Janeiro, 1978, e R. Gambini, *O espelho índio*, Rio de Janeiro, 1988.

(102) Nóbrega a Simão Rodrigues, 10/4/1549 (MB, 1:112-3).

(103) A educação de jovens na sociedade tupi pré-colonial é tratada de forma exemplar por F. Fernandes, "Notas sobre a educação na sociedade tupinambá", in *A investigação etnológica no Brasil*, pp. 33-83.

(104) Nóbrega a Miguel de Torres, 5/7/1559 (MB, 3:51-2).

(105) Anchieta a Diego Laynes, 1/6/1560 (MB, 3:262).

(106) Anchieta ao Colégio de Coimbra, 4/1557 (MB, 2:366-7). Ver também Nóbrega a Miguel Torres, 5/7/1559 (MB, 3:53-4).

(107) Nóbrega ao dr. Azpilcueta Navarro, 10/8/1549 (MB, 1:143). Ver também Luís da Grã a Loyola, 27/12/1554 (MB, 2:134).

(108) Antonio de Sá ao Colégio da Bahia, 2/1559 (MB, 3:20).

(109) Afonso Brás ao Colégio de Coimbra, 24/8/1551 (MB, 1:274).

(110) Anchieta a Diego Laynes, 8/1/1565, *Cartas*, p. 212. Sobre uma situação paralela entre os Guarani do Paraguai, ver L. Necker, *Índiens guarani et chamanes franciscains*, Paris, 1979, esp. pp. 88-91, e M. Haubert, *Índios e jesuítas no tempo das missões*, São Paulo, 1990, esp. cap. 5, no qual ele descreve a luta de "messias contra messias".

(111) Pedro Correia a Brás Lourenço, 18/7/1554 (MB, 2:67).

(112) Anchieta a Diego Laynes, 1/6/1560 (MB, 3:259-62).

(113) CMSP-Atas, 2:186.

(114) Anchieta a Loyola, 1/9/1554 (MB, 2:115) e 3/1555 (MB, 2:194-5).

(115) CMSP-Atas, 2:292-5, 312.

(116) CMSP-Registro, 1:22-3.

(117) Soares de Sousa, *Tratado*, p. 115.

(118) Governador Câmara Coutinho à Coroa, 19/7/1693 (BNRJ-DH, 34:85-6).

(119) CMSP-Atas, 1:275-9.

(120) CMSP-Atas, 1:280. Grifo meu.

(121) É de se notar que os Tupiná foram mencionados no documento, não tanto pelas ofensas cometidas, como pelo fato de habitem uma região por onde a expedição passaria.

(122) CMSP-Atas, 1:211, 329. A observação "falar mal" é referência à língua não tupi.

(123) CMSP-Atas, 1:403.

(124) CMSP-Atas, 1:423. A segunda expedição foi conduzida por outro Macedo e um índio chamado Maracujá. Carvalho Franco, *Dicionário de bandeirantes*, parece confundir as duas expedições, citando-as como se fossem uma só.

(125) CMSP-Atas, 1:404.

2. O SERTANISMO E A CRIAÇÃO DE UMA FORÇA DE TRABALHO (pp. 57-98)

(1) Para um resumo bem feito do esquema tradicional, ver Myriam Ellis, "O bandeirantismo na expansão geográfica do Brasil", *História geral da civilização brasileira*, coord. Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo, 1960, 1: 273-96.

(2) Carvalho Franco, *Dicionário de bandeirantes*, verbete "Sousa, Francisco de". Sobre estas primeiras experiências práticas, ver Pedro Taques A. P. Leme, *Informações sobre as minas de São Paulo*, São Paulo, 1946; M. Ellis, "Pesquisas sobre a exis-

tência do ouro e da prata no planalto paulista", *Revista de História*, 1, 1950, pp. 51-72; e L. Maffei e A. Nogueira, "O ouro na capitania de São Vicente", *Anais do Museu Paulista*, 20, 1966, pp. 7-136.

(3) Sobre Santo Amaro, ver Sérgio Buarque de Holanda, "A fábrica de ferro de Santo Amaro", *Digesto Econômico* (jan.-fev. 1948). A hipótese, no mínimo duvidosa, em torno da fundação de uma vila chamada São Felipe, é discutida em A. Almeida, "A fundação de Sorocaba", *Revista do Arquivo Municipal*, 57, 1939, pp. 197-202, e M. Neme, *Notas de revisão*, pp. 341-50.

(4) Carvalho Franco, *Dicionário de bandeirantes*, pp. 393-6; O. Derby, "As bandeiras paulistas de 1601 a 1604", *RIHGPS*, 8, 1903, pp. 399-423. É interessante notar que a expedição estava no rumo certo, uma vez que setenta léguas corresponderiam justamente à distância do local onde foram descobertas minas de esmeraldas e ouro nas décadas de 1670 e 1690; contudo, o lugar fica muito aquém das cabeceiras do São Francisco.

(5) Estes Tememinó não devem ser confundidos com os Tememinó da baía de Guanabara, aliados dos portugueses no século XVI. Aliás, este nome repetia-se em diversos momentos e lugares do contato euroindígena. Queria dizer algo como "neto" ou "descendente", oferecendo um interessante contraponto ao termo tamoio, que significava "avô" ou "ascendente".

(6) Carvalho Franco, *Dicionário de bandeirantes*, proporciona o melhor compêndio das expedições, não deixando de ser útil também a caótica *História geral das bandeiras paulistas*, de Taunay (São Paulo, 1924-50). Para uma listagem sumária das expedições seiscentistas e uma nota sobre as fontes, ver J. Monteiro, "São Paulo in the seventeenth century", tese de doutorado, 1985, Apêndice.

(7) Ata de 14/11/1598, CMSP-Atas, 2:46-7.

(8) Ata de 24/11/1604, CMSP-Atas, 2:112-5.

(9) H. A. Viotti S. J., "A aldeia de Maniçoba e a fundação de Itu", *RIHGPS*, pp. 389-401. Sobre o caminho para o Paraguai, chamado Peabiru (entre outros), ver Neme, *Notas de revisão*. Esta trilha possivelmente seguiu a rota dos migrantes guarani dos tempos pré-coloniais.

(10) Ata de 7/1/1607, CMSP-Atas, 2:184-5.

(11) Pedro Taques A. P. Leme, *Nobiliarquia paulistana, histórica e genealógica*, São Paulo, 1980, 1:79.

(12) Governador Diego Negrón ao rei, 8/1/1612 (AMP, 1, pt. 2:156-7). Tais intermediários, às vezes, foram chamados *mus*. Uma discussão interessante acha-se em J. Cortesão, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, Rio de Janeiro, 1958, esp. cap. III; ver, também, C. H. Davidoff, *Bandeirantismo: verso e reverso*, São Paulo, 1982.

(13) Relato de 9/12/1594, ARSI Brasilia 3(2), f. 358.

(14) Inventário de Francisco Ribeiro, 1615 (IT, 4:13).

(15) Testamento de Manuel Pinto Suniga, 1627 (IT, 7:336). As contas mencionadas no testamento, chamadas *avelórios*, provavelmente de vidro, também eram usadas no tráfico africano. Mais detalhes referentes às mercadorias trocadas nesse comércio no Sul do Brasil encontram-se no "Processo das despesas feitas por Martim de Sá no Rio de Janeiro, 1628-1633" (BNRJ-Anais, 59:5-186).

(16) Miguel Ayres Maldonado, "Descrição... dos trabalhos e fadigas", *RIHGB*, 56, 1893, p. 352.