Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós Graduação em História Social

FERNANDA SPOSITO

SANTOS, HERÓIS OU DEMÔNIOS?

Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores
na América Meridional (São Paulo e Paraguai/Rio da
Prata, séculos XVI-XVII)

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em História Social da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Doutora em
História.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Puntoni

São Paulo
2012

Para quem se foi:
István Jancsó
Daniela Carignato
Sidney de Arruda Machado.

Para quem chegou!
Iara Sposito Machado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

9

CAPÍTULO 1. Através das fronteiras: colonizadores, índios e jesuítas nos limites da América meridional

- 1.1. Amplidão, nações sem fim e suas conexões 22
- 1.2. Bandeiras para quem? 53
- 1.3. Todos os caminhos levam aos guaranis 72

CAPÍTULO 2. Índios como pontos de partida e chegada. Notas sobre a política indigenista e o projeto missionário

- 2.1. Introdução 87
- 2.2. Entre a exploração e o discurso da salvação 93
- 2.3. Construção do projeto missionário 119

CAPÍTULO 3. Paraguai e Rio da Prata, tão longe e tão perto das riquezas coloniais

- 3.1. América meridional e União Ibérica 137
- 3.2. Reduções como pontas de lanças 153

CAPÍTULO 4. “Mamelucos de San Pablo” a serviço do rei

- 4.1. Um modelo peculiar 179
- 4.2. Vassalos rebeldes 200

CAPÍTULO 5. De santos e demônios. Negociações e disputas entre índios e jesuíta 226

CAPÍTULO 6. Guairá e Mboboré. Enfrentamentos entre índios, padres, portugueses e espanhóis 254

EPÍLOGO. Colônia do Sacramento. Inversões e novos projetos coloniais	289
---	-----

ANEXOS

MAPA 1. Núcleos coloniais da América Meridional – séculos XVI-XVI	297
MAPA 2. Caminhos da América Meridional – séculos XVI-XVII	298
MAPA 3. <i>Plata Americae Provincia</i> . Cornelius van Witfliet. Louvain, 1597	299
MAPA 4. <i>Mapa-múndi (Quarta Pars Orbis)</i> . Bartolomeu Velho. Lisboa, 1561.	300
MAPA 5. <i>Paraguay o Prov. De Rio De La Plata cum regionibus adiacentibus Tucuman et Sta. Cruz De la Sierra</i> . Willem Janszonn Blaeu. Amsterdã, 1640.	301
MAPA 6. <i>Le Paraguay Tire des Relations les plus Recentes</i> . Nicolas Sanson. Paris, 166.	302
MAPA 7. <i>Parte do gouerno de Sam Paullo e parte dos dominios da Coroa de Espanha</i> . ca. 1740. BN-RJ	303
MAPA 8. <i>Cidades espanholas e missões jesuítas na Província do Guairá (1554 a 1632)</i> . <i>Missões: Conquistando almas e territórios</i> . Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 2009, p.62-3	304
MAPA 9. Recorte e marcação sobre <i>Paraquariae provinciae societas Jesu cum adiacentib novissima descriptio</i> . Johannes Petroschi. Veneza, 1732 [1760]	305
TABELA. Fundação de núcleos coloniais na América Meridional – séculos XVI-XVII	306
FONTES E BIBLIOGRAFIA	307

RESUMO

Esta pesquisa aborda as relações entre os europeus e as populações ameríndias na construção da colonização da América meridional, nos limites entre os domínios dos Impérios ibéricos entre os séculos XVI e XVII. O trabalho analisa diversos modelos de ocupação e de consolidação da empresa colonial nos territórios da capitania de São Vicente, parte do Estado do Brasil, e das províncias do Paraguai e Rio da Prata, pertencentes às Índias de Castela. Por serem territórios em fronteira (ainda que não demarcada à época), é possível perceber os conflitos e ao mesmo tempo os intercâmbios entre os agentes de ambas as partes. Dentro dessa conjuntura, são analisadas as alianças e guerras entre os índios e colonizadores, as missões jesuíticas e as bandeiras efetuadas pelos moradores da capitania de São Vicente. Esses temas convergem, por sua vez, para a centralidade dos povos indígenas na compreensão desse processo.

PALAVRAS-CHAVE

Índios – Jesuítas – Bandeirantes – Colonização – São Paulo – Paraguai

ABSTRACT

This research approaches the relationships among the Europeans and the Amerindian populations in the construction of the colonization of southern America, in the limits among the domains of the Iberian Empires between the 16th and 17th centuries. The work analyzes several occupation and consolidation models of the colonial company in the territories of São Vicente's captaincy, in part of Brazil, and in the provinces of Paraguay and the *Rio da Prata*, belonging to *Índias de Castela*. Being territories in border (although no demarcated in that time), it is possible to notice the conflicts and at the same time the interchange among the agents of both parts. In this conjuncture, the alliances and wars are analyzed among the Indians and settlers, the Jesuit missions and the expeditions accomplished by the residents of São Vicente's captaincy. These themes converge, for their part, to the centrality of the indigenous people in the understanding of this process.

KEY WORDS

Indians – Jesuits – *Bandeirantes* – Colonization – São Paulo – Paraguay

AGRADECIMENTOS

Foram cinco longos e intensos anos de trabalho. Uma convicção bastante forte ao fim de tudo é que sem o apoio de inúmeras pessoas, que confiaram no meu trabalho mais do que eu mesma, nada disso seria possível. Certamente que isso não exime minha responsabilidade perante as críticas que esta tese receberá.

Pedro Puntoni, meu orientador, pessoa e intelectual com quem sempre se pode contar. A anuência ao meu projeto, a liberdade com que me deixou trabalhar, foi resguardada por sua competência, elucidando os caminhos por vezes turvos da pesquisa.

Ao meu primeiro mestre, István Janscó, que deixou muitos órfãos, mas cujas ações e obra permanecerão conosco, atravessando gerações.

Outros tantos interlocutores, professores que vêm me acompanhando há muitos anos e que mais uma vez estiveram dispostos a repartir seus conhecimentos. Os membros da banca de qualificação, Iris Kantor e Glória Kok. Os membros da banca de defesa, Laura de Mello e Souza, Maria Cristina Bohn Martins, Maria Regina Celestino de Almeida e John Manuel Monteiro.

Fui bem acolhida nas instituições onde pesquisei, locais que por vezes acabam se tornando nossa “segunda casa”. Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, uma especial menção à Angela di Stasio (Seção de Manuscritos) e Ana Naude (Divisão de Informação Documental). Ao longo da pesquisa, na Cátedra Jaime Cortesão, sediada no Departamento de História da FFLCH-USP, contei com a solicitude de Vera Ferlini e Patrícia Machado. Na Cátedra fui também beneficiária do Projeto Temático ali sediado, “Dimensões do Império Português”, coordenado por Laura de Mello e Souza, espaço de rica formação e formulações, especialmente as interlocuções com Iris Kantor, Bruno Fleiter, Adone Agnolin e Ana Paula Megiani. No Museu Paulista da USP, numa vivência cotidiana, sempre bem atendida por Márcia Mendo, Célia Sant’Anna, Rosemary Gonçalves, Kátia, Helton Wanderley, Márcia Ribeiro. Na Biblioteca Brasileira USP, espaço onde sonhos são construídos e realizados, o especial cuidado das competentes Cleide Marques e Daniela Pires. O Programa da Pós Graduação em História Social da USP, os préstimos de seus funcionários e a seriedade de Sara Albieri, Gabriela Pelegrino e Marcelo Cândido.

Se a pesquisa começa a partir de nossas referências intelectuais, é muito mais complicado realizá-la a contento sem o suporte de uma agência de fomento. A FAPESP, com sua excelente infraestrutura, pode fazer esta tese possível. O diálogo indireto com os pareceristas também foi algo muito produtivo.

Meus amigos de lutas, sorrisos e lágrimas, que tanto me incentivaram e ensinaram na tese e na vida. É um privilégio poder repartir mais este momento com Adriana Testa, Ágatha Gatti, Alexandre Muscalu, Ana Paula Medicci, Andréa Slemian, Caio Romero, Carlos Bastos, Claudinei Vieira, Cláudio Ribeiro, Danilo Ferretti, Diana Mendes, Erika Fares, Francismar Carvalho, Fransueldes de Abreu, Gláucia Ribeiro Lima, Glória Noronha, Gustavo Tuna, Igor Lima, Irineu Nóbrega, Ivana Pansera, Jaime Rodrigues, João Paulo Pimenta, João Paulo Streapco, José Carlos Vilardaga, José Sérgio Carvalho, Jorge Francisco, Karicia Machado, Larissa Rebelo, Larissa Cestari, Lidiane Rodrigues, Lydiane Fabretti, Lucas Seco, Luciana Gatamorta, Luís Felipe Silvério Lima, Maria Ângela Raus, Maria Luiza Ferreira de Oliveira, Natália Níssia, Renata Consigliere, Ricardo Besen, Rodrigo Bonciani, Rosângela Leite, Simeia Lopes, Tatiana Carlotti, Virginia Bessa, Wilma Costa, Ynaê Lopes.

Amigos e amigas da Clínica Cecília Bellina, que me lembraram como ter fé na estrada: Eloísa, Célia, Magda, Mara, Sandra, Sara, Teresinha, Elsa, Anderson, Eduardo, Edvaldo, Robson.

Às mulheres de fibra, que não só puseram ordem no caos doméstico, mas o fizeram com extremo carinho: Zilda, Conceição e Clara Lúcia.

Meus pais, Neusa Carignato e Eduardo Sposito, meus primeiros leitores, por sempre “esperarem por mim”. Meus irmãos, Sandra, Cesar, Marina e Rafael, por alegrarem minha vida. Mila Costa, pelo carinho sempre, que se traduziu aqui na elaboração dos mapas. Minha avó Diva Müller Madureira, no alto dos seus 84 anos, sempre fonte de inspiração e alto astral. Aos meus queridos tios/tias e primos/primas Carignato e Sposito, que me incentivam direta e indiretamente para que eu prossiga meu caminho. Especialmente Rita, Salete, Dinoval, Taeco. Aos Machado, que seguem firme, por todo afeto.

Com André, 13 anos de história. Os incentivos nos momentos impossíveis, a alegria de ter com quem repartir as conquistas, o aprendizado nas minúcias cotidianas e nas altas reflexões, o suporte material nas horas de aperto financeiro. Tudo isso seria muito. Mas o mais importante, o que dá sentido, é sua graça e amor. Que hoje reverbera em nossa pequena Iara. E que ela possa ser compensada de minhas ausências, agora que o doutorado é página virada.

REFERÊNCIAS

Os documentos transcritos nesta tese em português e espanhol tiveram suas ortografias atualizadas. A pontuação original, no entanto, foi preservada.

Os trechos em espanhol não foram traduzidos. Optou-se pela tradução apenas de alguns topônimos usualmente conhecidos em português, como *Assunção*, ao passo que *Buenos Aires* manteve-se como no original. Também não foram traduzidos os nomes das reduções, como *San Ignacio*, e palavras reconhecidas na historiografia em sua forma espanhola, como *adelantado*, *encomienda* etc.

Sobre a escrita dos nomes dos grupos indígenas não adoto a convenção firmada pelos antropólogos, em sessão da Associação Brasileira de Antropologia de 14/11/1953, que mantém os etnônimos em maiúsculo e não faz a concordância de grau. Assim, em vez de dizer, “os Guaraní”, utilizo a expressão “os guaranis”, efetuando as concordâncias e adotando letra minúscula inicial tanto para o substantivo quanto para o adjetivo.

SIGLAS DAS FONTES E INSTITUIÇÕES PESQUISADAS

ACSP – *ACTAS da Camara da Villa de S. Paulo*. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Duprat e Companhia, 1914-5, Vol. 1-7

AMP – Anais do Museu Paulista

DOCUMENTAÇÃO hespanhola. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 1. São Paulo: Officinas do “Diário Oficial”, 1922

DOCUMENTAÇÃO hespanhola bandeirante. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 2. São Paulo: Officinas do Diário Oficial, 1925

DOCUMENTOS bandeirantes do Archivo General de Indias em Sevilha. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 5. S. Paulo: Imprensa Oficial, 1931

BN-RJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Coleção de Manuscritos

BN-RJ, MS-508 – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Coleção de Manuscritos, Coleção Pedro de Angelis, microfilmes

HGBP – História Geral das Bandeiras Paulistas

TAUNAY, Afonso de Escragno. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 1. Introdução geral. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os espanhóis e os jesuítas. Das primeiras entradas à grande bandeira de 1628. São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1924

_____. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 2. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os jesuítas e espanhóis. Invasão do Guairá, do Itatim e do Tape. Conquista do sul e do sudoeste do Brasil pelos paulistas (1628-1641). São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1925

_____. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 3. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os espanhóis e os jesuítas. O grande périplo raposiano (1641-1651). São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1927

_____. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 4. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os espanhóis e os jesuítas. Invasão do Paraguai. Ocupação do sul do Mato Grosso. Expedições à Bahia. Desbravamento do Piauí (1651-1683). São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1928

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

MCDA – Manuscritos da Coleção de Angelis

CORTESÃO, Jaime. (org.) *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951

_____. (org.) *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952

_____. (org.) *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 3. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Divisão de Publicações e Divulgação, 1969

_____. (org.) *Tratado de Madri. Antecedentes. Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 5. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Divisão de Publicações e Divulgação, 1954

VIANA, Hélio (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo 4. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1971

INTRODUÇÃO

Jaime Cortesão organizou a publicação da vasta coleção do italiano Pedro de Angelis, formada no século XIX a partir de papéis referentes ao período colonial, recolhidos nos territórios por onde Angelis circulou, os quais formariam o Uruguai, a Argentina e o Paraguai. A coleção foi comprada pelo Império do Brasil em 1853 e depositada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, onde até hoje se encontram os originais.¹ Cortesão selecionou entre milhares de documentos, procurando dar-lhes uma organicidade e, como ponto de partida, separou-os pelas zonas geográficas onde os documentos foram produzidos, ou para onde foram dirigidos. Os volumes que interessam para esta pesquisa são os cinco primeiros (de uma coleção de sete) e em cada um deles o historiador realizou uma subdivisão interna, através da qual procurou, de maneira quase didática, inserir os documentos em determinada fase ou evento das histórias dessas regiões. Para que esse sentido não se perdesse, Cortesão prefaciou todos os volumes que organizou, induzindo a uma narrativa dos fatos.

Como ponto de partida desta tese, interessa perceber a forma como o autor procurou escrever e justificar tais histórias. Quatro dos cinco volumes utilizados em minha pesquisa têm como título “Jesuítas e bandeirantes”, circunscritos às localizações das províncias onde esses agentes interagiram. O primeiro abrangeu o Guairá; o segundo, Itatim; o terceiro, Tape e o quarto, Uruguai. O 5º volume não se restringiu a uma região específica e abordou o que o autor considerou como “antecedentes do Tratado de Madri”.² Segundo a concepção de Cortesão, a história de

¹ Uma discussão sobre a origem da Coleção de Angelis, a história do próprio Pedro de Angelis, a negociação e compra da Coleção pelo Império do Brasil estão na abertura do primeiro volume da série. Jaime Cortesão. (org.) *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1549-1640). Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 3-63.

² Jaime Cortesão. (org.) *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1549-1640). Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951; _____. (org.) *Jesuítas e bandeirantes no Itatim* (1596-1760). Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952; _____. (org.) *Jesuítas e bandeirantes no Tape* (1615-1641). Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 3. Rio de Janeiro: Biblioteca

toda essa região (que compunham as governações do Paraguai e do Rio da Prata, partes das Índias de Castela, e também passava pela história da capitania de São Vicente – que chamo aqui de “América Meridional”) era focalizada nas ações de jesuítas e bandeirantes, que traziam projetos conflituosos nas regiões abordadas. Esse foi o sumo extraído pelo autor a partir de tão amplo conjunto documental. Ainda dentro de sua concepção, o elemento que dava sentido a essas ações eram os índios, no entanto, relegados pelo próprio autor a um papel secundário.

Por eles [os documentos] vamos assistir a um dos atos do drama, cujos personagens principais foram os jesuítas espanhóis, dum lado, e os bandeirantes paulistas, do outro. Por detrás dos atores principais, formando uma massa compacta, os índios representam o papel do coro no teatro grego. É certo que sem essa voz tão pouco de poderia compreender o fio que enreda, explica e resolve a ação. “Filhos” ou acólitos duns e aliados de outros, eles figuram como *subtractum* humano, econômico e cultural de vastos movimentos e choques de expansão, que muitas vezes escondem conflitos de soberania política das nações rivais.³

O trecho acima, além do teor etnocêntrico, que desqualifica as atitudes dos povos indígenas, alijando-lhes da história colonial desse continente e negando-lhes sua própria história, tem como maior problema sua contradição. Pois se o autor afirma que os ameríndios seriam tal como o coro no teatro grego, que apenas explicariam o enredo, mas não atuavam na trama, como essa mesma “massa compacta”, esse substrato, poderia ter a importância de um “fio que enreda, explica e resolve a ação”? Para que a metáfora teatral usada por Cortesão tivesse sentido, os índios deveriam ocupar o centro da arena, motivando, agindo, reagindo,

Nacional/Divisão de Publicações e Divulgação, 1969; _____. (org.) *Tratado de Madri. Antecedentes. Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 5. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Divisão de Publicações e Divulgação, 1954; Hélio Viana (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo 4. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1971. [A partir deste ponto citado como MCDA]

³ Jaime Cortesão. “A Província do Paraguai: origens, antecedentes portugueses, fundação, progresso e termo”. MCDA 1, p. 82-3.

negociando, disputando, vencendo e perdendo espaços, uma vez que seriam eles o motor dos outros dois agentes, pois só existiram missionários e bandeirantes porque existiram índios, e não o contrário.

Essa é a linha de análise adotada nesta tese, entendendo que não seria possível analisar estas zonas de expansão colonial sem entender o papel das populações indígenas durante esse processo. Assim, usando a maior parte dos documentos investigados pelo autor, interessa-nos buscar um outro sentido a partir dos dados apresentados, problematizando não só o fato de que as populações indígenas eram o motor de muitas das ações dos colonizadores da América, mas que também tinham suas próprias motivações e atitudes. Essa questão estava posta a partir de uma situação de dominação colonial, que se traduziu para os índios em forma de guerras, explorações, mortandades, extermínios; mas isso não invalida a hipótese de que houve negociações entre os agentes envolvidos, ainda que fosse uma “negociação de perdas” para usar da expressão de Maria Regina Celestino de Almeida.⁴

Num primeiro momento, as bases das políticas ultramarinas acabaram por se pautar também através de uma política indigenista. Conforme analisou o recente trabalho de Rodrigo Bonciani, para assegurar o domínio dos reinos europeus sobre a América, havia que se resolver a questão da mão de obra.⁵ Assim, dentro de um intrincado jogo de interesses, que envolvia os discursos teológicos afinados com os interesses dos monarcas católicos em explorar os continentes da África e América, definiu-se pela colonização da América e pela catequização dos ameríndios, então considerados livres pela Bula papal de 1537, ao passo que se estruturou um sistema de escravização dos africanos e um tráfico transoceânico desses povos. Mesmo partindo de tais formulações, os índios não deixaram de ser escravizados e estarem sujeitos a regimes de trabalhos forçados, mecanismos inclusive assumidos no corpo das leis.

⁴ Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 72.

⁵ Rodrigo Bonciani. *O domínium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico*. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de doutorado em História Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2010.

De todo modo, essas foram as bases de uma “economia-mundo” que, garantindo o domínio metropolitano sobre tais continentes, assegurava um melhor escoamento dos lucros coloniais para os reinos europeus.⁶ Para Alencastro, o exercício do poder europeu no Atlântico só estaria consolidado com o tráfico negreiro. Para que isso ocorresse, a escravidão africana foi o meio encontrado para explorar a África, a América e comercializar com o Oriente.⁷

Se esse é o arcabouço estrutural que nos permite olhar para a colonização da América, quando nos aproximamos do continente, ao analisar determinada realidade, temos que nos remeter às relações entre os nativos e invasores, suas negociações, mediações e disputas. Foi dentro dessa realidade que as ações dos europeus foram empreendidas, balizadas pelas medidas tomadas pelas autoridades coloniais que, por sua vez, deveriam seguir as ordens metropolitanas. A partir dessas relações e frente às condições encontradas, das variáveis postas, novas regras e políticas poderiam ser adotadas.⁸

⁶ “A economia-mundo envolve apenas um fragmento do universo, um pedaço do planeta economicamente autônomo, capaz, no essencial, de bastar a si próprio e ao qual suas ligações e trocas internas conferem certa unidade orgânica”. Fernand Braudel. *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII*. O Tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 12.

“Inserindo a colonização moderna no contexto do Antigo Regime – absolutismo, capitalismo comercial, política mercantilista, sistema colonial – e procurando esclarecer as conexões que articulam os vários componentes desse todo, destacando as tensões sociais derivadas da ascensão burguesa a partir da estrutura feudal e através da época moderna, cremos ter escapado a um possível economismo que nos poderia ter viciado a análise, que se pretende globalizadora. Além disso, importa ficar bem claro que, ao tentarmos fixar as categorias essenciais desse processo histórico, não buscamos de forma alguma os denominadores comuns presentes necessariamente em todas as manifestações concretas, mas sim as determinantes estruturais, isto é, os componentes a partir dos quais é possível compreender o conjunto das manifestações, aqueles componentes que definem, explicitam, tornam inteligíveis os demais, e se não definem por eles.” Fernando A. Novais. Colonização e sistema colonial: discussões de conceitos e perspectiva história. *Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. ANPUH. Porto Alegre, set. 1967, p. 261. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S04.10.pdf>> Acesso em 18 outubro 2012 [Publicado também em: Fernando Antônio Novais. *Aproximações: ensaios de história e historiografia*: Fernando Antônio Novais. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 23-43.

⁷ Luiz Felipe de Alencastro. *O Trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 28; 33-41.

⁸ “A especificidade da América portuguesa não residiu na assimilação pura e simples do mundo do Antigo Regime, mas na sua recriação perversa, alimentada pelo tráfico, pelo trabalho escravo de negros africanos, pela introdução, na nova sociedade, de um novo elemento, estrutural e não institucional: o escravismo. Subordinados à monarquia

A política missionária jesuítica, com o modelo das aldeias, só foi colocada depois da vivência do provincial da Companhia de Jesus no Brasil Manuel da Nóbrega durante uma década nas fracassadas missões volantes. Depois de perceber a “inconstância” dos nativos face à conversão, pois, segundo as queixas dos missionários, tão logo aceitavam o cristianismo, com a mesma rapidez voltavam aos seus ritos pagãos⁹, Nóbrega elaborou uma proposta inédita. As aldeias (missões, reduções, *pueblos* ou aldeamentos) foram uma resposta à realidade ameríndia e ao mesmo tempo um atendimento às necessidades coloniais. Os argumentos formulados por Nóbrega nesse projeto, inclusive, têm sido considerados um marco não só da política ultramarina europeia, mas do próprio pensamento político moderno, segundo José Einsenberg.¹⁰

Foram fundamentais, por sua vez, as vivências dos padres pregadores entre os povos indígenas denominados genericamente de tupis e guaranis. Dos grupos que habitavam uma faixa a partir da maior parte da costa atlântica, dentro dos domínios portugueses da América, foi percebida uma certa unidade linguística (tupinambás, tupiniquis, caetés, tamoios, temiminós) que permitiu aos colonizadores os classificarem genericamente como “tupis”. Como foram os primeiros aliados dos brancos e ocupavam os principais territórios onde os europeus se instalaram, os demais índios, que não tinham as mesmas características linguísticas e ocupavam territórios ainda não conhecidos eram chamados de “tapuias”. Assim, a atuação sobre os tupis, povos seminômades, que viviam em grandes aldeias isoladas, levou uma adaptação desse modelo aos fins da catequese e da disciplinarização

portuguesa, que entre a Restauração e o período pombalino tornou-se crescentemente centralizadora, tendo assim que recriar suas relações com os domínios ultramarinos, as terras brasileiras integraram o mundo do Antigo Regime por meio do antigo sistema colonial.” Laura de Mello e Souza. *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 68-9.

⁹ O artigo clássico de Eduardo Viveiros de Castro analisou o discurso sobre a “inconstância” dos índios tupis frente à catequese empreendida, que com facilidade abraçavam a nova crença, e com a mesma rapidez retornavam aos seus ritos gentios. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 181-264.

¹⁰ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

da mão de obra às atividades coloniais. Por sua vez, o conhecimento que os mesmos jesuítas portugueses foram tendo entre os povos guaranis, que ocupavam os territórios na divisa entre os Impérios espanhol e português na América meridional, indicam as relações entre as duas partes.

Nesse momento, tocamos num ponto bastante caro aos objetivos desta tese que é estudar os contatos entre os dois lados dessa porção do continente americano, representado pelas governações do Paraguai e Rio da Prata, na parte ocidental, até as franjas do oceano Atlântico, na capitania de São Vicente, na parte oriental. Além da pouca aplicabilidade do Tratado de Tordesilhas, que não passou de uma convenção diplomática entre os reinos, a articulação de espanhóis e portugueses com os povos de língua tupi e guarani permitem-nos de maneira definitiva perceber a circulação, as alianças e os conflitos de uma parte à outra da América meridional, conforme se busca comprovar aqui.

Dentro dessa gama bastante diversa de personagens que são analisados – *encomenderos*, jesuítas, guaranis, tupis, sertanistas, autoridades e órgãos do poder colonial em suas várias instâncias – é possível perceber que muitas características autoatribuídas ou, ao contrário, lançadas contra seus opositores, acabaram por construir imagens cristalizadas a respeito de cada um desses grupos no período, e muitas dessas visões se arrastaram desde então até os dias de hoje. O que este estudo procura fazer, nos vários momentos de embates e conexões entre os personagens, é tentar relativizar tais características, percebendo-as como tentativas de fixação de alguns estereótipos, que têm se prolongado ao longo da história. Assim, enquanto usualmente os padres jesuítas foram tratados como santos, os bandeirantes como heróis e os índios como demônios, esses mesmos adjetivos podiam circular de um para outro, conforme a dimensão dos conflitos e o poder que seus inimigos tinham para propagandear essas características. Também os padres eram considerados demoníacos pelos sertanistas e índios, assim como os moradores de São Paulo passaram a maior parte do período colonial sendo reconhecido como criaturas sem piedade, sem rei, nem lei,

nem deus. Curiosamente, as mesmas características repetidas *ad infinitum* a respeito dos índios. Já as populações nativas da América, por conta de um certo encantamento inicial que houve por parte de alguns invasores ante o novo continente, foram entendidas como criaturas puras e angelicais. Prognóstico que logo se inverteu, diante dos conflitos advindos, sendo classificados com os mais bestiais seres.¹¹ Em síntese, neste trabalho pretendo mostrar, a partir dos embates vivenciados entre esses grupos, em diálogo com a historiografia, o relativismo desses termos, pois santos, heróis ou demônios podiam ser cada um deles, dependendo do ângulo pelo qual se analisa e de quem profere tal análise.

Os moradores da vila de São Paulo, que limitava em mais de mil quilômetros com as zonas habitadas por europeus na América espanhola, impuseram um padrão de ocupação da região com as bandeiras, expedições de apresamento de índios para o interior do território, que se deram de maneira sistemática a partir do final do século XVI. Não pretendo usar na tese o etnônimo “paulista” para se referir aos naturais e moradores de São Paulo, nem o termo “bandeirante” – a não ser no diálogo com a historiografia – por não encontrá-los na documentação trabalhada. Evitando, portanto, incorrer em anacronismo, os termos só aparecerão no texto quando se referirem a períodos em que os moradores de São Paulo eram entendidos como *paulistas*, processo que só estaria consolidado a partir do século XVIII.¹²

¹¹ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000; Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; _____. *Inferno atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; Ronald Ramininelli. *Imagens da colonização*. A representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

¹² Afonso Taunay, autor da gigantesca obra sobre as bandeiras paulistas, admitiu que ele próprio só encontrou a designação “paulista” no final do século XVII. “Paulista, bandeirantes, bandeiras paulistas. No tomo terceiro desta obra dissemos que datava de 1673 o documento mais antigo do nosso conhecimento em que vimos o gentílico paulista. Outro mais longínquo se nos depara agora: o que fizemos imprimir no tomo III dos *Annaes do Museu Paulista* (parte II, p. 301). É a ordem passada pelo Visconde de Barbacena, governador geral do Brasil, ao Capitão Manuel da Costa Ferreira ‘sobre a gente de S. Paulo que vae ao certão’. Data de 27 de julho de 1671.” *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Tomo 4. São Paulo: Typographia Ideal/Heitor L. Canton, 1928, p. 375-6.

Ao mesmo tempo, nos domínios castelhanos, a colonização começou a se consolidar nessa parte da América a partir de redutos guaranis, como Assunção, pois Buenos Aires, que deveria funcionar como porta de entrada para o interior, não se constituiu inicialmente como uma base espanhola. Somente no final do século XVI (1580) que a cidade da Santísima Trinidad e porto de Santa María de Buenos Aires foram refundados, o que marcou também a expansão da frente espanhola naquelas partes. Desse período é a chegada dos jesuítas à província do Paraguai, embarcados, aliás, da Bahia (1587), o que iniciou a missionação jesuíta na região, até então realizada pelos franciscanos, mas cujo maior fruto só poderia ser colhido com a instalação das missões jesuítico-guaranis (1609) na província do Guairá, onde já havia algumas cidades espanholas fundadas e foi o limite oriental mais extremo onde a ocupação castelhana chegou.

Usando de uma metáfora de José Carlos Vilar, que também analisou as relações entre a vila de São Paulo de Piratininga e a província do Paraguai entre o final do século XVI e início do século XVII, era como se essa região fosse um amplo tabuleiro de xadrez, em que os diversos grupos sociais ali presentes relacionavam-se tais quais as peças desse delicado jogo, com avanços e recuos de ambos os lados.¹³ O que tornam

¹³ “No sentido leste, assentavam-se os portugueses, e, assim, a expansão castelhana a partir do Paraguai participou também das disputas entre Castela e Portugal pela hegemonia no rio da Prata e nos limites ao sul do Tratado de Tordesilhas. Desenrolava-se, desse modo, uma espécie de ‘xadrez estratégico’ jogado por Domingos de Irala, no Paraguai, e por Tomé de Souza, em São Vicente, na década de 1550. Segundo algumas análises inauguradas por Jaime Cortesão, há de se levar em consideração uma política imperial e colonial, em geral, incorporada pelos governadores e *adelantados*, e que tinha razoável clareza da importância estratégica dos espaços coloniais na América. Assim, a coincidência entre as ações de Irala, de um lado – que teria chegado, em 1552, no salto do Avandava às margens do rio Anhembi (Tietê) para combater os grupos tupis alertando ao rei da necessidade de consolidar as conquistas do Guairá para barrar um possível avanço português –, e as medidas de Tomé de Souza, de outro – que proibiu o tráfego nas rotas que ligavam Cananéia e São Vicente ao interior paraguaio, tentando transformar a vila de Santo André da Borda do Campo, criada em 1553, em posto avançado e fronteira do avanço português, essencialmente litorâneo –, faria parte desta disputa colonial. Entretanto, para além dessa suposta política imperial aparentemente coerente e demarcatória, o que parece ter acontecido foi um processo de ocupação marcada pelas conveniências e necessidades locais. Isto explicaria, por exemplo, porque o próprio Irala foi acusado de fornecer índios escravos para São Vicente, em troca de ferro e outras mercadorias, alimentando uma relação teoricamente indesejada, ao mesmo tempo em que moradores da capitania de São Vicente se deslocavam continuamente para o Paraguai, levando, inclusive, as primeiras cabeças de gado para a

as peijas mais impactantes e que nos serve como um nexu explicativo para os temas aqui abordados é o fato de serem territórios em fronteira. Tratava-se de fronteiras étnicas, de territórios não demarcados, de distâncias dilatadas, em que os conflitos a partir de “terras contestadas” pelos diversos agentes demonstram as posses provisórias e os constantes trânsitos por entre essas regiões.¹⁴

A história dos contatos e intercâmbios outrora existentes entre os dois domínios, a importância dos guaranis na construção das colonizações do Paraguai, da Argentina, do Uruguai, do Rio Grande do Sul, do Mato Grosso do Sul e de São Paulo foram sendo mininizados ao longo dos séculos, especialmente depois da formação dos Estados nacionais, que impuseram suas fronteiras físicas e foram tratando de construir suas identidades nacionais, distanciando-se dessas origens comuns. Ao mesmo tempo, a América meridional, em diversos e esparsos locais, acabou sofrendo um grande fluxo migratório, especialmente europeu a partir do século XIX, o que fez com que muitas regiões, como as atuais metrópoles de São Paulo e Buenos Aires preferissem ressaltar seus vínculos e seus “ares europeus”, em detrimento dos lastros e vínculos tupis e guaranis, que compuseram a história dessas regiões.¹⁵

Em meus trabalhos com as fontes, inicialmente projetava vasculhar os arquivos do Brasil e do exterior, percorrendo diversos países (Argentina, Paraguai, Portugal e Espanha), a fim de encontrar novos indícios, fatos desconhecidos que pudessem respaldar as conexões entre as partes, que auxiliassem no entendimento dos papéis indígenas na

região. Foi, essencialmente, a busca de novas *encomiendas* e canais de escoamento que direcionaram a expansão a leste, assim como foram os vínculos marítimos portugueses que barraram o avanço, a oeste, de São Vicente.” José Carlos Vilaridaga. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes*. Conexões castelhanas de uma vila da América portuguesa durante a União Ibérica (1580-1640). Tese de doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH-USP, 2010., p. 205.

¹⁴ A expressão “contested ground” está posta no livro organizado por Donna J. Guy and Thomas E. Sheridan. (ed.). *Contested Ground*. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire. Tucson: The University of Arizona Press, 1998, p. 10.

¹⁵ Num belo exercício historiográfico, buscando na atual metrópole paulistana a história e a memória dos povos indígenas, inscreve-se o artigo de John Manuel Monteiro. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: Paula Porta (org.) *História da cidade de São Paulo*. A cidade colonial. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 21-67.

história da colonização. No entanto, o historiador que se interessa pelo tema tem à sua disposição um amplo conjunto documental já publicado. Durante missão de pesquisa nos arquivos do Rio de Janeiro, especialmente na Biblioteca Nacional, notei que praticamente a totalidade dos documentos que abordam os índios entre os séculos XVI e XVII na capitania de São Vicente e nas partes meridionais da América espanhola pertencia à Coleção de Angelis ali depositada, como mencionado no início dessa introdução. Mesmo assim, diante da grandiosidade do acervo, li alguns manuscritos originais e copiei dezenas de rolos de microfilme. Ao confrontar essas centenas de documentos com os publicados por Cortesão, descobri que poucos permaneceram de fato “inéditos”.

Outro extenso conjunto documental trabalhado aqui, abarcando papéis pertencentes ao Archivo General de Indias, em Sevilha, Espanha, foi compilado e publicado sob a orientação de Affonso Taunay nos Anais do Museu Paulista, ao longo das décadas de 1920 e 30.¹⁶ Assim, antes de me aventurar em terras estrangeiras, havia cerca de 2.000 páginas dos documentos sevilhanos, abarcando justamente as conexões entre o Paraguai e o Brasil, disponíveis ao leitor brasileiro. Dessa forma, devido à imensidão de fontes primárias publicadas, não houve viabilidade operacional de avançar sobre fontes “desconhecidas”. Em alguns casos, referentes a alguns arquivos e fundos a serem pesquisados, talvez essa pretensão seja uma idealização, pois Taunay e Cortesão fizeram realmente uma eficiente varredura nos acervos que pesquisaram, visando a publicação dos originais.

Além dos chamados cronistas coloniais, exaustivamente trabalhados pelos estudiosos do período, outras publicações estiveram na base desta tese. Foram as cartas jesuíticas publicadas pela Editora Civilização Brasileira entre as décadas de 1920 e 30 e as atas da câmara da vila de São Paulo. Os documentos da câmara fazem parte de uma considerável massa documental publicada sobre o período colonial em

¹⁶ Documentação hespanhola. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 1. São Paulo: Oficinas do “Diário Oficial”, 1922; Documentação hespanhola bandeirante. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 2. São Paulo: Oficinas do Diário Oficial, 1925; Documentos bandeirantes do Archivo General de Indias em Sevilha. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 5. S. Paulo: Imprensa Oficial, 1931

São Paulo, provavelmente espelhando o esforço e o status do historiador-político Washington Luiz, que ocupou o cargo da presidência do país.¹⁷ Em meu trabalho detive-me apenas nos sete volumes iniciais, pois ali considerei encontrar material suficiente para formulações e respostas de algumas questões que respaldaram esta tese.

Ao utilizar-me das fontes consagradas, pude compreender que, mais do que o ineditismo das fontes que procurava encontrar, o importante seria manter uma análise coerente, buscando (re)ver algumas interpretações usuais e responder a algumas perguntas surgidas durante o percurso da pesquisa. Por que o Guairá foi destruído? Qual o papel das bandeiras dos moradores de São Paulo frente ao poder metropolitano? Como a União Ibérica repercutiu nas relações entre as partes portuguesa e espanhola da América meridional? Teria havido influências entre o modelo reducional português e espanhol? Essas e outras questões foram sendo pensadas à luz da leitura documental, de um necessário diálogo com a historiografia tradicional e com estudos inovadores.

A tese foi estruturada em seis capítulos, que buscaram mostrar as articulações entre as partes e ao mesmo tempo suas especificidades, bem como as relações que foram estabelecidas entre índios, padres, colonizadores laicos portugueses e espanhóis na América meridional durante os séculos XVI e XVII. O início dessa complexa trama deu-se com algumas descrições sobre os modos indígenas pré-contato e os arranjos iniciais da conquista. Seu término, segundo o recorte aqui proposto, foi com a fundação da Colônia do Sacramento em 1680, na entrada do Rio da Prata, no território que depois se tornou parte do atual Uruguai. O Sacramento assenta-se como um marco na medida que indicou uma alteração de rota, um rearranjo de poderes e agentes no Prata, que nos permite perceber que as questões que envolviam esses personagens

¹⁷ *ACTAS da Câmara Municipal da vila de Santo André da Borda do Campo*. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1914-; *ATAS da Câmara Municipal da vila de São Paulo*. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1914-; *Inventários e testamentos*. São Paulo: Arquivo do Estado, 1920-77; *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*. São Paulo: Arquivo do Estado, 1895-; *Sesmarias*. São Paulo: Arquivo do Estado, 1921-37; *Cartas de datas de terra*. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1937-.

naquela região passariam a ser outras, o que foge ao escopo desta pesquisa.

O capítulo 1, “Através das fronteiras: colonizadores, índios e jesuítas nos limites da América meridional” tem o objetivo de trazer um enquadramento das regiões e personagens que serão analisados ao longo da tese, visando mostrar em quais pontos convergiam e divergiam em seus projetos. Aqui é visto que os sertanistas de São Paulo e os povos guaranis podem servir para evidenciar as articulações entre as partes e, ao mesmo tempo, suas tensões.

No capítulo 2, “Índios como pontos de partida e chegada. Notas sobre a política indigenista e o projeto missionário”, busca-se mostrar como algumas medidas adotadas pelas metrópoles ibéricas a respeito dos povos nativos da América foram construídas. A análise se pauta no diálogo com a bibliografia sobre o tema, mas também procura trazer, a partir de evidências documentais, o quanto de participação indígena, ainda que por vias indiretas, houve na formulação da política indigenista de Portugal e Espanha.

Depois dos capítulos iniciais, que devem servir de enquadramento das questões que serão analisadas mais a fundo nos capítulos seguintes, o 3, “Paraguai e Rio da Prata, tão longe e tão perto das riquezas coloniais”, verticaliza a discussão sobre essa região das Índias de Castela. A ideia é mostrar as questões advindas da União Ibérica para o desenvolvimento dessas províncias, esmiuçar os limites colocados para o pleno desenvolvimento da região, já que próximas do Peru e inseridas dentro de inúmeras rotas marítimas e terrestres, mantiveram-se, no entanto, alijadas das riquezas coloniais.

O capítulo 4, “Mamelucos de San Pablo’ a serviço do rei”, trabalha a partir de duas constatações, que não se pretendem excludentes: a vila de São Paulo impôs um padrão de colonização peculiar, mas isso não implicou no seu afastamento do controle régio, a despeito das evidentes rebeldias de seus moradores. Nesse ponto da tese, adentra-se na polêmica do quanto as atividades preadoras dos moradores de São Paulo estiveram enquadradas ou não às ordens régias.

Já o capítulo 5, “De santos e demônios. Negociações e disputas entre índios e jesuítas”, procura esmiuçar as relações ambíguas, amistosas e mortais entre padres e lideranças indígenas. Pretende-se analisar que, mesmo dentro de uma estrutura de dominação, os caciques guaranis também negociavam algumas condições. Assim, busca-se atentar para as “vozes” indígenas que seria possível perceber através das fontes dos conquistadores, além do fato de que a presença do *encomendero* espanhol e do sertanista português poderia ser um fator determinante para a consecução ou não das alianças entre índios e jesuítas.

Por fim no capítulo 6, “Guairá e Mboboré. Enfrentamentos entre índios, padres, portugueses e espanhóis”, dois eventos sobre os quais foi se falando ao longo de toda a tese, são analisados de maneira detalhada. Procura-se mostrar qual era a situação da província do Guairá no momento em que foi devastada pelos moradores de São Paulo a partir de 1629, cuja destruição teria ocasionado em torno de 60 mil índios guaranis retirados da região nos anos seguintes. Mais do que enfrentamentos dos índios guaranis e padres contra os portugueses e tupis, analisa-se as tensas relações existentes entre os agentes envolvidos na região e que esses conflitos, acrescidos do fator sertanista, teria levado à sua destruição. O reverso da moeda se daria quase uma década depois, com a batalha do Mboboré em 1641, evento que foi consagrado pela historiografia como um marco nessa história, que teria imposto a primeira grande derrota aos portugueses no Paraguai e Rio da Prata, indicando o declínio das bandeiras sobre a região. A proposta ao analisar os dois eventos é problematizar como as relações entre os personagens estudados se colocaram dentro de situações-limites.

No epílogo, intitulado “Colônia do Sacramento. Rearranjos de antigos projetos coloniais”, faz-se uma indicação dos novos rumos que os contatos entre as Américas espanhola e portuguesa passaram a adquirir no final do século XVII, fruto dessa investida militar, ordenada pelo príncipe-regente português, que resultou na fundação de um enclave português na boca do Rio da Prata.

CAPÍTULO 1

Através das fronteiras: colonizadores, índios e jesuítas nos limites da América meridional

1.1. Amplidão, nações sem fim e suas conexões

Na vasta região da América meridional composta por milhares de quilômetros quadrados, em territórios que hoje compreendem a região sul do Brasil, mais os Estados de São Paulo e Mato Grosso do Sul, o Paraguai, o Uruguai e a porção leste da Argentina espalhavam-se difusas e heterogêneas populações, [Mapa 1]. No entanto, diferentemente dos tempos atuais, esses espaços, seus povos e suas administrações nos séculos XVI e XVII mantinham relações significativas. Os eventos ocorridos numa determinada região, envolvendo os segmentos populacionais que a habitavam, tinham muito mais conexão do que vieram a ter nos séculos posteriores, especialmente depois das delimitações das fronteiras dos Estados nacionais no século XIX.

O Tratado de Tordesilhas, firmado entre Espanha e Portugal em 1494, antes, portanto, do conhecimento oficial pelos europeus desta parte do mundo, não se propôs como uma demarcação de fato, resumindo-se num acordo diplomático, que teve, por sua vez, um valor simbólico inegável, como se uma “linha mental” dividisse os Impérios na América, para usar da expressão do colonizador português Gabriel Soares de Souza.¹ Através dessa convenção, os domínios do ultramar seriam divididos a partir de 370 léguas a oeste das ilhas de Açores e Cabo Verde, pertencendo a Portugal a parte oriental, e a ocidental à Espanha. De todo modo, as fronteiras físicas nessa região nunca foram muito claras, pelo menos até a delimitação oficial, ocorrida somente no

¹ Gabriel Soares de Souza. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, 1879, p. 5.

século XVIII a partir dos Tratados de Madri (1750) e Santo Ildefonso (1777).²

Com os núcleos coloniais de Espanha e Portugal bastantes distantes um do outro, o território que os separava era uma vastidão incontrolável e imensurável. Assim, a falta dessa dimensão real por parte dos colonizadores poderia levar a algumas distorções, como aparece no mapa *Plata Americae Provincia*, elaborado por Cornelius van Witfliet no final do século XVI [Mapa 4]. Nessa representação, provavelmente mirando a prata do Peru, as distâncias entre a América espanhola e a América portuguesa apareceram diminutas, superdimensionando os caminhos fluviais a partir da bacia platina. O impacto que o rio da Prata causava nos europeus era tão grande, a exemplo de sua promissora denominação, que Pero de Magalhães Gandavo acreditava que as águas desse rio invadiam o mar, fazendo com que, antes dos navegantes enxergarem a terra firme, já estivessem banhados por sua água doce.³ Essa falta de conhecimento inicial sobre as dimensões internas do continente, inclusive, teria levado uma destas representações a colocar o Paraguai no Brasil, segundo Jaime Cortesão, referindo-se ao mapa-múndi de Bartolomeu Velho, elaborado em 1561, a *Quarta Pars Orbi* [Mapa 3]. Para Cortesão, até mesmo o governador-

² “O uso do argumento da fronteira natural já estava claramente formulado nas negociações luso-espanholas de 1680, após a fundação da Colônia do Sacramento. A diplomacia portuguesa estava atenta para o valor prático do conceito de fronteira natural, que fazia coincidir os acidentes naturais com as jurisdições políticas. Com a assinatura do Tratado de Madri (1750) estabelecia-se o princípio da posse efetiva, o chamado *uti possidetis*, e aboliam-se definitivamente as disposições da doação pontifícia (bula Inter Coetera), sendo revogado o Tratado de Utrecht. O historiador Luís Ferrand de Almeida chamou a atenção para o fato de que o princípio de fronteira natural seria, ainda, o principal instrumento de demarcação utilizado pelas comissões luso-hispânicas. Portanto, é nesse contexto que o mito da ilha Brasil é mobilizado, agora, porém, já como uma ideologia geográfica, mais do que como um saber em que se projetavam os horizontes de expectativas da colonização.” Iris Kantor. Usos diplomáticos da ilha-Brasil, polêmicas cartográficas e historiográficas. *Varia História*. Vol. 23, nº 37. Belo Horizonte: 2007, vol. 23, nº 37, p. 80. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a05.pdf>> Acesso 30 setembro 2012. Da mesma autora, ver: Iris Kantor. A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750). Maria Fernanda Bicalho e Vera Lúcia Amaral Ferlini (orgs.). *Modos de governar*. Idéias e práticas políticas no Império português. Séculos XVI e XIX. 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2005, p. 257-76.

³ Pero de Magalhães Gandavo. *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* (...). Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858 [1576], p. 6-7.

geral do Brasil Tomé de Souza teria manifestado ao rei D. João III esta impressão em 1553.⁴

Nos primeiros anos depois do encontro dessa parte da América, aventureiros portugueses tentaram algumas vezes superar as distâncias e adentrar o estuário do rio da Prata. Menos do que os limites de Tordesilhas, o que parece ter sido determinante para o domínio espanhol sobre a região foram as primeiras expedições marítimas de Castela que deixaram ali alguns espanhóis, ainda mais pelas dificuldades de os portugueses chegarem por terra. Além do que, as negociações entre os reinos ibéricos sobre a posse das ilhas Molucas, ponto estratégico na rota do Oriente, mostram que o interesse dos reinos era a primazia sobre as Índias e não a posse das desconhecidas terras americanas.⁵

O encontro oficial do rio da Prata pelos europeus ocorreu em 1516 por Juan Diaz Sólis, um português a serviço de Castela. Na busca dos metais preciosos que se esperava houvesse por lá, os conquistadores acabaram por denominar o rio com o nome desse metal, que de fato estava bem distante, nas serras do Peru e não era uma rota fácil atingi-las. O Peru, alcançado por Aleixo Garcia através de uma rota pelo Paraguai em 1524, foi conquistado militarmente somente alguns anos depois, com as tropas de Francisco Pizarro em 1531. O encontro das minas de Potosi pelos espanhóis deu-se em 1545. Até a década de 1530, vinham sendo montadas algumas explorações a serviço das Coroas ou por particulares para tratos de comércio de produtos nativos do continente, especialmente o pau-brasil. Castela e Portugal mobilizaram-se para a posse de seus domínios na América meridional após a conquista do Peru. A Espanha visando proteger sua preciosa conquista e Portugal tentando conseguir o seu quinhão.⁶

⁴ Jaime Cortesão. A Província do Paraguai: origens; antecedentes portugueses; fundação, progresso e termo. MCDA, p. 66-71.

⁵ Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas: estratégias políticas e transformações jurídicas*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2002, p. 12-5.

⁶ Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo*. Op. cit, especialmente o capítulo 1, “Na fronteira das duas Coroas”; Affonso de E. Taunay. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Tomo 1. São Paulo: Typ. Ideal, 1924, p. 33-43. [A partir deste ponto citado como HGBP]

Varnhagen atribuiu o avanço de Portugal sobre sua colônia americana também à necessidade de melhoria nas instalações da costa do Brasil, que deveriam fornecer alimentos e segurança aos viajantes, durante os empreendimentos para aquisição do pau-brasil. Desse modo, a expedição à América montada pelo rei português em 1531 tentaria se apossar do rio da Prata e iniciar a colonização em alguns pontos do litoral.⁷ O chefe da expedição, Martim Afonso de Souza, além dos vários poderes e atribuições dos quais vinha imbuído pelo rei, tinha dois objetivos centrais: prata e mandioca. Era dessa raiz que os ameríndios fabricavam diversos alimentos, dentre eles uma farinha (“farinha de pau”) que também era consumida pelos exploradores e lhes servia de suprimento aos navios que enfrentavam tortuosas e longas travessias em suas rotas.⁸

Castela oficializou sua posse com a expedição de Pedro de Mendoza, fundando Buenos Aires em 1535 e Assunção em 1536. Compondo o vice-reino do Peru, a província do Paraguai tinha inicialmente amplas dimensões, espalhando-se pela bacia do Rio da Prata. Essa província ocupava terras que hoje pertencem ao Paraguai, Uruguai e Argentina (com exceção do lado oeste, a província de Tucumán), até os limites com a Bolívia, abarcando também porções do atual território brasileiro: Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Mato Grosso do Sul. Em 1618, devido às dificuldades de controle e administração sobre tão vasta região, a Coroa acabou desmembrando-a. As vilas e cidades mais próximas de Assunção ficaram sob jurisdição desta cidade, que se tornou cabeça da província do Paraguai; Buenos Aires capitaneou as localidades ao seu redor, compondo a província do Rio da Prata. Nem mesmo os limites entre os territórios dessas duas províncias espanholas estavam claros à época. De fato, a cédula real que criou essa divisão administrativa não se deteve a estabelecer se o rio Paraná ou o rio Uruguai seriam os limites. Frequentemente essa

⁷ Francisco Adolfo Varnhagen. *História Geral do Brasil*. Antes de sua separação e independência de Portugal. Tomo 1. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1956, p. 105-16.

⁸ Pero de Magalhães Gandavo. *História da Província de Santa Cruz*. Op. cit, p. 16-8.

imprecisão nas fronteiras causava confusão entre os missionários nas reduções, que ocupavam posição mais extrema nesses territórios. Os padres, ao pedirem auxílio ao governador de uma província, muitas vezes tinham como resposta que aquela missão estava em terras da outra parte.⁹

Os portugueses deixaram de tentar a posse do sertão que desembocava no Rio da Prata, pois não conseguiram um caminho fácil, não se fixaram no interior, nem estabeleceram alianças com os grupos indígenas da região, os guaranis (especialmente um subgrupo desta etnia, denominados cários ou carijós). Instalados na primeira vila fundada por Martim Afonso de Souza na América – São Vicente em 1532 – os lusos conseguiram se expandir para outros pontos do litoral, dentro do território que se tornou uma capitania portuguesa, também batizada de São Vicente. A partir desse núcleo inicial, seguindo pela região costeira ao sul, atingiram Cananeia. Em outra direção, avançando pela Serra do Mar, superaram a faixa atlântica. Ali Martim Afonso reconheceu duas povoações indígenas, onde alguns portugueses, dentre eles João Ramalho, já se haviam inserido: uma delas situada à Borda do Campo (futura vila de Santo André, reconhecida como tal em 1553) e a outra no planalto de Piratininga (futura vila de São Paulo, cujo marco de fundação oficializou-se como 1554, mas seu reconhecimento como vila é de 1558).

O padre José de Anchieta, célebre jesuíta, a partir da década de 1550 seria um dos articuladores da aliança com os índios do planalto. Na narrativa abaixo se evidencia o quanto foram cruciais essas amizades para a sobrevivência dos colonizadores e, no plano maior, para o sucesso da conquista. As dificuldades da instalação dos portugueses na região do Prata/Paraguai relacionam-se, dentre outros fatores, às alianças pretéritas que outros grupos (de castelhanos e portugueses) haviam feito com os guaranis da região.

⁹ A divisão da província do Paraguai em duas partes foi feita por cédula real em 22/04/1618. Mais detalhes sobre alguns problemas de jurisdição ver BN-RJ, MS-508 (19). Doc. 6. Autos de la dominación y provisión de los primeros curas de las doctrinas de indios del Paraguay. 1656.

Estando, pois, este intérprete dos Castelhanos e o outro Português em certas terras, viram descer por um rio alguns índios Carijós, movidos como se crê por aquele intérprete, que os concitava à guerra com muitas mentiras, e que nos tinha em ódio por não lhe darmos uma sua concubina índia, mataram logo dois índios que vinham com os nossos e depois voltaram-se contra o nosso Irmão João de Sousa, que andava enfermo, e começaram a atirar-lhe flechas; este, porém, caiu de joelhos louvando o Senhor e deste modo o mataram. Vendo assim nosso irmão Pero Corrêa que assim maltratavam a João, começou a arrazoar com os índios, não sabemos sobre que assunto, mas cremos que se tratava de Nosso Senhor. A resposta que lhe davam eram flechadas e com recebê-las não cessou de clamar por um pouco de tempo, vindo a termos de não mais poder suportar deixou cair o bordão que trazia e ajoelhou-se encomendando sua alma a Deus e assim acabaram de matá-lo, despiram-o e deixaram-o no caminho.¹⁰

Essa dramática história aborda uma entrada realizada por dois jesuítas portugueses na região do Paraguai em 1555, tentando obter a confiança de um grupo de cários/carijós. Deve-se destacar aqui a presença de Pero Correia, um português que ingressara havia pouco na Companhia de Jesus e, provavelmente por ser experimentado traficante de escravos índios na rotas entre São Vicente e Paraguai, acabou sendo também um propagandista sobre os guaranis como um objeto de conversão aos padres que missionavam no Brasil.¹¹ A triste ironia é que foi justamente nas mãos desses índios que Correia acabou assassinado. O encontro narrado acima, a princípio dependendo de contatos previamente feitos com alguns espanhóis e um português, acabou resultando numa cilada para assassinar os padres e deixar clara a posição daqueles índios a respeito da proposta de sua conversão. Ao analisar esse caso se vê que o que estava em jogo nas primeiras

¹⁰ José de Anchieta. De São Vicente, a 15 de março de 1555. In: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta, S. J.* (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 81.

¹¹ Jaime Cortesão. A Província do Paraguai. Op. cit, p. 67.

décadas não era um modo português e outro espanhol de governar a região, mas as disputas entre diferentes atores numa área fronteiriça.

Estudos realizados pelos norte-americanos nas duas últimas décadas a respeito das fronteiras do Império espanhol, em seus limites ao norte e ao sul do continente americano, têm nos ajudado a fugir de afirmações etnocêntricas (que opõem civilização e barbárie) e anacrônicas (prevendo as fronteiras nacionais nos espaços coloniais) quando se aborda esse assunto. Refiro-me especialmente à publicação organizada por Donna Guy e Thomas Sheridan, sintetizando a ideia de fronteira como a de uma “terra em disputa” (ou *contested ground*). A partir das lutas por recursos naturais e pelo controle da região em questão, fronteira seria uma “zona de interação histórica”, onde nenhum grupo deteria o monopólio da violência de maneira duradoura.¹² Além desta definição, um conceito importante para esta tese, sobre a permeabilidade das fronteiras na América colonial, é a ideia de “membrana”, segundo Richard Slatta. Para esse autor, a fronteira, vista numa perspectiva geral, seria nítida; porém, observando-a mais de perto, haveria inúmeras diferenciações internas, indicando os níveis de permeabilidade e simetria entre os indivíduos e mercadorias que por entre ela circulam.¹³ Uma reflexão já clássica de Fredrik Barth, usual nos trabalhos de antropologia e história da cultura, problematiza

¹² “Frontiers, as we define them, are certainly not boundaries between civilization and wilderness, or between civilization and barbarism, because those are nothing more than the value judgments of the conquerors. But neither are they ‘regions’ or ‘peripheries’ of empires or nation-states. Instead, we view frontiers as zones of historical interaction where, in the brutally direct phrase of Barreto and Markoff, ‘no one has an enduring monopoly on violence.’ Along frontiers in both North and South America, as around the world, different polities contended for natural resources and ideological control, including the right to define categories of people and to determine their access to those resources. Those polities often exhibited immense differences of organization, population, and technology, yet frontiers marked the social and geographical limits of power among the polities themselves. Frontiers were, in a most basic sense, contested ground.” Donna J. Guy and Thomas E. Sheridan. On frontiers. The Northern and Southern Edges of the Spanish Empire in the Americas. _____ (ed.). *Contested Ground*. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire. Tucson: The University of Arizona Press, 1998, p. 10

¹³ Richard W. Slatta. *Comboys of the Americas*. New Haven: Yale University Press, 1990; Far Frontiers: Spanish Colonial Military Policy in Northern New Spain and Southern Río de la Plata. Paper presented at the Rocky Mountain Committee on Latin American Studies meeting. El Paso: Texas, Feb. 1992, citados por Thomas D. Hall. The Río de la Plata and the Greater Southwest. A view from World-System Theory. Guy & Sheridan. *Contested Ground*. Op. cit, p. 150.

a ideia de fronteira no sentido identitário (nesse caso, especialmente a respeito dos grupos étnicos) e nos auxilia nos casos aqui estudados a pensar o quanto a identidade se define na relação com o outro. Assim, as fronteiras étnicas são baseadas e alimentadas pelas relações com outros grupos, sendo, portanto, extremamente dinâmicas.¹⁴

Nisso reside a especificidade dos territórios aqui estudados: o fato de se encontrarem em área de fronteira entre dois Impérios coloniais, devendo ser compreendidos a partir da porosidade entre esses espaços no período estudado. A respeito dos grupos que compunham esses universos – indígenas, colonizadores laicos e religiosos – problematizar suas relações a partir das fronteiras físicas e identitárias é um eficiente recurso analítico, que permite perceber as convergências e conflitos ao longo do processo de colonização da América meridional. Pois são justamente nessas zonas de fricções simbólicas e reais entre os diversos agentes estudados que as estratégias e negociações que efetivaram a colonização se tornam mais evidentes.

Alguns exemplos de projetos que se levantaram para a região e nem sempre foram encampados indicam que foram tentados outros padrões de interação entre os grupos sociais que ali habitavam. Assim, durante os séculos XVI e XVII fizeram-se diversas propostas para articular de maneira mais direta as vilas da capitania de São Vicente à província do Paraguai. Na década de 1550, Manuel da Nóbrega,

¹⁴ “A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente ‘jogando o mesmo jogo’, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade. De outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo. Isso torna possível a compreensão de uma forma final de manutenção de fronteiras, através das qual as unidades e os limites culturais persistem. Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes.” Fredrik Barth. Grupos étnicos e suas fronteiras. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (orgs.) *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 1998, p. 196.

provincial da Companhia de Jesus no Brasil, desanimado diante da catequização dos nativos da costa atlântica, propunha rumar ao Paraguai para doutrinar os carijós, de quem lhe parecia se colheriam melhores frutos.

(...) sempre me disse o coração que devia mandar aos Carijós, os quais estão senhoreados e –sujeitos dos Castelhanos do Paraguai e mui dispostos para se neles frutificar com outras gerações que também conquistam os Castelhanos, e juntamente com isto fazerem-me de lá instância grande por muitas vezes, *scilicet*: o Capitão e os principais da terra, tendo todo o favor e ajuda necessária para bem empregar nossos trabalhos assim entre os Cristãos como Gentios; tive também cartas de pessoas que esperavam nossa ida com bons desejos de servirem a Nosso Senhor nesta Companhia, de muito boas partes para isso, e com isto ver, que a capitania de São Vicente se vai pouco a pouco despovoando, pela pouca conta e cuidado que El Rei e Martim Afonso de Sousa têm, e se vão lá passando ao Paraguai pouco a pouco, e considerar eu os muitos Irmãos que há em São Vicente e o pouco que se faz aí e parecer-me que seria bom ter a Companhia lá um ninho onde se recolhesse, quando de todo São Vicente se despovoasse.¹⁵

Quase meio século depois, o governador do Paraguai, Hernan Arias de Saavedra (Hernandarias) também notava a necessidade de se reforçar as ligações entre pontos distantes dos Impérios espanhol e português, naquela ocasião governados pelo mesmo soberano através da União Ibérica (1580-1640). Em direção oposta ao do padre Nóbrega, mas visando o mesmo objetivo, Hernandarias propôs em 1604 uma solução para a pobreza dos moradores do Guairá. Para ele, deveria se liberar o comércio entre o Guairá e São Paulo, enviando-se também missionários portugueses para catequizar no Paraguai.

¹⁵ Manuel da Nóbrega. Carta para o Provincial de Portugal (1557). In: *Cartas do Brasil* (1549-1560). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 174-5.

En este propio tiempo gozando de esta paz se despacharon de la provincia de Guaira que es la ultima deste gobierno, por el Río grande de la plata arriba, cuatro soldados a descubrir tierra, y al cabo de algunos meses de navegación fueron a dar en la ciudad de san pablo que es en la costa del brasil la tierra adentro, de donde en los navíos que este presente año han venido de la dicha costa tive cartas de los dichos soldados y Relación de su viaje y de como se podría tratar aquella provincia de guaira con el brasil, pero considerando que los portugueses es gente prohibida, no consentiré se ande aquel camino hasta ver lo que Vuestra majestad es servido se haga, no embargante que los de Guaira lo desean mucho porque como están tan atrás deste puesto y ellos tienen tan gran pobreza que no alcanzan con que vestirse y apenas se halla un sacerdote que quiera estar entre ellos para administrarles los santos sacramentos de que están aquellos pueblos muy necesitados y de todo esto cuando vuestra majestad se sirviese permitirlo podrían tener Remedio del Brasil de donde entrarían algunos padres de la compañía, que demás del servicio que harían a nuestro señor en esto, se le podrían hacer muy grande en doctrinar gran suma de indios que tiene aquella provincia.¹⁶

Não por acaso, como será discutido ao longo deste trabalho, poucos anos depois Hernandarias, temendo os ataques de portugueses de São Paulo sobre os índios de Guairá, argumentou o oposto: que se encerrassem as comunicações, para isso despovoando a vila de São Paulo, foco de toda a discórdia.¹⁷ Na verdade o governador do Paraguai não foi contraditório em relação à sua proposta anterior. Como se verá no capítulo 3, Hernandarias foi um dos artífices do envio de missionários jesuítas para o Guairá, que ali iniciariam seu projeto de

¹⁶ Carta del goverbador del Río de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad dando cuenta de haber partido en compañía del obispo para la ciudad de La Asunción con objeto de visitar algunas ciudades y informando sobre el estado de la tierra. Buenos Aires, 05/04/1604. Documentação hespanhola. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 1º. São Paulo: Oficinas do “Diário Official”, 1922, p. 274 [A partir deste ponto citado como AMP]

¹⁷ Carta del governador del Río de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad sobre la conveniencia de despoblar la villa de San Pablo del Brasil y de dividir aquel govierno para remediar los daños que los portugueses hacian a los indios de Guairá. Buenos Aires, 28 de Julio de 1616. AMP 2, p. 8-9.

maior êxito em relação às reduções de índios. Quando pediu a abertura do caminho, esse dirigente visava também padres para converter índios. Alguns anos depois, juntamente com os missionários, os portugueses de São Paulo passariam a afluir para a região objetivando levar de maneira cada vez maior os índios para a vila vicentina. Com isso Hernandarias pedia o fim dessa circulação mais aberta.

Como é possível se depreender desses episódios, um fator crucial para problematizar as relações entre as vilas e cidades da América meridional é o papel das populações indígenas antes da conquista da região pelos europeus e ao longo do período colonial, especialmente nos dois primeiros séculos. Na faixa costeira do Brasil (o que inclui a porção sul do continente) predominavam grupos identificados pelos colonizadores genericamente como tupis, pertencentes ao tronco linguístico tupi, família tupi guarani.

A língua de que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos difere n'algumas partes mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete graus, que daí por diante há outra gentilidade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente. Esta de que trato, que é geral pela costa, é mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. ¹⁸

Diversas etnias que habitavam a zona litorânea (tamoios, tupiniquins, tupinambás, dentre outros), devido às semelhanças linguísticas, foram identificadas pelos europeus como “tupis”. De língua similar, os grupos denominados “guaranis” espalhavam-se por uma grande faixa no sentido latitudinal, do interior do continente até a costa atlântica, na altura do atual Estado de Santa Catarina, em território pertencente à Coroa de Espanha, mas cujos limites com os domínios portugueses foram, ao longo do período estudado, de contornos imprecisos.¹⁹ Um jesuíta no início do século XVII assim caracterizou a

¹⁸ Pero de Magalhães Gandavo. Op. cit, p. 44.

¹⁹ “A numerosa população que ocupava o litoral atlântico da América do Sul e a bacia do Prata no século XVI ficou conhecida como Tupi-Guarani, termo que reúne as

região de Assunção: “Casi todos los indios que tiene esta ciudad son guaranis. Esta nación es muy extendida y toda tiene una lengua: es gente labradora, siempre sembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara.”²⁰ Aqui foram elencadas justamente características que favoreceriam os guaranis em relação aos objetivos da colonização: grande população, espalhada por amplos territórios, povos agricultores e seminômades.

Certamente que um leque diversificado de etnias, ou “nações”, como eram então denominadas, também esteve presente nesses cenários. Paiaguás, guaicurús, gualachos, agaces, querandis, caracarás, curuniacis, orejones, xaraiés, calchaquís, chiriguanos, chiriguanás, frentones, charruas, pampas, pulares no Rio da Prata e Paraguai. Maromimis, guarulhos, biopebas, guaianás, bilreiros, kaiapós, pés largos, puris em São Vicente. Mas no caso das colonizações que se espalharam a partir de São Paulo e Assunção, é inegável a influência e a presença das populações tupis e guaranis. Foram os principais aliados dos brancos e, contrária e concomitantemente, aqueles mais escravizados. De uma maneira ou de outra, um forte lastro das culturas desses povos marcou a história de tais regiões. Conforme percebidas pelos colonizadores, suas línguas, embora tivessem variações de uma etnia para outra, possuíam certa unidade, sendo transformadas em “línguas gerais”.

Esse processo relaciona-se às estratégias dos europeus de se estabelecerem entre as populações nativas da América, para isso

designações dos dois principais blocos que a constituíam: os Tupi, que viviam ao norte de São Paulo; os Guaraní, que se estendiam ao sul até a Lagoa dos Patos e, principalmente, ao longo dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. É difícil precisar quando essa grande divisão consolidou-se na literatura, mas é certo que começou a ser forjada pelos próprios agentes coloniais. Nos séculos XVI e XVII, no entanto, predominaram as designações locais, tais como Tamoio, Tupinambá, Tupiniquim, Tabajara, para os Tupi; e Carijó, Itatim, Tapé, Guarambaré, para os Guaraní. Foi, no entanto, este último termo, derivado da palavra nativa para “guerra” (Montoya 1876), que acabou se fixando como designação geral.” Carlos Fausto. Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX). *Mana*. 11 (2). Rio de Janeiro, 2005, p. 387. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n2/27452.pdf>> Acesso 30 setembro 2012.

²⁰ Relación en que da cuenta de las ciudades de la gobernación del Paraguay y de sus indios y del estado q tienen por el mes desiembre en 1620 años en respuesta de lo q a cerca desto pregunto su mag^d. MCDA 1, p. 166.

utilizando-se das línguas locais predominantes para efetivar a dominação. Enquanto em certas partes do continente as línguas das dominações imperiais pré-colombianas tornaram-se também as línguas gerais da colonização (no Império inca, o quecha; no Império asteca, o náhuatl), na região da América do Sul onde não havia tal tipo de dominação política e linguística entre os autóctones, acabaram por se estabelecer três línguas gerais, todas de matriz tupi-guarani. A primeira delas foi expressa na gramática do jesuíta José Anchieta (1595), composta a partir de sua vivência entre os tupiniquins da capitania de São Vicente nas décadas anteriores, sendo denominada pelos estudiosos como língua geral paulista, já que foi utilizada no contato dos portugueses de São Paulo com os povos indígenas dos territórios onde se formariam futuramente os Estados de Minas Gerais, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás e Tocantins. Numa derivação desta, através das relações dos colonizadores com os tupinambás do Maranhão no século XVII, surgiu a língua geral amazônica, ou nheengatu. Por enfim, os jesuítas espanhóis, também influenciados pela gramática de Anchieta, detiveram-se em traduzir e sistematizar a língua dos povos guaranis, o que resultou na obra de Antonio Ruiz de Montoya (1640).²¹ De todo modo, à parte essas diferenciações entre o tupi e o guarani, as línguas gerais usadas na região em estudo espelham esta similitude linguística entre os grupos, conforme analisa Graciela Chamorro. A autora lista alguns indicativos dessa semelhança, que antecederia, portanto, os esforços de unificação linguística implícitos na composição das gramáticas de Anchieta e Montoya:

²¹ As gramáticas citadas são José Anchieta. *Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990 [1595]; Antonio Ruiz de Montoya. *Tesoro de la lengua guarani*. Madrid: Iuan Sanches, 1639; *Vocabulario de la lengua guarani*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1640. *Arte de la lengua guarani*. Pueblo Santa Maria la Mayor: 1724. Esta tipificação das línguas gerais está em Cristina Altman. As línguas gerais sul-americanas e a empresa missionária: linguagem e representação nos séculos XVI e XVII. José Ribamar Bessa Freire e Maria Carlota Rosa (orgs.) *Línguas gerais*. Política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro. Eduerj, 2003, p. 67-8.

(a) la carta del Pe. Alonzo de Barzana, de 1594, donde se lee: “la lengua que habla toda esta nación (guarani), extendida tan a la larga, es una sola, que aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí, es algo distinta, es muy poca la distición”; (b) lo dicho por Pero Rodrigues sobre la gramática de Anchieta, que la misma podía servir muy bien para estudiar la lengua guaraní del Paraguay; (c) el posicionamiento del obispo de Rio de Janeiro sobre el *Tesoro* de Montoya, al observar que la lengua guarani era igualmente comprendida en su diócesis de Brasil.²²

A língua geral, de tal forma utilizada pelos colonizadores para se comunicarem com os ameríndios, tornou-se ao longo do tempo a língua dos “índios coloniais”.²³ Para este estudo é fundamental a compreensão dessa categoria, do indígena como um ser histórico, que não apenas reagia à colonização, mas se colocava perante ela, ajudando a determiná-la e negociando seus espaços dentro da nova sociedade, que entre guerras e disputas, era construída. John Monteiro argumenta, a partir dos passos trilhados por Karen Spalding na década de 1970 ao estudar as ações dos índios frente aos espanhóis, que “mesmo possuindo um horizonte cosmológico arraigado de longa data, as comunidades nativas e suas lideranças políticas e espirituais dialogavam abertamente com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas das suas características.” Derivada desta problematização, Maria Regina Celestino de Almeida apresenta uma eficiente síntese para a compreensão do fenômeno do índio aldeado, que era incorporado ao sistema colonial, ao mesmo tempo em que mantinha algumas prerrogativas que o diferenciavam em relação ao restante da população pobre da colônia: o direito às terras dos aldeamentos, a proibição de sua escravidão e até mesmo a conservação do idioma (pelo

²² Graciela Chamorro. *Decil el cuerpo*. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia/Fundec, 2009, p. 80.

²³ John Manuel Monteiro. Redescobrimo os índios da América portuguesa. _____. *Tupis, tapuias e historiadores*. Estudos de História indígena e do indigenismo. Tese de Livre Docência em Etnologia. Campinas: IFCH-Campinas, 2001, p. 1.

menos até a promulgação do Diretório dos Índios em 1757).²⁴ Assim, ainda que as línguas gerais sejam instrumento da dominação colonial, elas também expressam a necessidade de adaptação e interlocução dos estrangeiros em relação aos aborígenes.²⁵

Deve-se entender que, se a aproximação dos europeus com os grupos de tupis e guaranis foi gerada, inicialmente, por uma casualidade geográfica, logo acabou manipulada pelos agentes coloniais na forma como concebiam e tratavam essa alteridade. Os interesses de exploração e colonização de suas terras levaram a um tipo de reação e política para com esses grupos, considerados aliados em potencial, ao passo que, para as etnias mais arredias ao contato com os europeus, ocupando territórios ainda não conhecidos ou sujeitos ao domínio colonial, foi aplicada uma política hostil, que pôde resultar em guerras ou extermínios, conforme o contexto em que ocorreram. No caso do Brasil, os “outros” índios, os não tupis, foram identificados genericamente como “tapuias” e basicamente dois tipos de políticas foram dispensadas a cada um desses grupos, conforme se verá no próximo capítulo.²⁶ O distanciamento e desconhecimento inicial em relação aos índios não tupis na América portuguesa foram assumidos por Gandavo em seu relato no século XVI. Seu intento fora tratar dos

²⁴ Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 257-61.

²⁵ “(...) Até então predominava uma representação produzida pela historiografia brasileira, referente ao contato dos índios com os colonizadores, cuja circulação foi feita de forma tão eficaz e tão difundida que acabou por se naturalizar. Seus pressupostos eram o de que o Brasil começara a falar português imediatamente depois da chegada de Pedro Álvares Cabral, quando as línguas indígenas teriam deixado de ser usadas. Nenhum estudioso interessado no período colonial ou na própria construção do Estado brasileiro e da identidade nacional se havia questionado sobre a história social das línguas usadas no Brasil, que, desta forma, não constituía um problema suscetível de ser investigado. Na medida em que as perguntas não eram formuladas, a documentação permanecia em silêncio. A grande contribuição dos três historiadores citados – Sérgio Buarque de Holanda, José Honório Rodrigues e Artur Reis – foi justamente interrogar os documentos sobre essa questão, tornando visível aquilo que não havia sido ainda revelado pela historiografia, ou seja, que o português não foi a língua falada pelos primeiros brasileiros”. José Ribamar Bessa Freire. *Rio Babel*. A história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: EdUERJ/Atlântica, 2004, p. 37-8.

²⁶ Beatriz Perrone-Moisés. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1998, p. 115-32.

índios que eram “gerais” pela costa, com quem os portugueses tinham comunicação, não querendo se deter nos ritos das “nações” diferentes da terra, pois podia incorrer em falsas informações, “pela pouca notícia que ainda temos da mais gentilidade que habita pela terra dentro.”²⁷

Dos grupos não tupis na capitania de São Vicente, além das guerras contra os guaianás, houve contato e aldeamento com índios maromimis (também denominados guarulhos) na aldeia de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos fundada em 1585.²⁸ Segundo os estudos de John Monteiro, os portugueses na segunda metade do século XVI envolveram-se nas disputas entre tupiniquins, tupinambás, tamoios e guaianás (grupo de língua não tupi, provavelmente ancestral dos kainkangs). Ao mesmo tempo em que o clima beligerante da capitania representava riscos aos colonizadores, que de fato até o final daquele século se mantiveram cercados através das paliçadas e muros da vila no planalto de Piratininga, foi também um instrumento para captura e escravização dos índios inimigos. Em consequência, se os grupos tupis predominaram nas décadas iniciais da colonização, as mortandades causadas pelas doenças, maus tratos e guerras levaram à necessidade de reposição da mão de obra indígena, o que culminou com a busca de outros grupos em regiões mais distantes, para repor os plantéis de escravos e os aldeamentos nos entornos da vila.²⁹ O alvo preferencial dos moradores de São Paulo nesta busca de novos braços foram as populações guaranis do Paraguai e Rio da Prata, conhecidas pelos portugueses desde o início da ocupação lusa nesta parte, conforme discutido nos casos citados acima. As expedições de capturas

²⁷ Pero de Magalhães Gandavo. Op. cit, p. 62.

²⁸ Benedito Preziosi. Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos: a frustrada missão entre os Maromomi. Paulo Suess et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009, p. 91-106.

²⁹ “No alvorecer do século XVII, a colonização portuguesa já tinha conseguido dominar por completo a população Tupi de São Vicente, e subordinar ou expulsar os outros grupos principais. As últimas rebeliões anticoloniais eclodiram na última década do século XVI, com ataques de Maromimi e Guiana à vila de São Paulo, mas os moradores, aliados aos Tupiniquim, acabaram resistindo. Assim encerrou-se, com o primeiro ciclo de contato e conflito interétnico em São Paulo, caracterizado pela dominação dos europeus e o recuo dos povos indígenas”. John M. Monteiro. “Vida e morte do índio: São Paulo colonial”. ____ et al. *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração*. São Paulo: Yankatu/Comissão Pró Índio de São Paulo, 1984, p. 30.

dos índios do sertão eram denominadas de “bandeiras”, “entradas”, “malocas”, dentre outros termos, e serão detalhadas no próximo item deste capítulo.

Nos domínios espanhóis da América, os paiaguás e guaicurus eram conhecidos e também foram descritos, embora em menor grau, tendo ocorrido inclusive uma missão entre os guaicurus, próxima ao rio Paraná, que teria durado ao menos entre os anos de 1609 e 1624. No entanto, esses povos não tiveram, no período estudado, o mesmo grau de sujeição e colaboração que tiveram os guaranis em relação aos colonizadores no Paraguai e Rio da Prata. Podiam até estabelecer tratos de comércio, mas, de maneira geral, foram uma barreira nos caminhos fluviais (paiaguás) e terrestres (guaicurus).³⁰

A fundação e consolidação do núcleo espanhol no Paraguai (cujo nome deriva dos paiaguás que ali viviam) foram possibilitadas não através de alianças com a etnia que deu nome à região, mas por meio do contato dos europeus com os grupos guaranis de Assunção, os cários (ou carijós, segundo os portugueses). Diferentemente do porto de Santa María de Buenos Aires, fundado em 1535, que não conseguiu se estabelecer como um núcleo espanhol nas primeiras décadas, devido às hostilidades dos querandis, Assunção, fundada em 1536, estruturou-se em torno da aliança espanhol-guarani. Segundo Domingos Irala, governador do Paraguai responsável pela transferência da população de Buenos Aires para Assunção em 1541, o núcleo assuncenho teria a seguinte configuração:

³⁰ A fundação de uma missão jesuítica entre os guaicurus, com relatos sobre seu desenvolvimento, consta das Cartas ânuas de 1610, 1611, 1612, 1613. IGLESIA. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Con advertência de Emilio Ravignani e introducción del P. Carlos Leonhardt, S. J. *Documentos para la Historia Argentina*. Tomo XIX. Buenos Aires: Talleres S. A. Jacobo Peuser Ltda., 1927, p. 48-9; 89-91; 154-61; 285-290. Outras referências estão em: Certificación firmada del P. Diego de Torres, por lo qual manifestava el numero de doctrinas y rreducciones que tiene, la Comp^a a su cargo em la Prov^a del Paraguay, y los pps. empleados en ellas. Fecha en Corbova a 5 de marzo de 1614. MCDA 1, p. 154-6. Testimonio de la Aprobacion q' hizo el Sor D. Manuel Frias governador el Paraguay, de siete Reduções fundadas en la Prov^a del Paraguay , y Guayrá a 15 de Marzo de 1624. MCDA 1, p. 181-2.

Tenemos de paz con vasallos de su majestad los indios guaraní si quier carios que viven treinta leguas alrededor de aquel puerto, los cuales sirven a los cristianos así con sus personas como con sus mujeres en todas las cosas del servicio necesarias, y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para que les sirvan en sus casas y en sus rozas; por el trabajo de los cuales y porque Dios ha sido servido de ello principalmente se tiene tanta abundancia de mantenimientos, que no sólo hay para la gente que allí reside mas para más de otros tres mil hombres encima; siempre que se quiere hacer la guerra van en nuestra compañía mil indios en sus canoas; y si por tierra los queremos llevar, llevamos los más que queremos; con la ayuda de Dios y el servicio de estos indios havemos destruido muchas generaciones de otros indios que no han sido amigos, especialmente a los agazes.³¹

Com o sistema do *cuñadazgo*, que nesse caso se efetivava através dos casamentos interétnicos entre espanhóis e índias, a parentela indígena colocava-se à disposição de seus cunhados brancos, constituindo-se em *yanaconas*. Tal sistema foi um ardil dos espanhóis em relação aos índios, pois, se no interior da sociedade guarani fazia sentido os trabalhos comunitários, em que os parentes ajudavam uns aos outros em suas roças, dentro da lógica colonial esse sistema foi manipulado, o que resultou em considerável população indígena trabalhando para os espanhóis. Segundo Branislava Susnik, o *yanaconato* como um regime de servidão perpétua consolidou-se em Assunção, ao passo que nas expansões para além desse núcleo, outros modelos de trabalho predominaram.³²

No entanto, é difícil precisar uma divisão do tipo de mão de obra por região de maneira tão sistemática, como pretenderam alguns

³¹ *Documento historicos y geograficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Buenos Aires: Tomo 2, p. 299-300. Citado por Bartomeu Meliá. *El guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de Etnohistoria. 2ª ed. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1988, p. 18-9.

³² Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. I. El guaraní colonial. Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1965, capítulo 1.

autores.³³ No Paraguai entre os séculos XVI e XVII, os sentidos de *mita*, *encomiendas* e *yanaconas* podiam se referir à mesma prestação obrigatória de serviços por parte dos ameríndios, segundo se depreende das fontes espanholas. Os índios eram entregues pelas autoridades locais a particulares ou mesmo a ordens religiosas, como a Companhia de Jesus, através dos *repartimientos* dos indivíduos. Usualmente a identificação se dava através do chefe local (denominado como “cacique” pelos coevos), que, juntamente com seus subordinados, eram doados para determinado indivíduo ou entidade, sendo os índios identificados como *encomiendas*, uma mercê concedida pelo rei espanhol aos seus vassalos. A *mita* era um regime sob o qual deveria se dar a prestação de serviços pelos índios, sendo obrigados, no corpo da lei, a passar alguns meses do ano trabalhando para seus *encomenderos*, tendo o restante dos meses disponíveis para lavrar em suas próprias terras. Na prática, porém, e mesmo segundo as legislações locais (as “ordenanças” de governadores e ouvidores) muitos abusos eram cometidos e estas pessoas viviam num cativeiro perpétuo, sem recebimento de pagamento, como será discutido no capítulo 2.

A expansão da colonização espanhola no Paraguai vai se fazer justamente em áreas de alta concentração demográfica guarani. Os próprios colonizadores tinham esta percepção sobre a geopolítica ameríndia. Diversos cronistas, vários deles jesuítas, fizeram descrições dos povos onde instalaram ou pretendiam fundar suas missões, especificando a localização das aldeias guaranis originárias. Ruy Diaz de Guzmán (1564-1629), filho da elite *criolla*, participou ativamente da colonização do Paraguai, do Prata e do Tucumán, e segundo alguns autores, teria fundado a cidade de Salta no Tucumán e Santiago de Xerez no Paraguai.³⁴ No entanto, sua maior obra não foi debelar índios

³³ Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. Op. cit. 9-36; Bartomeu Meliá. La entrada en el Paraguay de los otros karai. In: _____. *El guaraní conquistado y reducido*. Op. cit, p. 20; Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial – séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 75.

³⁴ Roberto Quevedo. Ruy Diaz de Guzmán. El hombre y su tiempo. In: Ruy Diaz de Guzmán. *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*. Asunción: Ediciones Comuneros, 1980, p. 18-9. Curiosamente este autor afirmou que

rebeldes, nem administrar vilas e fortes, mas, utilizando-se seus dotes intelectuais, legar-nos uma história da região no período. Em seus *Anales del descubrimiento, población e conquista del Río de La Plata*, Guzmán apontou as concentrações guaranis em Assunção, Tape, Itatim, Uruguai e Guairá.³⁵

Os espanhóis se espraíram para o leste de Assunção na década de 1550, em direção ao Guairá, cujo nome se deve a um importante líder indígena guarani, localizado no território do atual Estado do Paraná. A primeira povoação, Ontiveiros, foi fundada em 1554 às margens do rio Paraná, em direção rio Iguaçu e, devido ao difícil acesso, por conta do Salto do Guairá foi trasladada, fundando-se Cidade Real do Guairá em 1555 na foz do rio Piquiri. Vila Rica do Espírito Santo, que se tornou a principal cidade do Guairá, foi fundada em 1576 no alto do rio Ivaí. Ao norte de Assunção, na região do Itatim (localizada no atual Mato Grosso do Sul), onde viviam os itatins, subgrupo guarani, foi fundada Santiago de Xeres (ou Jerez) em 1580, às margens do rio Miranda, também denominado Mboboteí [ver Mapa 1].

Já Buenos Aires (pertencente até 1618 à província do Paraguai e a partir de então, com a divisão da província em duas partes, tornou-se capital da recém criada província do Rio da Prata) não obteve êxito em sua primeira fundação em 1536, devido às privações de alimentos e instalações por que passaram os primeiros europeus que ali quiseram permanecer. Narrativas um tanto quanto exageradas dos eventos dão conta que alguns espanhóis teriam comido seus companheiros para sobreviver, conforme fala do próprio rei espanhol em 1539.³⁶ Como

a fundação de Santiago de Xerez por Guzmán teria ocorrido em 1592, sendo que a data usualmente referida para esta fundação é 1580.

³⁵ Ruy Diaz de Guzmán. *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*. Op. cit.

³⁶ “Nuestro Gobernador de la provincia de la plata e otras justicias dellas a cada uno de vos a quien esta mi Cedula fuere mostrada yo soy ynformado que en la costa del brasil y en la de esa provincia estan muchos cristianos en poder de los yndios que no osan venirse donde estan los cristianos en esa provincia unos por que con las necesidades y hambres se han pasado han comido carne unam (sic) y otros que de hambre y con necesidad se ausentaron del Real de los españoles en bateles y por tierra o se pasaron a los yndios porque les diesen de comer.” De Oficio. Perdón a cristianos que se han pasado para los yndios. El rey. Valladolid, 20/11/1539. Juan

citado, os colonizadores dali juntaram-se aos de Assunção e somente em 1580 esse núcleo foi refundado, sendo sua reconstrução e fortificação possível, em grande medida, graças à mão de obra guarani, vinda do Paraguai entre os séculos XVII e XVIII, como mostrou Eduardo Neumann.³⁷

Nos domínios portugueses da América, havia outra configuração étnica e geopolítica. Conforme dito acima, depois de esgotada a reserva de mão de obra indígena nos entornos da vila de São Paulo de Piratininga, fundada em 1554, composta inicialmente pelos índios aliados tupiniquins e derrotados os inimigos que, impondo cercos à vila, impediam a circulação de seus habitantes, passou-se a buscar essas “peças” e “gentios” em regiões cada vez mais distantes. As “peças” eram os índios escravos, em tese capturados através da guerra justa, que só poderia ocorrer mediante autorização do rei ou das mais altas autoridades coloniais. Os “gentios” eram aqueles trazidos da mata por “resgate” ou “descimento”, não convertidos, que permaneciam livres e eram destinados aos aldeamentos ou às casas de moradores. Esses gentios, em troca de instrução, catequese e acolhimento que deveriam receber por parte dos brancos, prestavam serviços aos particulares ou em obras públicas, recebendo pagamento por isso. Se nas primeiras décadas da vila, a expansão se deu nos aldeamentos além-muros do pequeno núcleo urbano (Pinheiros 1560; São Miguel 1560; Guarulhos 1585), no século seguinte culminaria com a criação de novas vilas e aldeias. Em direção ao Rio de Janeiro, no vale do Paraíba: Mogi das Cruzes 1611; Taubaté 1640; Guaratinguetá 1651; Jacareí 1653,

Carlos Garcia Santillan. *Legislación sobre Indios del Río de la Plata en el siglo XVI*. Madrid: Imprensa del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1928, p. 279-80.

³⁷ “A prestação de serviços militares por parte dos guaranis missioneiros foi uma constante ao longo dos séculos XVII e XVIII, extendendo-se a todas governações da Província do Paraguai. Por sua vez a área sob jurisdição de Buenos Aires e a sede da governação encontravam-se diante de uma situação beligerante: devido ao perigo bifronte expresso pela possibilidade de investidas dos *índios infieis*, como de ataques das nações rivais da Espanha, interessadas em ocupar a *principal porta de entrada para o Reino do Peru*. A segunda ocupação acabou servindo de pretexto para embasar a primeira solicitação de guaranis missioneiros por parte do poder público colonial. Os *índios das reduções* foram requisitados para auxiliar no guarnecimento de Buenos Aires diante de um possível ataque dos portugueses.” Eduardo Neumann. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial (1640-1750)*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996, p. 114 [grifos do autor].

aldeamento Escada/Guararema 1611. No sentido oeste: aldeamentos de Barueri 1609; Carapicuíba 1615, Embu 1624 e Itapecerica (data indeterminada); vilas de Santana de Parnaíba 1625; Itu 1654; Sorocaba 1670; Paranaguá 1640; Curitiba 1654; Jundiá 1656 [ver Tabela].³⁸

Esse movimento de fundação de novas vilas teve um duplo caráter, complementar e contraditório, síntese da própria colonização: ao mesmo tempo em que demonstra o desenvolvimento dos lusos na capitania de São Vicente, em sua expansão para novas áreas, buscando terras a cultivar, minérios a explorar e apresentando-se como uma solução para as disputas entre as elites da vila de São Paulo, ao lhes proporcionar novos espaços de mando e riqueza, é alimentada pela aniquilação/submissão das populações autóctones. O marco desse movimento expansionista dá-se praticamente na virada entre os séculos XVI e XVII e é considerado de maneira geral pela historiografia como o início do banderismo ou bandeirantismo, que será visto mais à frente.

Uma rota importante, que representa o grande interesse e conexão entre a vila de São Paulo e o lado espanhol da América, era aquela que, partindo da capitania vicentina, chegava à região do Guairá e culminava nos atuais territórios de Santa Catarina e Mato Grosso do Sul. Aventa-se que tal caminho, por sua vez, seria um aproveitamento de trajetos pré-coloniais, denominado Peabiru, que passaram a ser utilizados pelos exploradores desde os primeiros anos da conquista da América, mas cuja autenticidade, segundo Sérgio Buarque de Holanda, seria difícil de verificar, uma vez que se mistura aos “motivos edênicos” da colonização. Isso porque os religiosos buscavam encontrar nos relatos de nativos das diversas partes da América indícios de que São Tomé tivesse vindo ao continente, segundo interpretavam a partir de algumas passagens bíblicas. Para os jesuítas, como Montoya, se os índios diziam que fora um antigo ser mítico, Zumé, que teria lhes legado

³⁸ Johann B. Spix e Karl Friedrich Von Martius. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Vol. 1. 4ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Editora da USP, 1981, p. 148. John Monteiro. *Negros da terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 14-5.

tal caminho, isso seria a prova da vinda de São Tomé, o que fez com que o Peabiru fosse rebatizado pelos padres como Caminho de São Tomé.

Na versão que da abertura dessa estrada nos conservou o Padre Antônio Ruiz de Montoya, da Companhia de Jesus, alude-se à fama corrente em todo o Brasil, entre os moradores portugueses e aos naturais que habitavam a terra firme, de como o santo apóstolo principiou a caminhar por terra desde a Ilha de São Vicente, “em que hoje se vêem rastros, que manifestam esse princípio de caminho [...], nas pegadas que [...] deixou impressas numa grande penha, em frente à barra, que segundo público testemunho se vêem no dia de hoje, a menos de um quarto de légua do povoado”. “Eu não as vi”, pondera o missionário, mas acrescenta que à distância de duzentas léguas da costa, terra adentro, distinguiram, ele e seus companheiros, um caminho ancho de oito palmos, e nesse espaço nascia certa erva muito miúda que, dos dois lados, crescia até quase meia vara, e ainda quando se queimassem aqueles campos, sempre nascia a erva e do mesmo modo. “Corre este caminho”, diz mais, “por toda aquela terra, e certificaram-se alguns portugueses que corre muito seguido desde o Brasil, e que comumente lhe chamam o caminho de São Tomé, ao passo que nós tivemos a mesma relação dos índios de nossa espiritual conquista”.³⁹

No entanto, Afonso Taunay é mais categórico. Para ele, não só é possível afirmar que tal rota existiu, como se poderia delimitar seu trajeto. Assim, o Peabiru teria cerca de 200 léguas (1.200 quilômetros), iniciando-se em São Vicente, subia para São Paulo, passando por Sorocaba, Botucatu, seguindo pelo rio Paranapanema e atingindo o rio Tibagi (no território do atual Estado do Paraná). Nesse ponto, abria-se uma bifurcação: o primeiro caminho descia ao sul, em direção aos Patos (atual território de Santa Catarina) e o segundo seguia o Paranapema até a confluência com o rio Paraná, em direção ao norte. A partir daí,

³⁹ Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, p. 142.

entrava-se no rio Ivinheima (afluente da margem esquerda do Paraná) e, por terra, chegava-se à Vacaria⁴⁰, culminando no território do atual Mato Grosso do Sul.⁴¹ Estas rotas indicariam, portanto, os meios de acesso através da capitania de São Vicente às regiões das reduções do Guairá, Itatim, Uruguai e Tape [ver Mapa 2].

Os dois núcleos principais em torno dos quais gravitam as questões abordadas nesse trabalho – São Paulo no Brasil e Assunção nas Índias de Castela – estavam sob jurisdição de cada um dos reinos, mas também foram governadas por uma só Coroa durante a União Ibérica (1580-1640). Nesse sentido, olhar sobre a região e estas localidades específicas permite-nos uma análise de como o cenário político europeu, as sucessões dinásticas e as disputas entre os reinos repercutiam na administração colonial e no cotidiano de seus habitantes. Para alguns historiadores, esse é um tema de suma importância e buscou-se mostrar como a União Ibérica influenciou numa maior proximidade e conexões entre as partes espanhola e portuguesa da América meridional, como fizeram diversos estudos, tais quais de Alice Canabrava, Rafael Ruiz e José Carlos Vilardaga.⁴² Os núcleos principais distavam entre si cerca de 1.300 km de distância. Como discutido acima, essas fronteiras, além de não demarcadas, eram altamente permeáveis, a despeito das reiteradas proibições de livre circulação por parte de cada um dos reinos. Assim, cooperações e

⁴⁰ Segundo Francismar Alex de Carvalho, “Fontes seiscentistas e setecentistas referem pelo nome de Vacaria ao território que abrangia desde a confluência dos rios Paraná e Paraguai, ao sul, até o vale do rio Pardo a nordeste e o Pantanal do Taquari ao norte. Tendo as incursões preadoras, paulistas e não-paulistas, por volta da década de 1640, capturado índios das reduções jesuíticas que estavam instaladas nessa região, promovendo o deslocamento de algumas e a destruição de outras, aludem os cronistas ao fato das manadas de gado vacum e cavalos terem se desprendido das reduções e se espalhado rapidamente, razão pela qual se passou a utilizar o nome Vacaria.” *Viajantes, mareantes e fronteiriços: Relações interculturais no movimento das monções. Século XVIII. Dissertação de Mestrado em História. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2006, p. 24, nota 3.*

⁴¹ HGBP 3, p. 278-87.

⁴² Alice Canabrava. *O comércio português no Rio da Prata: 1580-1640*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1984; Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas*. Op. cit. e José Carlos Vilardaga. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes. Conexões castelhanas de uma vila da América portuguesa durante a União Ibérica (1580-1640)*. Tese de doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH-USP, 2010.

guerras, intercâmbios e concorrências eram os dois lados da mesma moeda.⁴³

Uma gama diversificada de colonizadores circulava ou vivia por entre essas partes dos domínios de Castela e Portugal. Comerciantes, negociantes, proprietários de terras, piratas, exploradores, viajantes, autoridades metropolitanas, administradores coloniais, religiosos. Eram principalmente espanhóis e portugueses, mas também diversos estrangeiros, como Hans Staden, cuja trajetória permite visualizar essa configuração mutável e plural das relações entre os grupos sociais que estabeleciam conexões na América meridional, ao menos até meados do século XVI. Staden era um aventureiro que, percorrendo alguns pontos dos domínios coloniais ibéricos pelo globo, veio duas vezes à América ao longo da década de 1540. Homem proveniente de um reino germânico, na derradeira vez que desse aqui tinha intenção de chegar às minas de prata. Acompanhando uma esquadra espanhola, acabou naufragando no litoral de Cananeia, nos domínios portugueses, o que resultou que se estabelecesse na região por algum tempo. Nesse ínterim, acabou sequestrado por um grupo tupinambá na capitania de São Vicente. Mantido prisioneiro, durante alguns meses teve sua vida em risco, envolvido ao mesmo tempo nas guerras intertribais entre os índios e nos conflitos desses contra os colonizadores, além de poder ser devorado em ritual antropofágico por esse grupo tupi.⁴⁴

Em meio às relações entre colonizadores de diversas procedências e interesses e os nativos da América, há que se acrescentar os padres da Companhia de Jesus. Ordem religiosa fundada em 1540, surgida, portanto, durante os primeiros passos da colonização da América e funcionando com uma resposta no seio da própria Igreja Católica à Reforma protestante, os jesuítas acabaram servindo aos propósitos de Roma e dos reinos católicos ibéricos. Assim, utilizaram-se desses

⁴³ José Carlos Vilar daga. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes*. Op. cit, p. 205.

⁴⁴ Hans Staden. *Hans Staden: suas viagens e captiveiro entre os selvagens do Brasil*. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1900 [1557].

expedientes para se inserir no mundo colonial, da China ao Paraguai.⁴⁵ No caso da América portuguesa tiveram uma participação bastante ativa junto aos indígenas e na formulação de algumas políticas referentes a essas populações. Um aspecto crucial para dimensionar a importância da Companhia de Jesus na história da colonização é a implantação dos aldeamentos de índios, também denominados aldeias, missões, reduções, doutrinas, povoações ou *pueblos* (especialmente no caso espanhol). Expondo de maneira bastante didática, Montoya apresentou esse novo espaço colonial como um instrumento de transformação das comunidades indígenas.

(...) llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro, o seis cazas solas, separados a legua, dos, tres, y más unos de otros, los reduzo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se sirvan: porque comúnmente vivían en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó.⁴⁶

Cabe esclarecer que nesse trabalho adoto os vários termos citados para me referir a essas habitações de índios sob controle dos religiosos ou particulares, não fazendo distinção entre eles e “aldeamento”, designação posterior, consagrada pela historiografia, que pretendeu diferenciar “aldeia” (povoação originária dos índios) de “aldeamento” (habitação dos índios coloniais), conforme marcado por Pasquale Petrone.⁴⁷ Nesta tese, pretendo que o sentido do termo seja compreendido a partir da própria narrativa e do contexto em que for usado. Adoto tal postura para não correr o risco de desprezar estas palavras no sentido da época, que expressava, portanto, essa ambiguidade.

⁴⁵ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 64.

⁴⁶ Antonio Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesu, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay t Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639, p. 6.

⁴⁷ Pasquale Petrone. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995, p. 103-5.

Retomando as colocações do início desse capítulo sobre a imensidão territorial e o desconhecimento sobre tão amplo espaço e suas populações originárias, os fluxos oficiais e marginais de pessoas de diversas procedências permitiram, mais de um século depois do início da colonização, um quadro bastante diferente. Mesmo que esses territórios só fossem conquistados, em sua totalidade, após o século XIX, havia a partir de então um conhecimento bastante detalhado das topografias dos terrenos, dos traçados dos rios e da enorme diversidade de etnias que ocupavam estas partes, conforme se pode observar através dos mapas elaborados a partir do século XVII. O Mapa 5, *Paraguay o Prov. De Rio De La Plata cum regionibus adiacentibus Tucuman et Sta. Cruz De la Sierra* de Willem Janszoon Blaeu (Amsterdã, 1640), mostra uma maior precisão em relação às reais dimensões do continente e suas divisões internas.⁴⁸ Mas é o mapa elaborado por Nicolas Sanson, *Le Paraguay Tire des Relations les plus Recentes* (Paris, 1668) que chega realmente a impressionar pelo grau de precisão e detalhamento a respeito das etnias e dos terrenos entre os domínios portugueses e espanhóis desta parte da América [Mapa 6]. Se esses mapeamentos indicam, portanto, a presença mais efetiva dos colonizadores na América meridional, foram eles também que permitiram os projetos e a execução de um enclave português na entrada do Rio da Prata. Com um contingente de milhares de portugueses e índios, as tropas cruzaram o rio Uruguai e instalaram a Colônia do Sacramento à margem direita do rio da Prata em 1680. Os motivos que levaram a esta atitude e a tornaram possíveis serão analisados no Epílogo.

Os demais mapas apresentados nesta tese, trabalhando estas regiões com o mesmo grau de detalhamento, demonstram objetivos mais específicos. O Mapa 7, *Parte do gouerno de Sam Paullo e parte dos dominios da Coroa de Espanha*, é um mapa rústico, não foi impresso e

⁴⁸ Para uma análise detalhada deste mapa, ver Maria de Fátima Costa. De Xarayes ao Pantanal: a cartografia de um mito geográfico. *Revista do IEB*. São Paulo, n° 45, set. 2007. Disponível em <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rieb/n45/a03n45.pdf>> Acesso 30 setembro 2012.

está presentemente depositado no acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. De autor anônimo, calcula-se que tenha sido elaborado em 1740. A importância desse mapa é perceber como a região do Guairá, outrora tão visada e povoada, nesse período é considerada área “vazia”, apenas de passagem para se atingir agora o norte do Paraguai. O cerne do mapa é indicar as povoações ao longo do curso do rio Paraguai, territórios pontuados de “pantanaís”, por onde se atingiriam as visadas terras do Mato Grosso, em busca dos metais preciosos no século XVIII.

Outro mapa do mesmo período, *Paraquariae provinciae societas Jesu cum adiacentib novíssima descriptio*, Johannes Petroschi. [Veneza, 1732 (1760)]⁴⁹, foi elaborado pelos jesuítas, cumprindo a função de detalhar as terras onde estavam instaladas suas missões entre os índios, abarcando toda a Província Jesuítica do Paraguai. Essa divisão jesuítica tinha proporções bem maiores que a governação e província do Paraguai, com a atribuição de atender no âmbito espiritual as governações do Tucumán, Paraguai, Rio da Prata e Chile (esta última desmembrada como vice-província em 1623). Como é um mapa muito detalhado e difícil de observar sem uma visão ampliada, escolhi reproduzir aqui apenas um recorte, focalizando a região das missões jesuíticas do Tape e Uruguai, área de alta concentração missionária naquele período do século XVIII [Mapa 9]. O dado curioso é que a publicação desse mapa deu-se justamente no contexto da expulsão da Companhia de Jesus daquelas partes, bem como dos Impérios português e espanhol (1758 da América portuguesa e 1768 da América espanhola) Isso permite perceber o quanto essas posses da Companhia sobre territórios, bens e “almas” eram visadas por seus inimigos.

A respeito destas oposições, deve-se observar como os diversos personagens elencados nas páginas anteriores podiam desempenhar papéis e representações bastante flexíveis. Ao se deter sobre as imagens dos índios segundo a ótica dos europeus, como o estudo seminal de

⁴⁹ Para uma discussão a respeito deste mapa, ver o artigo de Newton da Rocha Xavier. A representação cartográfica da Província Jesuítica do Paraguai no século XVIII. V Congresso Internacional de História. Universidade Estadual de Maringá, 21 a 23 de Setembro de 2011. Disponível em <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/216.pdf>> Acesso 30 setembro 2012.

Sérgio Buarque de Holanda, nota-se o quanto os significados destas imagens se alteram e ao mesmo tempo se complementam.⁵⁰ Os nativos da América, ainda que amistosos, considerados inicialmente puras criaturas e de bom trato, com o desenrolar dos fatos, passaram a ser encarados com seres demoníacos, como se enuncia pelos escritos do jesuíta Manuel da Nóbrega, primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil.⁵¹

Por sua vez, os próprios inacianos, mesmo que aliados à Coroa, encontraram opositores de toda ordem. Os padres trabalharam para construir uma auto-imagem que os aproximavam de santos, através das cartas que os missionários escreviam internamente para estimular os colegas, isolados em vários cantos do mundo (as chamadas *hijuelas*, missivas de caráter interno da Companhia) e das correspondências de circulação mais ampla, para serem lidas na Europa (as chamadas “cartas edificantes”)⁵². A despeito disso, os padres amargaram o ódio dos índios, o que por vezes resultou em assassinatos daqueles que tentavam catequizá-los. Na concorrência com os colonizadores laicos, sofrendo a oposição de autoridades locais e no cenário europeu frente ao papel que desempenhavam na colônia, a Companhia de Jesus teve muitas propostas e auxílios negados, culminando com seus membros

⁵⁰ “Não parece excessivo, pois, dizer de muitos dos antigos missionários do Brasil que, agindo embora à maneira de Frei Bartolomeu de Las Casas, deveriam parecer-se um pouco, no seu pensar, com Ginés de Sepúlveda, o acre opositor do Apóstolo das Índias e partidário do *Compelle intrare* até o extremo da violência intolerante contra os bárbaros americanos. Assim é de crer que veriam no gentio muito mais o ‘perro cochino’ do que o ‘bom selvagem’.” Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. Op. cit, p. 378.

⁵¹ “O conceito de bárbaro ganhou novas nuances no mundo colonial. Nos mapas, nas crônicas, sem perder a coerência, o tema revelou-se de várias formas, apresentando os atributos do *vil gentio*. Na verdade, o conceito sofreu uma *pseudometamorfose*. O discurso do colonizador possui uma enorme unanimidade, pois todos consideram o ameríndio um ser inferior e necessitado dos préstimos do homem branco. Nenhum europeu optou pela recusa da interferência, pela preservação das comunidades indígenas. No Brasil, o vocábulo fundamentou a conquista e os projetos coloniais: de um lado, os colonos e as tentativas de transformar o gentio em escravo; de outro, os jesuítas e a necessidade de convertê-los e submetê-los a uma tutela.” Ronald Ramininelli. *Imagens da colonização*. A representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 79 [grifos do autor].

⁵² Fernando Torres Londoño. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Humanitas. Vol. 22, nº 43, Julho de 2002, p. 11-32. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v22n43/10908.pdf>> Acesso 30 setembro 2012.

sendo expulsos algumas vezes dos domínios coloniais. Nesse sentido, não foi por acaso que suas reduções de índios foram consideradas como uma categoria à parte pelos coevos, mitologia esta referendada pela historiografia desde o período colonial, que atribuía aos jesuítas o plano mirabolante de construir uma “república cristã”, ou um “Estado teocrático”, desrespeitando frontalmente as instâncias superiores, a saber, Roma e os reinos europeus.⁵³

Percebe-se, portanto, que todos os grupos sociais aqui estudados estiveram longe de ocupar um espaço ou uma representação estática ou neutra. O que dizer, então, de um dos grupos mais controversos, sobre os quais foram lançados muitos ódios e louvores ao longo dos séculos. Trata-se dos paulistas, denominados na época “portugueses de São Paulo”, “sertanistas”, “mamelucos”, “maloqueiros” e que a historiografia consagrou como bandeirantes. Contra eles foram escritos longos tratados, tachando-os de demoníacos, hereges, sanguinários e crueis. Ao mesmo tempo, em sua defesa, os moradores de São Paulo apresentavam-se às autoridades régias como defensores da ordem, amigos dos índios e propagadores do Evangelho. Além disso, a historiografia paulista da primeira metade do século XX, aliada a uma elite econômica que visava se projetar no país, legou a esses personagens o papel de pais fundadores do Brasil, através de um roteiro anacrônico e fantástico, como se quer em todos os “mitos de origem”.⁵⁴

⁵³ O questionamento destas atribuições às missões da Companhia de Jesus, especialmente a respeito dos 30 povos do Uruguai, está devidamente feito por Arno Kern. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, especialmente o capítulo 5. A ‘unidade política’ dos Trinta Povos e Maxime Haubert. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do livro, 1990.

⁵⁴ “A imagem que os republicanos paulistas se auto-atribuíam em muitos pontos se assemelhava a este ‘ianque hispano americano’ definido pelos americanistas argentinos. A identidade paulista delineada pelos republicanos de São Paulo frisava os mesmos aspectos de independência, espírito de iniciativa, empreendimento, conquista do sertão e republicanismo que Alberdi considerava dever ser a essência do futuro habitante da América do Sul e que já era apanágio do norte-americano. Os paulistas se apresentavam como dotados de todos os atributos do ‘ianque sul americano’, afirmação que tinha o propósito de mostrar aos demais brasileiros que eles, paulistas, eram os mais adequados para a construção do Brasil moderno. Exemplo maior deste caráter ianque auto atribuído, está naquele que transformou-se em um dos principais símbolos regionais: a bandeira do estado de São Paulo. A ‘bandeira das treze listas’, cantada em versos pelo poeta Guilherme de Almeida durante o levante de 1932, e até hoje símbolo oficial do estado, foi concebida como uma imitação, em outras cores, da

Assim, problematizar os personagens listados acima de maneira taxativa como “santos”, “heróis” ou “demônios” é incorrer duplamente num reducionismo. Primeiro porque em suas próprias definições esses adjetivos propugnam um caráter sobre-humano, o que nos obriga a uma leitura no plano do discurso, buscando compreender os motivos de tais idealizações. O segundo aspecto é que estas atribuições dependiam muito mais de quem as proferiam e qual era o destinatário de tal discurso, do que daquele que era assim classificado. Isso porque, para entender o sentido das qualificações para os personagens ou grupos aqui retratados é preciso situar ambos – emissores e receptores – na situação relacional, o que nos leva às disputas e alianças em jogo. É, portanto, nas dinâmicas dessas relações que o objeto desse estudo pode ser entendido, qual seja, a lógica da ocupação e da construção da colonização da América meridional.

Para compreender a porosidade dessas fronteiras geográficas e identitárias, apresentarei nesse capítulo dois grupos sociais que espelham esse trânsito e interesses convergentes ou conflituosos entre os personagens presentes nesse estudo. O primeiro deles, os bandeirantes, serão analisados levando em conta a lógica das bandeiras e como se articulavam em relação aos outros grupos. Em segundo lugar, pretende-se mostrar o quanto os guaranis estiveram no centro dos interesses e das relações da maior parte dos personagens retratados aqui.

bandeira norte-americana.” Danilo Zioni Ferretti. *A construção da paulistanidade. Identidade, historiografia e política em São Paulo (1856-1930)*. Tese de doutorado em História Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2004, p. 161-2.

Para entender como estas categorias foram construídas durante o período colonial, ver Laura de Mello e Souza. *O Sol e a Sombra. Política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, especialmente o capítulo 3, “São Paulo dos vícios e das virtudes”.

Para um balanço historiográfico sobre São Paulo colonial, ver Ilana Blaj. *A trama das tensões. O processo de mercantilização de São Paulo colonial (1681-1721)*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP/Fapesp, 2002, especialmente o capítulo 1, “A construção das imagens”.

Bandeiras para quem?

Contra as graves proibições do rei de não se passar terra adentro, as gentes de São Paulo não só violavam seus mandatos, como profanavam as bandeiras reais, prejudicando a conquista católica. Suas tropas saíam de São Paulo com cerca de 100 portugueses e mil índios, às vezes mais, às vezes menos gente, para cativar outros indígenas nos domínios de Espanha. Estiveram nas grandes reduções de índios cristãos do Guairá, sujeitos à Coroa de Castela e sob controle dos padres da Companhia de Jesus na província no Paraguai. Nas duas vezes que ali foram, destruíram 14 destas aldeias, onde habitavam 40 mil índios, dos quais 30 mil foram capturados por esses moradores de São Paulo.⁵⁵

Essa descrição foi feita em 1636 por Manuel Juan de Morales, um explorador de minas a serviço da Coroa que vivia em São Paulo há algumas décadas, quando viera juntamente com o governador-geral da repartição do sul Francisco de Souza em 1598 descobrir e explorar as minas de metais que houvesse no Brasil.⁵⁶ Morales, na ocasião atuando em minas de ferro e ouro na vila, escreveu uma longa carta ao rei, relatando as dificuldades de se manter tal atividade, os crimes e atrocidades cometidas pelos moradores da vila e os prejuízos que a

⁵⁵ Informe de Manuel Juan de morales de las cosas de San Pablo y maldades de sus moradores hecho a Su Magestad por Manuel Juan de morales de la misma vila. 1636. MCDA 1, p. 183-4.

⁵⁶ Sobre o impacto demográfico que as vindas do governador tiveram na vila, José Carlos Vilardaga, que dedicou um capítulo de sua tese à figura de Francisco de Souza e o sentido de sua atuação na vila, afirma: “A chegada desta comitiva revela outra dimensão fundamental, que é o incremento populacional na vila. Ela deve ter causado verdadeira revolução na dinâmica do povoado, pois interferiu na distribuição de datas e sesmarias, modificou o leque de ofertas de casamentos e alianças, e alterou os padrões de consumo. Em 1589, São Paulo contava com um pouco mais de 170 moradores, passando, em 1600, para 308, portanto um acréscimo de 80% numa década. Importante ressaltar que o padrão se repete na segunda vinda do governador. Em 1605, quando não estava mais em São Paulo, a vila totalizava 374 moradores, mas entre 1606 e 1610, quando voltou, o aumento foi de 160 moradores, compondo um total de 534 nomes. Cerca de 40% de elevação.”. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes*. Op. cit, p. 148. Para Taunay, Francisco de Souza, sob o mote da exploração das minas, foi o “verdadeiro promotor do bandeirismo, o primeiro agente propulsor dos paulistas pelas solidões da América do Sul adentro”. Afonso de Escragnoille Taunay. *São Paulo no século XVI: história da vila piratiningana*. São Paulo: Paz e Terra, 2003 [1920-1], p. 400.

Coroa de Castela amargava por conta desses desvios. Seu texto abordava aspectos da vida vicentina, tentando fornecer informações técnicas ao soberano sobre como melhor administrar aquela parte do seu Império, punindo os sertanistas e direcionando suas potencialidades aos objetivos régios. Assim, de São Paulo poderiam sair, sem prejuízo à vila, 600 portugueses com escopetas e três mil índios com arcos e flechas, para reconquistar Pernambuco, sob domínio dos holandeses. Antes de voltarem, ainda poderiam ir render os índios rebeldes do Maranhão e trazê-los à capitania de São Vicente. Embora suas propostas possam parecer ousadas, o objetivo real de Morales era receber pagamento de seus vencimentos como minerador, ter à sua disposição fundidores por conta da Fazenda Real e poder usar os índios de aldeias próximas dos engenhos de ferro e ouro, justificando que, com esta infraestrutura, seu trabalho poderia render os frutos esperados. No entanto, os moradores de São Paulo tudo invadindo e destruindo, impediam esse projeto. Para endossar sua proposta, caracterizava os sertanistas de São Paulo com os piores atributos. Esses homens, no retorno das bandeiras do Paraguai à capitania de São Vicente, assassinaram cruelmente crianças, mulheres e idosos que atrapalhavam a marcha dos capturados até os domínios portugueses. Agiram de maneira perversa contra os padres, violando os objetos e templos sagrados e obrigando os índios aplicados aos ofícios divinos a servirem-lhes de carregadores durante o trajeto. Morales nesse ponto reproduziu as informações sobre a destruição do Guairá em 1629 retratadas pelos padres jesuítas que missionavam naquelas reduções, Justo Mancilla e Simon Masseta, que serão vistas com mais detalhes no capítulo 6.⁵⁷ Insistindo nas arbitrariedades cometidas pelos sertanistas, o minerador questionava: como o rei tolerava tais abusos à liberdade indígena, já que os índios “bestiais” que habitavam aqueles terras

⁵⁷ Relación de los agravos q hizieron algunos moradores de la villa de S. Pablo, saqueando las Reducciones cerca de Guayra y de la vila rica della Comp^a de Jhs con grandissimo menosprecio del Santo Evangelio. Por el P^e Simon Mazeta al P^{co} Fr^{co} Vasquez Trujillo, Prov^l de esta Provincia del Paraguay. Rio geneyro junio 1629. MCDA 1, p. 310-39.

quedavam livres, ao passo que os índios cristãos, vassalos da Coroa, eram escravizados?

Além de trazer uma descrição das atividades bandeirantes, esse relato é importante por evidenciar um embate muitas vezes colocado por alguns antagonistas dessas práticas, que não compreendiam como aqueles homens poderiam preferir os índios aos metais preciosos. Esse aspecto marca, portanto, o sentido das bandeiras e é a partir desta premissa que tais expedições devem ser compreendidas.⁵⁸ A respeito do rumo tomado pelas bandeiras paulistas, há que se considerar que não se tratava de uma simples questão de escolha, mas das possibilidades reais que se apresentavam aos homens que exploravam os sertões. Nesse sentido, a colocação da “preferência” ou “escolha” dos sertanistas pelos índios é um falso problema. Diante dos custos óbvios que seriam despendidos nessas jornadas, além do alto risco de vida, tais expedições somente seriam viáveis se tivessem um destino certo de ser encontrado, que economicamente respondesse aos gastos efetuados. Pois, dentro do sentido da colonização, conforme definiu Caio Prado Júnior, viria o branco europeu à América e aqui buscaria os meios de sustentar o comércio de produtos para a metrópole, invertendo seus cabedais nestas terras e recrutando a mão de obra que precisasse, de índios ou negros importados.⁵⁹ Se a exploração mineral não trouxe a resposta

⁵⁸ “Se as expedições de apresamento para o interior e o comércio de escravos índios em São Paulo datavam das origens da Colônia, a partir do século XVII adquiriram novos aspectos qualitativos e quantitativos. As experiências do primeiro século introduziram diversos métodos de apropriação direta da mão-de-obra nativa, abrangendo os resgates, o apresamento direto e, em escala maior, as expedições punitivas, características dos últimos anos do século XVI. Para atender às necessidades do novo século, estes modelos de apresamento foram sendo ampliados e aperfeiçoados pelos paulistas. Ao passo que o escambo e os pequenos assaltos do século XVI restringiram-se às imediações do rio Tietê, agora as expedições projetavam-se a distâncias mais dilatadas, integrando-se ao emergente circuito comercial inter-capitanias. E, se as campanhas punitivas dos anos 1590 manifestaram objetivos defensivos e territoriais, as expedições maiores articulavam-se de forma mais explícita a um projeto coletivo de desenvolvimento.” John Monteiro. *Negros da terra*. Op. cit, p. 58.

⁵⁹ “É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura bem como as atividades do país. Virá o branco europeu para especular, realizar um negócio; inverterá seus cabedais e recrutará a mão de obra que precisa: indígenas ou negros importados. Com tais elementos, articulados numa organização puramente

inicial para a busca de riquezas no Brasil, cabia buscar outros caminhos para atrelar as partes da colônia ao circuito mercantil.

Assim, o bandeirismo na capitania de São Vicente foi o caminho viável, que tornou possível a reprodução e o desenvolvimento de suas vilas, que não podiam contar de maneira efetiva, ao menos nos dois primeiros séculos, com a mão de obra africana. A presença dos negros era um indicativo do dinamismo econômico das regiões onde se encontravam, já que a exploração de sua mão de obra e o tráfico destas “peças” eram das atividades mais rentáveis do mundo colonial atlântico.⁶⁰

A análise de Sérgio Buarque de Holanda sobre a busca de metais preciosos durante os primeiros séculos da colonização permite-nos compreender melhor as dificuldades para as descobertas dessas jazidas. Além das características geológicas desta parte do continente americano, desprovido de abundantes e acessíveis jazidas de metais preciosos, a própria Coroa impedia que as explorações se dessem em regiões e por iniciativas que fugissem ao seu controle⁶¹. Dentro desta mesma lógica, o ocaso das buscas e explorações de novas jazidas pelos

produtora, industrial, se constituirá a colônia brasileira.” Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1965, p. 26.

⁶⁰ “Mas na ‘preferência’ pelo africano revela-se, cremos, mais uma vez, a engrenagem do sistema mercantilista de colonização; esta se processa, repitamo-nos tantas vezes quanto necessário, num sistema de relações tendentes a promover a acumulação primitiva na metrópole: ora o *tráfico negreiro*, isto é, o abastecimento das colônias com escravos, abria um novo e importante *setor do comércio colonial*, enquanto o apresamento dos indígenas era um negócio interno da colônia. Assim, os ganhos comerciais resultantes da preação dos aborígenes mantinham-se na colônia, com os colonos empenhados nesse ‘gênero de vida’; a acumulação gerada no comércio de escravos, entretanto, fluía para a metrópole, realizavam-na os mercadores metropolitanos, engajados no abastecimento dessa ‘mercadoria’. Esse talvez seja o segredo da melhor ‘adaptação’ do negro à lavoura... escravista. Paradoxalmente, é a partir do *tráfico negreiro* que se pode entender a *escravidão africana colonial*, e não o contrário. Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial* (1777-1808). 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 2001, p. 105 [grifos do autor].

⁶¹ “No mesmo ano e no anterior [1560] tinham-se realizado as expedições de Brás Cubas e Luís Martins, saídas do litoral vicentino. De uma delas há boas razões para presumir que teria alcançado a área de São Francisco, onde recolheu amostras de minerais preciosos. Marcava-se, assim, um trajeto que seria frequentemente utilizado, no século seguinte, pelas bandeiras paulistas. É de crer, no entanto, que o governo, interessado, porventura, em centralizar os trabalhos de pesquisa mineral, tanto quanto possível, junto à sua sede no Brasil, não estimulasse as penetrações a partir de lugares que, dada a distância, escapavam mais facilmente à sua fiscalização.” Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. Op. cit, p. 54.

moradores de São Paulo só seria revertido algumas décadas mais tarde, no final do século XVII, justamente devido à ação direta da metrópole. Sérgio Buarque cita, então, a ata da câmara da vila, em sessão de agosto de 1672, na qual o Conselho Ultramarino pediu informações sobre as minas de ouro, prata e a fundição de esmeraldas. Consultado sobre o caso, o experimentado capitão Fernão Dias Pais afirmou ainda não ter respostas concretas.⁶²

De todo modo, algumas pessoas externas à vila nunca deixaram de insistir em favor da finalidade mineradora para as entradas ao sertão, alimentando a polêmica sempre presente sobre a existência ou não de jazidas de metais preciosos em partes desconhecidas da América. Desde o tempo do citado governador Francisco de Souza, as jazidas encontradas eram incipientes e, conforme o mineiro Morales, para encontrar fontes abundantes de minérios, era preciso mais investimentos e novos encaminhamentos sobre o rumo da colonização naquelas partes.

Outro exemplo dessa tentativa de reverter a sanha dos homens de São Paulo em capturar e cativar índios, direcionando-a para as expedições mineradoras, esteve na atuação do governador-geral da repartição do sul Salvador Correia de Sá e Benevides no final da década de 1650. Essa autoridade tinha como projeto o descobrimento de minas de esmeralda, para isso obtendo inclusive autorização do rei.⁶³ Ao longo de 1659 foram afixados vários quartéis na vila de São Paulo, seguindo as ordens do governador. Dentre os assuntos destas convocatórias, vários deles chamavam os moradores às descobertas das minas de esmeraldas e outros sobre a obrigação de se devolver às aldeias de sua majestade os índios que estavam trabalhando para os moradores.⁶⁴ Ao longo do ano seguinte, os moradores se rebelaram contra Salvador Correia juntando-se em frente às casas dos juízes, vereadores e outras

⁶² Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. Op. cit, p. 65. ACSP 6, p. 283-4.

⁶³ Charles Boxer. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola*. Trad. port. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 p. 318-9.

⁶⁴ ACSP Anexo ao vol. 6. Sessão em 29/12/1659, p. 158-9. Sessão em 05/06/1660, em que se anuncia a reiteração das ordens do governador-geral para os homens irem às minas e que devolvessem os índios às aldeias, p. 192-3.

autoridades locais da vila e obrigando-os que fossem à câmara realizar sessão. Jurando fidelidade ao rei Dom Afonso, o povo ali reunido gritava pela “liberdade da pátria”, anunciando ainda que Salvador Correia de Sá e Benevides era tirano e que eles não permitiriam sua entrada na vila. Isso porque o gentio da vila estava alvoroçado, por se dizer que o governador iria lhes dar liberdade. Além do que, o povo alegava que o real objetivo dessa autoridade era “passar à província do Paraguai”. Diante desses fatos, que o governador enviasse as ordens do rei aos oficiais da câmara, se as tivesse, mas que ele não viesse pessoalmente para lá.⁶⁵

No entanto, esse tom mais raivoso não preponderou nas comunicações que os oficiais da câmara efetivaram com o governador. Em março de 1661, fizeram um contrato com um particular, firmado pelo governador, para conservação do Caminho do Mar.⁶⁶ Na mesma ocasião, os oficiais da câmara, o povo e os “cabeças das religiões”, em requerimento elogioso e conciliatório a Salvador Correia, dispuseram-se a atender suas requisições, pois eles, “grandes” e “pequenos”, como vassalos de sua majestade estavam à disposição de tão zelosa autoridade. No entanto, já lhe adiantavam que não havia minas de metais a explorar.⁶⁷

Em torno dessas questões, que antepunham os interesses do governador pela descoberta das minas e dos sertanistas de São Paulo em busca de índios de áreas distantes, alguns acabaram usando o

⁶⁵ ACSP Anexo ao vol. 6. Sessão em 02/11/1660, em que o povo se revolta contra o governador, p. 209-11.

Sobre revoltas coloniais, ver os artigos de Luciano Raposo Figueiredo: Além de súditos: revoltas e identidade colonial na América portuguesa. *Revista Tempo*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, nº 10, 2000; p. 81-95; Furores sertanejos na América portuguesa: rebelião e cultura política no sertão do rio São Francisco, Minas Gerais – 1736. *Revista Oceanos*. Lisboa, 1999, p. 128-144; Narrativas das rebeliões: Linguagem política e ideias radicais na América portuguesa moderna. *Revista da USP*. São Paulo, nº 57, mar/mai 2003, p. 6-27. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/57/01-luciano.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012.

Essa questão será novamente abordada no capítulo 4 da tese.

⁶⁶ ACSP Anexo ao vol. 6. Assento feito entre os oficiais da câmara e cidadãos com o capitão Estevão Fernandes Porto, com intervenção do governador-geral Salvador Correia de Sá e Benevides, p. 225-8.

⁶⁷ ACSP Anexo ao vol. 6. Requerimento do povo da vila ao governador Salvador Correia de Sá, contemporizando sobre as questões acima, em março de 1661, p. 228-32. Sessão de 02/03/1661, resposta do governador ao requerimento, p. 230-2.

discurso em favor das minas para se beneficiar. Tal ocorreu em 1663 com o capitão Matias de Mendonça, apresentando-se à câmara para ir ao descobrimento de esmeraldas, a serviço do rei, no que foi prontamente atendido pelos oficiais. Além de ter recebido um termo de fiança do capitão João Gago da Cunha, os membros da câmara ordenaram que fossem dados 30 índios das aldeias de sua majestade ao capitão Mendonça, sendo dez de cada uma delas, São Miguel, Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos e Marueri (Barueri).⁶⁸ Alguns dias depois, os próprios índios da aldeia de São Miguel, acompanhados de seu capitão, queixavam-se à câmara sobre o capitão Mendonça, que retirara de lá 11 índios e uma índia, deixando ainda ordem ao seu primo para que ali retornasse, levando mais três índios ao sertão e, caso não quisessem ir espontaneamente, os prendessem. A câmara, analisando o pedido, entendeu que a viagem de Mendonça era “conluiosa”: que as esmeraldas não eram para tratar de sua comunidade, mas usar os índios de sua majestade para trazer índios do sertão. Como consequência, foi pedido que se fizesse um auto contra ele⁶⁹.

Se o sentido das expedições dos sertanistas de São Paulo era a busca dos índios, a reversão desse quadro só se tornou possível quando a Coroa diretamente resolveu recrutar os homens da capitania para outros tipos de expedição. Ademais, além da atuação da metrópole no emprego dos homens de São Paulo em projetos que interessavam ao rei, há que se considerar que no final do século XVII o bandeirismo já havia diminuído de maneira expressiva, devido ao declínio demográfico das populações guaranis do Guairá e da resposta bélica dada pelos índios aldeados do Uruguai e do Tape, movimentos esses que serão vistos no capítulo 6.

Assim, a partir da segunda metade do século XVII alguns homens práticos no sertão foram encaminhados para os recônditos das capitanias do Nordeste para trucidar e render índios hostis e

⁶⁸ ACSP Anexo ao vol. 6. Sessão em 23/09/1663, p. 335.

⁶⁹ ACSP Anexo ao vol. 6. Sessão de 06/10/1663, p. 336-7.

quilombolas. Numa destas iniciativas, o governador-geral do Brasil Franciso Barreto pediu em 1658 à vila de São Paulo para que fossem homens dessa localidade à jornada da Bahia render o “gentio bravo” que assolava os moradores.⁷⁰ Esse movimento, no contexto da chamada Guerra dos Bárbaros no sertão nordestino, marca outra utilização das táticas sertanistas, não para cativar índios, mas para rendê-los ou eliminá-los, num processo de “limpeza de área” para o avanço da pecuária nas capitanias da Bahia, Rio Grande, Pernambuco, Ceará, Piauí e Paraíba, conforme analisou Pedro Puntoni.⁷¹

No final do século XVII, conforme dito, os paulistas passaram a compor expedições em busca de prata, ouro e esmeraldas em direção aos territórios atuais de Minas Gerais e Espírito Santo. A partir das descobertas dessas jazidas, além dos homens de São Paulo que conseguiram se inserir nas atividades mineradoras, muitos sertanistas passaram a compor as expedições monçoeiras, rumando aos territórios de Goiás e Mato Grosso, num comércio de mantimentos para as mesmas regiões nesse período.⁷²

Dentro do escopo deste trabalho, interessa perceber, por fim, o direcionamento dos sertanistas para os contingentes militares e povoadores que levaram à fundação da Colônia do Sacramento em 1680 na margem direita do rio da Prata, invadindo o território da província de mesmo nome. Durante esse processo se viu novamente certo espanto das pessoas alheias à vila ante o interesse voraz dos moradores de São Paulo pela captura e escravização dos índios, ainda que não deixassem de fazer uso dos serviços desses homens. Nesta fala do capitão Manuel Lobo, chefe da expedição ao Rio da Prata, os sertanistas de São Paulo foram assim descritos:

Como los moradores de San Pablo tienen un gran odio a estos Padres de la Compañía y a su gente con grandes encarecimientos me pidieron

⁷⁰ ACSP Anexo ao vol. 6. Sessões de 17/03/1658, p. 81-2 e 12/05/1658, p. 90-1.

⁷¹ Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros*. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720). São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 2002

⁷² Sérgio Buarque de Holanda. *Monções*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2000. Francismar Alex de Carvalho. *Viajantes, mareantes e fronteiriços*. Op. cit.

que viese permitirles el pasasen a hacerles guerra y cautivar aquel gentío. Porque la ansia insaciable que estos moradores tienen de hacerla es tanta que todos me afirmaron que si de una parte les pusieron montes de oro y plata y de la otra el gentío aunque les costase las vidas dejarían lo primero por lo segundo y cuando tuviesen licencia de Vuestra Alteza irían hasta los vejos de setenta años y que les diese Pólvora y balas solo que ellos la pagarían y como las ordenes de Vuestra Alteza son tal al contrario de esta voluntad le respondí con Palabras graves y que en ningún caso les pasase por la imaginación tal empresa sin esperar orden de Vuestra Alteza.⁷³

Algumas vezes os próprios moradores da vila assumiam a necessidade de sair em busca dos índios. Em 1638 diante de uma excomunhão contra os que trouxeram “peças” do sertão, pregada na matriz da vila⁷⁴, os oficiais da câmara redigiram uma carta ao capitão donatário em defesa do povo, para que esse interviesse junto ao rei com um pedido de perdão aos sertanistas.

Os moradores desta capitania por estarem faltos de gente para fabricarem suas lavouras e mantimentos têm descido algum gentio do sertão o que fizeram constrangidos de necessidade para sustentarem sua casa que também resulta ao aumento dos redízimos de Vossa Senhoria e sua majestade e defesa de sua capitania.⁷⁵

As questões que envolviam o apresamento dos índios nessa época estavam diretamente relacionadas com a destruição do Guairá em 1629 por Antonio Raposo Tavares e o contínuo avanço das bandeiras sobre essa e outras regiões missioneiras no Paraguai e Rio da Prata nos anos subsequentes. Durante esse processo, houve a transferência de dezenas e até centenas de milhares de guaranis à capitania de São Vicente ao longo das décadas seguintes, o que nos permite até mesmo visualizar

⁷³ BN-RJ, MS-508 (2). DOC. 9. Cartas escritas da Colonia del Sacramento ao príncipe D. Pedro y á otros, por don Manuel de Lobo. 1680.

⁷⁴ ACSP 4. Sessão em 09/01/1638, p. 376-7.

⁷⁵ ACSP 4. Sessão em 13/03/1638, p. 384-5

um tráfico pontual de índios intercapitanias como consequência da destruição da ação de 1629.⁷⁶ Um desdobramento desse conflito de interesses entre as bandeiras e as reduções de índios culminou com a expulsão dos jesuítas da vila de São Paulo em 1640, ficando ausentes de lá durante 13 anos, matéria que será tratada no capítulo 4.

Com o trânsito usual dos sertanistas ao Paraguai havia um século, o cabildo de Assunção (espécie de câmara municipal) em 1676 assim descreveu aqueles que mais uma vez ameaçavam os *pueblos* e cidades daquela província.

Y los Portugueses que hasta aquí se ha visto son todos mancebos descalzos de pie y pierna con escopetas y alfanjes, Armas que también traen los Mamelucos que son mestizos y mulatos y los Tupís machetones y rodela, arco y flechas y muchos de ellos tienen así mismo escopetas que manejan con destreza, toda Gente de infantería (...) Los designios que traen y están verificados hasta ahora, son despojarnos de los naturales de esta Provincia llamándoles negros de la tierra, para herrarlos y hasellos esclavos como lo tienen de costumbre, en las familias de los muchos Pueblos que han invadido especialmente en los de la Provincia del Itati y saquearnos las haciendas y bestias mulares y cavallares, demás del derecho supuesto que se han atrevido a maquinar.⁷⁷

É importante notar que as posições a respeito das bandeiras, fosse denunciando suas atrocidades, fosse defendendo-as como um meio necessário à sobrevivência das populações vicentinas, obedeciam a um determinado contexto. Assim, ainda que invariavelmente os jesuítas fossem detratores destas práticas e muitas autoridades espanholas denunciavam às altas instâncias a respeito das ações dos sertanistas no Paraguai e no Rio da Prata, os portugueses não tinham uma postura unificada a respeito disso. Assim, aqueles que ocupavam

⁷⁶ Información sobre los excesos que cometieron en las reducciones de la Compañía de Jesús los portugueses que a ellas fueron con Antonio Raposo Tavares. Santos, 17/09/1629. AMP 1, p. 239-45.

⁷⁷ Carta do Cabildo de Asunción ao rei. 19/03/1676. AMP 1, p. 362-3.

cargos políticos na vila de São Paulo oficialmente colocavam-se como cumpridores das leis do reino, portanto, proibindo as entradas ao sertão. No entanto, muitas vezes, os “homens bons” da vila, pressionando os vereadores e juizes, exigiam uma flexibilização daquelas medidas, como o caso citado acima da atuação do governador Salvador de Sá Correia na década de 1660. O mesmo acontecia em relação a outras autoridades, como capitães-gerais e ouvidores, que também tinham interesses diretos ou indiretos nas práticas bandeiristas e acabavam manifestando-se a favor da escravização dos índios.

Em 1635, por exemplo, as autoridades de São Paulo aproveitaram-se das acusações feitas contra o capitão-mor e o ouvidor da vila de Nossa Senhora de Conceição de Itanhaém [esta localidade constituía-se numa capitania à parte, subalterna a de São Vicente] e endossaram as críticas, colocando-se contra as práticas dos apresadores de índios. Talvez tentando fazer uma boa imagem ante a administração supra-local, talvez buscando detratar os sertanistas concorrentes de outras vilas da capitania, o fato é que as autoridades de São Paulo condenaram as ações do capitão-mor Pero da Mota Leite e do ouvidor Manuel Alves Baioquo de Itanhaem a respeito das queixas das câmaras das vilas de São Vicente e Santos. Segundo acusava a câmara de São Paulo, esses homens teriam sido os primeiros a mandarem expedições aos Patos, que eram compostas por mais de 200 pessoas, levando pólvora, chumbo e correntes. Isso era contra a lei de sua majestade, já que aqueles índios não podiam ser molestados, por serem amigos seus e de seus antepassados havia mais de 100 anos.⁷⁸

Interessante como numa outra ocasião, o ouvidor, que deveria zelar pelo cumprimento das leis régias, que eram, portanto, contra a realização das bandeiras usualmente feitas pelos habitantes de São Paulo, manipulou a interpretação da lei para favorecer os sertanistas, recriminando não os autores desse crime, mas aqueles que os acusavam, numa inversão completa dos termos. Isso ocorreu em 1646,

⁷⁸ ACSP 4. Sessão em 12/05/1635, p. 252-3.

quando o ouvidor-geral doutor Damião de Aguiar atendeu as queixas contra os prelados e seus vigários, que, segundo sua interpretação, se intrometiam na jurisdição real, ao oprimir os leigos que iam ao sertão, tendo “cópula com as pagas”. A falta dos padres era condenar esses sertanistas sem os mesmos serem convencidos, ouvidos e sentenciados. Isso não podia continuar, pois os religiosos estavam quebrando as leis do rei e cabia aos oficiais da câmara evitar que tais violências e opressões continuassem.⁷⁹

De maneira geral, esse era o tom das justificativas dos homens daquelas paragens em satisfação às autoridades superiores da colônia e da metrópole: que agiam constrangidos pelas necessidades, com risco de perder suas propriedades e a própria capitania e, por isso, pediam perdão ao rei por seus deslizes. Em que medida os sertanistas da vila de São Paulo eram perdoados e o quanto esta insubordinação da vila em relação às ordens régias, desafiando autoridades da colônia, punha em risco a colonização portuguesa naquelas partes da América, será matéria de discussão no capítulo 4 da tese.

Nesta parte da análise interessa apontar para o caráter destruidor das bandeiras sobre as populações indígenas, conforme descrito em alguns relatos acima. É interessante notar que nenhuma das fontes do período estudado, fossem portuguesas ou espanholas, atribuíram às práticas sertanistas um sentido de alargadoras de fronteira, expandindo os domínios portugueses, como se concebe até hoje pelo senso comum. Poder-se-ia argumentar a favor do sentido das bandeiras como responsáveis pelo Brasil ter hoje seus limites territoriais bem além do que fora imposto pelo Tratado de Tordesilhas que, embora esse não fora seu objetivo manifesto, involuntariamente os moradores de São Paulo teriam executado movimentos cujos desdobramentos futuros (o Brasil atual) não poderiam prever. Nesse sentido, estamos lidando claramente com um anacronismo e esse terreno especulativo foge do âmbito de um trabalho historiográfico.

⁷⁹ ACSP 5. Sessão em 21/11/1646, p. 278-9.

O que se sabe a respeito dos limites territoriais do atual Brasil país é que eles foram negociados, frutos de batalhas militares e acordos diplomáticos desde o século XVII e se estenderam até mesmo o início do século XX. No caso da América meridional, esse processo de disputa militar iniciou-se de maneira mais franca com a instalação da Colônia do Sacramento na margem esquerda do rio da Prata em 1680, chegando aos Tratados de limites do século XVIII (Madri e Santo Ildefonso) e finalizando-se somente com as definições das fronteiras nacionais dos países que se formariam na região a partir do século XIX. Além do que, como apresentado no início deste capítulo, a linha de Tordesilhas nunca teve contornos exatos, sendo muito mais uma convenção, pois seus limites reais foram sendo definidos pelas dinâmicas da colonização. As bandeiras seriam um dos aspectos que demonstram o fluxo intenso de pessoas para além das convenções territoriais, o que não significa que trabalhariam pelo alargamento das mesmas. Conforme John Monteiro definiu, superando as nomenclaturas laudatórias dadas aos paulistas, não é possível pensar as bandeiras como expansão territorial, pois, investindo contra as populações indígenas, elas tinham um sentido claramente despovoador.⁸⁰

Pedro Puntoni, procurando sintetizar a bibliografia a respeito das expedições sertanistas, vai retomar o sentido militar do termo. Concordando com Jaime Cortesão, esse autor reitera que “bandeiras”, “entradas”, “jornadas”, “expedições” e “conquistas” tinham sentidos intercambiáveis e guardavam características específicas conforme o contexto em que ocorreram. Esta similitude dos conceitos também foi encontrada em minhas pesquisas, podendo-se ainda acrescentar o termo “maloca” (e “maloqueiros” para aqueles que a praticavam), como mais um sinônimo, usual nas fontes espanholas. Puntoni, por sua vez, trabalhando a partir destas analogias, retoma a palavra “bandeira”

⁸⁰ “(...) ao invés de contribuírem diretamente para a ocupação do interior pelo colonizador, as incursões paulistas – bem como as tropas de resgate da região amazônica e os ‘descimentos’ dos missionários de ambas as regiões – concorreram antes para a devastação de inúmeros povos nativos. Parafraseando Capistrano de Abreu, a ação destes ‘colonizadores’ foi, na verdade, tragicamente despovoadora” John M. Monteiro. *Negros da terra*. Op. cit, p. 7-8.

também como uma designação dada às companhias de ordenanças, pois cada um dos capitães destas companhias era incumbido de levar sua bandeira de ordenança, que era carregada pelo alferes ou pelo tambor, segundo Capistrano de Abreu.⁸¹ Ainda para Capistrano, esta denominação também viria de um hábito tupiniquim de se levantar bandeira em sinal de guerra, conforme teria afirmado o padre José de Anchieta.⁸²

Se as bandeiras empunhadas faziam parte também de uma luta simbólica, os jesuítas, como “soldados de deus”, cumpriam bem o papel nesta encenação, pois o próprio Anchieta atribuiu valores excepcionais à bandeira levada pelos religiosos em uma expedição de guerra contra os índios. Em 1561, nos primórdios da vila de São Paulo de Piratininga, enfrentando o cercamento da vila de por seus “contrários”, que estavam a 4 ou 5 dias de distância dali, uma expedição com mestiços e portugueses foi em seu encalço. Juntos aos homens de guerra foram dois padres: um sacerdote da Companhia, para rezar missas e pregar, levando a bandeira à frente, e um irmão-intérprete para os índios batizados que acompanhariam a jornada. Segundo o jesuíta, teria sido a “Real Bandeira da Cruz” levada pelo padre que trouxe o sucesso às batalhas.

Partiram, pois, de Piratininga, onde então estávamos esta Quaresma passada, dizendo o Padre cada dia missa, e pregando-lhes antes de chegar aos inimigos; tornaram-se a confessar e comungar muitos deles, fazendo Igreja daqueles bravos e espantosos matos, e com isto lhes deu Deus Nosso Senhor grande vitória, destruindo o lugar, sem escapar mais que um só; sendo-lhes a cousa mais forte que até hoje se tem visto nesta terra de inimigos: e bem se pareceu nos muitos destes índios que morreram e foram flechados, e dos Portugueses, que logo ao entrar os tomaram quase todos, e mataram três, de maneira que só dez ou doze homens, com ajuda da Real Bandeira da Cruz que o Padre trazia adiante, animando-os, queimaram e assolaram o lugar,

⁸¹ Pedro Puntoni. *A guerra dos bárbaros*. Op. cit, p. 196-8.

⁸² Capistrano de Abreu. *Capítulos de História Colonial* (1500-1800). 7ª ed. rev. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Publifolha, 2000, p. 128.

do qual viram muitos inocentes, que estão já metidos no grêmio da Santa Igreja pelo batismo.⁸³

Outra vertente historiográfica procurou heroicizar os chamados bandeirantes e teve muitos entusiastas na primeira metade do século XX, sendo representada principalmente por Alfredo Ellis Júnior, Affonso de Escragnolle Taunay e Oliveira Vianna. Esses autores foram os artífices de um projeto de monumentalização da obra bandeirante, num exercício de idealização histórica cujas enormes proporções atravessaram o século, permitindo-nos colher frutos até os dias de hoje. Perseguindo a alcunha de “raça de gigantes” aos paulistas, posta pelo viajante francês Saint-Hilaire no início do século XIX, essa historiografia obteve êxito em alimentar e ser alimentada por uma ideologia regionalista, mas com pretensões nacionais. Para isso, os autores bandeiristas deveriam mostrar que a grandiosidade estava expressa já no início da colonização e na opção que os pioneiros fizeram de conquistar novos povos e terras, buscar riquezas. Tal como um destino manifesto, aos paulistas coube o papel de condutor da “nação”, cujos atuais Estado e cidade de São Paulo cabia continuar, como ficou confirmado pelos dizeres de sua bandeira municipal, “Non ducor, duco” (“Não sou conduzido, conduzo”).⁸⁴

Cristalizadas no imaginário regional e nacional, essas categorizações que se tornaram clássicas a respeito do que eram as bandeiras, presentes nos autores no início do século XX, são até hoje repetidas em manuais didáticos. Assim, Alfredo Ellis Júnior criou a

⁸³ Carta ao Padre Geral Diogo Laimez, de São Vicente. A 12 de Junho de 1561. José de Anchieta. *Cartas*. Op. cit, p. 172.

⁸⁴ “Esta valorização de uma identidade regional autônoma – entendida como diferente, dotada de originalidade frente ao padrão identitário nacional – assumiu formas diversas no caso paulista. De um lado, havia a concepção do regional como preponderante sobre o todo nacional, que pensava a ‘parte’ São Paulo como a verdadeira construtora de ‘todo’ Brasil. Esta concepção visava legitimar a hegemonia de São Paulo no conjunto do país, e já aparecia esboçada neste período da propaganda republicana pela forma de um discurso nativista, tornando-se predominante durante a Primeira República. De outro lado, havia a concepção do regional como contraposto ao nacional, de São Paulo como uma realidade irreconciliável com o Brasil, que somente se manifestou em momentos de intenso radicalismo federalista, servindo para basear as reivindicações separatistas de 1887.” Danilo José Zioni Ferretti. *A construção da paulistanidade*. Op. cit, p. 150.

classificação de que, em cada século, um tipo de bandeira teria predominado. No quinhentismo, as entradas pelo interior do território, para conhecimento do terreno e, se possível, exploração de suas riquezas. No seiscentismo, o que imperava eram as bandeiras de busca do índio, recrutado para o trabalho nas lavouras, processo iniciado no período anterior. O setecentismo, por sua vez, trouxe a grande descoberta advinda do século precedente, as minas de metais preciosos, que marcaram as expedições do século XVIII.⁸⁵ Interessante perceber como movimentos e momentos históricos bastante particulares são tratados pelo autor com o nome genérico de “bandeira”. Nisto reside um claro limite metodológico da proposta tipificadora de Ellis Júnior. Como se tratam de objetos diferentes – exploração do território, escravização de índios e descoberta de minérios – não é possível enquadrá-los dentro de uma mesma categoria. A conclusão mais satisfatória é perceber que embora estas três frentes estivessem interrelacionadas em alguns momentos, não se referem ao mesmo processo. Inicialmente foi o conhecimento do território que levou ao encontro de altas densidades demográficas entre os povos indígenas do tronco tupi, que interessavam aos sertanistas de São Paulo explorar. Estas jornadas, ao mesmo tempo, mostraram a pobreza das jazidas minerais na capitania de São Vicente e no Paraguai. Noutra fase, seriam justamente os moradores de São Paulo, com seus plantéis de escravos índios e seus conhecimentos do sertão, que seriam instrumentalizados pelas autoridades coloniais e metropolitanas para fins militares (como a fundação da Colônia do Sacramento) e a exploração de jazidas na região das futuras Minas Gerais.

Tentando dar uma unidade a práticas tão diversas, Affonso Taunay, além de reiterar essa classificação precedente, enxergava nas expedições dos homens de São Paulo um “espírito paulista” nato, buscando apoiar-se em teorias raciais defendidas por Oliveira Vianna.

⁸⁵ Alfredo Ellis Jr. *O bandeirismo paulista e o recuo do Meridiano*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1934, p. 39/43 e Alfredo Ellis Jr. *Meio século de Bandeirismo (1590-1640)*. Tese de concurso para a cadeira de História da Civilização Brasileira. São Paulo, 1938, p. 7.

Para Taunay, o paulista teria uma alma pastoril e a sua expansão seria explicada em razão de sua habilidade como criador de animais. Mais curioso que essa ideia em si, que não tem respaldo em documentos coevos nem em outros autores, é que o próprio Taunay ao longo da extensa “História Geral das Bandeiras Paulistas” a abandona. Esse argumento serviria para referendar a tese dos paulistas como alargadores das fronteiras coloniais, propósito malogrado, visto que tal noção não é comprovada ao longo de sua obra.⁸⁶

Não conseguindo desvencilhar-se das armadilhas classificatórias tentadas pelos autores bandeiristas, Oliveira Vianna formulou outra tipologia. Segundo esse autor, haveria dois tipos de bandeiras: as de guerra e as de colonização. As de guerra seriam “os bandos sertanistas de simples exploração do sertão, de preá ao índio, de caça ao ouro, de combate aos quilombos”. O segundo tipo seria aquele que atuou em movimentos de colonização e povoamento dos Estados do sul.⁸⁷ Embora pareçam enquadramentos mais ajustados, esse autor não escapa de incorrer em simplificações, ao buscar enquadrar como “bandeiras” ações bastante distintas. Expedições de colonização possuem características bem mais complexas do que as rotineiras jornadas de “caça” ao índio. As primeiras normalmente partiam de um projeto metropolitano, dispendendo de avultados investimentos para seus propósitos, com nomeação de oficiais, meios de financiamento das tropas, armamentos, suprimentos e víveres realizadas com o aval do rei. Distanciavam-se sobremaneira das táticas de guerra das bandeiras acima mencionadas, que na maior parte das vezes eram realizadas à revelia das autoridades coloniais, contra as leis, especialmente as que aprisionavam índios como escravos. Possuíam outro caráter ainda as jornadas em que esses mesmos sertanistas foram direcionados,

⁸⁶ “Os paulistas, antigos, embora feitos provisoriamente caçadores de índios e mineradores de ouro, são, antes de tudo, uma raça de homens, dominada por indissimuláveis predileções pastoraes. Criadores de gado, por tradição e gosto, onde quer que encontrem campos adaptáveis à criação, eles para logo ahi fundam as suas fazendas pastoris.”. HGBP 1, p. 141-2.

⁸⁷ Oliveira Vianna. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2005, p. 144.

atendendo interesses de governadores, capitães e tenentes nomeados pelo rei, visando descobrir jazidas ou perseguir quilombolas e índios indômitos, conforme já apontado.

Um exemplo da distância entre essas práticas evidencia-se quando o tenente-general Jorge Soares de Macedo veio à vila em 1678, trazendo nomeação do príncipe regente português D. Pedro como encarregado do descobrimento de minas de prata na repartição do sul, objetivo esse que, por sua vez, escamoteava o real sentido daquela missão: conquistar e fundar o Sacramento.⁸⁸ Prometendo mercês reais aos que o acompanhassem em sua empreitada, a Coroa solicitava ainda que os índios das aldeias do rei existentes na vila estivessem à sua disposição, para conduzir e acompanhar Macedo em sua jornada. Os índios das aldeias que porventura estivessem em casas de moradores prestando serviços, que fossem imediatamente devolvidos a esses estabelecimentos, para que estivessem prontos a servi-lo.⁸⁹

Houve uma mobilização bastante grande na vila para o recrutamento daqueles homens e dos índios. Foi uma ação no mesmo sentido que a vinda do governador Francisco de Souza na virada do século XVI para o XVII para a descoberta de minas. Ou ainda, como a requisição de sertanistas para atuar na Guerra dos Bárbaros, em meados do século XVII, mas de impacto muitíssimo maior. Contribuições de particulares em dinheiro, em mantimentos e em recursos humanos foram prontamente realizadas pelos moradores.

Um ponto que marca esta diferenciação em relação às práticas sertanistas usuais foram as tentativas de diversos moradores em impedir que índias, mulheres que desempenhavam funções domésticas em suas residências, fossem integrar as jornadas. Alguns proprietários

⁸⁸ “Em 1677, o príncipe D. Pedro instruiu secretamente o tenente-general Jorge Soares de Macedo a visitar Paranaguá, a fim de determinar o valor de supostas minas de prata, e de lá passar ao Rio da Prata, onde deveria erguer uma fortificação na ilha de São Gabriel. Tendo chegado a São Paulo em fins de 1678, com o intuito de arregimentar homens e mantimentos, Macedo foi informado pelos sertanistas de que uma expedição ao Prata, por terra, seria impossível sem a demora de dois anos, o que contrariava o seu propósito de cumprir com brevidade sua missão.” Paulo Possamai. *A vida quotidiana na Colônia do Sacramento*. Um bastião português em terras do futuro Uruguai (1715-1735). Lisboa: Livros do Brasil, 2006, p. 56.

⁸⁹ ACSP 6. Sessão em 30/11/1678, p. 487-7.

que tinham em suas casas índios das aldeias do rei, tentaram, no momento de entregar suas criadas, trocá-las por “refêns”. O termo referia-se aos índios moços, normalmente apresentados como práticos sertanistas, que ocupariam os lugares das índias que eram requisitadas.⁹⁰ Lourenço Correia Ribeiro, por exemplo, pediu à câmara em favor da índia Madanella [Madalena], que servia de ama a seu filho e, com a partida da criada, a criança teria grandes sofrimentos. Por isso, entregava como refém da índia “um moço do gentio da terra para acompanhar nesta leva a diligência das minas”.⁹¹ Poucos dias depois, o tenente Macedo esteve na câmara e os oficiais fizeram-lhe o pedido de que não levasse índias para a jornada, pois isso seria em prejuízo do rei, causando diminuição em suas aldeias, já que as crianças que acompanhariam as mulheres pereceriam na viagem de mar e terra, além do pouco serviço que havia de ter delas e dos gastos para as sustentar. De todo modo, Macedo insistiu na ida das mulheres à viagem: que fossem aquelas que tivessem menos família, para diminuir os danos.⁹²

Esta pequena divergência no gerenciamento da jornada, em que elementos considerados um entrave aos objetivos de guerra – como mulheres e crianças – não foram desprezados, já indicava que o motor desta expedição não era o mesmo que alimentava as usuais bandeiras. O caso do Sacramento será discutido no último capítulo da tese, problematizando uma outra fase de expansão da capitania de São Vicente em direção à província do Rio da Prata, mostrando o sentido que essas ações passaram a adquirir.

⁹⁰ Pedidos de moradores para que outros índios “mancebos” fossem enviados como “refêns” em lugar de alguma índia. ACSP 6. Sessões de 27/12/1678, p. 492-3; 31/12/1678, p.497-9.

⁹¹ ACSP 6. Sessão de 31/12/1678, p. 497-8.

⁹² ACSP 7. Sessão 15/01/1679, p. 10-1.

1.3. Todos os caminhos levam aos guaranis

As expedições montadas pelo capitão-mor da capitania de São Vicente Jerônimo Leitão a partir de 1585 podem ser consideradas como um marco do início do bandeirismo, segundo o que se tem registro. Até meados da década de 1590, foram constantes as ordens das autoridades da vila de São Paulo para que os moradores não se distanciassem da localidade, mantendo os muros da vila fechados e estando prontos a reagir aos ataques dos índios inimigos, os contrários.⁹³ No entanto, a despeito dos perigos, se consolidou o avanço para além dos muros do planalto, que não deixara de ocorrer nas décadas anteriores, dada a exiguidade do núcleo central em atender às necessidades de terras, cultivos e mão de obra. Prova disso foi a abertura de novos bairros e aldeias (Pinheiros e São Miguel foram fundadas em 1560).⁹⁴ A resolução do capitão-mor Jerônimo Leitão, em comum acordo com as elites das vilas de São Paulo, Santos e São Vicente, tinha o objetivo de resolver esse impasse. Esta medida foi uma referência não só porque oficializou o avanço da frente colonizadora, mas a fez para limites bastante distantes. Diante da urgência em repor a escravaria do gentio da terra, visto que mais de dois mil deles haviam morrido de doenças e os moradores não seriam capazes de fazer roças e canaviais para se sustentar sem seus escravos para plantar e beneficiar as fazendas, a solução era a guerra campal contra os carijós. Alegava-se que havia mais de 40 anos que esses índios vinham matando homens brancos portugueses e espanhóis, assim como padres da Companhia de Jesus que lhes foram doutrinar.⁹⁵

⁹³ Medidas para que os muros fossem cobertos ou fechados e sobre o risco dos contrários, estão nas atas da Câmara nas primeiras décadas. ACSP 1. Sessões em 01/02/1563, p. 21-2; 13/02/1563, p. 23; 30/04/1563, p. 25; 04/02/1575, p. 63-4; 12/06/1575, p. 74-5; 21/03/1587, p. 311-2; 10/02/1590, p. 384-5; 23/06/1590, p. 402; 26/01/1591, p. 414.

⁹⁴ Pasquale Petrone, buscando entender o povoamento do interior da capitania, em detrimento da ocupação litorânea, modelo padrão da América portuguesa no início da colonização, mostra a interdependência entre a zona do planalto de Piratininga e o litoral vicentino, o que por sua, foi levando à povoação entre estes núcleos ao longo dos séculos. *Aldeamentos paulistas*. Op. cit, p. 45-8.

⁹⁵ ACSP 1. Sobre a montagem das entradas de Jerônimo Leitão, Sessão em 10/02/1585, p. 275-9.

Sintomaticamente, a realização destas entradas para o sertão, além de cumprir o objetivo de garantir o suprimento de índios para as vilas da capitania, trouxe como consequência o acirramento dos conflitos entre esses grupos. Isso acarretou no “alevramento” tanto do “gentio nosso amigo”, quanto dos inimigos, impondo uma situação de beligerância e ataques contra os sertanistas e moradores de São Paulo ao menos até o ano de 1592, como será analisado no capítulo 4.

As bandeiras comandadas e autorizadas por Leitão, além de sinalizarem o futuro, com a rotinização das práticas ofensivas contra os índios do interior do território em direção à América espanhola, também devem ser compreendidas em seu sentido pretérito, que indica o conhecimento que os portugueses tinham dos povos guaranis que viviam nos territórios entre os domínios das duas Coroas. Um indicativo desta vivência foi mostrado no início desse capítulo, através da atuação de Pero de Correia junto aos carijós, tendo sido descritos por José de Anchieta os martírios dele e de outro irmão da Companhia, que morreram nas mãos de um grupo desta etnia em 1555. Correia havia pouco ingressara na Companhia, depois de ter sido um traficante de guaranis para os domínios portugueses, o que, segundo Cortesão, demonstrava a intensidade das rotas entre o Paraguai e São Vicente.⁹⁶ Ainda de acordo com Anchieta, a morte de Pero Correia seria o alicerce para a Igreja que se ergueria no Paraguai e esta ocorrência se deu de maneira simbólica, pois sendo Correia um dos principais portugueses do Brasil que aprisionavam e matavam índios, tornou-se jesuíta e acabou morrendo justamente em defesa dos indígenas.⁹⁷

O padre Manuel da Nóbrega reiterou em sua fala não só o fluxo de pessoas, como destas informações a respeito do Paraguai, dados esses que alimentavam os projetos missionários de Nóbrega, recém chegado a estas terras em 1549:

⁹⁶ Jaime Cortesão. *A Província do Paraguai*. Op. cit, p. 67.

⁹⁷ De São Vicente, a 15 de março de 1555. José Anchieta. *Cartas*. Op. cit, p. 79-83.

Entre outros saltos que nesta costa são feitos, um se fez há dois anos muito cruel, que foi irem uns navios a um Gentio, que chamam os Carijós, que estão além de São Vicente, o qual todos dizem que é o melhor gentio desta Costa, e mais aparelhado para se fazer fruto: ele somente tem duzentas léguas de terra: entre eles estavam convertidos e batizados muitos.⁹⁸

Uma década depois, Nóbrega, então nomeado provincial da recém fundada província jesuíta do Brasil (1553), elaborou um plano para resolver os impasses enfrentados pelos jesuítas durante a missão na América. Num texto de 1558, que é considerado o embrião do projeto das aldeias (e será discutido no capítulo 2), o interesse do provincial pelos guaranis tornou-se mais patente:

Desta opinião era Ambrósio Pires e eu também a tive muitos anos até que vi e soube a experiência que se tem em outras partes, scilicet no Peru e Paraguai onde está uma cidade de cristãos no meio da geração Carijó, que é maior que todas desta costa juntas e achega até às serras do Peru, tem mais de trezentas léguas. E quando começaram a senhoreá-las foi com trinta ou quarenta homens somente. E não somente se contentam com terem esta senhoreada mas outros que estão antressachadas e fazem amigos uns com os outros e os que não guardam as pazes são castigados e fazem deles justiça os castelhanos como poucos dias há aconteceu que fizeram aos Índios de São Vicente que confinam com os Carijós por quebrantarem as pazes, que o Capitão do Paraguai havia feito uns com os outros, e outras muitas experiências que se têm tomado desta geração, que eu tenho ouvido e lido e alguma cousa visto.⁹⁹

A pergunta central a respeito destas relações é por que esta preferência pelos guaranis, quais características os favoreciam, segundo

⁹⁸ Carta ao Padre Mestre Simão (1549). Manuel da Nóbrega. *Cartas do Brasil* (1549 - 1560). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 81-2.

⁹⁹ Manuel da Nóbrega. Plano civilizador. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 8 de maio de 1558). José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Op. cit, p. 242.

os portugueses e espanhóis, em relação aos demais povos. Algumas das respostas já vêm sendo dadas ao longo desse capítulo. Os espanhóis os reconheciam como povos amigáveis, o que se demonstrou inicialmente com o *cuñazdago* estabelecido entre os guaranis e os colonizadores na região de Assunção. Além disso, os guaranis constituíam-se numa grande população, espalhada por amplas regiões, eram povos agricultores, coletores e caçadores seminômades, o que acabava por direcioná-los para várias finalidades coloniais, com povoações que funcionavam como um reservatório de mão de obra concentrada e apta aos trabalhos nas lavouras a serviço dos europeus. Cabe mencionar ainda que os guaranis eram conhecedores da região, manejadores de seus recursos naturais, percorrendo trajetos agrestes por terra e rios.

Os portugueses – aliados aos tupiniquins, que foram sendo dominados, tornando sua mão de obra gradativamente escassa – também estavam cientes dessas vantagens dos guaranis em relação a outras etnias. Além do que, o fato dos guaranis serem explorados através dos regimes de *encomiendas* e *mitas* pelos espanhóis (e futuramente o seriam nas missões jesuíticas espanholas) tornava esses povos ainda mais qualificados para as atividades coloniais, já que muitos dos que eram apresados pelos portugueses podiam ser retirados desses outros modelos de exploração. Por fim, há que se referir à semelhança linguística entre os tupis e guaranis, o que facilitava ainda mais o contato e a dominação.

Noutro sentido, deve-se indagar sobre os motivos que levaram tantos grupos guaranis a se aliar aos brancos e as características dessas alianças. A compreensão desse processo é um dos objetivos desse trabalho e intenciono que esta análise esteja colocada ao longo de toda a tese, com especial ênfase no capítulo 5.

Primeiramente, é fundamental entender quem eram os guaranis. Protásio Langer, numa investigação etimológica, procura o sentido do etninônimo “guarani” entre os cronistas coloniais e os estudiosos contemporâneos a respeito dos povos falantes desse idioma, chegando à conclusão que não há uma única e precisa definição a respeito dessa

palavra, pois qualquer tentativa de se traduzir o termo na época esbarrava numa série de inferências, fantasias e livres interpretações daqueles europeus que buscaram caracterizar os povos falantes do guarani. Assim, a palavra “guarani” poderia tanto significar “guerra”, para Montoya, como a “a verdadeira gente”, segundo especula Meliã.¹⁰⁰ No entanto, Langer ainda argumenta, a palavra “guará” teria o sentido de “região”, segundo Susnik e Montoya, ao passo que a partícula “ni” segue até o presente sem uma explicação satisfatória.

De todo modo, mesmo não se articulando numa unidade política e apresentando distinções identitárias entre seus grupos, ou “parcialidades”, os povos falantes de língua guarani (catalogada dentro do tronco linguístico tupi, família tupi-guarani) têm como origem provável uma dispersão amazônica, há cerca de dois mil anos atrás. No início do século XVI, estavam distribuídos numa vasta área recortada pelos rios Paraguai, Miranda, Paraná, Tietê, Uruguai, Iacuí e em porções do litoral atlântico. Segundo a antropóloga Branislava Susnik, a unidade comunitária de cada núcleo se expressava por esse termo “guará”. Esses guarás mantinham rixas entre si, mas eram portadores de uma identidade cultural, que fazia os guaranis identificarem as outras etnias pelos nomes de “guayás”, “guayanás”, ou ainda “tapi’i”, marcando uma espécie de diferenciação racial. Perante a conquista europeia, esses padrões identitários sofreram algumas alterações, pois devido à homogeneização cultural tentada pelos missionários, os grupos guaranis aldeados sentiam-se diferentes dos grupos que habitavam as matas. De todo modo, frente a outras etnias, voltavam a se identificar dentro de uma unidade guarani, fosse nas reduções ou fora delas.

¹⁰⁰ “Ao ser indagado sobre o significado dos étimos que compõem essa palavra, Bartomeu Meliã revelou: ‘Nunca he sabido lo que significa guaraní, pero por analogía con guarajú, que serían la gente, la parcialidad áurea o perfecta, la partícula *ni*, indicaría pluralidad, los de aquí, pero tal vez un grado de intensidad y autenticidad: la gente auténtica. Hay que estudiarlo un poco más a fondo.’” Protásio Paulo Langer. Etimologia dos etnônimos atribuídos aos Guaraní do Paraguai e da Cordilheira Chiriguana. In: Marieta de Moraes Ferreira (org.). *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH*. Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011, p. 7-8. Disponível em <
http://www.snh2011.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=775> Acesso 30 setembro 2012.

A descrição a seguir ajuda-nos a entender a organização desses grupos dentro de seus “guarás”, onde e como estavam geograficamente articulados. Isso permite verificar que a colonização espanhola espalhou-se justamente por áreas guaranis.

La conciencia del “guará” se manifestaba en las relaciones interguaraníes; existía indudablemente una comunicación pantribal: los Carios litoraleños conocían “caminos” hacia los Guayráes y Mbaracayúenses; los Mbiazás y los Tapés movíanse por el R. Yacuí hacia los Uruguayenses; los Paranáes comunicábanse con sus canoas con los Ygañas, Yguasúenses, Uruguayenses y los mismos Carios asunceños; el R. Paraguay facilitaba el envío de mensajeros o desplazamientos desde la región de los Itatines hacia los Paranáes; los “guará” vecinos se consideraban a veces “parientes-amigos”, así Paranáes y Uruguayenses, Guarambarenses y Tobatines, sea por formar el mismo ramal migratorio-populacional o mediando relaciones matrimoniales; la caza colectiva en los buenos cazaderos linderos hacíase a veces conjuntamente; en ocasión de grandes convites, las espigas del maíz colgaban en los árboles en señal de participación inter-“guará”; los “mburuvichá” canoeros, con su ethos de movilidad e imposición, solían establecer relaciones de reciprocidad social en carácter de “tovyá-cuñado”, mediando el sistema de la poligamia, con los cabecillas de los “guará” vecinos.¹⁰¹

Isso posto, os espanhóis buscaram aliar-se ou submeter à força os guaranis. Os colonizadores usualmente agiam e projetavam suas políticas em relação aos índios dentro de uma bipolaridade, que qualificava os aliados com atributos positivos e os inimigos de maneira deletéria. Isso foi especialmente evidente no caso da política indigenista portuguesa, como será discutido no capítulo 2. De todo modo, esse mecanismo de anteposição entre aliados-inimigos é válido para diversas situações conflituosas, especialmente as que se gestaram dentro do sistema colonial.

¹⁰¹ Branislava Susnik. *Los Aborígenes del Paraguay*. II. Etnohistoria de los Guaraníes. Época colonial. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979-1980, p. 16-7.

Como outras etnias tinham padrões de comportamento diferentes dos guaranis em relação aos castelhanos nesta parte da América, isso se refletiu no fato das tentativas tanto dos colonizadores laicos quanto dos jesuítas em submeter outros grupos, como os paiaguás, guaicurús e mbayás, serem muito tímidas em comparação com os resultados obtidos entre os guaranis. Pois para os outros grupos também não faria sentido se aproximar dos espanhóis, que se tornaram amigos de seus inimigos. Quando os castelhanos aceitaram a aliança guarani, ao mesmo tempo estavam demarcando seu espaço em relação aos outros grupos, que ocupavam determinados lugares nas redes interétnicas preexistentes.

As tentativas de se obter aliança com os paiaguás, povo canoeiro que detinha o trânsito pelo rio Paraguai acima, foram em geral infrutíferas, o que resultou numa dificuldade de circulação por esse rio rumo ao norte do continente, que fora arriscada, e por vezes fatal, durante boa parte do período colonial.

En cumplimiento del orden que tengo de V. S. a 18 de enero salí de este colegio a visitar las reducciones de guayra. Fui por el río en una balsa con harto peligro de la vida, y por lo menos de ser cautivo. Porque los payaguas corren este río con mucha violencia tienen su creitacion mas de ciento y cincuenta leguas estos río del paraguay arriba es gente no siembra, ni tiene asiento fijo. Tienen sus chozas de esteras, o de quenos de todos deteros, y reces aunque ellos no las coman porque no pueden sugar el olor de esta carne. Sustentanse de caza, pesen y lo que les es cestos de mayor segelo es el lagarto, o caimán. Su entretenimiento es guerra. Es poca gente pero con todas las naciones circunvecinas trae pendencia.¹⁰²

Os guaicurús, que se apropriaram dos cavalos trazidos e criados na América pelos padres e índios reduzidos (sendo chamados de “cavaleiros” na América portuguesa a partir do século XVIII), foram do

¹⁰² BN-RJ. Coleção de Manuscritos. Fundo Missões Espanholas da América. II-36, 20, 8. Carta dando notícias das missões de Santo Inácio do Paraná e dos índios Guaycurus. 1613.

mesmo modo descritos pelos cronistas espanhóis como irreduzíveis. Em 1614, quatro anos depois do início das reduções do Paraguai, foram listadas pelo provincial da Companhia, Diego de Torres, três províncias: dos Guaicurus, do Paraná e do Guairá. Sobre a redução dos guaicurus, Santa María de los Reyes, houve algumas informações nas cartas ânuas jesuíticas de 1610 a 1613.¹⁰³ Em 1624 noticiou-se que a duas léguas de Assunção havia uma redução desses mesmos índios.¹⁰⁴ Devido à falta de outros dados, supõe-se que esta redução ou tenha tido pouca expressão frente à exuberância das missões guaraníticas, ou tenha realmente sido extinta em pouco tempo.

Constam também nas fontes consultadas referências a contatos esporádicos com outros grupos não guaranis. Fez-se menção às entradas dos padres em seus domínios, eventualmente até mesmo a fundação de uma redução entre esses povos, mas a regra foi descrevê-los como inimigos, hostis e infieis. Assim, padecendo de maiores critérios étnicos, os padres descreveram em 1627, nas proximidades das outras reduções do Guairá, o grupo campeiro ou cabeludo, em referência ao fato de levarem os cabelos compridos, levantados como coroas.¹⁰⁵ Talvez fossem ancestrais dos kaingangs, visto que em alguns momentos da história da colonização esse grupo jê meridional, também identificado como guaianá, era chamado de coroados e ocupava as regiões sul e sudeste do atual território do Brasil. Outra etnia identificada como não guarani foram os gualachos, com os quais se fez uma redução, Concepción de los Gualachos, registrada em 1630. Considerada uma etnia com idioma parecido com o guarani, eram

¹⁰³ Cartas ânuas de 1610 a 1613. IGLESIA. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Op. cit, p. 48-9; 89-91; 154-61; 285-290. Certificación firmada del P. Diego de Torres, por lo qual manifestava el numero de doctrinas y rreducciones que tiene, la Comp^a a su cargo em la Prov^a del Paraguay, y los pps. empleados en ellas. Fecha en Corbova a 5 de marzo de 1614. MCDA 1, p. 154-6.

¹⁰⁴ Testimonio de la Aprobacion q' hizo el Sor D. Manuel Frias governador el Paraguay, de siete Reduções fundadas en la Prov^a del Paraguay , y Guayrá a 15 de Marzo de 1624. MCDA 1, p. 181-2.

¹⁰⁵ Carta Anua do P. Nicolas Mastrillo Duran em que dá conta do estado das reduções da província do Paraguai durante os anos de 1626 e 1627. Transcreve-se apenas a parte que diz respeito ao Guairá. Córdoba, 12 de novembro de 1628. MCDA 1, p. 241-4.

inimigos do cacique Tayaobá e, depois de convertidos, tanto os índios gualachos como os guaranis do Tayaobá podiam transitar pelos campos uns dos outros.¹⁰⁶ Neimar Machado de Souza, analisando a história do Itatim, atribui a denominação de “gualacho” a um nome genérico dado pelos padres aos povos não guaranis que num período anterior teriam sido conquistados por esta etnia, falando inclusive o seu idioma.¹⁰⁷

A possibilidade de transitar por territórios de etnias antes inimigas não deve ser um aspecto desprezado quando se analisa a lógica destas relações entre nativos e colonizadores. Em meio ao processo de conquista e aniquilação a que foram submetidos os índios, muitas vezes a aliança com o europeu podia significar um ganho em relação às disputas interétnicas pré-colombianas. Especialmente em relação aos missionários jesuítas, aceitar a conversão poderia significar o trânsito e usufruto em territórios de etnias inimigas que, devidos às guerras pré-existentes, eram antes vedados. Invertendo a ótica da análise eurocêntrica, os colonizadores também foram instrumentalizados pelos índios na recomposição das relações pretéritas.¹⁰⁸

A configuração das alianças entre índios e espanhóis na província do Paraguai, além dos choques reais, que serviriam para definir o destino dessas relações, também passava pelas avaliações de diversas autoridades. A instalação inicial dos castelhanos na América meridional

¹⁰⁶ Sobre os gualachos, Situación de la Reduccion de los Angeles enodose ella (?) y los Indios que han convertido por la predicación evangelica en los años de 1629 y 1630. MCDA 1, p. 345-51.

¹⁰⁷ “Daí decorre a característica guerreira dos Guarani, pois, ao chegarem em um novo território que nem sempre estava despovoado, começava uma guerra. O resultado da guerra era a servidão do perdedor, que, além de ceder alimentos, tinha de fornecer mulheres aos guerreiros vencedores. Este procedimento acabava por ‘guaranizar’ outros povos não-guarani, uma vez que os filhos dessas uniões seriam Guarani. No Itatim, Pe. Diego Ferrer chama estes povos guaranizados de Gualachos. Nas vizinhanças da cidade de Xerez, havia duas aldeias de Gualachos, ou seja, povos que não eram Guarani, mas falavam a língua Guarani.” Neimar Machado Souza. *A redução de Nuestra Señora de la Fe no Itatim: Entre a cruz e a espada (1631-1659)*. Dissertação de mestrado em História. Dourados: UFMS, 2002, p. 40.

¹⁰⁸ “Antes de la Conquista española ya, los neolíticos guaraníes sufrían de constantes asaltos de los pueblos chaqueños, pescadores y cazadores paleolíticos; la misma orilla izquierda del río Paraguay hacía insegura la pesca; los chaqueños asolaban sus tierras y cautivaban sus mujeres; este contacto hostil entre los vecinos cazadores y cultivadores circunstanciaba una causa poderosa para la alianza de los guaraníes con los españoles”. Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. Op. cit, p. 187.

só conseguiu ocorrer em Assunção, um reduto guarani, conforme já explicado. Expandiu-se a partir de então para outras povoações de grupos guaranis: Paraná, Guairá, Itatim, Uruguai, Tape. Quando se tratou de projetar o avanço para novas frentes, especialmente com a atuação dos missionários, que serviriam como ponta de lança e pacificadores dos irredutíveis “selvagens”, fossem eles guaranis ou não, uma divergência a respeito de qual grupo mirar demonstra a dificuldade de vencer outros grupos, como os guaicurús. Em 1610 o marquês de Montesclaros, vice-rei do Peru, discordou do governador do Paraguai Hernandarias, que defendia como um caminho possível o avanço sobre a província dos guaicurús, que ficaria defronte a Assunção. O vice-rei argumentou que esse era um povo áspero e pouco tratável, que vivia em terra de pântanos. Além do mais, a localização citada por Hernandarias não era exatamente esta, estando os guaicurús mais distantes que o previsto.¹⁰⁹

O ponto chave desta questão não é a irredutibilidade desta ou daquela etnia frente às investidas dos colonizadores, mas os diferentes papéis nos quais se procurou enquadrar as populações indígenas. No caso acima, os jesuitas avaliavam os costumes e a selvageria dos guaicurús, mas consideravam de fundamental importância sua conversão, pois, aliados aos espanhóis, serviriam como guarda avançada nos caminhos, “impedindo o passo de Assunção ao Peru”, segundo o provincial dos jesuitas Diogo de Torres.¹¹⁰ Desse modo, afirmar que os guaranis foram inicialmente e majoritariamente incorporados à colonização porque eram mais dóceis é reproduzir os discursos dos europeus em relação aos índios. Esses discursos, como vimos analisando, estão intrinsecamente relacionados com suas

¹⁰⁹ Carta del Virrey del Perú Marqués de Montesclaros a Su Magestad respondiendo a cuatro cédulas de hecha 5 de julio de 1608 sobre materias de gobierno secular tocantes al Rio de la Plata y Tucumán – Informa: 1º sobre la región de Guaira; 2º sobre la que Hernandarias de Saavedra descubrió entre La Asunción, Tucumán, Charcas y Santa Cruz de la Sierra; 3º sobre los indios de guerra que habia en Tucumán y 4º sobre la población de Londres desde los tiempos de Aguirre. Callao de Lima, 18/03/1610. AMP 1, p. 309-11.

¹¹⁰ Carta anua de 1610. IGLESIA. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Op. cit, p. 48-9.

práticas e intenções. Assim, enunciar os atributos dados aos diversos grupos indígenas sem precisar o que motivava esta qualificação, resulta numa análise incompleta, que invariavelmente reproduz o discurso do “vencedor”.

Além de terem sido essencialmente os braços guaranis que construíram a colonização do Paraguai e Rio da Prata durante os séculos XVI e XVII, também foram dezenas ou até mesmo centenas de milhares deles que permitiram a dinamização da economia da capitania de São Vicente no século XVII. A respeito desse alto contingente, é necessário fazer algumas considerações. Alguns historiadores consideram exageradas as afirmações sobre os números de 300 mil índios levados do Paraguai e Rio da Prata pelos sertanistas ao Brasil até a metade do século XVII e de que 20 mil teriam sido retirados do Guairá somente por uma das bandeiras de Raposo Tavares em 1629. Baseando-em nos números levantados Bartomeu Melià é possível precisar melhor esses dados.¹¹¹

Pode-se alegar que os números aventados pelos jesuítas seriam tendenciosos, pois buscavam exagerar os estragos efetuados pelos sertanistas de São Paulo nas reduções jesuíticas-guaranis, a fim de obter reparação e socorro. No entanto, esta quantificação especulativa por parte dos padres antecedeu em quase vinte anos o período da destruição do Guairá. A Companhia de Jesus avaliava em 1610 que o Paraguai (nesse período o Rio da Prata ainda fazia parte desta

¹¹¹ Segundo o governador do Rio da Prata, Pedro Estevam Davilla, 70 mil índios teriam sido levados de todo o Paraguai até 1637. Cópia de carta informe del governador Dⁿ Pedro Estevam Davilla por la que representa al Rey por util que sera el se pongan dos Ciudades de Españoles sobre las reducciones de Indios, y que se unan otra vez os Gobiernos del Paraguay y B.A. fha em B. Ai^s em 12 de Oct^e de 1637. MCDA 2, p. 61-3. Uma fonte da Companhia de Jesus computou em 1664 que 300 mil indígenas foram arrancados do Guairá e Paraná para São Paulo. Advertencias por que los Indios y Reduccion de las Provincias del Guayrá se passaron al Parana y sitiaron juntos a las que los Religiosos de la Comp^a de Jesus abian fundado alli. Sem data. Ano de 1664. MCDA 1, p. 396-8.

Para Taunay, os paulistas teriam levado do Guairá em 1629 de 40 a 60 mil índios como escravos, segundo carta do vice-rei do Peru ao rei em 1632. Já os números passados pelo provincial do Paraguai, Francisco Vasquez Trujillo, de 200 mil levados em 1629, sendo 20 mil apenas numa bandeira, parecem como números descabidos. HGBP 2, p. 180-92.

Para John Monteiro, o número de 20 a 60 mil escravos levados do Guairá pelos portugueses seria algo factível. *Negros da terra*. Op. cit, p. 68-76.

governança), em relação às outras governações que compunham a Província Jesuítica do Paraguai (Chile e Tucumán) era a mais populosa, com cerca de 200 mil índios infieis, o que totalizava 1 milhão de almas, ao se incluir nesse cômputo as mulheres e filhos dos 200 mil varões. Só no Guairá, seriam 400 mil almas.¹¹² Esse método jesuíta consistia em multiplicar por 5 cada índio registrado ou especulado, fazendo uma média dos indivíduos de cada família e apresentando o total de indivíduos através do termo “almas”, segundo esclarece Melià.¹¹³

Esse autor, compulsando de maneira detida a vasta documentação sobre o período e região, afirma que segundo se considerava na época, haveria 200.000 índios no Guairá, o que corresponde a 1.000.000 ou 800.000 almas, sendo que a maioria deveria ser guarani. O que foi registrado, segundo os índios dos *empadronamientos* e os índios *encomendados* daria 40.000 fogos, ou 200.000 pessoas. Antes dos ataques bandeirantes, conforme os livros de registros de batizados nas missões, os índios missioneiros teriam chegado a 38.500. Ao se incluir aqui os índios da região jesuítica que não eram reduzidos, teríamos umas 50.000 pessoas. Dos catecúmenos de San Ignacio e Loreto, sobreviventes das bandeiras de 1629, 12.000 migraram, sobrevivendo apenas 4.000 que chegaram ao Tape, seu destino final. Sobre a cifra dos índios levados do Guairá nas inúmeras bandeiras dos portugueses, incluindo índios das reduções, dos *pueblos* de índios e dos *encomendados* seriam 60.000 pessoas. Depois disso, o Guairá acabou despovoado, sobrando alguns grupos em pequenos redutos, escondidos nos montes, ainda de acordo com Melià.¹¹⁴ Tendo-se em mente que a destruição do Guairá foi a maior ação e que expedições de menor impacto foram efetuados também no Itatim, no Tape e no Uruguai, é de se supor que no máximo 100 mil índios teriam

¹¹² Carta anua de 1610. IGLESIA. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Op. cit, p. 43.

¹¹³ Bartomeu Melià. La demografía del Tape: una aproximación. In: _____. *El guaraní conquistado e reducido*. Op. cit, p. 49-59.

¹¹⁴ Bartomeu Melià. La población Guaraní del antiguo Guairá en la historia primera (1541-1632). In: _____. *El guaraní conquistado e reducido*. Op. cit, p. 88-9.

sido levados das províncias do Paraguai e Rio da Prata à capitania de São Vicente ao longo do século XVII.

O movimento missionário e o destino dos povos guaranis então reduzidos começaram a ter novo rumo a partir da concentração dos índios catequizados no Uruguai e no Tape. Embora as bandeiras tenham afligido essa região e o Itatim até o final da década de 40, as batalhas ocorridas entre os guaranis missioneiros em tropas com armas de fogo contra os portugueses de São Paulo e os índios sertanistas puseram fim às investidas sistemáticas dos bandeirantes. O marco desse movimento é a derrota sofrida pelos portugueses no Mboboré em 1641, que será analisada no capítulo 6. As entradas ao Paraguai e Rio do Prata não deixaram de ocorrer, mas a partir de então seriam de caráter esporádico.

O registro das batalhas entre portugueses e tupis contra os soldados guaranis da missão de Los Reyes de Yapeyú (grafada também como Llapeyu) no Uruguai em 1656 ajuda-nos a dimensionar o papel que esses índios passaram a desempenhar a partir de então como uma espécie de guarda dos domínios espanhóis, repelindo os avanços do gentio selvagem e do português rebelde naquelas terras.

Haviam chegado rumores na redução de Yapeyú de que portugueses de São Paulo estavam saqueando povoações nos arredores, fazendo *malocas* e cativando muitos índios daquelas províncias. O capitão da redução guarani, Antonio de Yrucatu, resolveu juntar-se com outras lideranças indígenas e montar uma tropa composta por quase 200 índios, munida com diversos tipos de armas – arcabuzes, flechas, alfanges, machetes e pedras. Ao partirem para a expedição, estavam guarnecidos ainda com duas bandeiras com as armas do rei de Castela e caixas de guerra. Essa tropa tinha um destino certo: ir no rastro dos moradores de São Paulo, enfrentá-los e conseguir libertar os índios escravizados, muitos deles parentes do povo de Yapeyú.¹¹⁵

¹¹⁵ Todos os fatos narrados a seguir foram retirados BN-RJ. MS-508 (19). Doc. 7. Declaraciones tomadas á los indios sobre prisioneros portugueses, 1656. [Publicado em: Auto de lo Señor Dⁿ Pedro Baigorri Governador del Rio de la Plata por el q^l comisiona a su Teniente General Sargento Maior Dⁿ Fran^{co} Velásquez Melendez para

Iniciaram o percurso pelo rio Ibicuyty (Ibicuí?), completando o trajeto a pé ou em canoas e depois de 20 jornadas chegaram ao Brasil. Encontraram roças e habitações de índios gentios dali queimadas e abandonadas, o que teriam feito para não dar guarida aos portugueses. Usando desse imprevisto a seu favor, a tropa de Yrucatu fez o cerco àqueles que considerava inimigos de sua majestade. Os guaranis diziam defender o rei espanhol; como seus fiéis vassalos, estavam dispostos a morrer por deus, ao passo que os portugueses de São Paulo morreriam pelo diabo.

Os 200 índios ameaçaram por quatro horas as tropas dos lusos, compostas por 50 pessoas, entre portugueses e tupis. Não querendo ferir seus amigos e parentes que estavam entre os de São Paulo, os índios do Uruguai não atiravam para matar, mirando para o alto. Em desvantagem tática, os portugueses se renderam. Foram capturados os capitães Manuel Preto, Pascoal de Ribeira e Francisco Cordeiro, que traziam três estruturas de ferro (em espanhol *cádenas*), onde os prisioneiros eram acorrentados em coleiras, mantidos enfileirados. Em cada uma delas, havia entre 20 e 30 índios do Uruguai, que foram libertos por seus parentes. Os portugueses trouxeram mais quatro *cádenas*, ainda não completadas com escravos. Yrucatu prendeu os três capitães portugueses num desses ferros e rumou de volta ao seu povoado. A três jornadas dali, durante uma tempestade, os habitantes de São Paulo conseguiram fugir. Conforme observou o chefe guarani, catecúmeno dos jesuítas, os índios tupis que permaneceram na redução não haviam sido convertidos à fé católica. Dos despojos desta luta, ficaram apenas dois mulatos portugueses e uma *cádena*, que o capitão trouxe até Buenos Aires, para apresentá-los ao governador daquela província do Rio da Prata, Pedro de Baigorry.

Ao chegarem na capital da província, os capitães indígenas não foram atendidos pessoalmente pelo governador, tendo sido recebidos pelo marechal e tenente de Justiça, que por sua vez precisou de um

que tome declaraciones de los Indios de la Comp^a de Jesus de las Doctrinas p^r convenir al servicio de su Magestad y por el dho Comisionado se han tomado. Hecha em 28 de abril de 1657. MCDA 4, p. 326-33]

intérprete para ouvi-los. Depois de registrar a história descrita acima, o marechal perguntou aos índios porque vieram até Buenos Aires contar o ocorrido. Eles afirmaram que queriam convencer o governador da importância e veracidade dos acontecimentos. Para isso, trouxeram os mulatos prisioneiros e uma *cádena*. Esperavam ainda que esta história fosse participada ao rei, a quem gostariam que se enviasse o objeto de tortura e se pedisse sua intervenção para o fim daquela situação.

Esse evento demonstra não só que os índios foram instrumentalizados pelos agentes coloniais para os propósitos da consolidação dos Impérios ibéricos na América, mas que sua inserção nesse universo tinha como um dos objetivos fazer com que a estrutura colonial também os favorecesse.¹¹⁶ Nesse episódio os capitães indígenas se insurgiram com armas de fogo contra seus inimigos e procuraram fazer as mais altas autoridades coloniais – chegando por via indireta ao próprio rei – atender seus interesses. Pois, se os índios como vassalos tinham obrigação de proteger o rei e os seus domínios, ao soberano caberia resguardar a segurança e a liberdade de seus súditos. Conforme o enunciado nesse subitem, se muitos caminhos levavam aos guaranis, os guaranis também aprenderam esses meandros e foram traçando, dentro dos limites evidentes da conquista e aniquilação, sua própria trajetória dentro do sistema colonial.

¹¹⁶ Em estudo consagrado e minucioso sobre as missões jesuítico-guaranis do Paraguai e Rio da Prata, Arno Kern, argumenta que os índios destas reduções tornaram-se “soldados do rei da Espanha”. Kern explica o sucesso das missões dos padres da Companhia de Jesus entre os guaranis como um projeto político da era moderna, mostrando como os índios foram cooptados e inseridos neste modelo, que lhes permitia um tipo de acesso ao universo colonial. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 207.

CAPÍTULO 2

Índios: ponto de partida e chegada. Notas sobre a política indigenista e o projeto missionário

2.1. Introdução

No início do século XVII, no vice-reino do Peru, as ordenanças do governador de Tucumán, Gonzalo de Abrego, dispunham de maneira bastante severa sobre o trabalho dos índios nas *encomiendas*. Esse sistema, implantado nos primeiros anos da chegada dos europeus à América, era uma mercê concedida pelo rei aos conquistadores, autorizando a exploração da mão de obra dos nativos como um meio de “civilizá-los”. Em troca do sustento dado pelos seus senhores, os índios deveriam prestar-lhes serviços. A lógica dessas mercês era a disponibilização de um grupo de índios aos colonizadores.

A vós, N, ser-vos-ão confiados [encomendados] (...) índios junto com o cacique N, para vos servirem em vossas empresas e minas, a fim de que possais instruí-los nas verdades da nossa santa fé católica.¹

As *encomiendas* eram, na prática, um trabalho compulsório e diferiam da escravidão pela condição jurídica dos índios como livres, apresentando um discurso civilizacional, que implicava em alguma liberdade. Mas na prática os índios eram explorados por seus *encomenderos* muitas vezes em limites que evidenciavam a barbárie do sistema colonial.

No caso das regras estabelecidas pelo governador de Tucumán, citado acima, as mulheres índias de idade entre 10 a 55 anos eram

¹ Joseph Hoffner. *A ética colonial espanhola no século de Ouro*. Cristianismo e dignidade humana. Rio de Janeiro: Presença, 1977, p. 168, Citado por Rafael Ruiz. *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos*. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2002, p. 78-9.

obrigadas a servir aos seus *encomenderos* desde que o sol nascesse até quando se pusesse, devendo ser “soltas” durante uma hora para comer. A prestação de serviço ocorreria durante seis meses do ano, tendo os seis meses restantes para os índios se dedicarem às suas próprias lidas. Consideradas injustas e pecaminosas a partir da análise de religiosos de várias ordens e localidades do vice-reino do Peru, estas ordenanças foram revogadas em 1608.² Conforme alguns pareceres emitidos nesse ano, se admitia que, embora os índios fossem livres pelas leis do Império espanhol, acabavam tratados como escravos:

Sirviendo sin paga competente a su trabajo, desde que nacen hasta que mueren sin diferencia alguna así hombres como mujeres chicos y grandes y con todas las demás condiciones que suelen servir los esclavos y con otras y cosas de malos tratamientos hechos con increíble crueldad despiéndoles de sus casas viéndoles enfermos, teniéndoles por el contrario enferrados y como en galera cuando tienen salud con otros increíbles agravios dignos de todo remedio.³

Na verdade, o que se assiste com esse episódio é um jogo corriqueiro de anteposição de interesses, que era intrínseco à própria colonização. Foi justamente para conciliar esses propósitos e, mais do que isso, ajustá-los aos objetivos das metrópoles, que alguns instrumentos administrativos foram criados. No caso da América espanhola, instauraram-se as Reais Audiências, com as Leis Novas de 1542, que deveriam fiscalizar, inclusive, o tratamento das populações indígenas.⁴

² BN-RJ, MS-508 (2). Doc. 2. Ordenes del governador del Tucuman, D. Gonzalo de Abrego, 1608.

³ BN-RJ, MS-508 (16). Doc. 7. Parecer sobre el servicio personal de los indios, contrario al derecho natural, divino y humano, 1608.

⁴ Rafael Ruiz. *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos*. Op. cit, p, 97-120. Para Arno Kern, as Reais Audiências tinham um caráter legislador e seu poder era maior do que o dos vice-reis. *Missões. Uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 20-36. Rodrigo Faustioni Bonciani ressalta o quanto as Leis Novas de 1542, cujo um dos resultados foram as Reais Audiências, estão relacionadas ao movimento de Portugal e Castela tentarem assumir as rédeas da colonização. No caso do Brasil, isso culminou com a implementação do governo-geral em 1548 e o envio de missionários jesuítas à colônia. *O domínium sobre os indígenas e africanos e a*

Voltando ao caso das ordenanças do governador Abrego, de Tucumán, elas nos interessam na medida em que sua alteração incidiu sobre o Paraguai no início do século XVII. Isso porque a Real Audiência de Charcas enviou um visitador ao Paraguai e Tucumán em 1611 para analisar as relações entre os colonizadores e índios, adequando-as à política régia. Esse visitador, o ouvidor Francisco de Alfaro, determinou 120 itens numa nova ordenança, que serviria de baliza para a política indigenista no Paraguai durante as décadas seguintes.⁵ Dentre essas determinações estava a proibição da *servidumbre personal* (servidão pessoal) dos ameríndios, que podia ser obtida através de *encomiendas*, *mitas*, *yanaconas*, bem como da captura através de *malocas* (as características desses regimes serão detalhadas ao longo do capítulo). Também houve a tentativa de normatização da cobrança de tributos sobre essa população, considerada, havia quase um século, como vassala do rei. Outro desdobramento importante foi o incentivo à política missionária, que, se já era levada a cabo por franciscanos na região, avançou de maneira mais impactante com as reduções dos padres da Companhia de Jesus. Os jesuítas haviam chegado ao Paraguai em 1587, mas a adoção do regime de suas aldeias na região iniciou-se somente a partir de 1609.

As ordenanças de Alfaro tornaram-se um marco da política indigenista do Paraguai e Rio da Prata porque, de maneira geral, ao juntar os índios nos *pueblos*, apostaram na opção missionária para fazer frente aos abusos dos moradores contra os índios. Conforme será discutido ao longo da tese, as reduções jesuíticas do Paraguai/Rio da

especificidade da soberania régia no Atlântico. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de doutorado em História Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2010, p. 115-27.

⁵ BN-RJ, MS-508 (16). Doc. 10. Ordenanzas del oidor Alfaro. Visitador de las provincias del Tucumán. BN-RJ, MS-508 (2). Doc. 4. Extracto de las ordenanzas del oidor Alfaro para la governacion de Tucuman, 1629. BN, RJ, MS-508 (17). Doc. 28. Primer informe sobre la palabra que se dió á los indios de ponerlos en cabeza de S. M y no encomendarlos á ningun español. [Publicado em: Relación fielmente sacada de los autos q' an pasado en raçon de la palabra q' por orden de su magestad se dio a los indios del Parana, Uruguay y demas de las Provas del Paraguay, q' los relig^{os} de la Compañia redugeron a nra s^{ta} fee, á obediência de su mag^d sobre q' se avian de poner en cabeça de la Real persona y no se avian de encomendar a los españoles ni servir ni mitar, sino solamente tributar al Rey Nro S^r. MCDA 4, p. 475-81]

Prata se tornaram o exemplo de maior sucesso do modelo reducional em termos demográficos, bélicos, culturais e econômicos, ao longo dos 150 anos em que se desenvolveram naquela região.

No entanto, para entender as missões jesuítico-guaranis nesta parte da América espanhola, é necessário retroceder um pouco mais no tempo e no espaço. Não é possível discuti-las sem fazer relação com o projeto embrionário, fundamentado na experiência teórica e prática do provincial Manuel da Nóbrega no Brasil. Pertencente à primeira leva de jesuítas que a ordem recém fundada começou a espalhar pelo mundo, Nóbrega esteve na linha de frente da colonização lusa, disposto a conquistar os índios, tentando pregar-lhes os ensinamentos cristãos na década de 1550 e enquadrá-los ao projeto colonial.

Para o objetivo deste trabalho, os dados levantados nesta introdução sobre a política indigenista de Portugal e Espanha aparecem como exemplares do quanto esta política também foi condicionada pelas vivências das autoridades coloniais entre os índios de São Vicente e Paraguai. Durante a visita ao Paraguai em 1611, em sua passagem pela redução de San Ignacio no Guairá, o ouvidor Alfaro teve um encontro com algumas lideranças indígenas. Esses índios, ao saberem da presença do representante real naquelas terras, vieram tratar diretamente com ele. Apresentaram-se como interessados em se aliar ao rei, desde que pudessem fazer isso sem se submeter aos moradores. Alfaro reconheceu a legitimidade de se conceder alguns privilégios a esses chefes, citando uma lei de 1576:

(...) su majestad Mandaba = que si para apaciguar a los indios infieles, y mejor purificar y disponer les para que recibiesen el Santo evangelio fuese necesario concederles algunos privilegios y excepciones, se les concediesen y se les cumpliese la palabra q se les diese.⁶

⁶ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 28. Primer informe sobre la palabra que se dió á los indios de ponerlos en cabeza de S. M y no encomendarlos á ningun español. [Publicado em: Relación fielmente sacada de los autos q' an pasado en raçon de la palabra q' por orden de su magestad se dio a los indios del Parana, Uruay y demas de las Prov^{as} del Paraguay, q' los relig^{os} de la Compañia redugeron a nra s^{ta} fee, â obediência de su mag^d

Como consequência, os caciques mantiveram-se isentos na prestação de serviços nos *pueblos* laicos ou religiosos, onde seriam reduzidos aqueles que aceitassem a vassalagem ao rei e a conversão à fé cristã. Além disso, os índios não poderiam mais ser encomendados; no entanto, como vassalos do rei, deveriam pagar tributos, que seriam em espécie e não mais em serviço. A isenção dos chefes e a manutenção, ou até mesmo ampliação, de seu poder sobre os índios a eles subordinados foi uma das prerrogativas que interessou a esses líderes, quando podiam optar pela via catequizadora como meio de se integrar ao projeto colonial.⁷

A ideia que as missões jesuíticas fossem melhores para os índios do que outras formas de submissão ao regime colonial merece ser relativizada. Mesmo que apresentassem algumas vantagens, não se deve perder de vista o papel da propaganda jesuítica para marcar uma visão positiva a respeito das aldeias sob sua direção. Fossem nas *encomiendas* das Índias de Castela, fossem nas missões em várias partes das Américas, ambos os sistemas resultavam na tentativa de adequação dos índios à colonização. Além disso, na ótica de algumas etnias, como os paiaguás e guaicurús, ou mesmo entre alguns grupos guaranis, a adesão ao modelo catequético era a pior solução.

(...) de donde se hecha se ver la estima que tienen del nombre de cristiano en estas partes, pues no lo quieren oír ni ser cristianos en esta significación porque como los cautivan y llevan a vender a los españoles, diciéndoles que serán cristianas entienden que es lo mismo ser cristianos que ser esclavos y así dicen no quieren ser pero que hijos de dios sí.⁸

sobre q' se avian de poner en cabeça de la Real persona y no se avian de encomendar a los españoles ni servir ni mitar, sino solamente tributar al Rey Nro S^r. MCDA 4, p. 475-81]

⁷ Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. I. El guarani colonial. Asunción: Museo Etnográfico "Andres Barbero", 1965, p. 206-14.

⁸ Estado de las rreducciones del Parana y Uruguay y del fruto que por los rreligiosos de la Compañia de Jesus han conseguido sus avitadores. C. 1640. MCDA 3, p. 174.

Não havia uma posição unificada por parte dos indígenas. Batalhas e guerras ocorreram constantemente entre índios, padres e moradores ao longo dos séculos. Conforme a história do padre Pero Correia, algumas vezes referida no capítulo anterior, dois jesuítas que se dirigiam ao Paraguai em 1555 foram trucidados por índios guaranis.⁹ Esse tipo de ocorrência era extremamente comum à época. Mas, no sentido inverso, foi a vivência de Nóbrega com alguns grupos tupis na região de São Vicente que o inspirou a alicerçar o plano das aldeias. Ao se tornar provincial da recém-criada província jesuítica do Brasil em 1553, o padre Manuel da Nóbrega, ante as dificuldades de conversão do gentio da América, formulou entre 1556 e 1557 um texto simulando um diálogo entre dois padres. O “Diálogo para a conversão do gentio” serviu de base para o projeto das missões, elaborado pela Companhia e pelo terceiro governador-geral da colônia, Mem de Sá, em 1558. Apesar da visão negativa, associando selvageria às populações indígenas, Nóbrega também construiu uma imagem idealizada dos nativos como passíveis de “salvação”, com especial referência aos índios tupis do planalto de Piratininga.

Quem viu na Capitania de São Vicente, que É terra onde se mais tratou com os Índios que nenhuma do Brasil, a morte gloriosa de Pero Lopes? Quem viu suas lágrimas, os abraços de amor aos Irmãos e Padres? Diga-o quem viu a virtude tão viva de sua mulher, quão fora dos costumes que antes tinha, quão honesta viúva e quão cristãmente vive, que pareceu a todos digna de lhe darem o Santíssimo Sacramento! Pois que direi de suas filhas, duas, a qual melhor cristã! Que direi da fé do grão velho Cayobi, que deixou sua Aldeia e suas roças e se veio morrer de fome em Piratininga por amor de nós, cuja vida e costumes e obediência a amostra bem a fé do coração! Quem viu vir Fernão Correa de tão longe com fervor de fé vir a pedir o batismo e depois de tomá-lo levá-lo Nosso Senhor! E muitos outros da Aldeia, os quais ainda que alguns não deixem a vida viciosa por

⁹ De São Vicente, a 15 de março de 1555. José de Anchieta. *Cartas*: Informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594). Cartas Jesuíticas III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 81.

exemplo de outros maus cristãos que vêm, todavia se crê deles terem fé, pois o principal pecado e que lhe mais estranham, deixaram, que é matarem em terreiro e comerem carne humana.¹⁰

Além de utilizar os índios do planalto como exemplo, Nóbrega se pautava na experiência dos espanhóis no Paraguai, que através das *encomiendas* conseguiam ter um grande plantel de índios disponíveis para as atividades coloniais. Para o jesuíta português, os índios que os espanhóis encontraram – os carijós ou cários – pareciam adequados para o modelo reducional, onde seriam “civilizados” e cristianizados, conforme discutido no capítulo 1.

A construção e o fortalecimento dos Impérios coloniais ibéricos alicerçaram-se, dentre inúmeros aspectos, também através das políticas para os índios. Como Portugal e Espanha receberam a chancela dos papas para esse projeto, além de permanecerem unificados durante certo período, é possível falar numa base comum para as políticas indigenistas portuguesa e castelhana. Neste capítulo, pretendo discutir as articulações europeias entre reis e papas na definição dos princípios que nortearam estas políticas, ao mesmo tempo mostrando como elas foram gestadas e aplicadas na América, com especial foco nas participações indígenas, como os eventos acima indicaram.

2.2. Entre a exploração e o discurso da salvação

Em estudo recente, Rodrigo Bonciani procurou avançar o conhecimento sobre a política indigenista de Portugal e Espanha. Para esse autor, o cerne na definição das leis sobre os nativos dos Impérios ibéricos, fossem africanos, fossem ameríndios, estava na tentativa das Coroas de estabelecerem o *dominium* sobre esses povos, face ao poder que os colonizadores já começavam a ter nas primeiras décadas da

¹⁰ Manuel da Nóbrega. Diálogo sobre a conversão do gentio do P. Manuel da Nóbrega (Baía 1556-1557). José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 235-6.

conquista dos continentes.¹¹ Bonciani apoia sua tese, dentre outros, em formulações de Luiz Felipe Alencastro e Laura de Mello e Souza, que mostraram que a empresa colonial e a política régia não corresponderam a um modelo pronto, antes, foram construídos ao longo da história da colonização da América a partir de negociações e lutas. Assim, Alencastro demonstrou como na primeira metade do século XVI os Impérios ibéricos vivenciaram um “aprendizado da colonização”. Para que o sistema colonial se impusesse, era necessário fazer com que os “rios da colônia corressem para o mar metropolitano”.¹² Desse modo, os lucros metropolitanos foram fundamentais para determinar os tipos de mão de obra adotados na América, conforme sentenciara Fernando Novais.¹³ Já Souza, analisando a política ultramarina, demonstra que em vez de enxergá-la como oscilante ou desarticulada, é necessário perceber que o poder régio se alicerçava na mediação entre os interesses locais e os metropolitanos, ora concedendo, ora sufocando

¹¹ “O termo *dominium* tinha um significado polissêmico entre as noções de propriedade (*dominium rerum*), de poder doméstico (*potestas oeconomica*) e de poder público (*publica potestas*). Em torno deste conceito definiram-se as bases da legitimidade do domínio europeu sobre os espaços ultramarinos, as modalidades de sujeição das populações indígenas e africanas e as formas de relacionamento entre os poderes europeus e os agentes da colonização.” Rodrigo Bonciani. *O dominium sobre os indígenas e africanos*. Op. cit, p. 9.

¹² “Por um lado, se estabelece o monopólio metropolitano no ultramar – o ‘exclusivo’ – em prejuízo dos estrangeiros. Por outro lado, editam-se leis tolhendo liberdades dos colonos e submetendo-os a governadores encarregados de lembrar *urbi et orbi* o sentido da colonização. É o processo de colonização dos colonos: a Coroa aprende a fazer os rios coloniais correrem para o mar metropolitano; os colonos compreendem que o aprendizado da colonização deve coincidir com o aprendizado do mercado, o qual será – primeiro e sobretudo – o mercado reinol. Só assim podem se coordenar e se completar a dominação colonial e a exploração colonial. Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 22.

¹³ Assim, os ganhos comerciais resultantes da preação dos aborígenes mantinham-se na colônia, com os colonos empenhados nesse ‘gênero de vida’; a acumulação gerada no comércio de escravos, entretanto, fluía para a metrópole, realizavam-na os mercadores metropolitanos, engajados no abastecimento dessa ‘mercadoria’. Esse talvez seja o segredo da melhor ‘adaptação’ do negro à lavoura escravista. Paradoxalmente, é a partir do *tráfico negreiro* que se pode entender a *escravidão africana colonial*, e não o contrário. Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial* (1777-1808). 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 2001, p. 105 [grifos do autor].

demandas, numa prática alcunhada pela autora como de “bate e assopra”.¹⁴

Partindo destas considerações, a novidade colocada por Bonciani consiste em desmontar a visão de que a base da política para os nativos era a ideia de salvação das almas. Essa máxima teria sido traduzida através de uma prática mais humanitária das metrópoles em relação aos índios, o que significaria, no sentido inverso, seu caráter mais danoso para os africanos. O autor pretende mostrar que, na verdade, os monarcas castelhanos desde Carlos V apropriaram-se de pressupostos teológicos dos chamados “defensores dos índios”, como os dominicanos Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas. Com isso, embasaram a limitação do poder dos colonos sobre os ameríndios, pretendendo impor o *dominium* régio sobre os nativos da América: “Francisco de Vitória chama a atenção para o absurdo – *tirano abuso* – daquela situação: o *dominium* privado dos conquistadores sobre os índios alienava o poder do imperador e da Igreja sobre seus vassalos e fieis.”¹⁵ Buscando no apoio papal a legitimidade de seu regime, os reis católicos preferiram deixar os nativos americanos juridicamente livres (exceção feita aos “inimigos”), em vez de reconhecer o direito dos particulares em escravizá-los.¹⁶ Um dos principais exemplos se deu com Bula Papal de Paulo III em 1537, em acordo com as ações da Coroa espanhola:

¹⁴ “No final da década de 1970, a dialética do mando metropolitano havia chamado minha atenção a ponto de merecer tratamento mais detido num dos capítulos de *Declassificados do ouro* (1980). Ali, a ação dos governadores da capitania de Minas Gerais foi qualificada de ‘prática do bater-e-assoprar’, e a natureza do poder foi vista como eminentemente contraditória, tendendo ora à centralização, ora à autonomia; pautando-se ora pela violência, ora pela contemporização. Essa busca oscilante da justa medida foi constitutiva do processo de construção do poder nos Estados modernos por ser imprescindível à preservação e à perpetuação do mando no mundo de então: no meu entender, os absolutismos procuraram seguir uma prática política pendular, evitando identificarem-se com um grupo social específico e combinando o rigor com certa dose de contemporização.” Laura de Mello e Souza. *O Sol e a Sombra: Política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 14-5.

¹⁵ Rodrigo Bonciani. *O dominium sobre índios e africanos*. Op. cit, p. 108.

¹⁶ “A Igreja, por meio das doações papais, definia a legitimidade do domínio régio sobre os espaços ultramarinos. O princípio que orientava essa concessão e investidura era a teoria das duas espadas, que distinguiram os poderes espiritual e temporal e dava aos reis os meios jurídicos para expansão ultramarina em virtude da propagação do império cristão. As doações papais estabeleciam a inalienabilidade e imprescritibilidade dessas concessões e cabia ao rei delegar parte ou o exercício de seu

Chegou com efeito a nosso conhecimento que o nosso caríssimo Filho em Cristo, Carlos, Imperador Romano (sempre) Augusto, Rei que é também de Castela e Lugo, para reprimir aqueles soldados que, ardentes de ambição, tratam do desumano modo o gênero humano, proibiu com edito público todos os seus súditos, quem quer que seja, a tentar reduzir à escravidão os índios, ocidentais ou meridionais, ou privá-los de seus bens.

(...) incumbimos e ordenamos por ti [o bispo de Toledo], por outro ou por outros assistas com eficaz proteção todos esses mencionados Índios nas questões em pauta e um tanto severamente reprimas todos e cada um de qualquer dignidade, estado, condição, grau e excelência que sejam, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, se procederem em contrário a incorrer automaticamente, da qual não poderão ser absolvidos senão por Nós ou pelo Romano Pontífice então existente, a não ser em caso de artigo de morte e prévia satisfação, para que não se atrevam de nenhum modo a escravizá-los, seja de que modo for, e a despojá-los de seus bens.¹⁷

Por um lado, esta bula indica a consonância das ações entre as duas instâncias, Coroa e Igreja Católica, na montagem e legitimação da colonização do Novo Mundo. Por outro, demonstra a demarcação do espaço que os ameríndios deveriam ocupar dentro do modelo colonial: sob a égide do rei e do papa, não no domínio dos particulares. Ainda que, como veremos ao longo do capítulo, os soberanos encontraram meios de delegar a administração dos índios aos moradores, essa relação não era circunscrita aos bens privados dos colonizadores, como acontecia no caso dos negros da África trazidos à América. As *encomiendas*, no caso espanhol, e os aldeamentos, no caso português eram regidos e controlados indiretamente pela metrópole, através de administradores locais.

poder aos agentes da colonização para viabilizar essa empresa apostólica e política”. Idem, p. 13.

¹⁷ BN-RJ, MS-508 (16). Doc. 2. Bula de Pablo III, declarando la libertad de los indios, 1537 (versão manuscrita em latim, acompanhada de uma tradução para o português datilografada).

Em paralelo a esse processo e justamente por isso, adotava-se a política do tráfico de escravos africanos à América, operando numa escala transcontinental. Sobre os africanos, por ser uma colonização indireta, não pairava o dilema catequizador, já que a lógica comercial os tornava legalmente uma questão privada, sobre a qual atuava o erário régio.¹⁸ No caso da política indigenista espanhola, que precedeu a política portuguesa, o controle sobre as populações americanas precisava ser assumido pela Coroa. Durante os anos iniciais o acesso a esse contingente populacional estivera nas mãos dos particulares, com o *repartimiento* dos índios conquistados e os regimes de trabalhos forçados, através das *encomiendas*, *mitas* e do *yanaconato*. Ao longo dos séculos XVI e XVII esses modelos foram sendo cada vez mais enquadrados pela soberania régia, que ao mesmo tempo teria que arbitrar sobre os interesses em disputa entre particulares, religiosos e índios.

Dentro da lógica da conquista, numa formalidade retórica, os índios seriam avisados do esbulho que estavam sofrendo de suas terras, bens e de suas próprias pessoas. O *requerimiento*, documento transcrito abaixo, foi elaborado em 1513 pelo jurista Juan López de Palácios Rubios. Deveria ser lido aos índios pelos espanhóis no momento que aceitassem, pacífica ou violentamente, a submissão. Além da remota possibilidade de ter sido realmente lido na maior parte desses encontros, mais distante ainda é a chance de ter havido intérpretes que pudessem traduzir e explicar para os nativos o conteúdo do que estava sendo dito, em se tratando de povos ainda desconhecidos pelos europeus.

¹⁸ “O conflito entre o produtivismo mercantil dos colonos e a evangelização – ou melhor, a ‘exploração caritativa’, segundo a expressão de Meillassoux – dos indígenas exercida pelo clero será apaziguado pelo tráfico negreiro. Dois dos mais resolutos defensores dos índios, o dominicano espanhol Las Casas, no século XVI, e o jesuíta luso-brasílico Antônio Vieira, no século XVII, propõem às suas respectivas Coroas o recurso ao trato negreiro a fim de que o escravo africano libertasse os índios da servidão imposta pelos moradores.” Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes*. Op. cit, p. 37.

Para Bonciani, no entanto, os índios não foram livrados do trabalho, visto que através dos aldeamentos e da guerra justa, compunham o maior contingente dos trabalhadores na colônia portuguesa, no final do século XVI. Rodrigo Bonciani. *O dominium sobre índios e africanos*. Op. cit, p. 154-7.

Deus, o Senhor, entregou a um homem chamado S. Pedro o poder sobre todos os povos da terra, a fim de que ele fosse senhor e dominador sobre todos os homens do mundo. (...) Todos lhe devem obediência, pois ele devia ser cabeça do gênero humano inteiro, onde quer que vivessem ou morassem os homens, sob qualquer espécie de lei, em qualquer sorte de seita ou fé. Ele entregou-lhe o mundo como reino e domínio seu (...) [devendo] julgar e governar todas as nações cristãs, aos mouros, judeus, pagãos, e aos demais povos de qualquer seita ou fé. Chamaram-no de Papa, i.e., admirável e grande pai e dominador de todos os homens. A esse São Pedro obedeciam e honravam como senhor e rei e dominador do universo aqueles que viveram em seu tempo e, do mesmo modo, procedeu-se para com todos os que foram eleitos para o Pontificado depois dele. Ora acontece (...) que um desses Papas doou aos reis espanhóis as ilhas e terras recém-descobertas, de modo que Suas Majestades, por força daquela doação, são reis e senhores das ditas ilhas e terras. Até agora, quase todos os aborígenes a quem foi explicada essa situação reconheceram a autoridade dos reis espanhóis e aceitaram a verdadeira fé. Suas Majestades acolheram-nos com paz e mansidão e ordenaram que fossem tratados como súditos e vassalos seus. Agora também vós sois convidados a reconhecer a Santa Igreja como senhora e dominadora do mundo inteiro e a prestar a vossa homenagem ao Rei espanhol, como a Senhor vosso. Se assim não acontecer, agiremos violentamente contra vós e obrigar-vos-emos a dobrar a cerviz sob o jogo da Igreja e do Rei, como convém a vassalos rebeldes, com a ajuda de Deus. Privar-vos-emos das posses e reduzir-vos-emos a vós, vossas mulheres e filhos à escravidão. E, desde já, queremos declarar que só vós sereis culpados pelo sangue derramado e pela desgraça que cair sobre vós, não porém Suas Majestades nem estes cavaleiros que conosco vieram.¹⁹

¹⁹ Joseph Hoffner. *A ética colonial espanhola no século de Ouro*. Op. cit, p. 206, citado por Rafael Ruiz. *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos*. Op. cit, p. 76-7.

Esse documento é uma síntese interessante dos princípios que estruturavam a empresa colonial. Disposto de maneira didática, o *requerimiento* buscava um encadeamento lógico entre as questões apresentadas, tentando justificar a ideia da supremacia divina sobre todas as outras coisas. Essa supremacia, agora representada pelos colonizadores, obrigava os nativos da América a aceitarem a dupla autoridade do rei e do papa. Ao mesmo tempo, o princípio de guerra justa estava também enunciado, na medida em que qualquer impedimento a esses propósitos, que eram desígnios divinos, seria rechaçado com extrema violência.

Na América espanhola, a dominação e a exploração dos índios foram obtidas através de diversos regimes de trabalho, normalmente a partir de estruturas pretéritas dos impérios ameríndios que antecederam a conquista europeia. Nesse sentido, o regime da *mita* era uma prestação temporária de serviço nas terras e domínios dos senhores, prática existente no império inca no Peru, assim como o sistema do *yanaconato*. Rafael Ruiz pondera sobre as diferenças existentes entre os *repartimientos*, as *encomiendas* e as *mitas*. Os primeiros teriam sido adotados desde Colombo e representavam um domínio privado sobre os índios. As *encomiendas* seriam um meio dos reis controlarem esse acesso, já que dependiam da doação em forma de mercê por uma alta autoridade colonial para terem validade. As *mitas*, por sua vez, constituíam-se numa prestação temporária de serviço pelos índios, que deveriam receber pagamento, tendo sido criadas para por fim aos abusos dos dois outros sistemas, que resultavam numa escravidão declarada ou disfarçada, como visto no caso das ordenanças de Abrego.²⁰ Embora sejam considerações pertinentes, não enxerguei de maneira marcante esta distinção, pois os termos *encomienda* e *mita* podiam ser usados num mesmo documento para se referir a determinados índios e ao trabalho que deveriam prestar àqueles para quem eram doados: “Digales que para dar la mita a sus vecinos

²⁰ Rafael Ruiz. *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos*. Op. cit, p. 159-76.

encomenderos an de ser muy puntuales que asi lo quiere el Rey y que miren que lo hagan sin faltar un indio tan solo”. Assim ordenou o governador do Paraguai Luis Céspedes de Xeria aos índios das missões do Guairá em 1629, ao tentar equacionar a disputas entre jesuítas e *encomenderos*, em favor dos últimos.²¹

No caso do Paraguai, cujo contato maior dos colonizadores foi com os povos guaranis, os *yanaconas* transformaram-se numa mão de obra compulsória perpétua, conforme mencionado no capítulo 1. Pois, dentro das relações de parentesco entre os grupos guaranis, era comum que os índios e índias trabalhassem nas roças e casas daqueles com quem tinham laços familiares, seguindo a lógica do trabalho coletivo que estruturava aquelas sociedades. Mas nos casamentos entre as índias e os espanhóis esse princípio foi subvertido em prol dos conquistadores, tornando essas mulheres presas aos serviços domésticos num eterno cativeiro. Para os guaranis, o rapto das mulheres inimigas e os casamentos de suas filhas com homens valentes e poderosos eram meios de expandir seu poder. Os espanhóis, além de tornarem as mulheres guaranis suas criadas, ampliaram o mecanismo das guerras dos índios aliados contra seus inimigos, visando aumentar o número de *yanaconas*, com o *cuñadazgo* em Assunção.²²

Quando a colonização se espalhou para o interior do Paraguai, em direção ao Paraná a partir da década de 1550, nas cidades de Vila Rica de Espírito Santo e Cidade Real do Guairá outro tipo de exploração foi mais utilizado. Nas *encomiendas* os índios prestavam serviços temporariamente àqueles para os quais eram doados como *mitaios*. Foi aproveitada a organização grupal em tornos dos chefes indígenas, chamados pelos espanhóis de caciques, o que fez com que alguns

²¹ Relación de los sucesos ocurridos durante el viaje que hizo el gobernador del Paraguay don Luis de Céspedes Xeria desde Madrid (Espana) hasta llegar a la ciudad de la Asunción del Paraguay (Abarca las fechas: 6 de febrero de 1625 a 21 de marzo de 1629, La Asunción 23 de junio de 1629). AMP 2, p. 41-8.

²² Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. Op. cit. 9-36; Bartomeu Meliá. La entrada en el Paraguay de los otros karai. In: _____. *El guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de Etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1988, p. 20; Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial – séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 75.

autores, com Branislava Susnik, enquadrassem os grupos guaranis dentro do cacicado. Nesta tese não entro no mérito da tipologia evolucionista dos modos de poder e organização das sociedades humanas, que entende o regime do cacicado como um estágio evolutivo entre os grupos organizados em “bandos” e aqueles que são regidos pelo Estado. Sem me prender a esta valoração, utilizo o termo “cacique” porque ele é uma das formas como estas lideranças eram identificadas à época.²³

Um aspecto importante para problematizar o papel dos caciques é que as doações das autoridades coloniais aos moradores se faziam a partir desses chefes indígenas e seu grupo de subordinados. Nessas *encomiendas*, os caciques colocavam seus índios para prestar serviços aos espanhóis, recebendo alguns privilégios, como a isenção de seu próprio trabalho e a legitimação de seu poder dentro do sistema colonial e perante os índios de seu *pueblo*. Procurando identificar os caciques através de seus nomes e localidades geográficas, as doações dessas mercês aos moradores também podiam especificar quantos eram os índios sob jurisdição de cada líder, quantificados através dos fogos (famílias), o que, no limite, indicava um universo de centenas de indivíduos sob a liderança de um cacique. Esse movimento pode ser comprovado através dessas doações ocorridas no ano de 1597 no Guairá, que foi uma dentre inúmeras outras de que se tem registro para o Paraguai e Rio da Prata no século XVI.

En la asunción a ocho días del mes de enero del mil y quinientos y noventa y siete años el dito señor gobernador Juan Ramírez de velasco hizo merced y encomienda a garcia Lopes vecino de la villa

²³ O termo “cacique” é revestido de polêmicas. Há mais de meio século a ideia de “cacicado” (tradução do inglês *chiefdom*) tem sido debatida. Formulada inicialmente por Julian Steward, em 1948, propunha um esquema evolutivo classificando as formas de organizações humanas. Assim, segundo o grau de complexidade ou “civilização”, as sociedades poderiam se enquadrar em quatro tipos: bando, tribo, cacicado e Estado. Para uma síntese sobre a questão do cacicado, ver Márcia Arcuri. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombiana. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. nº 17. São Paulo: USP, 2007, p. 305-20. Disponível em <<http://www.mae.usp.br/revista%20do%20mae/REVISTA%2017/TEXTOS/305-320.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012.

rica del espíritu santo de los caciques siguientes de todos los caciques e indios que fueron encomendados a alonso de Hontiveros difunto por cuya muerte quedaron vacuos que son los siguientes en el río del corinbatay dos principales llamados myguel pindo biten con ocho fuegos francisco taracua, con seis fuegos, y por el guayracay, la tierra adentro, tres principales llamados tocayusu, piragua, pindovessa, en la comarca del iniaymiri, en el campo de yaguaquiri otros tres principales llamados: quariguaçu, guatiarucu, pirauin, y, en el dho yniay, un caçique llamado tangaraobi, y en el Río de la tibaxiba, y tepotiatan cinco principales llamados cuñapapa, guandu, abaygue, yenboasi, carao, que por otro nombre de dice Uruguagua, todos catorce Principales con ciento y cuarenta fuegos por los ditos nombres o por otros que hayan tenido y tuvieren por sucesión y en otra cuales quier manera con todos los caciques y indios a ellos sujetos y pertenecientes y se le dio cedula de merced en forma sin perjuicio de termo y con que de un indio con su mujer para el servicio del convento e obra Pía que su señoría señalare. Ante mí Sebastián de córdova Escriban de su majestad.²⁴

O tempo de prestação de trabalho nas *mitas*, que podiam ocorrer nas terras e plantações dos moradores, nas minas de prata e ferro, ou ainda, na colheita da erva mate, deveria durar somente durante alguns meses do ano. No entanto, quanto mais distante de seus *pueblos* de origem, mais tempo acabavam servindo nas *mitas*, podendo esse trabalho se estender por tempo indeterminado, ou até que as mortes e doenças vitimassem os índios em trabalhos insalubres, especialmente nas minas e na colheita da erva mate. Uma descrição feita pelo provincial dos jesuítas no Paraguai em 1626 informa-nos um pouco sobre as péssimas condições de trabalho nos ervais de Maracayu:

Como aquel temple es tan caluroso y tan húmedo se mueren los Indios de ordinario y aun de hambre porque el Español no tiene con

²⁴ Encomenda a Garcia Lopes, de Vila Rica do Espírito Santo, de vários caciques e índios que foram encomendados ao falecido Afonso de Ontiveiros, e que estão nos rios de Corumbataí, Tibajiba e em outras comarcas. Assunção. 08/01/1597. MCDA 1, p. 124.

que poderlos sustentar, y los indios se sustentan de la fruta silvestre y comen arañas, gusanos, y culebras que hace lastima al contarlos, debe cada indio dos meses de trabajos y le hacen servir dos o 3 años por fuerza fuera de su casa sin premio ninguno, y cuando mucho le dan dos varas de lienzo a cada uno.²⁵

Na época do governador Ramirez Velasco a duração das *mitas* variava entre 4 a 6 meses obrigatórios de trabalho, tendo os demais meses do ano para manutenção das próprias roças. Com o governador Hernandarias de Saavedra esse tempo foi reduzido para 2 a 3 meses. Já nas ordenanças do ouvidor Francisco Alfaro em 1612²⁶, mencionadas nas páginas iniciais deste capítulo, os índios *mitaios* estavam proibidos de prestar serviços pessoais, já que isso invariavelmente culminava numa escravidão disfarçada, como as ordenanças de Abrego indicaram. Além disso, não poderiam ser doadas novas *encomiendas*. As relações entre índios e espanhóis dar-se-iam com o pagamento de taxas aos *encomenderos* em espécie. Se os índios quisessem, poderiam escolher livremente trabalhar por jornadas, acertando as condições de trabalho segundo seus interesses. Na prática, no entanto, essas medidas não saíram como esperado, como se viu através do próprio trecho citado por último.

Embora possam parecer medidas protetoras, visando os interesses dos índios, para muitos grupos guaranis o trabalho nas *mitas* era preferível à prestação de serviços por jornadas e seu

²⁵ Carta Anua do P. Nicolas Mastrillo Duran em que dá conta do estado das reduções da província do Paraguai durante os anos de 1626 e 1627. Transcreve-se apenas a parte que diz respeito ao Guairá. Córdoba, 12 de novembro de 1628. MCDA 1, p. 215-6.

²⁶ BN-RJ, MS-508 (2). Doc. 4. Extracto de las ordenanzas del oidor Alfaro para la governacion de Tucuman, 1629; BN-RJ, MS-508 (16). Doc. 10. Ordenanzas del oidor Alfaro. Visitar de las provincias del Tucumán; BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 28. Primer informe sobre la palabra que se dió á los indios de ponerlos en cabeza de S. M. y no encomendarlos á ningun español. (é o segundo documento) [Publicado em: Relación fielmente sacada de los autos q' an pasado en raçon de la palabra q' por orden de su magestad se dio a los indios del Parana, Uruay y demas de las Provas del Paraguay, q' los relig^{os} de la Compañia redugeron a nra s^{ta} fee, á obediência de su mag^d sobre q' se avian de poner en cabeça de la Real persona y no se avian de encomendar a los españoles ni servir ni mitar, sino solamente tributar al Rey Nro S^r. MCDA 4, p. 475-81].

pagamento em espécie. Também devido à pressão dos *encomenderos* manteve-se o pagamento de tributos através de serviço e não por produto, já que, numa economia não monetarizada e periférica como a do Paraguai, era mais difícil encontrar um produto que se convertesse em moeda de troca.²⁷ A partir de Alfaro também se regulamentou a manutenção do ajuntamento dos índios *mitaios* em seus *pueblos* para a prestação de serviço aos seus *encomenderos*. O ouvidor proibiu a circulação dos índios de um *pueblo* a outro e para as chácaras dos *encomenderos*, circunscrevendo a alguns casos específicos as possibilidades de mudança dos locais originais onde os *pueblos* estavam instalados. Isso permitiu uma certa manutenção do modo de produção original guarani, de caráter coletivo. Por isso, aos próprios índios parecia mais interessante manter-se como *mitaios*, do que ter que pagar taxas aos seus senhores, já que isso desestabilizava seu sistema de trabalho coletivo.²⁸

Conforme visto, a despeito das regulamentações, a exploração da mão de obra indígena até chegar às vias da escravidão foi uma constante em todo período colonial. Essa impossibilidade de uniformizar e enquadrar as formas de tratamento dos índios às diretrizes metropolitanas e, em última instância, papais, é basilar da

²⁷ “Apesar das Ordenanças de Alfaro não conterem inovação quanto ao regulamento da situação do índio, e se basearem, apenas, na legislação então existente e nas Cartas Régias que regulavam o sistema de encomendas, os protestos dos *encomenderos* e do próprio Cabildo de Assunção não se fizeram esperar. As Ordenanças foram consideradas rigorosas e impossíveis de cumprir, dada a realidade da terra e, os jesuítas, estabelecidos desde 1588 no Paraguai, foram responsabilizados pela sua publicação. Realmente, não podiam os espanhóis, naquele momento, libertarem seus índios nem lhes pagarem salário, sobretudo porque suas fortunas se baseavam essencialmente nos recursos naturais da terra e sua economia carecia de moedas metálicas. Por motivo semelhante é que, até então, não haviam sido cumpridas no Paraguai as disposições contidas na Carta Régia de 24 de novembro de 1601, que recomendava às autoridades coloniais compeli-rem os índios a se apresentar em praça pública, a fim de alugar livremente seu trabalho em troca de salário digno.” Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Op. cit, p. 117-8.

²⁸ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 28. Primer informe sobre la palabra que se dió á los indios de ponerlos en cabeza de S. M. y no encomendarlos á ningun español. (é o segundo documento). [Publicado em: Relación fielmente sacada de los autos q’ an pasado en raçon de la palabra q’ por orden de su magestad se dio a los indios del Parana, Uruay y demas de las Provas del Paraguay, q’ los relig^{os} de la Compañia redugeron a nra s^{ta} fee, á obediência de su mag^d sobre q’ se avian de poner en cabeça de la Real persona y no se avian de encomendar a los españoles ni servir ni mitar, sino solamente tributar al Rey Nro S^r. MCDA 4, p. 475-81] Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. Op. cit, p. 58-124.

própria colonização, que se desenhou e se definiu através das eternas disputas entre *encomenderos*, autoridades metropolitanas, religiosos e índios. Esse movimento foi expresso pela própria legislação, evidenciando, ao mesmo tempo, os limites até onde as leis efetivamente conseguiam alterar a realidade. Se, conforme especificado acima, os jesuítas denunciavam a exploração ilegal dos índios e as autoridades coloniais procuravam cada vez mais tolher os abusos, do outro lado, também os moradores conseguiam algumas vitórias temporárias. Em 1651 o *cabildo* de Assunção reverteu novamente a situação a seu favor. Esse *cabildo* deliberou que os índios das reduções de Corpus e Itapuã deveriam pagar *mita* aos seus *encomenderos* e não em espécie, pois isso traria danos aos demais índios que prestavam serviço.²⁹ Esta queixa demonstra também que, mesmo sobre os índios aldeados, pairavam solicitações e um status mal resolvido segundo a ótica e os interesses dos moradores, os *vecinos* (vizinhos).

Em síntese, essas tentativas de regulamentação do lugar do índio no mundo hispânico reservaram-lhe duas alternativas: ou seriam *encomendados*, doados aos particulares por alguma autoridade colonial através de mercê; ou seriam colocados “em cabeça do rei”, “*empadronados*”, tornando-se tributários diretos do monarca. Dentro da lógica do Padroado Régio, como os reis católicos eram representantes dos interesses da Igreja no Novo Mundo, as ordens religiosas também acabaram assumindo o papel de inserção dos índios na colonização. Como analisou Bonciani, a partir da década de 1540 a Espanha investiu na ação dos dominicanos e franciscanos e Portugal atrelou-se à recém-criada Companhia de Jesus para trazer os ameríndios ao catolicismo.³⁰

Mesmo os índios aldeados entre os padres deveriam atender às necessidades da colônia, fossem trabalhando para os moradores, fossem prestando serviços em obras públicas. No entanto, na prática, esta equação nunca foi bem resolvida. Por um lado, havia queixas que

²⁹ BN-RJ, MS-508 (18). Doc. 6. Acuerdo del cabildo de la Asunción de no recibir tributo de los indios, sino obligarlos al servicio personal, 1651.

³⁰ Rodrigo Bonciani. *O dominium sobre índios e africanos*. Op. cit, p. 112-5.

os moradores “sacavam” os índios das aldeias jesuíticas, não fazendo o pagamento devido ao seu trabalho, nem os restituindo de volta. De outro, os moradores viam, de maneira geral, os jesuítas como inimigos, pois esses lhes retiravam suas *encomiendas*, no caso espanhol, ou não liberavam os índios para os trabalhos nas lavouras de particulares, no caso português. Esse tipo de conflito estava no centro das relações entre esses personagens e se manifestava em embates cotidianos, às vezes adquirindo grande impacto, com a aprovação de uma lei de liberdade para os índios, ou em sentido contrário, com a destruição de suas missões e a expulsão dos jesuítas.

Em relação ao rei, os índios das missões jesuítico-guaranis estavam isentos de pagamento de taxas pelo prazo de 10 anos. Iniciadas no Paraguai a partir da década de 1610, algumas reduções já deveriam começar o pagamento na década seguinte. No entanto, os jesuítas, usando de diversos expedientes, inclusive as escravizações de seus catecúmenos pelos portugueses, que ocorreram ou poderiam ocorrer, conseguiram protelar bastante a data de início desse pagamento, que se instaurou de maneira definitiva somente na segunda metade do século XVII.³¹

³¹ Há vários documentos que relatam este trânsito das leis que tentaram obrigar os índios das missões do Paraguai e Rio da Prata a pagarem tributos. Segundo uma das fontes, diz-se que somente em 1661 conseguiu-se iniciar a cobrança de modo efetivo. BN-RJ. Coleção de Manuscritos. Fundo Missões Espanholas da América. II-36, 20, 3. Cédulas reais, regulamentando o tributo devido pelos índios, e proibindo cobrança, sobre produção agrícola e de sínodo aos padres das missões e reduções. Em 1647, o provincial da Companhia, Francisco Diaz Taño pedira a isenção de tributos dos índios, pois estes defendiam as fronteiras contra os rebeldes de São Paulo. BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 64. Memorial y informes sobre la justicia de aliviar del tributo á los indios de las reducciones, según manda la cédula de 14 de febrero de 1647. Em 1652, no contexto da visita às reduções do ouvidor da Real Audiência do Prata e governador do Paraguai, Andrés Garavito de Leon, novos pedidos de isenções aos índios reduzidos: BN-RJ, MS-508 (18). Doc. 14. Presentación del virey del Peru para que mande los padrones de los indios y cobrar los tributos, 1652; BN-RJ, MS-508 (18). Doc. 15. Autos de la visita del oidor Gabavito, con las noticias de la fundación de misiones, 1652 [Vários destes documentos foram publicados em MCDA 4] Em 1657, o mesmo Francisco Diaz Taño apresentara a relação dos índios tributários: BN-RJ, MS-508 (19). Doc. 9. Informe al gobernador del Paraguay sobre las doctrinas de la Compañía de Jesús en aquella provincia, 1657 [Publicado em: Informe acerca de las cosas tocantes a las doctrinas q' estaban a cargo de la Comp^a hecho al Gov^{or} del Paraguay antes de ir a la visita de dhas doctrin^s por el P^e Fran^{co} Dias Taño de quién esta firmado en al Ciudad de la Assumpción á 30 de Ab^l de 1657. MCDA 4, p. 334-41]; MS-508 (19). Doc. 11. Observaciones sobre los patrones de los indios tributários de

No Guairá em 1629 vê-se um pouco desta disputa de interesses e jurisdição sobre os índios – se *encomendados*, se reduzidos – através das queixas dos vizinhos de Vila Rica ao governador Luiz Céspedes de Xeria:

(...) y siendo esto así Parece que no cabe en Razón pedir los dichos caciques los ponga vuestra merced en cabeza de su majestad pues es cosa publica que los vecinos a quién están encomendados no han cometido delito por donde merezcan perder el feudo que en nombre de su majestad se les a dado de los caciques de aquella Provincia y las demás pues debajo de tener por encomienda los dichos caciques e indios de aquella provincia y de las otras están y estamos sustentando la dicha villa en nombre de su majestad padeciendo tantos y excesivos trabajos como a vuestra merced le consta por lo que ha visto en la dicha villa y su Provincia.³²

A grande questão posta aqui era como a Coroa conseguiria controlar o acesso, a distribuição e os lucros obtidos através dessa exploração. As leis a respeito dos índios espelham essa tentativa de controle, condicionando a utilização dos índios a algumas situações, tanto no caso espanhol, quanto português. Algumas dessas formas de regulamentação apareceram com as limitações dos trabalhos nas *mitas*, no Paraguai e Rio da Prata, na restrição à escravização dos índios somente aos inimigos, no Brasil, e na implantação do regime das aldeias/reduções em ambos os impérios.

Sobre as diferenças entre as legislações para os índios nas Índias de Castela e na América portuguesa, Rafael Ruiz propõe em sua análise que Portugal, diferentemente da Espanha, negou-se a doar mercês aos seus súditos para que eles respondessem pelos cuidados aos índios,

las doctrinas del Uruguay y del Paraná, 1657 [Publicado em: Informação do Padre Francisco Diaz Taño. Conceição, 27/06/1657. MCDA 4, p. 341-5].

³² Memorial de las cosas que se na de decir a los yndios naturales de las Reduciones del Pirapo de nuestra senõra de loreto y del ypaunbucu de san Ynacio por capítulos como se a hecho en ciudad Real y en villa Rica y demas reducciones destas prouincias las quales a de ynterpretar en lengua general de los dichos yndios el capitan Felipe Romero lingua mayor destas prouincias en la forma siguiente. AMP 2, p. 153.

como se fazia com as *encomiendas*. Na ótica de Ruiz, esta mercê no caso português só foi dada à Companhia de Jesus, a partir do governo de Mem de Sá em 1558, quando se criou o modelo das missões.³³ Assim, só os padres com os índios sob seus cuidados nos aldeamentos teriam esta prerrogativa de civilizar e cristianizar os ameríndios.

No entanto, acredito que a questão seja um pouco mais complexa. Religiosos e moradores eram a base da colônia e ambos tinham, em determinados momentos, sob alguns aspectos, seus direitos sobre as populações ameríndias. Nas entradas ao sertão para resgate de índios, prática usual da colonização lusa, a partir da lei de 1587 instituiu-se a obrigatoriedade da presença de padres jesuítas, para garantir a legitimidade de um “resgate pacífico”. Com os descimentos dos índios do interior para as povoações portuguesas, os padres deveriam reparti-los, entregando-os a moradores, destinando-os aos aldeamentos e ao mesmo tempo, deixando-os disponíveis para os serviços da Coroa, conforme já discutido sobre o Paraguai.³⁴ Se aqui os jesuítas se envolveram numa seara antes destinada aos particulares, o contrário foi verdade. Em lei de 1611, não só os padres podiam ter índios aldeados, mas os moradores também podiam ser capitães das aldeias dos catecúmenos.³⁵

³³ Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas: estratégias políticas e transformações jurídicas*. Tese de doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH-USP, 2002, p. 66-70.

³⁴ “(...) e depois de vindos do sertão ey por bem que se não Repartaõ emtre os ditos moradores sem serem pressentes a Isso o dito meu gouernador, o ouvidor geral e os padres que foraõ nas tais armações ou outros da mesma companhia”. Lei que S.M. passou sobre os Indios do Brasil que não podem ser captivos e declara o que pode ser (24 de fevereiro de 1587). Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 223.

³⁵ “(...) hei por bem, e mando, que o Governador do dito Estado, com parecer do Chanceler da Relação delle, e Provedor-mór dos defunctos, nella façam eleição das pessoas seculares, casados, de boa vida e costumes, que lhes parecerem mais convenientes para serem capitães das aldêas dos ditos Gentios, e que, podendo ser, sejam de boa geração e abastados de bens, e que de nenhum modo sejam de nação; os quaes capitães serão eleitos na quantidade de aldêas, que se houverem de fazer, e por tempo de tres anos, e o mais que eu houver por bem, em quanto não mandar o contrario – e sendo eleitos, lhes darão ordem para irem ao sertão persuadir aos ditos gentios descam abaixo, assim com boas palavras e branduras, como com promessas, sem lhes fazer força nem moléstia alguma, em caso, que não queiram vir; para o que levarão outro de qualquer outra Religião ou Clerigo, que saiba a lingua, para assim os poderem melhor persuadir.” Carta de lei – declara a liberdade dos gentios do Brazil,

Adentrando com mais vagar no universo da política indigenista portuguesa, se os primeiros anos de conquista no Brasil significaram resgates de produtos e índios das matas, saques e piratarias, as tentativas de iniciar a colonização dessas partes indicaram a política dual de guerras e alianças. A análise dessa política indigenista como contraditória não resolve a questão, pois esse movimento fazia parte da estrutura administrativa da metrópole, conforme vimos afirmando. Segundo Beatriz Perrone-Moisés, inicialmente o rei estabelecia regimentos gerais para os governadores e, através das cartas régias, leis, alvarás, provisões, legislava com mais detalhes. Os governadores, por sua vez, para aplicarem esta legislação, também tinham poder no nível local, desde que seguissem as diretrizes metropolitanas. Havia ainda os órgãos consultivos, que arbitravam sobre vários temas, emitindo pareceres ao rei, como a Mesa de Consciência e Ordens e o Conselho Ultramarino.³⁶

No entanto, mais do que esse mecanismo de funcionamento das políticas portuguesas, a explicação da autora para as diversas orientações a respeito dos índios deve ser encontrada na própria forma como os colonizadores se relacionavam com esta população. Na medida em que havia índios aliados e índios inimigos, a Coroa tratava de dispensar tratamentos distintos a eles, resultando basicamente em dois tipos de política.³⁷ Adotou-se o recurso à guerra justa, que permitia a matança e a escravização dos grupos hostis; por outro lado, aos demais

exceptuando os tomados em guerra justa etc. (10 de setembro de 1611). Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit., p. 231.

³⁶ Beatriz Perrone-Moisés. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1998, p. 115-7.

³⁷ “Havia, no Brasil colonial, índios aldeados e aliados dos portugueses e índios inimigos espalhados pelos ‘sertões’. A diferença irreduzível entre ‘índios amigos’ e ‘gentio bravo’ corresponde um corte na legislação e política indigenistas que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização. Nas grandes leis de liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas se sobrepõem.” Beatriz Perrone-Moisés. Índios livres e índios escravos. Op. cit, p. 117.

índios, estava proibida a escravidão, a partir da lei de 1570, pois eram considerados livres e deveriam ser reduzidos e cristianizados.

É possível avançar sobre esta interpretação, percebendo que o problema não se resumia ao fato de que houvesse duas maneiras de reconhecer os índios. No meu entendimento, a inimizade ou a aliança com os índios não eram somente situações possíveis dentro do universo colonial, mas, antes, foram categorias criadas pelos objetivos da conquista, baseadas em inversões e manipulações das múltiplas identidades étnicas ameríndias em favor dos europeus. Isso significa dizer que a política régia foi instrumentalizada para atender a dois tipos de acesso ao contingente populacional indígena, num caminho de conciliação entre as disputas coloniais. Primeiramente, podiam-se escravizar índios, desde que dentro de alguns requisitos: serem “resgatados à corda”, evitando que fossem mortos por outros índios inimigos que os mantivessem como prisioneiros; ter sido decretada “guerra justa” pelo rei ou governador contra aquele grupo específico. Como uma segunda alternativa, poder-se-ia manter os índios em povoações, onde seriam legalmente livres, os aldeamentos, controlados por padres e até particulares, circunscrevendo-os aos interesses coloniais. Com isso, resolviam-se dois princípios enunciados desde o início da colonização, pelo menos a partir do Regimento de Tomé de Souza em 1548: por um lado, “limpeza” de território e abertura de caminhos, com a eliminação dos índios; por outro, utilização dos índios como instrumento da colonização (trabalho e defesa da colônia).

Eu sou informado que os gentios que habitam ao longo da costa da capitania de Jorge de Figueiredo da Vila de São Jorge até a dita Bahia de Todos os Santos são da linhagem dos Topinambais e se levantaram já por vezes contra os cristãos e lhes fizeram muitos danos e que ora estão ainda levantados e fazem guerra e que será muito serviço de Deus e meu serem lançados fora dessa terra para se poder povoar assim dos cristãos como dos gentios da linhagem dos Topiniquins que

dizem que é gente pacífica e que se oferecem a os ajudar a lançar fora e a povoar e defender a terra (...) ³⁸

A criação dessas categorias de “índios aliados” e “índios inimigos” foi espelhada pela própria tentativa de classificação dos índios em dois grandes grupos, os “tupis” e os “tapuias”. Os primeiros, grosso modo, foram os povos da costa atlântica do continente americano que, apesar das diferenças étnicas, foram tratados como sendo de uma única “nação”, denominados de tupiniquins, tupinambás, ou somente, tupis. Segundo visto no capítulo 1, uma certa unidade linguística entre esses povos foi instrumentalizada pelos colonizadores através das “línguas gerais”. Mantendo esse padrão de simplificação, os grupos do interior do território, que eram inimigos dos tupis e não falavam o idioma comum foram denominados de “tapuias”, que se dizia significava “escravo” (Anchieta) ou “inimigo” (Simão de Vasconcelos na *Crônica da Companhia de Jesus*).³⁹ Os tapuias na verdade abarcavam em sua maioria os índios pertencentes ao tronco linguístico macro-jê. Conforme mapeou Pero de Magalhães Gândavo em 1576, expressando um senso comum já difundido entre os colonizadores, identificavam-se dois tipos de índios na “Província de Santa Cruz” (Brasil). O primeiro deles era assim caracterizado, retomando um trecho já citado no capítulo 1:

A língua de que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos difere n’algumas partes: mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete graus, que daí por diante há outra gentilidade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente. Esta de que trato, que é geral pela costa, é mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocábulos há nela de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão para os machos: carece de três letras, convém a saber não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto

³⁸ Regimento de Tomé de Souza (seleção). Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 220.

³⁹ Cristina Pompa. *Religião como tradução*. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru/São Paulo: Edusc/Anpocs, 2003, p. 222.

porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medida.⁴⁰

Seguindo em suas descrições dos povos da colônia, Gândavo tentava colocar nos inimigos dos tupis e também dos portugueses algumas características que os diferenciasssem dos primeiros e ao mesmo tempo os unificassem entre si:

São finalmente estes salvagens (os aimorés) tão ásperos e crueis, que não se pode com palavras encarecer sua dureza. Alguns deles houveram já os Portugueses às mãos: mas como sejam tão bravos e de condição tão esquiva nunca os poderam amansar, nem somente a nenhuma servidão como os outros Índios da terra que não recusam como estes a sujeição do cativo. Também há uns certos Índios junto do rio do Maranhão da banda de Leste, em altura de dous graus pouco mais ou menos, que se chamam Tapuyas, os quais dizem que são da mesma nação destes Aimorés ou pelo menos irmãos em armas, porque ainda que se encontrem, não ofendem uns a outros. Esses tapuyas não comem a carne de nenhuns contrarios, antes São inimigos capitais daqueles que a costumam comer, e os perseguem com mortal ódio.⁴¹

Para Pedro Puntoni, a criação dessas duas categorias correspondeu a diferentes formas de perceber, teorizar e incorporar as alteridades ameríndias.⁴² Seguindo tal linha de raciocínio, essa

⁴⁰ Pero de Magalhães Gandavo. *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil (...)*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858 [1576] p. 44.

⁴¹ Pero de Magalhães Gandavo. Op. cit, p. 61-2.

⁴² “Em outras palavras, se Montaigne dizia que ‘cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra’, devemos considerar ainda que a divisão tupi e tapuia compreendia uma noção de ‘dupla barbárie’, se assim podemos dizê-lo: a integração, ou aceitação abstrata dos tupis como a humanidade a ser incorporada (e, portanto, como elemento legítimo do Império cristão), implicava a inscrição do tapuia na barbaria. Mas à noção de alteridade somava-se o seu contrário, que é a descoberta de uma nova humanidade no Novo Mundo. O processo de construção da alteridade, e de identificação do espaço da barbárie, caminhava *pari passu* ao de integração dos novos membros. Afinal, não se dominam povos porque são ‘diferentes’, mas, antes, tornam-

diversidade foi manipulada para atender a dois objetivos bem específicos dos colonizadores dessas terras. Um episódio lapidar de como esta categorização não foi somente respaldada pela diversidade étnica indígena, mas uma tentativa de enquadrá-los aos propósitos da colonização está na decretação de guerra justa contra os índios caetés. Um grupo desses índios foi acusado de assassinar e devorar num ritual antropofágico o bispo do Brasil, Pero Fernandes Sardinha, que sofreu um naufrágio em 1556, quando voltava a Portugal. Para Georg Thomas, esse foi um momento decisivo da legislação indigenista, em que uma ocorrência com um grupo determinado serviu de pretexto para atrocidades contra toda uma etnia. Nesse caso, mesmo os índios caetés reduzidos pelos jesuítas sendo considerados aliados e protegidos pelo rei, o fato de pertencerem ao mesmo grupo étnico que os alegados inimigos do bispo, levou-os a serem escravizados e mortos.⁴³

Sobre a guerra justa, uma prática medieval reeditada no contexto da conquista do Novo Mundo, ela se definia como uma causa legítima, que deveria ser autorizada por uma autoridade justa. Normalmente o que estava em tela era a ideia de que o domínio do soberano estivesse sendo usurpado por índios hostis, que impediam sua presença nestas terras e não deixavam que os ministros do evangelho seguissem como propagadores da cristandade pelo mundo.⁴⁴ Esse sentido estava enunciado no *Requerimiento* do mundo hispânico, visto anteriormente.

Essas guerras que culminavam com os índios escravizados tinham uma importância capital, pois as próprias leis se preocupavam mais em delimitar as situações do cativo, do que informar sobre as razões da liberdade indígena. Aqui novamente o Regimento de Tomé de Souza aparece como referência: “Porque a principal cousa que me

se estes ‘diferentes’ para dominá-los; esta tem sido uma constante na história dos povos.” Pedro Puntoni. *A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/FAPESP/Edusp, 2002, p. 69.

⁴³ Georg Thomas. Op. cit, p. 78-81.

⁴⁴ Além de Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 49-54, ver os artigos de Beatriz Perrone-Moisés: A guerra justa em Portugal no século XVI. In: *Revista do SBPH*. Vol. 5. 1989-90, p. 5-10; Índios livres e índios escravos. Op. cit.

moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela de convertesse à nossa santa fé católica”.⁴⁵ Já a primeira lei a respeito dos índios, de 20 de março de 1570, não discorria sobre liberdade, mas regulamentava o cativeiro dos índios. A partir de então, eles não poderiam ser cativados, salvo se tomados em guerra justa, segundo autorização do rei ou do governador. O cativeiro seria considerado lícito para aqueles índios que costumavam “saltar” sobre os portugueses ou sobre outros gentios para os comerem, como os aimorés e outros semelhantes. Para garantir a legalidade dessa prática, os cativos deveriam ser inscritos e registrados nos livros de provedoria de cada capitania.⁴⁶

Provavelmente fruto da União Ibérica e desdobramento das políticas filipinas, o fato é que as leis indigenistas promulgadas entre 1587, 1595-6 e 1609-11 foram de maneira gradual enunciando cada vez mais a liberdade dos índios, no sentido literal. Isso porque, seguindo o modelo da lei de 1570, o mote destas medidas era regulamentar o cativeiro e não discorrer sobre os motivos que estruturariam a liberdade indígena, como fizeram teólogos, juristas e autoridades espanholas. Os debates filosóficos a respeito dos direitos dos índios no Império português estiveram condicionados às escaramuças entre os moradores e os jesuítas, que por sua vez, só foram escritas, de maneira geral, pelos últimos. O primeiro registro de uma ordem metropolitana que se deteve um pouco mais sobre o conceito de liberdade para os índios no Brasil apareceu em 1609:

(...) e assim pelo que convém ao bom governo e conservação da paz daquele Estado e para se atalharem os grandes excessos que podera haver se o dito cativeiro em alguns casos se permitir, para de todo se serrar a porta a isto com o parecer dos do meu Conselho mandei fazer esta lei, pela qual declaro todos os Gentios daquelas Partes do Brasil por livres, conforme a direito e seu nascimento natural, assim os que

⁴⁵ Regimento de Tomé de Souza (seleção). Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 220.

⁴⁶ Lei de 20 de Março de 1570 sobre a liberdade dos gentios. Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 221-2.

já forem batizados e reduzidos à nossa santa Fé Católica, como os que ainda servirem como Gentios, conforme a seus ritos e cerimônias os quais serão tratados e havidos por pessoas livres (como são) e não serão constrangidos a serviço, nem a cousa alguma contra sua livre vontade, e as pessoas que deles se servirem nas suas fazendas lhes pagarão seu trabalho assim e da maneira que são obrigados a pagar todas as mais pessoas livres de que se servem.⁴⁷

Desde a lei de 1587, passando pelas de 1595 e 1596, foi-se abrindo cada vez mais à participação dos padres jesuítas nas entradas para o sertão, que “resgatariam” os índios das matas para viver entre os portugueses. Em 1609, a declaração da liberdade indígena, de maneira irrestrita, indicando, inclusive, que fossem postos em liberdade todos os índios injustamente cativos, sofreu um revés. Para Puntoni, inclusive, isso demonstra que as leis indigenistas não eram necessariamente oscilantes, exceção feita a respeito das leis de 1609 e 1611, que representaram claramente esse recuo. Conforme dito, o caráter dessas leis entre os séculos XVI e XVII era de, necessariamente, disciplinar o cativeiro indígena e nesse sentido não parecem ser contraditórias com os fins aos quais se propunham.⁴⁸ Tanto foi assim que, quando o rei resolveu abordar de maneira mais explícita a liberdade indígena em 1609 acabou retrocedendo desta posição. Como consequência, em 1611, reconheceu a necessidade de atender os colonos escravistas⁴⁹:

Porém, sucedendo caso, que os ditos gentios movam guerra, rebelião e levantamento, fará o Governador do dito Estado, Junta, com o Bispo, sendo presente, e com o Chanceler e Desembargadores da Relação, e

⁴⁷ Alvará, Gentios da terra são livres (30 de julho de 1609). Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 227.

⁴⁸ Pedro Puntoni. *A guerra dos bárbaros*. Op. cit, p. 59.

⁴⁹ Lei que S. M. passou sobre os Índios do Brasil que não podem ser cativos e sobre o que o podem ser (24 de fevereiro de 1587); Lei sobre se não poderem captivar os gentios das partes do Brasil, e viverem em sua liberdade, salvo no caso declarado na dita lei (11 de novembro de 1595); Lei de 26 de Julho de 1596 sobre a liberdade dos Índios; Alvará, Gentios da terra são livres (30 de julho de 1609); Carta de lei – declara a liberdade dos gentios do Brasil, exceptuando os tomados em guerra justa etc. (10 de setembro de 1611). Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 222-33.

todos os Prelados das Ordens, que forem presentes no lugar, aonde se fizer a tal Junta, e nela se averiguará, se convém, e é necessário ao bem do Estado, fazer-se guerra ao dito gentio, e se ela é justa; e do assento, que se tomar, e me dará conta, com relação das causas, que para isso há, para que as mandar ver; e, aprovando, que se deve fazer a guerra, se fará; e serão cativos todos os Gentios, que nela se cativarem.⁵⁰

Seguindo esta direção e realmente buscando atender aos anseios dos moradores, o rei ainda afirmou que se fosse muito urgente se fazer a guerra, sem esperar sua autorização, que se fizesse e depois prestasse contas.

Mesmo que não existisse um tipo de parâmetro legal a respeito do tráfico de mão de obra indígena, já que sua escravidão se dava principalmente através da guerra justa, isso não impediu a existência desse tráfico. As rotas do comércio de cativos indígenas operavam numa escala local, transitando normalmente por regiões contíguas, do sertão para as vilas e, numa rota mais dilatada, do Paraguai a São Paulo, uma das mais rentáveis fontes desses cativos. Embora haja alguns registros da ida de índios do Paraguai para o Rio de Janeiro, Espírito Santo e até mesmo Bahia, interpreto que se deva a eventos esporádicos. Isso porque os relatos encontrados invariavelmente foram consequência da grande destruição do Guairá, iniciada a partir de 1629, que resultou na escravização de dezenas de milhares de cativos (e será analisada no capítulo 6). Antonio Ruiz de Montoya relatou em 1638 a presença de catecúmenos do Paraguai como escravos no Rio de Janeiro. Em 1629 houve uma investigação no Brasil para verificar o transporte de índios do Paraguai em embarcações saídas do porto de São Vicente para Espírito Santo, Rio de Janeiro e a Bahia. Ambos foram, portanto,

⁵⁰ Carta de lei – declara a liberdade dos gentios do Brasil, exceptuando os tomados em guerra justa etc. (10 de setembro de 1611). Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 230.

eventos relacionados às volumosas levas de índios escravizados nessa época.⁵¹

A adoção da mão de obra africana, conforme já discutido, pode ser explicada pela necessidade de trazer a América ao controle das metrópoles, já que o tráfico de escravos permitia lucros não só na exploração dos trabalhadores, mas na comercialização dos mesmos. Utilizando mais uma expressão de Luiz Felipe de Alencastro, foram os africanos que “desencravaram” a América para as metrópoles.⁵² A grande questão a se notar é que a escravidão africana não eliminou a escravidão indígena, especialmente no início da colonização e nas áreas periféricas aos grandes circuitos comerciais metropolitanos. Conforme Stuart Schwarz argumentou, foi a exploração dos índios nos engenhos do Brasil que estruturou a economia colonial. Para Carlos Zeron, inclusive, esta substituição do índio pelo negro não foi imediata e pelo menos até o início do século XVII o número de índios aldeados sobrepunha o de escravos africanos no Brasil.⁵³

Assim, embora em grande parte ilegal, o escravo indígena na América portuguesa também era traficada. Isso ajuda a explicar por que as leis sobre os índios no Brasil referiam-se sobre o seu cativeiro (tentando enquadrá-los ao controle metropolitano), deixando poucas palavras sobre as formas como deveriam ser tratados, diferentemente das leis espanholas, como as ordenanças de Alfaro. Esse documento,

⁵¹ A declaração de Montoya está em: Carta do Padre Antonio Ruiz de Montoya ao Padre João de Ornos dando-lhe notícias do Rio de Janeiro e do que ali soube em relação às bandeiras paulistas. MCDA 3, p. 291-3. Os depoimentos sobre este transporte ilegal de índios do Paraguai estão em: Información sobre los excesos que cometieron en las reducciones de la Compañía de Jesús los portugueses que a ellas fueron con Antonio Raposo Tavares. Santos, 17/09/1629. AMP 1, p. 239-46.

⁵² “*Mutatis mutandi*, ao vedar o acesso ao trabalho coagido dos indígenas sul-americanos, as autoridades régias e os jesuítas travam a reprodução endógena – territorial – das unidades produtivas coloniais. Fazendeiros e senhores de engenho da América portuguesa passam a depender do tráfico negreiro e dos comerciantes metropolitanos para obter escravos africanos. Fundam-se, assim, as bases da dominação metropolitana na Colônia.”. Luiz Felipe Alencastro. *O trato dos viventes*. Op. cit, p. 143.

⁵³ Stuart B. Schwartz. *Segredos internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, especialmente o capítulo 3, “Primeira escravidão: do indígena ao africano”; Carlos Alberto Zeron. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português*: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de Livre Docência. São Paulo: FFLCH-USP, 2009.

analisado anteriormente, continha 120 itens a respeito de liberdade, circulação, moradias, trabalho, tributos, direitos e deveres dos moradores e dos índios. Em contraste, as leis sobre índios na América portuguesa não tinham esse grau de complexidade, como analisado.

Sobre a circulação e o valor dos índios cativos no Brasil, houve referências, inclusive, que teriam sido enviados para Portugal e a América espanhola nos primeiros tempos da conquista.⁵⁴ Para se ter uma dimensão econômica dos dois tipos de escravidão, segundo estimativas, o preço médio de um índio em 1572 era de 9 mil réis, ao passo que o africano custava 25 mil réis.⁵⁵ Esses valores explicam por que a Coroa lucrava mais com o controle do tráfico do segundo, em detrimento do primeiro. No entanto, em regiões periféricas e fora das rotas atlânticas de comércio, a falta de capital para se adquirirem africanos levava à utilização dos índios, como no Estado do Maranhão e na capitania de São Vicente. Em meados do século XVII, segundo levantamentos feitos nos inventários e testamentos paulistas por John Monteiro, os valores que um cativo indígena, o “negro da terra”, poderia atingir indicam o fortalecimento da economia baseada nessa mão de obra. Enquanto que um africano custava, em média, 50 mil réis, um índio adaptado à colonização, custava 20 a 25 mil réis e um recém chegado das matas, de 4 a 5 mil réis. No entanto, entre os índios mestiços, com funções especializadas, foram encontradas “peças” que equivaliam ou até excediam o preço do africano, chegando a 80 mil réis.⁵⁶ Essa valorização da mão de obra indígena qualificada indica, por sua vez, o quanto se aperfeiçoara esse trabalhador segundo os parâmetros coloniais, demonstrando também, que essa já era uma prática arraigada na capitania de São Vicente.

No entanto, conforme viemos analisando, o modelo escravista não foi a única solução para integrar os índios ao sistema colonial. O projeto das missões com os índios foi idealizado e viabilizado como uma

⁵⁴ Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. Op. cit, p. 34-8; Rodrigo Bonciani. *O domínium sobre índios e africanos*. Op. cit, p. 112-5.

⁵⁵ Stuart Schwartz. *Segredos internos*. Op. cit, p. 72.

⁵⁶ John Manuel Monteiro. *Negros da terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 156.

alternativa de submissão e engajamento desse segmento populacional à colônia, imaginada para fazer frente à escravidão e adotada tanto na América portuguesa quanto espanhola.

2.3. Construção do projeto missionário

Para entender como se estruturou o sistema das aldeias coloniais, voltemos a algumas informações colocadas na introdução deste capítulo. Idealizado pelo provincial da província jesuítica do Brasil Manuel da Nóbrega, o regime das aldeias procurou ser uma síntese dos interesses coloniais. Assim, a visão de que os jesuítas fossem “protetores dos índios” é uma idealização desses personagens, baseada numa autopropaganda. Esses agentes coloniais também defendiam que a conquista e catequese se fizesse à força, aniquilando índios inimigos, escravizando alguns e deixando outros reclusos, regidos por uma política de coerção. De acordo com a análise de José Eisenberg, não seria possível dissociar a ideia de proteção dos índios ao emprego da força, pois Nóbrega postulou que a violência (ou a ameaça de seu uso) levaria ao medo e esse, por seu turno, seria o instrumento da conversão.⁵⁷ Essas posturas, por sua vez, estavam afinadas com os designios metropolitanos: “ganhar almas cristãs” e gerar “muitas rendas” à Coroa, foram palavras do próprio Nóbrega em 1558:

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado; e por isso se Sua Alteza os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer entender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos Índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre a geração portuguesa,

⁵⁷ “A reforma proposta pelo líder das missões foi uma estratégia para proteger e converter os índios, baseada na construção de seu consentimento que seria obtido através da aceitação da autoridade dos padres e das normas da sociedade política cristã. Esta aceitação, por sua vez, seria produto do medo servil induzido nos nativos pela ameaça do uso da violência legal em mãos das autoridades seculares.” José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Op. cit, p. 116.

que entre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo.

Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e Sua Alteza terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata.⁵⁸

Resolvido o problema com os índios inimigos, restaria o tratamento aos índios aliados, que o provincial também definiu, demonstrando as propostas por trás das aldeias dos índios coloniais, ou aldeamentos:

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça para si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes padres da Companhia para os doutrinarem.⁵⁹

Conforme idealizado pelo jesuíta, os padres não seriam autores somente da segunda proposta, mas também ajudariam a Coroa a elaborar as leis de guerra justa e se beneficiariam disso, direta e

⁵⁸ Manuel da Nóbrega. Plano civilizador. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 8 de maio de 1558). José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Op. cit, p. 239.

⁵⁹ Manuel da Nóbrega. Plano civilizador. Op. cit, p. 240.

indiretamente. Pois, segundo os interesses coloniais, ambos os modelos – guerras e aldeamentos – deveriam coexistir e não tinha como se prescindir de um, privilegiando outro. José Oscar Beozzo analisou a estratégia formulada por Nóbrega no “Dialogo da Conversão do Gentio” como um meio de usar as práticas coloniais a favor da catequese, obrigando os índios a se converterem através das armas e da força.⁶⁰ Isso pode ser evidenciado com a própria experiência dos padres no planalto de Piratininga. Embora a vila de São Paulo, fundada em 1554, tenha sido vista com um marco do sucesso dos padres entre os índios, os aldeamentos não conseguiram se fazer de maneira imediata, apesar da transferência das aldeias de grupos aliados para próximo do colégio dos padres, no alto da colina entre os rios Tamanduateí e Anhangabaú. José de Anchieta, relatando na década de 1560 as dificuldades e a pobreza da povoação, fortificada e cercada para conter os ataques dos índios inimigos, descreveu a situação e comentou sobre seus projetos para o local. Em primeiro lugar, gostaria que ali fosse adotado o modelo de aldeia posto em prática na Bahia, que mantinha os índios em sujeição. No ano seguinte, narrou o cerco que os índios inimigos fizeram à povoação, dizendo como a “Real Bandeira da Cruz”, empunhada pelos padres junto a uma tropa de portugueses e índios catecúmenos, ajudou na destruição desses contrários, evento mencionado no capítulo 1.⁶¹

Assim, entre o projeto das aldeias, buscado em teoria e prática pelos primeiros jesuítas, a partir da década de 1560, e a consolidação desse modelo com as missões no Uruguai e Paraná, a partir da década de 1640, praticamente um século de muitas transformações, avanços, recuos e mortes se instaurou. Embora possamos considerar o modelo das aldeias como vitorioso (vide a durabilidade desse modelo, bem como a extensão que adquiriu, especialmente nos domínios hispânicos da América meridional), isso não significa que os jesuítas tenham obtido

⁶⁰ José Oscar Beozzo. *O Diálogo da Conversão do Gentio*. A evangelização entre a persuasão e a força. In: Paulo Suess et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 69-76.

⁶¹ José Anchieta. Ao padre geral, de São Vicente, a 1 de Junho de 1560. *Cartas*. Op. cit. p. 150. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de São Vicente, a 12 de Junho de 1561. *Idem*, p. 165-75.

sucesso em apaziguar os ânimos de índios e moradores. Em relação a isto foi um fracasso retumbante, pois enquanto existiu esse modelo de aldeia colonial (até o “Diretório dos Índios” de 1757, no caso do Brasil), as discordâncias e resistências a tal projeto resultaram em conflitos atroz, que serão detalhados ao longo dos capítulos seguintes.

Alguns autores consideram que o sistema de aldeias já estava colocado por Tomé de Souza em 1548, sendo de fato implantado por Mem de Sá em 1558.⁶² Desse modo, seria possível vislumbrar desde o início da colonização esta modalidade de submissão dos índios, que estaria expressa no Regimento de Tomé de Souza no seguinte trecho:

Porque parece que será grande inconveniente os gentios que se tornaram cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles e que será muito serviço de Deus e meu apartarem nos de sua conversação vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que conversem com os cristãos e não com os gentios e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa santa fê e aos meninos porque neles imprimirão melhor a doutrina trabalhareis por dar ordem como se façam cristãos e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios e aos capitães das outras capitanias direis de minha parte que lhe agradecereis muito ter cada um cuidado de assim o fazer em sua capitania e os meninos estarão na povoação dos portugueses e em seu ensino folgaria de se ter a maneira que vos disse.⁶³

No entanto, é um anacronismo considerar essa proposta de isolamento dos índios cristãos em relação aos não civilizados como o modelo das aldeias jesuítas, que seria elaborado e posto em prática somente uma década depois, conforme o projeto de Nóbrega, visto acima, construído a partir do fracasso das experiências iniciais dos jesuítas com os índios. A vivência dos padres com os ameríndios que

⁶² Rodrigo Bonciani. *O domínium sobre índios e africanos*. Op. cit, p. 128-40; Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas*. Op. cit, p. 73-9; José Oscar Beozzo. *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p 20-6.

⁶³ Regimento de Tomé de Souza (seleção). Op. cit., p. 221.

esperavam cristianizar resultou infundada e, a partir de então, os jesuítas chegaram a uma ressignificação de práticas e teorias. Esse ponto tem sido considerado um divisor de águas pela historiografia, não só a respeito da história colonial, mas incidindo sobre os princípios da Companhia de Jesus e, de maneira indireta, influenciando na elaboração do pensamento político moderno, conforme defenderam José Eisenberg e Charlotte de Castelnau-L'Estoile.⁶⁴

Para Cristina Pompa, inclusive, essas alterações, que podem ser buscadas a partir do enfrentamento da realidade colonial, foram ao mesmo tempo fruto das transformações de método e teológicas geradas pela Contra-Reforma no interior do catolicismo. Assim, em vez de se buscar a conversão dos infieis para o dia do “Juízo Final”, dentro de uma “visão escatológica”, expressa, por exemplo, pelos batismos em massa, buscou-se a construção do “Reino de Jesus” na Terra, na chave de uma “visão pragmática”, com a transformação dos índios em catecúmenos. Por isso as missões, especialmente as praticadas pelos jesuítas, abandonaram o estilo itinerante, com batismos e extrema-unções aplicados indiscriminadamente, e começaram a construir o modelo de uma conversão efetiva, através da reclusão dos índios em relação ao mundo colonial, buscando a adoção cotidiana dos ritos e crenças cristãs.⁶⁵ O trecho do Regimento de Tomé de Souza, citado acima, falava de outro tipo de reclusão, dos índios cristãos em relação aos gentios, mas não em relação à sociedade colonial. E é justamente esse isolamento que apresenta a especificidade do projeto missionário jesuíta e sua maior contradição, pelos motivos que serão vistos aqui.

⁶⁴ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Op. cit. Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

⁶⁵ “O conteúdo moderno do conceito de ‘missão’ nasceu da crise do modelo de conversão baseado no sacramento do batismo administrado por predadores fervorosos, como os franciscanos da primeira metade do século XVI. Este excessivo entusiasmo, e as decepções que se seguiram, levaram à redação de documentos pontifícios que, junto com a Bula de 1537, regulavam de uma forma menos simplista a administração do batismo. A descoberta na Nova Espanha da ‘simulação’ dos índios, que continuavam praticando seus rituais ‘idolátricos’ apesar da aparente conversão, fez que fosse elaborado um novo modelo de missão, de tipo ‘apostólico’, com um *corpus* de agentes especializados, métodos específicos e lugares apropriados. Este modelo foi encarnado pelos jesuítas.” Cristina Pompa. *Religião como tradução*. Op. cit, p. 65.

Faz-se aqui um avanço de tempo e espaço, deslocando-se do Brasil às Índias de Castela, partindo do plano das aldeias de Nóbrega entre as décadas de 1550-1560 para o regime das *reducciones* da América espanhola adotado a partir de 1610. Embora atendendo a realidades específicas, colocados sob determinadas condições e enquadrados pelas políticas régias de cada Coroa, acredito que esses sistemas tiveram uma base comum. Ambos eram instrumentos da própria Companhia para a conversão dos ameríndios, apoiados e sustentados pelos monarcas, que usavam dos mesmos meios e objetivavam os mesmos fins. As especificidades que cada um desses modelos adquiriram podem ser explicadas pelos contextos em que atuaram.

Assim, para se visualizar o impacto que o sistema das aldeias jesuítas adquiriu, basta olhar para as missões jesuítas que foram instaladas no Paraguai e Rio da Prata a partir de 1609 entre os guaranis. Cinco anos depois de iniciadas, o padre Joseph Cataldino afirmava estar em contato com oito mil guaranis no Guairá. Desse total, dois mil nativos foram identificados pelo padre como “índios de tributo”: ou seja, homens em idade produtiva, que podiam contribuir para a Coroa espanhola.⁶⁶ Reunidos inicialmente nas missões de San Ignacio e Nuestra Señora de Loreto, os indígenas deviam viver sob o modelo cristão, mantendo-se dentro dos padrões europeus de organização social. Para isso, tanto o interior quanto o arruamento de suas habitações estavam sob a orientação dos padres. As casas, construídas de matéria-prima mais duradoura do que as residências originais dos guaranis, de troncos e palhas, que anteriormente serviram para abrigar grandes grupos de parentela, deveriam ser de madeira ou pau a pique e abrigarem somente a família nuclear.

As missões normalmente eram instaladas num local arejado, estratégico para a defesa, num ponto alto do terreno. Ali, eram distribuídas as ruas alinhadas em formato retangular, sendo que num dos lados ficava a igreja, as instalações e oficinas de trabalho coletivo,

⁶⁶ Informacion como se fundaron las Reduções del Guayra. 1614. MCDA 1, p. 151-2.

sob controle dos padres e nos outros três lados distribuíam-se as residências indígenas. No centro desse conjunto, um grande pátio interno, que possuía uma cruz e um pelourinho, símbolos do controle colonial e marcavam também os pontos de encontro e da vida social das reduções.⁶⁷ Obviamente esse é um esquema que sofreu variações em função das regiões e épocas em que foram feitas essas comunidades, influenciadas também pelo tipo de desenvolvimento que obtiveram.

Para Arno Kern, as reduções representariam uma alta capacidade de coesão social e poder de mando sobre milhares de índios, colocados sob a direção de um ou dois missionários. Como eles aceitavam essa condição e a quantidade de rebeliões de índios aldeados contra os missionários teria sido ínfima, isso seria um indicador da vitória dos objetivos colocados por Nóbrega. Discorrendo sobre a implantação dos *cabildos* indígenas nas missões e a nomeação de índios para cargos políticos dentro delas (misturando instituições hispânicas ao universo guarani), o autor pretendeu mostrar como teria se dado a cooptação desta população:

A instalação dos Cabildos e dos Corregedores nas Missões foram verdadeiros “ensaios” de aculturação, nos quais o absorvente trabalho dos primeiros missionários cedeu lugar à orientação e à educação. Nos *Pueblos de Indios* laicos do Paraguai, a liberdade do indígena era submetida às ordens do sempre exigente encomendeiro, às ingerências do Cura doutrineiro e mesmo pelas imposições dos caciques, responsáveis pela *mita* e pelo trabalho servil de seus vassalos. Nas Missões, a própria religião cristã, idéia central do funcionamento de toda a organização, era a responsável pelo atenuamento das relações sociais, facilitando este pela ausência do encomendeiro e do administrador espanhol. Os indígenas eram um bloco sólido, armado, frente aos dois Curas das Missões, podendo a todo momento impor uma série de reivindicações políticas se julgassem necessário. Admitiam, porém a honra dos títulos do

⁶⁷ Máxime Haubert. *Índios e guaranis no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990, p.193-201. Júlio Quevedo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000, p. 71-7.

Cabildo, sem demonstrarem maiores desejos de alterações na situação política vigente, mesmo no que se refere à atuação contínua dos jesuítas nas decisões políticas.⁶⁸

Num contexto de guerras constantes e cotidianas, envolvendo uma gama diversificada de agentes das duas Coroas, além da pluralidade de etnias e suas parcialidades, é um equívoco pensar os indígenas, ou qualquer um dos agentes envolvidos, como um “bloco sólido”. Tanto foi assim que houve uma série de derrotas de todos os lados: só as missões jesuíticas sofreram uma baixa tremenda no Guairá, com 11 reduções destruídas e dezenas de milhares de catecúmenos mortos ou escravizados. Além disso, os jesuítas foram expulsos de Assunção e das missões nos seus arredores em 1658. O autor, ao elaborar esta argumentação, está se referindo ao momento de virada no rumo nas missões, em que elas se consolidaram, expandiram e se fortaleceram entre os rios Paraná e Uruguai, com os chamados 30 povos das missões, a partir da segunda metade do século XVII. Mesmo assim, é difícil conceber as reduções dos padres como um espaço exclusivamente de harmonia e coesão social, pois se estruturavam num ambiente de guerra e numa região de fronteiras entre ambos os impérios ibéricos. O capítulo 5 da tese se deterá a analisar como se davam estas relações entre as lideranças indígenas e os padres jesuítas, buscando superar a visão de harmonia entre as partes e de ambiente pacífico no interior das missões.

Foi justamente nesse universo de conflitos de interesse e disputa pela mão de obra indígena que muitos espanhóis tentaram mostrar outra visão a respeito delas. O capitão e língua geral Felipe Romero, enviado pelo governador Luiz Céspedes de Xeria para fazer visitas às reduções do Guairá em 1629, relatou-as como espaços de insubordinação às ordens régias, demonstrando ainda a precariedade como se instalavam:

⁶⁸ Arno Kern. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 70.

Porque es cosa cierta que los dichos padres de la compañía pretendieran con esto que los dichos indios así los que se han salido de las reducciones del ordinario como los naturales de las Reducciones que han fundado no paguen mita por tiempo de diez años y aun quizá nunca por la vez que publican que son del Rey y en menos deste tiempo toda la dicha villa se perderá y asimismo dice este testigo que la dicha reducción de san pablo no esta aun fundada ni de la concepción o de la encarnación Porque aun cuando este testigo llevo a ellas le dijeron los padres que las querían mudar y se hecho se ver Por no haber en ellas iglesias ni casas fundadas sino como de prestado.⁶⁹

Assim, a imagem das missões como um modelo único, dotada de coesão interna, não se sustenta. É importante compreender as missões não só como um espaço de dominação, mas como uma possibilidade de negociação e mútua determinação, entre padres e índios. Conforme Regina Celestino de Almeida pontuou, embora os índios estivessem sujeitos a um regime de trabalho compulsório, vivessem em um território limitado e tivessem que se enquadrar nas crenças e hábitos dos colonizadores, as aldeias podiam ser também espaços de resistência. Uma “resistência adaptativa”, segundo a autora argumenta, utilizando definição de Steve Stern, pois ali era um local diferenciado dentro do universo colonial, através do qual os índios conseguiam pleitear direitos e estavam em melhores condições sócio-econômicas do que se estivessem escravizados.⁷⁰

Para Charlotte de Castelnau-L'Estoile, o modelo da aldeia trazia alguns problemas, que evidenciavam as próprias contradições dessa proposta missionária. Ao buscar a redução do índio, apartando-o em

⁶⁹ Petición del procurador de villa rica en que contradice la confirmacion de las doctrinas de los padres de la compañía que a hecho el governador. 28/02/1629. AMP 2, p. 194.

⁷⁰ Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 263-4. As obras de Steve J. Stern citadas pela autora são: *The rise and fall of indian-white alliances: a regional view of 'conquest' history*. *HAHR*. Conference on Latin American History of the American Historical Association, v. 61, n° 3, aug. 1981, p. 461-91; *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

relação às suas origens pagãs e afastando-o dos hábitos pecaminosos dos colonos, os padres também estavam mais sujeitos às “tentações”. Nesse sentido, por exemplo, estavam mais propensos aos “pecados da carne”, ao conviver com mulheres desnudas, fora do controle direto dos superiores da Companhia, distante ainda da sociedade colonial. Por outro lado, como unidades que deveriam ter uma autossuficiência econômica, as aldeias acabavam se envolvendo bastante nos negócios coloniais, produzindo gêneros e obtendo excedentes com essa produção. Essas dificuldades tentariam ser vencidas, no caso do Brasil, com o Regimento sobre as aldeias, elaborado pelo visitador jesuíta Cristovão Gouveia em 1586.⁷¹ No entanto, tais dilemas não seriam facilmente solucionados e a disputa entre os padres e colonizadores iria se acirrando cada vez ao longo das décadas seguintes, que em sua expressão mais grave, resultariam na expulsão dos padres de inúmeras partes da América espanhola e portuguesa ao longo dos anos: 1640 a 1653 de São Paulo; 1658 de Assunção; 1661 a 1663 e 1684 no Maranhão, até sua expulsão definitiva, já em outro contexto (1758 do Brasil e 1768 da América espanhola). A concentração de leis indigenistas na virada do século XVI para o XVII, analisadas anteriormente, talvez também aponte nesta direção, demonstrando que a própria Coroa reconhecia a necessidade de se resolver os dilemas da catequese. Até onde os padres poderiam se envolver com as questões temporais? Como delegar também aos moradores os aldeamentos de índios sem fazê-los perder o seu sentido original?

Conforme Castelnau-L'Estoile, em 1548, com Tomé de Souza, houve a prerrogativa dos jesuítas responderem pela missão entre os índios. Com Mem de Sá em 1558, deu-se às missões de índios controladas pelos padres o status semelhante à vila, mas os religiosos ficaram restritos ao poder espiritual. No final do século, com as leis de 1595 e 1596, o poder dos padres cresceu ainda mais, pois deviam participar das entradas. Isso gerou cada vez mais conflitos, pois o poder da Companhia já havia aumentado, sendo dona de engenhos,

⁷¹ Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril*. Op. cit.

possuindo escravos, inserindo-se nas atividades produtivas e comerciais e recebendo isenções fiscais, o que gerava revolta dos colonos contra ela. Por mais que o generalato da Companhia tentasse o enquadramento dos jesuítas apenas às questões espirituais, a necessidade de administrar os bens temporais trazia uma séria ameaça ao projeto missionário no Brasil. Para a autora, inclusive, o motivo de as aldeias a partir da vila de São Paulo não terem se expandido mais a partir do século XVII [conforme se pode observar na Tabela 1], foram as próprias orientações vindas de Roma, de retrair-se, devido aos dilemas em relação aos princípios da ordem e aos perigos que os padres, seus catecúmenos e o próprio projeto missionário corriam.⁷²

De todo modo, esses mesmos perigos estiveram presentes nas missões jesuítico-guaranis do Paraguai e Rio da Prata. A questão é por que teriam se desenvolvido nessa parte da América espanhola, ao passo que as aldeias jesuítas da capitania de São Vicente teriam sido bem menores, em quantidade e população? O estudo de Castelnau L'Estoile, embora extremamente minucioso, aborda somente a atuação da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil e não se deteve nas mútuas influências entre as províncias jesuíticas do Brasil e Paraguai.⁷³

Arno Kern, numa linha de análise distinta de Castenau-L'Estoile sobre as missões no Brasil, acreditava que a Companhia de Jesus possuía uma eficiente rede de controle sobre as missões espanholas, impedindo que os missionários isolados nas aldeias fugissem ao seu controle. Os padres das reduções tinham que responder ao Superior

⁷² Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril*. Op. cit, p. 282-5; 288-98.

⁷³ José Eisenberg embora também não tenha visto uma relação direta entre os projetos missionários no Brasil e aqueles levados a cabo no Paraguai, todavia não negou que se tratasse do mesmo processo. "O declínio das missões jesuíticas no Brasil durante a primeira metade do século XVII também pode ser constatado pela diminuição do número de missionários em território brasileiro. Em 1601 o número caiu para 162 irmãos no Brasil. Esse número cresceu para 187 em 1631, mas retornou a 162 por volta de 1624. Enquanto as missões costeiras declinaram, as missões junto aos Carijó, no Paraguai, se expandiram e se transformaram no mais importante centro de atividade jesuítica no Novo Mundo. No passado, Nóbrega quisera fundar essas missões. Os jesuítas do Brasil, contudo, não tiveram participação alguma na empreitada paraguaia; outros contingentes de missionários foram enviados diretamente da Espanha com o objetivo de instalarem aquelas missões." José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Op. cit, p. 157.

das Missões; depois dele, remetiam-se ao Padre Provincial que ficava em Córdoba, supervisionando a vasta província jesuítica do Paraguai; todos eles, por fim, estavam subordinados ao Padre Geral da Companhia, sediado em Roma. Até 1632 havia um Superior das Missões em cada uma das três áreas – Guairá, Paraná e Tape. A partir desta data, unificou-se o cargo, ficando o Superior lotado em Candelaria. Em 1693 teria havido um novo arranjo, com dois superiores para cada uma das províncias, Paraná e Tape.⁷⁴ Ao contrário da autora, portanto, Kern não enxergou laços frágeis das aldeias com os centro de poder jesuíta.

Dessas linhas de análise opostas sobre o poder que as instâncias superiores efetivamente tinham sobre as missões, fica-nos um questionamento sobre a hipótese de Castelnau-L'Estoile, pois ela analisou a atuação da Província jesuítica do Brasil desvinculando-a de ações simultâneas em outras partes do mundo, fosse dentro do Império português, fosse relacionando-as às ordens da Companhia como um todo, ignorando a província vizinha do Paraguai, como dissemos. Talvez a adoção desse recorte acabou levando-a a supervalorizar a leitura dos dilemas enfrentados nas aldeias no Brasil. Dois fatores podem explicar o motivo de se atribuir ao regime das aldeias no Brasil como algo singular: foi um sistema pioneiro e houve uma considerável distância temporal entre a criação de ambas as províncias (Brasil – 1553; Paraguai – 1607). No entanto, para usar dos argumentos da autora, se o geral da Companhia teria visto com reservas o modelo das aldeias no Brasil, deveria ter feito o mesmo para deter o avanço desse sistema no Paraguai e Rio da Prata, mas tal não ocorreu.

Assim, além de relativizar o sentido dessa ação da Companhia em coibir as missões do Brasil, também gostaria de inquirir sobre o alegado fracasso desse modelo nas terras da América portuguesa. Ainda que concordemos que o modelo espanhol teve mais sucesso do que o português, isso não significa invalidar a experiência ocorrida no Brasil. Ao contrário disso, Pasquale Petrone procurou mostrar o quanto os aldeamentos de São Paulo (aqui incluídos também os que estavam sob

⁷⁴ Arno Kern. *Missões*. Op. cit, p. 125-48.

controle do Padroado Régio e não somente os dos jesuítas) explicam o desenvolvimento dessa região.⁷⁵ John Monteiro, em face aos conflitos com os sertanistas, acreditava que as aldeias fracassaram em São Paulo, em contraste com a pujança que tiveram no Paraguai.⁷⁶ Esta afirmação, inclusive, tem sido considerada definitiva por muitos autores. Acredito que seja necessário um pouco mais de cuidado com a questão, pois a tese de Petrone também se faz pertinente, ao mostrar a permanência desse modelo em São Paulo ao longo de todo período colonial, a despeito até mesmo da expulsão dos jesuítas em 1640.

Conforme proposto no capítulo 1, a resposta para o sucesso das missões jesuíticas está, em grande parte, nos guaranis, não por acaso o grande contingente que abasteceu as lavouras de São Vicente e a reposição das populações de seus aldeamentos. Mas devemos levar em conta ainda uma série de outros aspectos para compreender esta problemática. Para Beatriz Vasconcelos Franzen, a diferenciação entre os projetos missionários dos dois lados da América meridional deveria ser atribuída às duas “nacionalidades” dos jesuítas ali atuantes, que resultaram em modelos distintos.⁷⁷ Esta tentativa de

⁷⁵ “Como é possível perceber, os aldeamentos paulistas podem ser separados em grupos com algumas características em comum. Antes de mais nada, quanto à distribuição, convém insistir no fato de que a esmagadora maioria surgiu *Serra-Acima*, dado que conforme se viu, na *marinha* localizou-se tão-só o *Peruíbe*. É um fato que mantém íntimas relações com o papel do planalto e dos *Campos de Piratininga* em particular, no povoamento (...). Dentro do planalto, sobressaem os aldeamentos do *círculo de São Paulo*, pois que compreendiam *Pinheiros*, *São Miguel*, *Barueri*, *Embu*, *Guarulhos*, *Itapecerica* e *Carapicuíba*. Os aldeamentos de *Escada*, *Itaquaquecetuba* e *São José* constituem, sob esse aspecto, um outro grupo, ficando isolado o de *Queluz*. Percebe-se, de qualquer forma, a presença de um número mais significativo de aldeamentos nas vizinhanças de São Paulo, consequência imediata da presença desse núcleo, e remota, porém mais sugestiva, da própria função cristalizadora do povoamento dos Campos de Piratininga.” Pasquale Petrone. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995, p. 126 [grifos do autor].

⁷⁶ John Monteiro. *Negros da terra*. Op. cit, p. 45.

⁷⁷ “Ao fazermos um estudo comparativo entre ambas, Reduções e Aldeamentos, nas áreas que correspondem ao Sul do Brasil, Argentina e Paraguai, observamos que os jesuítas, quer espanhóis, quer portugueses, possuem os mesmos objetivos: tornar o indígena um cristão, a partir da catequese, e um homem, aos moldes europeus, capaz de viver numa sociedade organizada, desenvolvendo uma atividade produtiva sistemática, e, dessa forma, tornando-os participantes do Estado europeu. (...) A maneira de contretizar esses objetivos é que vai ser diferentes porque são jesuítas de nacionalidades diferentes (portugueses, espanhóis) compromissados com as respectivas Coroa, compromissos semelhantes, mas distintos devido às características próprias de cada Coroa.” Beatriz Vasconcelos Franzen. *Jesuítas*

explicar as diferenças não me parece a mais adequada, visto que vários dos padres atuantes no Paraguai nem eram espanhóis (como Simon Masseta e Justo Manzila, por exemplo) e durante 60 anos as duas Coroas estiveram governadas sob um mesmo regime, através da União Ibérica. Listando as características dessas diferenciações, a autora atribuiu ao modelo português uma tentativa de inserir o índio na vida civilizada, além do fato de não gerar renda, o que levou à situação de decadência e, por fim, fracasso do sistema das aldeias no Brasil. Ao passo que as missões espanholas seriam autossuficientes, afastadas e homogêneas, daí a maior expressão e dimensão que tiveram.⁷⁸

Retoma-se aqui a ideia do isolamento das aldeias em relação ao universo colonial como uma característica definidora e ao mesmo tempo contraditória desse modelo. Pois se o isolamento poderia indicar a perda de controle por parte da Igreja e da Coroa em relação às aldeias, sua maior aproximação com os outros agentes coloniais – como *encomenderos* e sertanistas – resultava em disputas constantes, embates armados e medidas tomadas pelas autoridades locais para limitar o poder de atuação dos jesuítas.

Rafael Ruiz endossou a leitura de que as missões espanholas espelharam-se na experiência do Brasil. Mas, segundo sua análise, a vila de São Paulo constituía-se num ponto estratégico para Castela (seu estudo compreende o período da União Ibérica) e ali as aldeias ficavam próximas da vila. Já o Guairá, local onde inicialmente se instalaram as reduções, era ponto isolado e sem muito interesse por parte da metrópole. Por isso, enquanto em São Paulo o poder da Companhia vai sendo cada vez mais minado, no Paraguai e Rio da Prata ela vai conseguindo gradativamente maior expressão.⁷⁹ No entanto, esta atribuição de área isolada ao Guairá não é plausível, visto que era uma rota bastante frequentada por espanhóis em direção aos domínios portugueses e dos lusos em direção à América espanhola,

portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais. Novos estudos. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 37.

⁷⁸ Beatriz Vasconcelos Franzen. *Jesuítas portugueses e espanhóis*. Op. cit, p. 39-41.

⁷⁹ Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas*. Op. cit, p. 128-33.

especialmente dos sertanistas, ou “mamelucos de San Pablo”, a despeito das reiteradas proibições. Não por acaso, a região do Guairá tinha duas povoações espanholas (Cidade Real do Guairá e Vila Rica do Espírito Santo) e as 13 reduções ali fundadas em vinte anos foram se espalhando a partir desses núcleos. Foram justamente os conflitos entre os índios, os jesuítas, os *encomenderos* e os sertanistas que levaram à destruição das missões a partir de 1629. Isso nos leva a duas conclusões: o Guairá não era isolado e foi justamente a intensidade dos interesses ali concentrados que levou à sua destruição. Em sentido oposto, as aldeias ao redor da vila de São Paulo ainda que não tivessem 10 mil catecúmenos em cada uma delas, como algumas das reduções do Guairá, Uruguai e Tape tiveram, não foram destruídas, nem levaram ao despovoamento da vila, tal qual ocorreu na parte espanhola. Além disso, em inúmeras ocasiões vê-se a solicitação dos índios das aldeias para prestação de serviços públicos ou ao rei, como consta das Atas da Câmara da vila e de inúmeros pedidos de autoridades régias. Petrone especula que, entre altos e baixos, em alguns momentos os aldeamentos de São Paulo chegaram a ter, em alguns deles, uma população em torno de mil índios.⁸⁰

Assim, a tese do isolamento das missões jesuítico-guaranis como motivo para sua grandiosidade só se aplica ao caso das reduções do Uruguai e Tape, pois as missões do Guairá e Itatim não resistiram às investidas dos inimigos, fossem de índios das matas, de *encomenderos* e de sertanistas. Além do isolamento geográfico, pois de fato na região entre os rios Paraná e Uruguai onde foram instaladas estas aldeias não havia vilas nem cidades espanholas, o fator determinante para a sobrevivência e sucesso dessas missões do Uruguai-Tape foi a militarização dos índios reduzidos. Com autorização do rei para receber armas de fogo, os índios impuseram derrotas aos portugueses, o que permitiu o florescimento de suas unidades, ao mesmo tempo em que eram respeitados pelas autoridades espanholas, a ponto de servirem como guarda avançada das fronteiras entre os Impérios, impedindo que

⁸⁰ Pasquale Petrone. *Os aldeamentos paulistas*. Op. cit, p. 242-76.

os rebeldes – fossem índios hostis, fossem bandeirantes – ameaçassem os domínios hispânicos. A batalha dos índios da redução Yapeyú contra os portugueses em 1656, descrita no capítulo 1, e a batalha do Mboboré em 1641, que será narrada no capítulo 6, são exemplos desse momento.

Protásio Langer também reprisou a tese do isolamento como causa da distinção das reduções espanholas em relação à experiência missionária portuguesa. Para ele, mais do que a distância geográfica deve-se levar em conta uma certa segregação social dos missionários em relação aos demais grupos da sociedade espanhola, mas no sentido inverso: o acesso às missões por outros grupos era extremamente controlado.⁸¹

No entanto, acredito ser perigosa esta tese das missões como algo apartado da realidade colonial, pois desse ponto para se chegar à teoria do “Estado teocrático” ou da “República comunista” não faltaria muito. Apesar do isolamento geográfico que as missões passaram a contar a partir de sua instalação do Uruguai-Tape, isso não significou um afastamento em relação aos demais atores ali presentes. Esses índios armados eram defesa e não ataque à soberania régia nesse território. Além do papel militar, também participaram com tributos e um documento do século XVIII, elaborado já no contexto das disputas e

⁸¹ “Muito distinta, do projeto dos primeiros jesuítas portugueses no Brasil, foi a experiência *reducional* estabelecida pela Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguai, a partir de 1610. A definição de *redução*, expressa pelo padre Montoya, sintetiza o procedimento pedagógico acionado para projetar os guaranis à cristandade ocidental. (...) O intuito de conquistar os infiéis para lhes inculcar os padrões sociais, éticos e religiosos cristãos permaneceu intacto. Entretanto, dessa vez, os missionários, a serviço dos soberanos da Espanha, já haviam desistido de um projeto militar de ‘guerra justa’ e de qualquer parceria com os colonos cristãos como possíveis agentes civilizadores. A partir do ano de 1610, as reduções jesuíticas entre os povos indígenas tendiam a uma gradativa segregação entre colonos e *gentios*. No intuito de proteger os indígenas da exploração e dos vícios dos colonos, e desta forma viabilizarem a missão de conquista espiritual dos infiéis para a Cristandade, os jesuítas tornaram os povoados de neófitos praticamente impenetráveis aos não índios. Pautados por diretrizes pedagógicas, voltadas à valorização das habilidades artísticas, à intensificação tecnológica, aliados a uma diversificada produção agro-pastoril, os jesuítas intentaram assentar os alicerces da civilidade cristã nos povoados indígenas sob sua tutela. Ao longo de mais de cem anos, esse projeto sobreviveu e floresceu em meio às múltiplas agregações desferidas por outros projetos e agentes de conquista.” Protasio Paulo Langer. *Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional*. Projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798). Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005, p. 58-8 [grifos do autor].

demarcações territoriais que culminaram com sua expulsão da América espanhola em 1768, fez uma síntese desta história missionária.

(...) ha mas de ciento y trece años trabajan estos Religioso en aquellas Reducciones haciendo logrado al servicio de Dios, y mío el copioso gusto de haber convertido a nuestra Santa Fe innumerables almas, teniendo al presente mas de ciento y veinte y seis mil Indios reducidos a ella, y que el aumento de estas Misiones se ha facilitado en gran parte de haber sido preservados de ser encomendados dichos Indios, y siempre atendidos con equidad (danificado) y por mas Reales Progenitores, como se reconoce (danificado) ordenes, y cédulas expedidas en distintos tiempos, especialmente el año de mil seiscientos y sesenta y uno, en que se ordenó entre otras cosas al Gobernador del Paraguay incorporase en la Corona Real todos los Indios de las Reducciones, que la Compañía de Jesús tenia a su cargo en aquellas Provincias, cobrando para su Real Hacienda el tributo de un peso por cada Indios con declaración de que le habían de pagar los que hubiese de edad de catorce años hasta cincuenta, sobre que después el año de mil seiscientos y ochenta y cuatro en atención al mayor aumento de dichas Misiones se mandó que a los veinte años de esta gracia se aumentasen diez más para que en los treinta años después de reducidos no pagasen tributo.⁸²

Em síntese, pretendemos mostrar que a criação do modelo das aldeias foi gestada por Nóbrega e tal mecanismo colonial sofreu riscos a todo momento. Fosse pela resistência dos índios em aceitar a sujeição, fosse pelos demais colonizadores e autoridades, que disputavam o contingente populacional ali confinado, fosse, por fim, pelos gerais e superiores da Companhia de Jesus, que temiam pelo isolamento dos padres naquelas povoações e ao mesmo tempo seu envolvimento nas atividades econômicas coloniais, para prover o sustento das aldeias. Ao visualizar a grandiosidade que o projeto das missões teve no Paraguai e

⁸² BN-RJ. Coleção de Manuscritos. Fundo Missões Espanholas na América. II-36, 20, 3. Cédulas reais, regulamentando o tributo devidos pelos índios, e proibindo cobrança sobre produção agrícola e de sínodo aos padres das missões e reduções.

Rio da Prata, não devemos, entretanto, ofuscar o papel das aldeias nas imediações da vila de São Paulo. Prova de sua importância foi que, a despeito das diversas turbulências ocorridas na vila, inclusive com a expulsão dos padres, estas reduções não foram extintas e, ao longo dos séculos XVI e XVII, foram sendo reabastecidas com os índios trazidos das entradas do sertão. Além disso, constantemente se faz referência ao uso dos “índios da aldeia” para obras públicas na vila e na Estrada do Mar, em direção ao litoral vicentino, e de interesse do rei, com o descobrimento de minas e a fundação da Colônia do Sacramento. Ao mesmo tempo, a respeito das missões no Paraguai, deve-se ter clareza que o projeto do Guairá foi destruído tanto pelos inimigos externos como pelas contradições internas desse sistema. Assim, esse modelo só conheceu um desenvolvimento no Uruguai-Tape não somente devido ao isolamento geográfico, mas ao armamento dos índios catecúmenos e seu reconhecimento pelas autoridades coloniais como vassalos tributários e soldados em defesa dos interesses coloniais na região.

CAPÍTULO 3

Paraguai-Rio da Prata: Tão perto e tão longe das riquezas coloniais

3.1. América Meridional e União Ibérica

Segundo o estudo clássico de Alice Canabrava – *O comércio português no Rio da Prata: 1580-1640* – a União Ibérica marcou uma série ações nessa região da América espanhola.¹ A partir da refundação do porto de Santa María de Buenos Aires em 1580, duas rotas iriam ser franqueadas. De um lado, o acesso ao Peru, um dos principais pólos de riqueza das Índias de Castela. De outro, a abertura de Buenos Aires ao comércio português, permitindo o acesso aos mercados atlânticos. No entanto, ao contrário desses enunciados, nenhuma das duas rotas visava enriquecer ou fixar riquezas na região do Paraguai e do Rio da Prata. Como entreposto comercial, a governação do Paraguai [desmembrada em dois: Paraguai e Rio da Prata a partir de 1618], apesar de aparentemente próxima das riquezas coloniais, estava de fato bem distante delas.²

A ligação da Espanha com o Peru fazia-se de maneira extremamente controlada, com regime de porto único, através de uma só rota, guarnecido por um sistema de frotas ligando o Peru à Casa de Contratação de Sevilha. Essa carreira fazia-se pelo Atlântico Norte, atravessando a América Central e chegando ao Pacífico. O acesso no continente americano se fazia através do Istmo do Panamá, caminho esse cheio de dificuldades, devido à insalubridade da região, ataques de

¹ Alice Piffer Canabrava. *O comércio português no Rio da Prata: 1580-1640*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1984. São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1984.

² “Assim, depois de baldada procura de vias de comunicação pelos caminhos dos rios, realizada pelo governo do Paraguai e secundada pela Audiência de Charcas, que constituem por si só um ciclo de explorações geográficas, a segunda fundação de Buenos Aires marcou o sucesso do plano de ligação terrestre, entre o Peru e o rio da Prata, pela via continental do Tucumán, rota longa e morosa, porém a mais praticável.” Alice Canabrava. *O comércio português no Rio da Prata*. Op. cit, p. 60.

inimigos (índios, negros, piratas). Percorrendo mares, serras, longas travessias terrestres, a totalidade do trajeto se completava depois de alguns meses. Segundo Canabrava, o motivo para se voltar a atenção para Buenos Aires, com sua refundação em 1580, seria justamente enfrentar essas dificuldades, propondo uma rota com um porto no Atlântico. O Paraguai não servia de rota ao Peru, pois as tribos hostis do Chaco não permitiam uma comunicação fácil entre Assunção e Santa Cruz de la Sierra. Ao mesmo tempo, os rios afluentes do Paraguai e Paraná que nascem nos pés da Cordilheira não eram navegáveis. O caminho de Buenos Aires ao Peru fazia-se então por terra pela província do Tucumán, passando por Córdoba. No entanto, segundo Taunay, o caminho terrestre pelo Guairá em direção a Santa Cruz de la Sierra, com destino final às minas de Potosi, era rota utilizada por portugueses a partir de São Vicente.³ José Carlos Vilardaga demonstrou, através de documentos encontrados presentemente nos arquivos de Assunção, a efetividade da rota Paraguai-São Paulo, indicando centenas de homens que completaram o trajeto, o que comprova seu dinamismo comercial. Infere esse autor, inclusive, que muitos deles devem ter escapado ao Peru, trajeto que não foi possível demonstrar.⁴

De fato, durante o período filipino⁵ algumas licenças comerciais foram concedidas para as transações realizadas entre Buenos Aires, Brasil e Guiné de 1587 a 1602, talvez visando responder a tais movimentos. No entanto, a praça de Buenos Aires, assim como o

³ Em Santa Cruz de la Sierra, anunciava-se a presença dos paulistas no Itatim e o risco deles invadirem as minas de Santa Cruz. HGBP 2, p. 266-71.

⁴ “(...) Levantamos com relativa precisão 108 nomes, entre portugueses e castelhanos entrados num prazo de 30 anos. Todos com algum nível de detalhe. Sabemos quando e como entraram, o que faziam, do quê viviam; todos rastreados pelos censos e levantamentos mais variados. De qualquer maneira, representavam uma ínfima parte do que realmente deve ter entrado e passado direto. Estes foram os que restaram! Não buscaram atingir Potosí ou o acaso os teria obrigado a ficar. Para eles, o passaporte, muitas vezes, foi o negro de Angola – a peça que permitiu o primeiro capital. A entrada no circuito de trocas sucessivas que os conduziu a Potosí ou os fez deitar raízes pelo caminho. O negro virava erva, e assim os levava a Assunção, Corrientes ou Tucumã. Um escravo da Guiné equivalia a novecentos pesos em moeda da terra: erva, açúcar, vinho ou as cuñas de ferro retiradas das misteriosas minas de Tambó.” José Carlos Vilardaga, p. 280.

⁵ A dinastia Habsburgo que sustentou a União Ibérica foi representada por Felipe I de Portugal (II de Espanha): 1580-1598; Felipe II (III de Espanha): 1598-1621; Felipe III (IV de Espanha): 1621-1640. Para tais reis, utilizo na tese a nomenclatura portuguesa.

Paraguai como um todo, só conseguiriam entrar nesse circuito com produtos da terra, obtidos com mão de obra indígena, o que demonstra, no geral, a constituição de uma população de poder aquisitivo muito baixo.

Regina Gadelha analisando o intenso comércio de gêneros introduzidos no Paraguai pelos portugueses através do Rio da Prata, listou alimentos como arroz, marmelo, gengibre, açúcar, melado, azeite, sal, especiarias. Além disso, comercializavam-se escravos africanos e objetos manufaturados como tecidos finos, vestidos, toalhas, ferro, estanho, aço, instrumentos agrícolas, tesouras, cadeados, agulhas, papel, sabão, espelhos, frascos, pratos, incensos, fios de seda, móveis e materiais de construção. O destino final era a cidade de Potosi, passando pelos mercados de Tucumán, o que se configurava numa quebra dos monopólios das praças de Sevilha e Lima. De toda forma, esses produtos raramente atingiam Assunção e quando tal ocorria, era com preço quintuplicado em relação a Buenos Aires. Assim, carentes de gêneros e capitais para se inserir nesta dinâmica, os negociantes regionais acabavam excluídos do circuito. A separação do Rio da Prata em relação ao Paraguai (1618) e a fundação da alfândega de Córdoba (1623) aprofundariam esse isolamento. A erva do Paraguai era o único produto que conseguia se inserir nesse mercado regional, uma vez que o açúcar do Brasil, o vinho do Chile e a farinha de Córbova eram superiores em qualidade em relação a seus eventuais congêneres do Paraguai.⁶

De todo modo, o período de liberação comercial não foi muito longe. Através da cédula real de 08/09/1618, dentro do regime de *asiento* (monopólio no fornecimento de escravos africanos à América espanhola), que estava majoritariamente em mãos de tratistas portugueses, a rota Buenos Aires-Brasil-África passou a ser proibida. Com regime de porto único em Sevilha, era proibido parar no Brasil, devendo fazer-se uma rota direta a Buenos Aires. Na volta, ao partir de

⁶ Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Estruturas Sócio-Econômicas do Paraguai colonial. Séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 164-5.

Buenos Aires, era permitido fazer escala no Brasil para abastecer.⁷ O objetivo era coibir o contrabando, pois, conforme indicou Alencastro, se o registro oficial dava conta de 18 mil africanos importados em Buenos Aires na primeira metade do século XVII, deve-se creditar que o comércio ilícito fosse responsável por pelo menos o dobro desse número. Enquanto o *asiento* esteve liberado para a região, os negros vinham diretamente de Luanda para Buenos Aires. Quando tal rota foi proibida, a solução era aportar no Rio de Janeiro, indicando a continuidade dos trajetos ilícitos. Pois na volta à Europa parava-se nas partes mais ricas do Brasil – Bahia e Pernambuco – onde, afirmou o viajante francês Pryard de Laval, a prata do Peru era extremamente comum.⁸ Um episódio marcante desse movimento foi o contato do bispo de Tucumán com as autoridades clericais e laicas do Brasil, em tratativas com a Companhia de Jesus para enviar padres ao Paraguai no final da década de 1580. Esse foi um evento marcante, pois reforçava os contatos entre as Américas espanhola e portuguesa, a ponto da missionação jesuítica no Paraguai ter se iniciado a partir da província jesuítica do Brasil.⁹

O episódio ficou centralizado na figura do bispo de Tucumán, Francisco de Vitória, ao enviar um navio à Bahia com o objetivo de trazer de lá os jesuítas que passariam a atuar em várias partes da província jesuítica do Paraguai. Partiram em outubro de 1585, passando por São Vicente e, depois de 37 dias, chegaram à Bahia, em presença do governador Manuel Teles Barreto. Dali embarcaram seis padres da Companhia, levando ainda gêneros, dinheiro para sustento dos religiosos, relíquias e escravos. Quando pararam no Espírito Santo, foram guarnecidos com presentes pelo governador e sua mulher, para

⁷ Alice Canabrava. *O comércio português no Rio da Prata*, p. 76-7.

⁸ Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 110.

⁹ A inserção dos jesuítas na América espanhola dá-se nas seguintes datas: Peru 1568; México 1572; Paraguai 1587 (sendo que no Paraguai já havia missões franciscanas desde 1580). Júlio Quevedo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: Edusc, 2000, p.76. Com a chegada dos jesuítas ao Paraguai em 1587, teve-se a fundação do Colégio de Assunção em 1594. Em 1607 a Província jesuítica do Paraguai que englobava o Chile, o Peru e o Tucumán, separou-se do Peru. Chegou-se, inclusive a propor em 1601 que a província do Paraguai ficasse unida a do Brasil. Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Op. cit, p. 189-92.

que fossem enviados para a esposa do fiscal de Chuquisaca, de quem eram parentes, e para o bispo de Tucumán. O governador do Rio de Janeiro, Salvador de Sá, também deu sua contribuição, com muitos barris de gengibre em conserva. Em São Vicente, pegaram 100 quintais de arroz e toda sorte de conservas para o caminho. Finalmente, em janeiro de 1587 chegaram à boca do Rio da Prata e foram atacados por ingleses, tendo seus bens saqueados, ficando prisioneiros e quase perdendo suas vidas. Sobraram um pouco de arroz podre e farinha de mandioca.¹⁰ Para Canabrava, o périplo realizado atendendo às instruções do bispo de Tucumán era na verdade uma artimanha para o contrabando. Segundo a autora, a embarcação teria partido de Buenos Aires com 30 mil pesos em prata e ouro, retornando da Bahia, por sua vez, com mercadorias no valor de 150 mil pesos, enviadas pelo governador-geral do Brasil ao bispo.¹¹

Esta zona de livre trânsito a Buenos Aires, cujo marco foi a viagem a mando do bispo entre 1585-1587, foi sofrendo gradativas limitações a partir da década de 1620. Além dos impedimentos que o *asiento* trouxe à região, houve a fundação da alfândega de Córdoba em 1623, conforme dito, que pretendeu deslocar as transações econômicas ainda mais para o lado do Tucumán. Esse período áureo do comércio entre o Prata-Paraguai e São Vicente seria também obstaculizado pelos desdobramentos dos conflitos entre as potências europeias. Assim, o fim da trégua dos Doze Anos (1609-1621) entre Castela e as Províncias Unidas, a presença da marinha holandesa no Atlântico sul e as consequentes invasões holandesas ao nordeste da colônia portuguesa, além do fim da União Ibérica, foram aumentando ainda mais as proibições de utilização dos antigos circuitos internos entre os Impérios ibéricos.¹²

¹⁰ Relación del viagem que Diego de Palma Carillo y el Padre Francisco de Salcedo hicieron al Brasil por mandado del obispo de Tucumán, para traer religiosos de la Compañía de Jesús y descubrir el camino del Rio de la Plata al Viaza y de aquí al Brasil. 20/10/1585. AMP 1, p. 142-3

¹¹ Alice Canabrava. *O comércio português no Rio da Prata*. Op. cit, p. 82-5.

¹² Alice Canabrava. *O comércio português no Rio da Prata*. Op. cit, p. 167-86.

Como as questões apresentadas remetem-nos ao enquadramento da União Ibérica, é necessário compreender de maneira mais detida o que significou esse momento de articulação entre os reinos e as implicações que teve nesta parte da América. Segundo Charles Boxer, esse movimento resultou no primeiro império de proporções mundiais, onde o sol nunca se punha, pois se estendia da China ao Peru.¹³ Para Jean-Frédéric Schaub, a tomada do trono português pelo rei espanhol Felipe I em 1580, ao mesmo tempo em que respondeu a um vácuo de poder com a morte do rei português D. Sebastião, demonstrou a convergência de interesses entre ambas as Coroas. Através da reunião dos três Estados (clero, nobreza e povo) no Convento de Tomar em 1581, Felipe I realizou a manobra dinástica na forma de um pacto entre o rei espanhol e seus súditos portugueses.

A despeito, portanto, da União poder ser encarada em muitos momentos como uma usurpação do trono pelos Habsburgo (especialmente na última década), as análises desse pacto devem ser lidas segundo os interesses de cada um dos grupos, atendendo aos contextos em que foram proferidas.¹⁴ Isso pode ser exemplificado pelas imagens que Lisboa acabou por representar nas diversas fases da União, segundo Fernando Bouza Álvarez. A capital do reino português, diante das negociações do castelhano Felipe I frente à vacância do trono luso, apresentava-se tal como uma mulher à espera do esposo, o que

¹³ Charles Boxer. *O império marítimo português*. 1415-1825. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [1969], p. 122.

¹⁴ “A ausência prolongada do rei, neste domínio, não deixa de ter consequências. Da viuvez imposta ao reino, segundo a metáfora do casamento do rei com seu reino, decorre um certo número de consequências. O que se perde em controlo institucional, em razão da deslocação do rei, da corte e do supremo tribunal do reino para Castela, é de certa forma compensado por um acréscimo de poder social. No fundo, o reino está em melhores condições para dominar os instrumentos do poder quando o rei se afasta. De tal modo que os principais beneficiários dos negócios de 1580-1581, nomeadamente os clãs aristocráticos portugueses, passam a dispor de maior autoridade na perpétua negociação com o rei e a sua casa do que se a cora tivesse permanecido com o seu titular em Lisboa, sob um sucessor directo de D. Sebastião ou de D. Henrique. Querendo analisar a união dinástica apenas sob o ângulo da conquista das vontades portuguesas por um vizinho muito mais poderoso, os historiadores acabaram por deixar de descrever o acréscimo de autonomia adquirida, nessa operação, pelas grandes casas senhoriais e pelas instituições urbanas.” Jean-Frédéric Schaub. *Portugal na Monarquia Hispânica* (1580-1640). Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 29.

poderia configurá-la como um cenário atrativo. O próprio monarca espanhol afirmou em 1579 que Lisboa se afigurava como o “melhor porto e comércio de tudo”. Essa visão denotava os potenciais que a união entre as Coroas oferecia: uma reorganização do tráfico ultramarino castelhano, um projeto de circunavegação do globo, que uniria numa só rota comercial América, Ásia e África.¹⁵ No reverso da moeda, tal arranjo acabou por alimentar a mística em torno da realização do sonho do Quinto Império ou da Quinta Monarquia, protagonizado por Portugal, que poderia se manifestar no desejo da volta do “encoberto”, o rei D. Sebastião morto em Alcácer-Quibir, ou no anseio de que o trono português passasse às mãos da dinastia brigantina, como problematizou Luís Filipe Silvério Lima.¹⁶

Guida Marques, analisando o caso do Brasil, interpretou a União Ibérica como o momento da plena integração desta colônia ao sistema imperial, através de um maior interesse da metrópole por estabelecer esse domínio. Coadunando-se com a visão de Antônio Manuel Hespanha, a autora viu o período da chamada monarquia dual como

¹⁵ Fernando Bouza Álvarez. Lisboa sozinha, quase viúva. A cidade e a mudança da Corte no Portugal dos Filipes. *Penélope*. Fazer e refazer a História. n° 13. Lisboa: Cosmos, 1993, p. 83-4. Disponível em <http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_13/13_09_FAlvarez.pdf> Acesso em 30 setembro 2012

¹⁶ “Durante a União Ibérica, pela ausência e saudade do rei, formulou-se uma proposta para a Monarquia Lusitana que identificou um futuro glorioso para Portugal, expresso desde sua fundação em sonhos e que organizaria o reino e suas conquistas. Nessa proposta articularam-se diferentes explicações para esse futuro que diziam também e sobretudo do presente do reino e do império. Uma de suas formulações foi a Quinta Monarquia sebastianista, pela qual as terras lusas seriam a sede do sonho de Nabucodonosor e D. Sebastião, o Encoberto sonhado por Bandarra. Outra, brigantina, nascida na ‘corte na aldeia’ de Vila-Viçosa, mas desenvolvida e construída ao longo da Restauração, encontrou, na segunda metade do século XVII, no Quinto Império católico, a chave das profecias e dos sonhos. Essas duas vertentes, tensionadas e conflitantes, movimentaram as crenças e explicações proféticas nos séculos XVII e XVIII, partilhando de um substrato mais genérico de providencialismo régio, que fundamentava a monarquia e o império. Nesse sentido, a adaptação aos seguidos reis e mesmo, na corte de João V, a um regalismo político era a contraface da espera pelo Encoberto perdido em Alcácer-Quibir. A transformação dessas ‘ideologias’ adequava-se e era adequada conforme a audiência e a elocução sobre os problemas vividos no espaço português, ibérico e católico, assumindo-se, contudo, com práticas discursivas pelas quais de fato se atuava. O sonho profético porém perdeu sua força e foi combatido por sonhos utópicos de um Estado mais centralizado que tentava explicar os caminhos dos reinos pelo andar de uma outra razão.” Luís Filipe Silvério Lima. *O Império dos Sonhos*. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino. São Paulo: Alameda, 2010, p. 282.

um aprimoramento do sistema político português em contato com o modelo castelhano, cujo um dos resultados foi uma maior partilha do poder, que foi propiciada por uma melhora da “operacionalidade dos meios de comunicação entre o centro e a periferia”.¹⁷ Marques ancorou-se nas teses de Hespanha sobre o caráter sinodal e jurisdicionalista do Império português. Essa formulação nega-se a enxergar, dentro da tessitura imperial, um centro metropolitano que conseguisse impor de maneira enfática a dominação às partes que compunham o todo colonial, acreditando que a política portuguesa se fazia de maneira “acéfala” e pactuada.¹⁸ No entanto, muitos fios permaneceram desatados nessa amarração teórica tentada pela autora, pois para sua análise caber no modelo jurisdicionalista, instaurou-se um paradoxo, assumido por ela literalmente ao analisar o papel de Felipe II na tentativa de dirimir conflitos entre governadores e capitães donatários. Segundo Marques, a atuação da Coroa sobre o Brasil indicaria “um feixe de políticas, cada uma delas emanada dos diversos tribunais e pólos de discussão sediados na metrópole”.¹⁹ Ao mesmo tempo, de acordo com ela, “a presença régia na colônia se tornou mais forte na sequência desses conflitos de jurisdição que opuseram o governador-geral aos donatários”.²⁰ Esse conjunto de ações, por sua vez, levou-a à conclusão de que as interações entre o reino e sua colônia sul-

¹⁷ Guida Marques. O Estado do Brasil na União Ibérica. Dinâmicas políticas do Brasil no tempo de Felipe II de Portugal. *Penélope*. Fazer e desfazer a História. n° 27. Lisboa: Celta, 2002, p. 9. Disponível em <http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_27/27_04_GMarques.pdf> Acesso 30 setembro 2012

¹⁸ “A estrutura sinodal – conselhos, com atribuições determinadas por lei e garantidas por eficazes mecanismos jurídicos contra qualquer usurpação, mesmo por parte do rei – constituía um suporte organizacional adequado à decisão judicial, garantindo a expressão de todos os pontos de vista e respeitando, por isso, a natureza tópica e argumentativa do processo jurídico de decisão. No entanto, revelava-se pesado e emperrante no domínio da administração activa, que exigia prontidão e inequivocidade na decisão, típicas de órgãos individuais, mas não de conselhos, acéfalos, de constituição heterogênea, e atravessados por rivalidades pessoais e estatutárias.” Antonio Manoel Hespanha. O governo dos Áustria e a ‘modernização’ da constituição política portuguesa. *Penélope*. Fazer e desfazer a história. Lisboa: Quezta, 1989, p. 58. Disponível em <http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_02/02_06_AHespanha.pdf> Acesso em 30 setembro 2012.

¹⁹ Guida Marques. O Estado do Brasil na União Ibérica, p. 17.

²⁰ Idem, p. 20.

americana refletiriam um “método improvisado” de atuação.²¹ Mais do que trabalhar sob o paradoxo entre centralismo e poder local que caracterizariam o papel da União Ibérica sobre o Brasil, o problema de Marques reside na contradição de suas afirmações, que ora ressaltaram um projeto metropolitano para a região, ora se negaram a enxergar uma articulação entre as ações empreendidas dentro de complexo cenário colonial, palco de disputas, negociações e mediações.

Rafael Ruiz, analisando especialmente a vila de São Paulo durante esse período, reforçou ainda mais a ideia de que houve um interesse da metrópole pelo Brasil, o que Guida Marques também referendou, resultando num incremento das conexões entre as partes portuguesa e espanhola da América meridional, segundo mostrou Alice Canabrava. Ruiz, radicalizando essas assertivas, concluiu que São Paulo seria a “porta de entrada do Império espanhol”.²²

Para Marques, o aumento da participação metropolitana nos destinos do Brasil espraiou-se por outros âmbitos, como a expansão para o Norte, que resultou na fundação do Estado do Maranhão e um conjunto de reformas políticas que visavam equilibrar os poderes atuantes na colônia.²³ A costa sul-americana além de ser escala para os navios que voltavam da Índia, ganhou vulto como um caminho para a prata do Potosi, conforme visto. A própria colônia americana estava em franco desenvolvimento, com o incremento do tráfico negreiro e a economia do açúcar. Uma das manifestações dessa preocupação e necessidade de maior controle sobre esse território deu-se com a fundação de inúmeros fortes na colônia portuguesa durante o período filipino.²⁴

²¹ Ibidem, p. 25.

²² Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas: estratégias políticas e transformações jurídicas*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH-USP, 2002.

²³ Guida Marques. *O Estado do Brasil na União Ibérica*. Op. cit, p. 8; 18-21.

²⁴ No caso de São Paulo, foi fundado o forte de Santo Amaro da Barra Grande em 1584, sendo que os anteriores, Bertioga e São Felipe datavam de 1547. A maioria destas fortificações foi efetivamente fundada no início do século XVII: São José (virada entre os séculos XVI-XVII); São Luís dos Franceses/São Felipe no Maranhão (1615); Presépio em Belém (1616); São Sebastião (1611) e Santa Maria (1614) no Ceará; Reis Magos (1598), Nossa Senhora do Amparo (1612) e Nossa Senhora do Rosário (1613) no

Stuart Schwartz, em artigo recente, procurou sintetizar esse conjunto de fatores mostrando o complexo jogo das variáveis que envolviam as alianças metropolitanas e a manutenção de seus impérios coloniais. Invertendo a lógica das análises usuais, Schwartz pretendeu mostrar que, além de se olhar para o papel que a União Ibérica desempenhou em suas colônias, é preciso perceber que foram os espaços coloniais que permitiram esta união. Em primeiro lugar, deve-se dissolver a ideia de que os impérios ibéricos fossem “entidades distintas”.²⁵ Essa linha de análise também foi seguida por Rodrigo Bonciani, que visou demonstrar que a “viragem atlântica”, com a crescente importância desta região do globo no desenvolvimento dos impérios coloniais, foi a principal razão da união das Coroas.²⁶ Para Schwartz, embora houvesse a coibição do livre comércio, dentro da lógica do exclusivismo colonial, a União das Coroas deu-se justamente

Rio Grande; Santa Catarina do Cabedelo (1617) na Paraíba; São Jorge (1590); Forte do Mar (1608) e Santo Antonio (1617) em Pernambuco; Monte Serrate (1586), Santo Antonio da Barra (1598), Santa Maria e São Diogo (1614), São João (1614), São Bartolomeu (1614) e São Marcelo (1623) na Bahia; São Marcos e São Miguel (início do século XVII) no Espírito Santo; Santa Cruz (1580), São Tiago (1601), São Januário (1601), Santa Margarida (1601), São Mateus (1613) e Santo Antonio (1613) no Rio de Janeiro. Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas*. Op. cit., p. 40-4.

²⁵ Stuart Schwartz. Prata, açúcar e escravos: de como o Império restaurou Portugal. *Tempo*. Rio de Janeiro, n° 24, 2008, p. 201-23. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n24/a11v1224.pdf>> Acesso 30 setembro 2012.

²⁶ “Do ponto de vista desenvolvido nesta tese, esse processo de transformação foi anterior à União Ibérica e se intensificou a partir desse período, principalmente depois do reinado de Felipe III, e assumiu características próprias relacionadas ao modo de governo castelhano e imperial. É interessante observar, como sugere Vitorino Magalhães Godinho, que ‘1580 é muito mais um ponto de chegada do que um ponto de partida’, porque realiza a ideia de União Ibérica, ensaiada desde o fim do século XV e que tinha como perspectiva o início da expansão ultramarina atlântica. Essa perspectiva se consolida a partir de meados do século XVI, perante o recrudescimento dos conflitos europeus e com o império otomano, e que cristaliza um elemento central do império atlântico construído por meio da articulação do domínio político-jurídico sobre a América e os ameríndios e o desenvolvimento do comércio de escravos com a conquista de Angola. Como acrescenta Sanjay Subrahmanyam, essa viragem atlântica ‘fazia parte de uma conjuntura global que conduziu à tomada do trono de Portugal por Felipe II, em 1580’. Ou seja, a perspectiva atlântica favoreceu e conduziu à União Ibérica e foi um fator determinante na configuração das relações de poder europeias. Apropriando-se da ideia de Luiz Felipe de Alencastro, de que o Brasil se formou fora do espaço depois definido pelas fronteiras nacionais, podemos dizer que a Europa, e particularmente a Ibéria, constituiu-se por meio de uma perspectiva imperial em que a relação entre o domínio americano, o saque africano e a feitorização da Ásia foram essenciais à sua formação política”. Rodrigo Bonciani. *O domínium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico*. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de doutorado em História Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2010. p. 187.

no auge da extração da prata americana, no incremento da produção açucareira e do tráfico de africanos. Foi a unificação dos impérios que permitiu o desenvolvimento de um comércio em que a prata representou um papel central. Segundo o autor,

Essa não planejada circulação foi a responsável pelos vínculos que os dois impérios criaram entre si. Por isso, a saúde do império colonial espanhol na América precisa ser alvo de atenção para que se entenda a natureza da crise enfrentada pela própria Espanha, mas também o papel das colônias na situação política de Portugal e na sua habilidade em sustentar uma política interna.²⁷

Ainda que a questão da União Ibérica seja, portanto, um ponto de inflexão importante para estudar as relações entre América espanhola e América portuguesa, não é o único nexó explicativo para pensar as questões aqui trabalhadas. Três dos trabalhos citados, que centraram seus estudos nessas relações – Canabrava, Ruiz e Vilardaga – usaram a união das Coroas como baliza para pensar essas conexões. De todo modo, não foi a União a responsável pelo início das articulações entre as regiões, nem mesmo foi ela quem encerrou as tensões entre as duas partes da América meridional. Se houve um aumento da circulação especialmente dos portugueses de São Paulo em direção ao Paraguai a partir da passagem do século XVI para o XVII, isso não correspondeu a um abrandamento dos conflitos, ou a uma permissividade declarada, por parte da Coroa, do fluxo de São Paulo ao Paraguai. Conforme Canabrava mostrou, as autorizações da Espanha estiveram centradas na rota comercial marítima do Brasil a Buenos Aires. Obviamente que as atuações de D. Francisco de Souza [governador-geral do Estado do Brasil entre 1591-1601 e governador da repartição do sul entre 1607-1611] demarcaram uma nova geopolítica para São Paulo, como propuseram Ruiz e Vilardaga. Com poderes emanados diretamente do rei, o governador pode empreender e autorizar ações em direção ao

²⁷ Stuart Schwartz. Prata, açúcar e escravos. Op. cit, p. 213-4.

Paraguai com propósito minerador. Para Taunay, no entanto, malgrado o projeto das minas, a trajetória de Souza teve como principal consequência inaugurar o “século do bandeirismo”.²⁸ Sérgio Buarque de Holanda chegou a atribuir ao governador a intenção de construir um “outro Peru” em São Paulo, cujos planos mais extremos incluíam até mesmo implantar lhamas na capitania de São Vicente, pois serviriam para o carregamento dos metais que seriam encontrados.²⁹

Conforme apontamentos trazidos no capítulo 1, desde o momento da chegada dos europeus a estas terras, exploradores a serviço do rei de Castela saíram do Paraguai em direção ao litoral atlântico. De São Paulo outros tantos exploradores a mando de Portugal visavam descobrir um caminho ao Peru a partir dos domínios portugueses. Os jesuítas portugueses atuantes no Brasil tinham intenções de estreitar as conexões com o Paraguai, o que, em última hipótese, poderia significar uma migração da política missionária jesuítica aplicada no Brasil para esta região da América meridional. Portanto, o envio de jesuítas ao Paraguai pela Bahia em 1587 não pode ser creditado apenas como consequência da União Ibérica. Se os planos do governador Souza a partir de 1591 resultaram numa maior permissividade da Coroa em relação à circulação naquelas partes do Império isso não significou,

²⁸ Rafael Ruiz. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas*. Op. cit, p. 50-3. José Carlos Vilaradaga. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes*. Op. cit, especialmente o capítulo 2, “D. Francisco de Souza e o Império na vila de São Paulo”. Affonso E. Taunay *São Paulo no século XVI: história da vila piratiningana*. São Paulo: Paz e Terra, 2003 [1920-1], p. 423.

²⁹ “Com todo o desvairado otimismo de seus planos grandiosos, não é impossível que, no íntimo, Dom Francisco se deixasse impressionar por aquela ideia, partilhada com outros portugueses da época, de que, em matéria de ouro e prata, Deus se mostrara mais liberal aos castelhanos, dando-lhes a fabulosa riqueza de suas minas. Assim se explica a miragem do Potosí, o sonho, que já tinha sido o de Tomé de Souza, de fazer do Brasil um ‘outro Peru’ e que está presente em todos os atos de sua administração. Essa ideia obsessiva há de levá-lo, em dado momento, ao ponto de querer até introduzir lhamas andinas em São Paulo. Com este fito chegaria a obter provisão real, lavrada em 1609, determinando que se metessem aqui duzentas lhamas ou, em sua linguagem, ‘duzentos carneiros de carga, daqueles que costumam trazer e carregar a prata do Potosí, para acarrear o ouro e a prata’ das minas encontradas nas terras de sua jurisdição. E recomenda-se no mesmo documento que das ditas lhamas se fizesse casta e nunca faltassem. Já seria essa, à falta de outras, uma das maneiras de ver transfiguradas as montanhas de Paranapiacaba numa réplica oriental dos Andes”. Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, p. 114.

necessariamente, autorizações por parte dos Felipes para a realização de expedições contra os índios do Paraguai, como foi se tornando cada vez mais comum e impactante nas primeiras décadas do século XVII.

Outra atuação de governador na América meridional, caracterizada por ações audazes e por isso mesmo alvo de inúmeras controvérsias, foi a do governador do Paraguai Luis de Céspedes Xeria, que chegou à região em 1628. Uma das peculiaridades de sua trajetória foi que, em vez de iniciar seu governo a partir de Assunção, encaminhar-se para lá pelas rotas terrestres saindo de São Paulo, chegando primeiramente no Guairá, o que lhe conferiu a máxima de ter sido o primeiro governador a pisar naquelas terras desde a fundação das povoações espanholas na região, havia mais de 60 anos. Transitando por várias capitanias do Brasil, Céspedes Xeria estabeleceu seus maiores vínculos no Rio de Janeiro, ao desposar a sobrinha do governador desta capitania, Martim de Sá, partindo dali em direção à capitania de São Vicente guarnecido de canoas, negros e favores.³⁰ No entanto, a despeito da proeminência política dessa figura e do impacto que suas ações pudessem ter tido no estreitamento das relações entre ambos os domínios, o próprio governador teve que se defender das acusações de ter contrabandeado prata, ouro e moedas de São Paulo ao porto de Maracayu, no Paraguai, apresentando inventário dos bens trazidos, justificando suas paradas e trajetos e anexando testemunhos de pessoas que pudessem atestar sua boa índole e atitudes.³¹ A despeito desta salvaguarda, Xeria foi deposto do cargo pelo rei poucos meses depois, por conduta suspeita e possível conluio com os portugueses de São Paulo destruidores do Guairá, o que demonstra que, ao menos oficialmente, o trânsito terrestre entre Paraguai e São Vicente não fazia parte dos projetos ibéricos.

Como seria possível, então, explicar a destruição do Guairá dentro do espectro da União Ibérica? Conforme também mostrado no

³⁰ Relación de los sucesos ocurridos durante el viaje que hizo el gobernador del Paraguay don Luis de Céspedes Xeria desde Madrid (España) hasta llegar a la ciudad de La Asuncion del Paraguay (Abarca las fechas: 6 de febrero de 1625 a 21 de marzo de 1629, La Asunción 23 de junio de 1629). AMP 2, p. 15-23.

³¹ Idem, p. 164-81.

capítulo 1, o próprio governador do Paraguai Hernandarias passou a rever sua posição em relação à abertura do “caminho proibido” entre Assunção e São Vicente. Se em 1604 pediu ao rei que se franqueasse a comunicação do Guairá à vila de São Paulo, uma década depois reclamou ao soberano que despovoasse São Paulo, como um meio justamente de salvar o Paraguai. Ou seja, inicialmente São Paulo era vista como solução à pobreza e isolamento do Guairá, mas depois, ante as ações predatórias dos sertanistas, passou a ser encarada como grande ameaça, que, de fato, levou à destruição daquela parte da América como ponto de colonização espanhola.³²

Nesse sentido, a principal pergunta que se nos apresenta é se a União Ibérica foi a responsável pelo fenômeno das bandeiras, já que foi nesse período que elas surgiram [décadas de 1580-90] e tiveram seu apogeu [décadas de 1620-30]. Iremos responder às questões referentes às bandeiras, suas relações com os projetos coloniais e as diretrizes metropolitanas no capítulo 4, a seguir. Mas é necessário demarcar nesse ponto um entendimento de que as investidas dos “mamelucos de San Pablo” contra Vila Rica, Cidade Real do Guairá, as 13 reduções ali existentes, as missões no Itatim, a cidade de Santiago de Xerez e as missões do Uruguai e Tape não podem ser explicadas exclusivamente a partir dos arranjos políticos entre os reinos ibéricos. Em outras palavras, não enxergo propósitos imperiais no período da União que estivessem por trás das bandeiras de moradores da capitania de São Vicente sobre o Paraguai, o que demonstraria uma visão transfronteiriça por partes das Coroas. Ao contrário disso, a destruição do Guairá, como veremos no capítulo 6, está muito mais relacionada com as tensões internas à região, de um lado, e ao desenvolvimento da capitania de São Vicente, por outro, do que com políticas ultramarinas

³² Carta del goberbador del Río de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad dando cuenta de haber partido en compañía del obispo para la ciudad de La Asunción con objeto de visitar algunas ciudades y informando sobre el estado de la tierra. Buenos Aires, 05/04/1604. AMP 1, p. 274. Carta del gobernador del Río de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad sobre la conveniencia de despoblar la villa de San Pablo del Brasil y de dividir aquel gobierno para remediar los daños que los portugueses hacían a los indios de Guairá. Buenos Aires, 28 de Julio de 1616. AMP 2, p. 8-9.

que visassem estreitar as relações entre esses pontos do território ou, em outro sentido, indicassem um projeto por parte da Coroa portuguesa de tomar o Prata. Na minha perspectiva, o entendimento de que o período filipino resultou num projeto especial para a vila de São Paulo, como interpretaram alguns, deve-se a um superdimensionamento da importância dessa vila no quadro dos Impérios português e espanhol, esquecendo-se de remeter essa capitania do sul do Brasil e as províncias do Paraguai e Rio da Prata às zonas periféricas e pobres dos impérios coloniais às quais estavam sujeitas.³³

Não intenciono estender-me na discussão sobre as características políticas da colonização portuguesa e do Império português, adentrando na polêmica instaurada pelos trabalhos de António Manuel Hespanha e Laura de Mello e Souza, pois tal tarefa foge aos objetivos postos por esta tese.³⁴ É inevitável que em diversos momentos do texto surjam questões

³³ Vilardaga alerta para este risco, o que não significa que ele mesmo, em alguns momentos de seu brilhante trabalho, tenha conseguido escapar dele. “Dimensionar a vila de São Paulo no império também nos parece útil para evitar o outro extremo: superestimar sua importância. Ao mirar com lentes de aumento uma realidade local, embrenhando-nos em sua documentação, corremos, inegavelmente, o risco de supervalorizar episódios e processos que são de profunda importância local, mas de pouca monta na dinâmica regional. O que este trabalho visa, portanto, é fazer uma análise que encontre os fios que conectam a vila de São Paulo à dimensão imperial filipina, tanto em seus vínculos diretos com Madri e Lisboa, ou seja, com os centros de poder, e, portanto, mais verticais, quanto em seus vínculos locais, mais horizontais, que permitiram verdadeiros momentos de comunhão e troca entre os espaços americanos e regionais dentro dos domínios do próprio império. O império filipino incluía desde grandes cidades europeias na Itália, Países Baixos, Espanha e Portugal, até cidades, vilas e aldeias da América, África e Ásia. Neste sentido, a vila de São Paulo de Piratininga, ‘velha’ de 21 anos, quando o rei castelhano fez seu juramento em Tomar, se inseria no rol das pequenas vilas do interior da América, considerada, portanto, área de fronteira da expansão colonial, mas também terra de convergência de caminhos e culturas”. José Carlos Vilardaga. *São Paulo na órbita do Imperio dos Felipes*. Op. cit, p. 82.

³⁴ Para acompanhar o debate, ver: António Manuel Hespanha. *As vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político. Portugal: século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994; _____. Os poderes num império oceânico. In: _____. (coord.), José Mattoso (org.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Vol. IV. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 351-66; _____. A constituição do Império Português, Revisão de alguns envios correntes. In: João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouveia (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa*, (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; _____. Depois do Leviathan. *Almanack Braziliense*. São Paulo: IEB-USP, nº 5, maio 2007, p. 55-66. Disponível em <http://www.almanack.usp.br/PDFS/5/05_artigo_1.pdf> Acesso em 30 setembro 2012. Laura de Mello e Souza, *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, especialmente o capítulo 1, “Política e administração colonial: problemas e perspectivas”; _____. (coord.) *Dimensões do Império português: Séculos XVI-XIX*.

sobre os diferentes projetos coloniais, a atuação incisiva ou leniente dos poderes régios nas regiões em foco e as relações entre os interesses locais e os projetos metropolitanos. Esses tópicos têm se manifestado nos diversos aspectos que ajudaram a compor os Impérios ibéricos: as questões das fronteiras entre eles, as políticas indigenistas de ambas as Coroas, os sentidos da União Ibérica, as ações bandeirantes, os papéis das populações indígenas na colonização da América, o projeto missionário. Como temos procurado mostrar, esses elementos, quando articulados entre si, poderiam apresentar momentos de conexão e objetivos comuns, mas também podiam explodir em conflitos irremediáveis, que levariam à derrota algumas dessas alternativas coloniais.

Os dois reinos abordados neste trabalho buscavam, com os meios que dispunham, garantir a manutenção de seus domínios, mesmo que isso significasse, em certos momentos, a articulação entre seus projetos, a união entre suas Coroas. Isso não significa que em vários períodos dessa história tenham deixado de ocupar posições altamente conflitantes. Como defendeu Schwartz, foram justamente os interesses ultramarinos que estiveram na base da monarquia dual. Do mesmo modo, foram esses mesmos interesses, em face às dinâmicas de mercado e ao cenário político europeu, que levaram à derrocada da União.³⁵

Relatório científico parcial 4, 2008. Projeto temático FAPESP. São Paulo: Cátedra Jaime Cortesão/FFLCH/USP, Abril 2009, p. 26-32.

³⁵ Bartolomeu Ferreira Lagarto escreveu ao rei na década de 1630 a respeito da tomada de Pernambuco pelos holandeses: “Segundo suas palavras, era certo que Pernambuco era a mais importante praça a ser libertada porque dela e de sua liberdade dependia a conservação da monarquia porque, além do que ela mesma rendia, dela dependiam ainda o reino de Angola, as Índias Ocidentais, a tranquilidade das Índias Orientais e finalmente o comércio e o remédio de todos os portugueses, bem como o crédito e a autoridade da Espanha. A centralidade do Brasil tornou-se crescentemente visível nas décadas seguintes.” Stuart Schwartz. Prata, açúcar e escravos. Op. cit, p. 219.

3.2. Reduções como pontas de lanças

No início do século XVII, o governador do Paraguai partiu de Buenos Aires a Assunção em companhia do bispo da mesma governação, com o intuito de participar ao rei sobre as condições daquelas terras. O primeiro aspecto ressaltado pelo governador Hernandarias ao rei em 1604 era sobre a grande distância que separava Assunção do Rio da Prata. Para minimizar essa distância, frisava a necessidade de se reduzirem os “naturais da terra”, demonstrando que somente dessa forma estaria consolidado o domínio espanhol nesta região, onde viviam e circulavam povos alheios ao jugo colonial. Demonstrando o trânsito no interior da província do Paraguai, avisava que partira uma expedição de espanhóis do Guairá até terras de São Paulo, vila essa mais próxima do Guairá do que a própria governação a que estava sujeita. Embora reconhecesse que esse fosse um caminho proibido, seria proveitoso se os moradores do Guairá pudessem ter por lá, já que sua terra era muito pobre. Além disso, alertava sobre o transporte de carretas de farinha de Tucumán ao Paraguai, que acabava funcionando como rota do contrabando de pessoas, mercadorias e pratas proibidas. Alguns navios com gente portuguesa tinham voltado e os lusos eram mais práticos que o pessoal da terra nestas transações. Sobre o controle do contrabando, o governador procurava mostrar-se como um funcionário zeloso: houve 22 navios apreendidos no ano anterior e esse número caíra para 12 no presente ano. Os navios eram vistoriados pelo contador real e as mercadorias ilegais encontradas ficavam armazenadas na Fazenda Real. Sobre as condições de Buenos Aires, havia um convento com órfãs espanholas e seria conveniente construir um monastério a elas. Para isso, o ideal seria trazer 100 escravos de Angola, que seriam empregados na construção desta e outras obras religiosas. Anualmente entravam 600 escravos africanos. O governador inquiria ao rei como deveria proceder em relação à chegada no porto de escravos vindos de Angola, uma vez que o governador de lá havia morrido e restavam dúvidas sobre a quem

deveria remeter os direitos sobre essas peças. Comentava ainda sobre a precariedade das condições do porto de Buenos Aires, havia poucas décadas refundado, que carecia de muitos prédios, como cabildo, cadeia, Fazenda Real. Para enfrentar esta situação, poder-se-iam enviar de 200 a 100 espanhóis para ajudar a povoar essa terra, pois faltavam pessoas, fornecendo-lhes terras e gado. Finalizou sua narrativa descrevendo a situação eclesiástica da província e o número de conventos existentes. Eram três conventos de São Francisco (Assunção, Santa Fé e Buenos Aires), dois de São Domingo ainda sendo construídos (Santa Fé e Buenos Aires), dois de Nossa Senhora das Mercês (Assunção e Buenos Aires) e uma igreja da Companhia de Jesus (Assunção). Quatro padres jesuítas haviam ido para o Guairá, onde no presente havia só um missionário. Acreditava o governador que se deveriam enviar mais religiosos para aquela região, donde se colheriam muitos frutos.³⁶

Esse detalhado relato é uma síntese de vários aspectos que foram apresentados anteriormente. Em primeiro lugar, deve-se destacar o papel de Buenos Aires, local de onde partiu o governador e que àquela época funcionava como ponto de origem e destino de muitas rotas. Através das palavras de Hernandarias evidenciam-se os caminhos terrestres, em direção ao Tucumán e também às partes portuguesas da América. Ao mesmo tempo, visualiza-se sua conexão com os mercados atlânticos, a exemplo da chegada dos escravos de Angola. Nesse sentido, é possível perceber o quanto Assunção vai ocupando cada vez mais uma posição secundária dentro desse cenário, ao mesmo tempo que urgia a necessidade de aparelhar Buenos Aires com uma estrutura urbana compatível com sua nova proeminência no cenário colonial. Estas questões da falta de mão de obra e infraestrutura passaram a ser sanadas, em grande medida, com os índios guaranis missioneiros, especialmente a partir da segunda metade do século XVII, quando as

³⁶ Carta del gobernador del Rio de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad dando cuenta de haber partido en compañía del obispo para la ciudad de La Asunción con objeto de visitar algunas ciudades e informando sobre el estado de la tierra. Buenos Aires, 05/04/1604. AMP 1, p. 270-84.

reduções da província do Rio da Prata, fundadas nas primeiras décadas daquele século, apresentaram um grau de estabilidade e desenvolvimento, conforme demonstrou Eduardo Neumann.³⁷

Por outro lado, percebe-se também o foco do governador nos limites orientais de sua província. Além de ressaltar a importância dos portugueses no comércio das mercadorias – homens esses mais experientes nesta função do que os que habitavam a província do Paraguai³⁸ – Hernandarias acreditava na importância de estreitar as conexões com aquela parte da América, apesar do “caminho proibido”. Mesmo reconhecendo o tamanho do contrabando que passava pela região, o qual, por sua vez, ele procurava impedir, o governador era um entusiasta da ideia de desenvolver o Guairá, que lhe parecia uma região promissora, onde, de fato, poucos anos depois, o projeto missionário jesuíta transformaria as aldeias jesuítico-guaranis em “pontas de lanças” para a ocupação da região.

Os primeiros jesuítas a se destinarem à região, depois de desembarcados em Buenos Aires na tumultuada viagem dentre 1586 e 1587, foram Thomaz Filds, Juan Saloni e Manuel Ortega. Esses padres não se instalaram em nenhuma missão fixa, seguindo com a pregação e

³⁷ Eduardo Neumann. *O trabalho guarani missionário no Rio da Prata colonial*. 1640-1750. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

³⁸ A explicação para a experiência dos portugueses ser mais consolidada no trato comercial é o fato da maior parte deles ser formado por cristãos-novos. “O que complicou o crescimento da classe mercantil portuguesa foi ter sido composta por um grande número de comerciantes cristãos-novos, descendentes dos judeus convertidos. Talvez dois terços da comunidade mercantil portuguesa de então fosse composta por cristãos-novos. Desde a instalação da Inquisição portuguesa, em 1547, eles estavam sob constante escrutínio como heréticos em potencial, passíveis de sofrer sanções legais, econômicas e sociais. Em 1580 parte deles pode ter aderido à causa dos habsburgos, visando ter acesso ao comércio na Espanha e nas colônias espanholas da América, mas outros tantos sustentaram o pretendente português. De qualquer forma, ao longo da década de 1580, a comunidade começou a se deslocar para outros lugares da Europa e também para a Ásia e as Américas, criando assim um sistema familiar e uma rede de negócios que os habilitou a comerciar em bases globais”. Stuart Schwartz. Prata, açúcar e escravos. Op. cit, p. 207.

Em 1617 o futuro governador do Rio da Prata, Manuel de Frias, sugeriu que se instalasse um Tribunal do Santo Ofício em Buenos Aires, já que os Tribunais mais próximos eram os de Cartagena e Lima. Os judeus faziam trato no porto com escravos e prata, escondendo-se pelas vastas terras entre Peru, Paraguai e Rio da Prata, tendo ainda livre acesso ao Brasil. Memorial firmado por el capitan Manuel de Frias sobre la conveniencia de poner inquisición en el puerto de Buenos Aires para impedir la entrada de judaizantes por la via del Brasil e las provincias de Peru, Tucumán e rio de la Plata. 03/02/1617. AMP 1, p. 162-7.

o batismo entre os índios dessa vasta governação. A fundação de missões pelos jesuítas só ocorreria no Guairá a partir de 1609, em consequência da criação da Província Jesuítica do Paraguai em 1607. Ali encontraram duas reduções de índios encomendados, que durante 12 anos estiveram sob comando do padre Manuel Ortega. Eram elas San Ignacio e Nuestra Señora de Loreto, ambas perto de Vila Rica. O otimismo em relação à região explica-se em parte pela alta densidade demográfica. O provincial Diogo Torres, na primeira carta anual elaborada nessa missão, afirmava que das três governações que compunham a província jesuítica do Paraguai (Chile, Tucumán, Rio da Prata/Paraguai), o Paraguai era a mais populosa, com 1 milhão de indivíduos, sendo que somente no Guairá e Tibagi (Tibajiba) seriam 400 mil almas, dados esses citados no capítulo 1. Essa vasta população permanecia carente de quem a salvasse, segundo a ótica jesuítica.³⁹

Se Hernandarias pode ser considerado o grande apoiador do projeto jesuíta para o Paraguai, tal estratégia não deve ser creditada apenas à sua fé católica e seu zelo em relação aos projetos missionários, mas às intenções de desenvolvimento que tinha para toda a região. Ao descrever as rotas do Paraguai e Rio da Prata em direção às regiões contínuas, como São Paulo e Tucumán, e nas rotas mais dilatadas, transoceânicas, procurando apresentar a melhor forma de controlá-las e dinamizá-las, o governador propunha planos ousados. Um deles, já citado, de 1604, consistia na abertura do caminho proibido por terra entre o Paraguai e o Brasil. O outro manifestou-se nos anos seguintes através da convicção que era possível criar outra rota marítima partindo não mais de Buenos Aires, mas de Santa Catarina. Através desse circuito, articulado por essa ilha do litoral atlântico, seria possível incrementar uma viagem direta da Espanha a Santa Catarina e, a partir desse ponto, rumando por terra, passar por Assunção, Santa Cruz de la

³⁹ Carta Anua de 1610. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Con advertencia de Emilio Ravignani e introducción del P. Carlos Leonhardt, S. J. *Documentos para la História Argentina*. Tomo XIX. Buenos Aires: Tallares S. A. Jacobo Peuser Ltda., 1927, p. 41-3

Sierra, Tucumán, Peru, para finalmente atingir o Potosi.⁴⁰ Detalhando seus projetos, Hernandarias retomou informações enviadas ao rei alguns anos antes, a respeito da “provincia que descubriu entre a cidade de Assunção, Charcas, Tucumán e Santa Cruz de la Sierra”. Denominando-a de “Viaza” ou “Biaca”, ele acreditava na conveniência de se fundar ali duas novas povoações no início do século XVII: uma delas no caminho de Santa Cruz de la Sierra e outra no Uruguai, através da qual se chegaria ao porto de Santa Catarina, que comportaria navios de grande calado. Por esse caminho se levariam os produtos de Assunção – açúcar, cera e gado – ao Peru, e dali seguiriam muitas mercadorias necessárias ao Paraguai. Além disso, conforme dito, a prata do Peru poderia ir direto de Santa Catarina a Espanha, retomando um caminho percorrido por Alvar Nuñez Cabeza de Vaca na década de 1540, nos primeiros tempos da exploração daquelas terras.⁴¹

Los indios que tiene aquella provincia de Santa Catarina y el biaca y el río grande que toda es una según lo que yo he alcanzado a entender son muchos y solo entre santa catarina y el Río grande se entiende hay más de cien mil naturales lo cual he creído porque habiéndome informado en diferentes ocasiones y de muchos años a esta parte siempre an concordado los que tienen noticia desto en decir hay más desta cantidad y Junto a esta provincia están los que confinan con la de Guayra y del uruay que son muchos demás de que confirma el haber mucha gente venir como vienen de ordinario de los pueblos de la costa del brasil en navíos a la dicha Isla de santa catarina a rescatar con los naturales que ahí están de paz los que traen para esto efecto los de la tierra adentro que son muchos y poblándose aquella provincia cesara aquel mal trato y rescate con que los rescatados quedan con mas sujeción que si fueran esclavos y por solo este respecto había Vuestra Majestad de mandar despoblar el

⁴⁰ Carta nº 697 del gobernador del Rio de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad informando sobre el estado en que se hallaba la tierra. Buenos Aires, 04/05/1607. AMP 1, p. 284-93.

⁴¹ Carta del governador del Rio de la Plata Hernandarias de Saavedra a su Magestad contestando a lo que se le escribió en 24 de octubre de 1605 sobre la reducción de los naturales de la provincia que descubrió entre la ciudad de La Asunción, Charcas, Tucumán y Santa Cruz de la Sierra. Buenos Aires, 05/05/1607. AMP 1, p. 293-5.

poblacillo que los portugueses tienen comenzado a hacer en la cananea porque demás de aquello esta en la corona de castilla y no en la de portugal y ellos pretenden irse entrando se evitara el ir llevando tanta gente desta provincia del biaca al brasil della rescatada y della a fuera de armas y que los tienen y aun venden por esclavos y tienen esto nombre entre ellos.⁴²

Nesta proposta evidenciam-se as tentativas de tirar o Paraguai do ostracismo e ao mesmo tempo minimizar as ações dos portugueses na região fronteira, já que, a despeito desse ser o período da União das Coroas, isso não se traduziu numa eliminação dos conflitos entre os agentes coloniais de ambos os Impérios, como venho defendendo; antes, serviu para um acirramento das disputas. Aqui se vêem também dois projetos que começavam cada vez mais a se antepor: a escravização dos índios guaranis nos limites entre Brasil e Paraguai pelos portugueses e o projeto de transformar esse alto contingente populacional em catecúmenos dos jesuítas, vassalos do rei de Espanha, trajeto esse iniciado por Hernandarias e que foi sendo consolidado ao longo de um século e meio depois.

De todo modo, a proposta de governador a respeito da criação da nova província e das novas cidades que daí adviriam foi rechaçada pelo vice-rei do Peru, Marquês de Montesclaros em 1610. Para ele tal projeto não se sustentava, pois não era possível criar uma governação no Guairá, visto que as duas cidades ali existentes, Vila Rica (com 100 vizinhos) e Cidade Real do Guairá (com 30 vizinhos) não tinham assistência espiritual, nem às suas necessidades materiais. Se fosse fazer uma reestruturação administrativa, que se dividisse a governação em duas, agregando na primeira delas Assunção, Xerez, Guairá e Vila Rica e na segunda, Buenos Aires, Santa Fé, San Juan de Vera (Siete Corrientes) e Concepción del Río Bermejo, projeto esse que virou fato alguns anos depois, com a fundação da província do Rio da Prata em

⁴² Carta de Hernandarias de Saavedra a Su Magestad em contestación a la Real Cédula de 5 de Julio de 1608 sobre la provincia del Viza y sus naturales. Buenos Aires, 12/05/1609. AMP 1, p. 303-4.

1618. Além disso, divergia também sobre a viabilidade de se fundar novas vilas nessa província encontrada por Hernandarias, visto que, segundo o entendimento de Montesclaros, o povo que a habitava seriam os guaicurús, classificados por ele como intratáveis, conforme mencionado no capítulo 1.⁴³

Adentremos na questão do povoamento do Guairá, região estratégica para os espanhóis, com alta concentração populacional de guaranis, nas proximidades com os domínios portugueses da América. No entanto, a análise de que o Guairá fosse importante não era consensual, havendo outros problemas e encaminhamentos referentes à problemática fronteiriça. A derrota que a ocupação espanhola sofreria na região na década de 1630, resultante de uma série de conflitos envolvendo os grupos ali existentes, como veremos no capítulo 6, pode também ser creditada ao fato da própria Coroa de Castela não ter encampado de maneira definitiva nenhum projeto para a região. Esse foi um drama que acompanhou a colonização espanhola desde que os primeiros núcleos instalaram-se no Paraguai a partir da década de 1530. O Guairá foi desde o início projetado como uma solução para o isolamento e às tentativas frustradas de desenvolver a América meridional por outras vias, como a malfadada instalação da cidade de Buenos Aires em 1536 e as reiteradas expedições para posse e ocupação dos campos dos itatins, no caminho de Santa Cruz de la Sierra durante mais de um século. Ruy Diaz de Guzmán argumentava sobre a fundação de núcleos espanhóis no Guairá nos seguintes termos:

Habiendo considerado que hasta entonces no se había podido sustentar población alguna en la entrada del Río de la Plata, siendo tan necesarios para escala de navíos que viniesen de España,

⁴³ Carta del Virrey del Peru Marqués de Montesclaros a Su Magestad respondiendo a cuatro cedulas de hecha 5 de julio de 1608 sobre materias del gobierno secular tocantes al Río de la Plata y Tucumán – Informa: 1º sobre la región de Guaira; 2º sobre la que Hernandarias de Saavedra descubrió entre La Asunción, Tucumán, Charcas y Santa Cruz de la Sierra; 3º sobre los indios de guerra que habia en Tucumán y 4º sobre la población de Londres desde los tiempos de Aguirre. Callao de Lima, 18/03/1610. AMP 1, p. 306-15.

determinó hacer una fundación en el camino del Brasil a la parte del este sobre el río Paraná, pues era fuerza haber de cursar aquel camino, por tener comunicación con los de aquella costa para aviar por aquella vía a Su Majestad del estado de la tierra.⁴⁴

Ao mesmo tempo, os índios do Guairá também tinham anseios em relação aos colonizadores. O fato de Ontiveiros, a próxima povoação fundada no Paraguai depois de Assunção, ter sido justamente nesse local, talvez indique que isso se deu devido à prerrogativa das populações nativas, dando o primeiro passo numa aliança entre índios guairenhos e espanhóis. Em vez de se olhar somente para o protagonismo dos colonizadores, é importante enxergar sob outro prisma, que permite notar que a vinda espanhola para o Guairá foi também uma iniciativa dos índios, projetada como uma estratégia útil aos interesses de alguns grupos que ali habitavam.

O mundo colonial que se construía havia poucas décadas já não era estranho ao enorme contingente indígena do Paraguai, ainda não afeito a esse sistema. O núcleo de Assunção fora consolidado graças à aliança com os cários, como visto. As travessias de muitos aventureiros portugueses e espanhóis passavam pelos afluentes do Paraná. Essas novidades certamente não passaram despercebidas aos povos das regiões distantes. Como se viu no primeiro capítulo, as redes de contato entre os povos guaranis estendiam-se nas matas, seguindo os cursos dos rios da bacia platina e seus afluentes. Foram essas informações que levaram alguns moradores do Guairá a rumarem ao centro colonial do Paraguai.

En este tiempo llegaron a la ciudad de la Asunción ciertos caciques principales de la provincia del Guairá a pedir al general Domingos de Irala les diese socorro contra sus enemigos los Tupíes de la costa del Brasil, que con continuos asaltos los molestaban e hacían muy graves daños e robos con favor y ayuda de los portugueses, obligándole a ello

⁴⁴ Ruy Díaz de Guzmán. *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*. Asunción: Ediciones Comuneros, 1980, p. 201.

el manifestarse vasallos de Su Majestad e que como tal debian ser amparados de modo que el general había dado su acuerdo sobre una petición tan justa (...) ⁴⁵

Na sequência, os capitães espanhóis, acompanhados de grupos de índios de Assunção, foram em direção a uma grande queda d'água no rio Paraná, denominada Salto Grande do Guairá. Com o acolhimento e a instrução dos índios dali, em 1554 fundaram Ontiveiros a uma légua do Salto. Em 1557, visando melhor acesso e salubridade, devido à precariedade das condições de Ontiveiros, decidiu-se trasladar a população de lá para uma nova povoação, quatro léguas mais distante, que foi denominada Cidade Real do Guairá, entre os rios Paraná e Piquiri. ⁴⁶ Das ações de Irala junto aos guaranis do Guairá, merece menção ainda o ataque desferido pelo general e pelos guaranis que o acompanhavam contra os tupis em seus *pueblos*, seguindo o curso do Paraná, no que foi identificado como salto do Avanhandava [Abañadaba]. ⁴⁷ Os tupis, derrotados nesta refrega, foram proibidos de continuar estorvando as terras dos guaranis, o que demonstra já de início uma vantagem, mesmo que relativa, que esses índios tiveram ao buscar a aliança e proteção dos espanhóis.

Avançando para o leste, Vila Rica de Espírito Santo foi a última localidade fundada nesta província pelos espanhóis em 1576, duas décadas depois de ali chegados, situada na parte alta do rio Ivaí. Segundo o jesuíta Nicolas Duran em 1627, a província do Guairá distava cerca de 30 léguas (ou 180 km) das reduções instaladas no Paraná e Iguaçu. Diziam que essa província chamava-se Guairá por causa de um cacique dessas terras, que mantinha seus subordinados

⁴⁵ Ruy Diaz de Guzmán. *Anales*. Op. cit, p. 198.

⁴⁶ Ruy Diaz de Guzmán. *Anales*. Op. cit, p. 201-2; 219-20.

⁴⁷ Este relato aparece em Ruy Diaz de Guzmán (*Anales*. Op. cit, p. 198-9) e foi ponto de polémica entre os historiadores brasileiros, especialmente Paulo Prado, que numa visão anacrônica, e talvez nacionalista, negava-se a admitir a veracidade deste feito, em os espanhóis teriam adentrado até o rio Tietê, já que Avanhandava seria uma de suas quedas. No entanto, mesmo Taunay, embora fosse um dos grandes propulsores da historiografia bandeirante, considerou legítima esta narrativa, referendada por alguns cronistas coloniais, tais como Ruy Diaz de Guzmán, Ulrich Schmidel e Juan de Salazar Espinosa (este último tesoureiro do Rio da Prata). HGBP 1, p. 203-11.

sob um domínio de ferocidade e crueldade. Porém os ministros do Evangelho conseguiram vencer esse “inferno” e começaram a render aqueles povos à fé católica. Sobre as dimensões do Guairá afirmava que “corre esta provincia 300 leguas hasta confinar con el Brasil en la villa de San Pablo, tiene de ancho gran numero de leguas aun no se sabe el determinado más que por levante la cercan la serra do Brasil, y por el poniente el rio Parana por donde se camina para ella.” ⁴⁸

Segundo Taunay, com a ajuda dos moradores, uma residência de padres da Companhia foi construída em Vila Rica.⁴⁹ Porém, em 1626 já havia sido extinta, devido às dificuldades de se obter assistência da administração do Peru, conforme alegaram os padres.⁵⁰ Aos poucos o poder dos jesuítas foi se ampliando em direção ao Guairá, até iniciar a aplicação de um novo projeto colonial no Paraguai: as reduções. Os pioneiros das reduções na região foram Joseph Cataldino e Simon Masseta (oriundos de reinos que formariam posteriormente a Itália), mandados com missão específica de permanecerem no Guairá, conforme indicação de Hernandarias. Instalando-se entre os rios Pirapó e Paranapanema, teriam fundado San Ignacio Guaçu em 1609 (1). Em 1610 fundaram outra redução de San Ignacio, desta vez Mini, em outro ponto às margens do rio Pirapó (2). No mesmo ano, lançaram as bases de Nuestra Señora de Loreto (3) com 200 famílias já batizadas por Manuel Ortega, da primeira leva de jesuítas a pisar no Guairá.

Com a vinda de mais dois padres em 1612, Antonio Ruiz Montoya [que se destacaria como importante catequizador, gramático da língua guarani e uma espécie de embaixador dos interesses da Companhia junto às autoridades reais e eclesiásticas, tendo se tornado também provincial das missões do Guairá] e Martim Xavier, muitas reduções foram sendo instaladas junto aos guaranis: San Francisco Xavier de Paraty (4) no médio rio Tibagi em 1622; Encarnación de Natinguy (5) no alto rio Tibagi e San José de Tucuty (6) entre os rios Tibagi e Ivaí em

⁴⁸ Carta Anua do P. Nicolas Mastrillo Duran em que dá conta do estado das reduções da provincia do Paraguai durante os anos de 1626 e 1627. Transcreve-se apenas a parte que diz respeito ao Guairá. Córdoba, 12 de novembro de 1628. MCDA 1, p. 209.

⁴⁹ HGBP 1, p. 323-31.

⁵⁰ MCDA 1, p. 256-8.

1625; San Miguel de Ibituruzú (7) no rio Ibiangui e San Pablo de Tayaty (8) no rio Ivaí em 1626; San Antonio de Ibiricahy (9) no rio Ibiticôí, Concepción de los Gualachos (10) na nascente do rio Tibagi e San Pedro (11) na cabeceira do rio Iguaçu em 1627; Siete Arcángeles de Tayaobá (12) no alto rio Ivaí, San Thomas (13) entre as reduções de San Pablo e Arcángeles e Jesús María (14) no alto rio Ivaí em 1628; Santa María Mayor (15) abaixo do rio Iguaçu em 1629.⁵¹ No total, listam-se entre 13 e 15 missões estabelecidas entre os índios do Guairá ao longo de quase 20 anos. Há divergências entre as fontes e os autores sobre o número exato dessas reduções, até mesmo porque San Ignacio teve duas configurações – a Mini e a Guaçu – não se sabendo se as duas coexistiram. Cabe especificar ainda que uma dessas aldeias foi feita junto aos “gualachos” (Concepción) e noutra reduziram-se os povos “campeiros” ou “cabeludos” (Encarnación). Como se vê, a comunicação com outras etnias além dos guaranis eram menos frequentes à época. Devido ao desconhecimento e simplificações feitas pelos europeus sobre os hábitos de povos com quem não tinham contato, torna-se difícil identificar sobre quais etnias estavam realmente falando, já que “gualachos”, como se viu no capítulo 1, era um nome genérico dado para os grupos não guaranis. Para Bartomeu Melià, os “campeiros”, “cabeludos” ou “coroados”, também denominados “guaianás”, seriam povos kaingangs ou xoklengs.

Ainda de acordo com ele, o avanço dos missionários sobre o Guairá marcaria um “ciclo jesuítico” que conseguiu cruzar o rio Paraná, avançando pelos rios Paranapanema e Pirapó, até atingir os rios Tibagi, Ivaí e Piquiri. Além disso, obteve êxito em ocupar o vasto campo do Tayaobá, área sob domínio de importante líder indígena, em território até então impenetrável. O autor, espacial e cronologicamente, fez o seguinte recorte: inicialmente, entre 1610 a 1622 as reduções de Loreto e San Ignacio; depois, aquelas que foram postas nos arredores do Tibagi

⁵¹ Síntese sobre as reduções do Guairá retirada de HGBP 1, p. 323-31 e aprimorada com referências das obras de Júlio Quevedo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000, p. 78-81 e Regina Gadelha. *As missões jesuíticas no Itatim*. Op. cit, p. 189-92.

entre 1622 a 1625; num terceiro momento, as fundações restantes, que se estenderam até 1629.⁵² [Ver Mapas 1 e 8]

Logo depois da criação das últimas missões, entre os anos de 1628 e 29, o projeto jesuítico para o Guairá foi destruído. Onze das reduções foram aniquiladas, não resistindo aos ataques inimigos. Isso pode ter se dado devido ao fato de, sendo recentes, terem estruturas sociais e defensivas frágeis, com um número menor de índios cristãos. Não foi por acaso que as únicas reduções sobreviventes foram justamente as de San Ignacio e Loreto, as mais antigas, com mais catecúmenos e melhor estruturadas. De toda forma, depois dos ataques contra elas perpetrados, os catecúmenos remanescentes acabaram transferidos para a província do Paraná, entre os rios Iguaçu e Uruguai, onde foram sendo desenvolvidas as reduções do Uruguai e da serra do Tape (passando pelos territórios dos atuais Argentina, Uruguai e Rio Grande do Sul), a maior parte delas pertencente à província do Rio da Prata, depois da divisão administrativa de 1618. As regiões do Uruguai e Tape, embora tenham sofrido com os saques portugueses e a distância dos centros urbanos, foram protagonistas duma nova estratégia de defesa, fortemente armada e militarizada, que permitiu aos padres e aos índios cristãos imporem derrotas aos sertanistas (cujo marco foi a batalha no Mboboré em 1641)⁵³. No entanto, até que a nova realidade se efetivasse, os sertanistas, visando responder ao declínio demográfico do Guairá, passaram a se dirigir com mais frequência para o norte e ao sul da área outrora tão visada. Ao norte, a província do Itatim, seguindo o curso do rio Paraguai, nos limites entre os seus afluentes Taquari e Miranda (em terras onde hoje se localiza o Mato Grosso do Sul). Ao sul, as citadas províncias do Tape e Uruguai (divididas entre si pelo rio Uruguai), cujas reduções localizavam-se entre os rios Uruguai e Paraná, tendo como limites os rios Iguaçu ao norte, e Ibicuí ao sul.

⁵² Bartomeu Meliá. *El guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de Etnohistoria. 2ª ed. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1988, p. 70-5.

⁵³ MCDA 3, p. 345-68.

Em relação à província do Itatim, o marco espanhol na região foi a cidade de Santiago de Xerez, fundada em 1580, sendo mais um tentativa de fazer vingar os anseios de se chegar ao Peru por terra via Santa Cruz de la Sierra. A maior parte das expedições malograram. Não se tem registro de aventureiros que teriam voltado por esse caminho terrestre enriquecidos e carregados de prata, ainda que tanto os coevos, como a historiografia, tenham feito inúmeras inferências a esse respeito. No entanto, acredito que não haja indícios de uma rota efetiva e certa, que pudesse ser comprovada, por exemplo, por povoados instalados ao longo desse almejado caminho. Do mesmo modo, também não constam tratados de amizade ou redução dos índios da região, ou até mesmo sucesso na aniquilação desses grupos, ademais considerados na maior parte dos relatos como índios hostis e irredutíveis. O projeto de Hernandarias no início do século XVII de fundar uma cidade nesta rota foi uma tentativa de responder a estes impasses, que não seriam facilmente debelados.

Quando a Companhia iniciou as instalações de suas missões no Paraguai a partir de 1609, encontrou duas aldeias de encomendados no Itatim: Guarambaré (donde os jesuítas foram expulsos) e Petum.⁵⁴ Em 1614, estavam os padres Diego de Boroa e Baltazar de Seña na região, sendo que esse último acabou também vitimado pelas doenças e fome que matavam muitos índios.⁵⁵ Em 1625 o governador do Paraguai Manuel de Frias autorizou a mudança dos *pueblos* de Xerez, visto as condições serem péssimas, pois os ares não eram bons nem para os espanhóis, nem para os índios. Ali não seria possível se desenvolver, visto que os próprios indígenas não poderiam manter suas sementeiras e gado.⁵⁶

Com a destruição do Guairá em 1629, o projeto missionário voltou-se a se interessar pela província do Itatim, conforme mencionado acima. Através da carta ânua do Itatim de 1633 ficamos sabendo da

⁵⁴ Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Op. cit, p. 209-34.

⁵⁵ MCDA 1, p. 154-6. MCDA 2, p. 12-20.

⁵⁶ BN-RJ, MS-508 (16). Doc. 24. Licencia del gobernador del Paraguay de trasladar el pueblo de Xerez à los llanos de Yguari. 1625 [Publicado em: MCDA 2, p. 26-8]

presença dos missionários Diego Ferrer, Mateo Fernandez e Justo Manzila na região.⁵⁷ Com missionários fixos e mais recursos por parte da Companhia, iniciou-se uma construção mais efetiva das missões. No entanto, uma série de fatores foi minando esse projeto. As reduções então fundadas eram as de Araquay (do cacique Diego Paracu, com 300 índios de matrícula), Ñaeumîtang, Ybu (do cacique Ñanduabuçu) e Taquari (com 500 famílias). Logo os ataques dos portugueses de São Paulo impuseram suas perdas na região. Em 1632, frente a essas investidas, até mesmo o importante cacique Ñanduabuçu foi sequestrado; os desdobramentos dessa história serão analisados no capítulo 5. A partir de então, houve um reordenamento das missões, com duas delas sendo instaladas mais ao sul, as dos caciques Diego Paracu e Ñanduabuçu.

Entre 1634 e 39 foi a vez das condições climáticas dessa região pantanosa imporem seus limites, além da falta de assistência por parte das autoridades civis e religiosas. Este conjunto de fatores trouxe mais estragos entre as populações aldeadas. A seca, a fome e as doenças, além de aniquilarem índios, causaram privações aos padres Justo Manzila, Ignacio Martinez e Nicolas Ernarcio.⁵⁸ As duas reduções citadas por último haviam sido agregadas numa só em 1634, denominada Yatebó. Devido às contendas entre os próprios itatins, com suas dissensões internas, acabaram novamente desmembradas, formando então as reduções de San Ignacio del Caaguaçu (ou Santiago) e Nuestra Señora de Fé (Taré, Santa María de Fé, ou ainda, Aguaranambi).⁵⁹

A leitura que os *encomenderos* fizeram dos embates coloniais era bem distinta da versão apresentada pelos jesuítas. Segundo o procurador de Assunção, Balthasar Pucheta, a razão da destruição do Guairá deu-se em virtude dos padres terem transferido seus *pueblos* dali, visto que Vila Rica e Cidade Real haviam sido fundadas em 1538 (sic), mas os jesuítas só foram para lá em 1609, ocasião em que

⁵⁷ MCDA 2, p. 28-39.

⁵⁸ MCDA 2, p. 78-83.

⁵⁹ Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Op. cit, p. 235-45.

dispersaram as 40 mil famílias de índios reunidos pelos moradores. Os padres os removeram para as missões e não sobrou quase nada ali, sendo essa a causa da ruína do Guairá, já que, por serem índios colocados em “cabeça do rei” deveriam pagar tributos e, com os padres, estavam isentos. Isso não era justo para com os vizinhos dali, que haviam dado sangue e suor para conquistar aquelas terras e quedaram pobres e sem direitos. Em relação aos ataques de portugueses contra o Itatim, isso seria apenas reflexo das disputas entre os jesuítas e os moradores de São Paulo no Guairá que, por ser mais próxima dos domínios portugueses, os tupis fugiam da capitania de São Vicente para as reduções guairenhas.⁶⁰

Entre 1639 a 1647, registrou-se a prosperidade de Taré (500 famílias) e Caaguaçu (200 famílias), amparadas por auxílios enviados pelo Colégio de Assunção. Devido a esta aura otimista, em 1645 os jesuítas intencionavam até atravessar o Paraguai e reduzir os paiaguás da outra margem do rio. No entanto, a inimizade e a perseguição do bispo Bernardino Cárdenas (1640-1644 e 1647) frustraram logo essa fase promissora. Outros fatores também foram minando esse projeto. Em 1645 Montoya relatou a morte de dois jesuítas nas mãos dos índios inimigos: o missionário Pedro Romero e o irmão Mateo.⁶¹ Bandeiras dos sertanistas de São Paulo ao Itatim em 1648 destruíram Taré e os índios dispersos foram para Caaguaçu. Esses movimentos foram a pá de cal para o projeto jesuítico reducional na região.

O vice-rei do Peru Marquês de Mancera enviara armamentos aos índios da Companhia, para que pudessem revidar aos ataques, a exemplo do que já ocorria no Uruguai, mas o bispo Cárdenas interceptou a ordem, aconselhando o governador do Paraguai, Diego de Escobar y Osório, que não o fizesse. Em novembro de 1648 os portugueses chegaram no rio Mboyboy, onde estavam os índios de Taré, mataram muitos índios e também o padre Alonso Arias. O padre Christoval de Arenas acabou morto, em virtude dos tantos trabalhos e

⁶⁰ MCDA 2, p. 49-60.

⁶¹ MCDA 2, p. 68-70.

desgostos que ali teve. Outras duas expedições de portugueses estiveram no Mboymboy nesse mesmo ano, comandadas por Antonio Raposo Tavares e André Fernandes.

Sobre o argumento de que a desocupação do Itatim “abriria o passo” aos portugueses para as vilas de Jujui e Maracayu e, em última instância, para Santa Cruz de la Sierra, sendo necessário armar os índios das reduções para deterem os inimigos, os próprios padres discordavam da estratégia. Alegaram que isso deveria ter sido feito antes, ao modo do Paraná e Uruguai, quando a província era povoada. No entanto, diante daquele cenário, até os caciques queriam se retirar dali e assim foi feito.⁶² Em 1648 jesuítas, itatins e o gado deixaram a região e se aproximaram de Guarambaré. Cárdenas foi aclamado governador do Paraguai pelos moradores de Assunção em 1649, ocasião em que expulsou os jesuítas dessas reduções.⁶³ O novo governador, Sebastián de Leon y Zarate, nomeado oficialmente pelo vice-rei, só conseguiria assumir seu posto em 1650 graças ao apoio das tropas guaranis das reduções do Uruguai. Foi nesse mesmo ano que os jesuítas retornaram, recuperando seus postos e visando reconstruir Taré e Caaguaçu. Puderam reunir 800 famílias de itatins dispersos, ocasião também em que impuseram uma derrota militar aos portugueses, que voltavam a maloquear aquelas reduções.⁶⁴

As investidas das autoridades do Paraguai contra os padres que missionavam no Itatim estavam circunscritas às disputas pelo controle dos índios. Os portugueses, dentro desse cenário, acabavam por favorecer os espanhóis, que queriam minar o poder e os privilégios que a Companhia tinha entre os índios da região. Como os padres e suas reduções de índios foram cada vez mais se aproximando de Assunção, isso permitiu uma ampliação do alcance que os colonizadores laicos poderiam ter sobre os índios reduzidos, o que explica o acirramento desses conflitos, presentes desde que as missões foram implantadas no Paraguai em 1609, depois apoiadas pelas ordenanças de Alfaro em

⁶² MCDA 2, p. 78-83.

⁶³ MCDA 2, p. 84-97.

⁶⁴ Regina Gadelha. *As missões jesuíticas do Itatim*. Op. cit, p. 260-85.

1612, conforme visto no capítulo 2. Inclusive uma certa articulação dos espanhóis com os portugueses poderia ser comprovada através das cartas que o governador do Paraguai teria enviado aos sertanistas, segundo denunciaram os jesuítas:

Cartas de paz en circunstancias tan sospechosas, que podían contener sino flaqueza y partidos afrentosos, con que causar mayor atrevimiento Después se supo lo que la carta del Gobernador contenía, en que pregunta al enemigo que pretende que si están agraviados de algunos personas de por acá que avisen y declaren, que promete desagruarlos: y hizo esta pregunta según se entiende afin de que respondiesen que por odio de los Padres y en venganza de los suyos muertos en la guerra de Uruguay, venían a destruir aquella tierra: para legitimar con aquella respuesta, si la diesen, la acción impía y tiránica de demoler el Colegio y expeler a los Padres como deseaba.⁶⁵

Para Uacury Bastos, o fracasso da ocupação espanhola no Itatim tem menos a ver com a atuação dos sertanistas de São Paulo, já que uma série de fatores desestimulava a presença na região. Em primeiro lugar, havia uma política espanhola de vedar a comunicação por terra de Assunção a Santa Cruz de la Sierra, o que explica a falta de povoados espanhóis na região. Ainda de acordo com ele, os remanescentes da pioneira expedição de Pedro Mendoza agregaram-se em Assunção, que por sua vez contava com mão de obra guarani abundante, criando uma dependência dos espanhóis em relação a essa região. Por outro lado, no século XVII vê-se uma expansão dos mbayás, com suas cavalcadas, ao mesmo tempo em que os povos do Chaco, que inicialmente atacavam as roças guaranis, passaram a destruir as lavouras e criações das missões. Com isso, havia uma fronteira indígena extremamente belicosa, que impedia o avanço para o noroeste. Assim, quando os portugueses passam a levar esse contingente a São

⁶⁵ MCDA 2, p. 93.

Paulo, a impossibilidade de reposição da mão de obra missioneira guarani tornou insustentável a permanência da colonização na região.⁶⁶

Dentro desse quadro, fazia bastante sentido que alguns espanhóis que viviam no Itatim acabassem preferindo acompanhar os sertanistas em sua volta a São Paulo, do que permanecer em tão complicada região. Em 1648, o padre Diego de Torres avisava ao governador do Paraguai Diego de Escobar Osório que 180 portugueses estavam acabando com todas as *encomiendas* de Itatim e que a cidade de Tavalera iria se perder, pois os moradores seguiriam com os portugueses, já que ali viviam em miséria.

(...) otra cosa y de mayor peligro hay que eso de tabalera que hombres y mujeres a tiempo que están aguardo esta portuguesada para irse con ellos porque se ven tan aburrido en aquel lugar por el poco sosiego que tienen de deudas y no poder pagar que no tienen más de sus hamacas que me han dicho que es una desdicha cuales viven y andan esos desdichados, vuestra señoría repare con tiempo con su persona que será de gran efecto no fiándolo a nadie que un gobernador a todos atemoriza es gran nombre con el Rey nuestro señor en el cuerpo donde todos con reverencia le acatan como a ministro de nuestro Rey y señor (...) ⁶⁷

Em relação às missões do sul, outra sorte foi possível. A fundação da redução de Itapuã e outras mais, na outra banda do Paraná, estavam já autorizadas. Em 1615, o padre Roque Gonzalez estava na laguna de Santana, missionando entre os índios e foi encontrar-se com o governador Hernandarias, que veio de Corrientes, chegando ao Paraguai. As duas aldeias ali existentes, Caaçapa e Aguapeí, onde missionavam franciscanos, distavam sete léguas uma da outra e o governador quis passar por elas. Dali seguiu o rio Paraná, finalizando

⁶⁶ Uacury Ribeiro de Assis Bastos. *Expansão territorial no Vale do Paraguai* (1767-1801). Tese de Doutorado em História. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 1972, p. 4-7.

⁶⁷ Carta del Padre Diego de la Torre al gobernador del Paraguay don Diego de Escobar Osorio sobre la entrada de los portugueses de San Pablo y peligro en que se hallaba la ciudad de Talavera. 16/11/1648. AMP 5, p. 8.

sua travessia em Assunção. O governador conseguiu chegar na redução, onde havia a igreja e o *pueblo* de índios. Ali ouviram missa, no entanto logo tiveram que sair apressados, devido aos índios inimigos que os acossaram.⁶⁸ Estas ações demonstram o quanto as missões iam fazendo a abertura do caminho para a colonização, funcionando como “pacificadoras” da região, ao mesmo tempo que forneciam suprimentos às expedições que passassem por aqueles territórios. *Grosso modo*, pode-se dizer que, onde elas não se instalaram, a colonização não podia passar.

Assim, na margem direita do Uruguai e na bacia do Paraná foram sendo instaladas as seguintes reduções: San Ignacio Guaçu (1) em 1610; Itapuan (2) em 1615; Concepción (3) em 1619; Yapeyú (4) e San Xavier (5) em 1627. As reduções do Tape foram sendo fundadas à margem esquerda do Uruguai, seguindo as bacias dos rios Ijuí, Ibicuí e Jacuí: Candelaria (6) em 1620; San Nicolau (7), San Francisco Xavier (8) em 1626; Candelaria del Caaçapá (9) em 1627; Nuestra Señora de Asunción (10) e Todos los Santos (11) em 1628; San Carlos do Capi (12) e Apóstoles San Pedro e San Pablo (13) em 1631; San Thomé (14), San Miguel (15), San José (16), Santa Theresa (17) em 1632; Santa Ana (18), San Joaquim (19), Natividad (20) e Jesús María (21) em 1633; San Cosme e San Damian (22) e San Christóvan (23) em 1634.⁶⁹ As demais missões, que vieram a compor o que ficou consagrado como os “30 Povos das Missões” seriam fundadas no contexto na instalação da Colônia do Sacramento na margem direita do Rio da Prata, como veremos no capítulo final.⁷⁰ [Ver Mapas 1 e 9]

⁶⁸ BN-RJ, MS-508 (16). Doc. 46. Licencia del Gobernador de Buenos Aires para fundar reducciones. 1634 [Publicado em: MCDA 4, p. 15-8].

⁶⁹ Júlio Quevedo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Op. Cit, p. 79.

⁷⁰ Com a instalação do Sacramento na margem esquerda do Uruguai, em frente ao Rio da Prata, algumas reduções transferiram-se para a margem oposta do Uruguai e foram sendo criadas novas: Em 1683 San Borja (1) é trasladada, juntando-se a de San Thomé. Em 1687 mudaram de lado San Nicolau (2), San Luiz Gonzaga (3) e San Miguel Arcangele (4). Em 1690 fundou-se San Lourenço (5). Em 1697, em virtude do superpovoamento de San Miguel, fundou-se uma nova missão, a de San Juan (6). Por fim, em 1707 foi instalada a última delas, San Angelo (7). Eduardo Neumann. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial*. Op. cit, p. 53-7. Estes foram os chamados “7 Povos das Missões”, que no contexto da demarcação do Tratado de Madri tiveram que transmigrar para o território português, na margem direita do rio, em

Conforme venho afirmando em outros pontos deste trabalho, a acusação de que os índios missioneiros estivessem à parte ao universo colonial, que o projeto da Companhia fosse autossuficiente e concorrente com a dominação dos reinos europeus sobre esse continente, não se sustenta. Cada um dos *pueblos* jesuítico-guaranis, articulados entre si, tinha uma dependência da estrutura colonial para sua existência, manutenção e conexão com os mecanismos que permitiam sua sobrevivência, como autorização para sua fundação, para o porte e manejo de armas pelos índios, conexão de sua produção com as redes locais e mercantis, recebimento das cômmodas dos padres, isenção e privilégios no pagamento de tributos.

Em 1637, por exemplo, reclamava-se que havia muitos anos que os índios das missões do Uruguai-Tape esperavam a vinda do governador e do bispo, como mandavam as cédulas reais, mas esses nunca vieram até suas povoações. O bispo de Buenos Aires acabara de vir de balsa até Assunção, mas não pode baixar nas reduções devido às más condições do caminho. Os índios das missões aguardavam estas visitas das autoridades porque acreditavam que isso era uma honra a eles feita pelo rei.⁷¹

De acordo com Arno Kern, a quantidade de governadores de cada uma das governações que foram até as missões que estavam sob sua jurisdição, apesar das dificuldades, confirmaria o controle sobre elas. No Paraguai, dez governadores fizeram visitas às aldeias jesuítico-guaranis, contra seis que não foram. No Rio da Prata, devido à maior distância e embaraços no acesso, poucos estiveram lá. Mesmo assim essas autoridades máximas delegavam suas atribuições aos superiores e curas da Companhia nas funções cotidianas, já que negociavam a

troca da cessão do território da Colônia do Sacramento para os espanhóis. Protásio Paulo Langer. *Os Guaraní-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional. Projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798)*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005, p. 82-7. Ver também Elisa Frühault Garcia. *As diversas formas de ser índio. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

⁷¹ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 24. Certificación de las balsas que bajaron de la Asunción para elevar el obispo de Buenos Aires al Paraguay. 1637 [Publicado em: MCDA 4, p. 160-3].

submissão dessas aldeias aos parâmetros metropolitanos, controlando armas, fazendo visitas, impondo normas. A Companhia, por sua vez, tinha procuradores junto aos órgãos em Madri e no Conselho das Índias, que eram importantes para angariar direitos aos índios das missões, como o de terem armas, processo pleiteado por Montoya junto à corte espanhola em resposta à destruição do Guairá na década de 1630, como se verá no capítulo 6.⁷²

Uma manifestação dessa via de contato entre as reduções e as autoridades coloniais pode ser vista através da fala do padre Francisco Diaz Taño ao governador do Rio da Prata, Jacinto de Laris, pedindo-lhe em 1647 que assistisse cinco reduções do Uruguai: San Cosme, Santa Ana, San Joseph, San Miguel e San Thomé. Das 20 reduções existentes no Uruguai e Paraná, 15 estavam na jurisdição desse governador e somente dez eram reconhecidas e assistidas, recebendo “ornamentos inteiros, uma campanha e a paga dos padres para seu sustento e vestuário”, cerca de 200 pesos por ano, que seria um terço do que recebiam os curas do Peru, segundo Taño. O provincial ressaltou ainda os trabalhos e a defesa que os índios faziam a essa governação, assistindo os espanhóis quando as autoridades o pediam, defendendo a província dos inimigos calchaquis, guaicurús e caracarás, além de sofrerem ataques dos portugueses do Brasil. Consta no documento que o pedido teria sido atendido quatro anos depois.⁷³ Nesse sentido, percebe-se não só a dependência que as missões tinham do aparato colonial, mas também a importância delas na proteção do próprio Império espanhol.

Inúmeros casos podem ser encontrados ao se vasculhar a documentação. Em 1652, os índios missionários deveriam prestar mais um serviço no Rio da Prata, referente à mudança da cidade de Santa Fé de local, devido às cheias dos rios. Foi pedido ao governador que solicitasse aos padres da Companhia o envio de índios de suas reduções

⁷² Arno Kern. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 20-36.

⁷³ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 61. Aprobación del gobernador de Buenos Aires de las nuevas reducciones fundadas por los P.P. de la Compañía de Jesús. 1647.

no Paraná afim de que ajudassem no traslado, já que os vizinhos de Santa Fé eram pobres. O pagamento que se faria aos índios seria em gado, que eles levariam às suas terras, com os meios que dispunham para atravessar o caminho.⁷⁴

Tem-se ainda um relato assinado por um padre da Companhia em 1653. Depois de iniciar com um verdadeiro martirológio dos missionários jesuítas que ali se empenharam em nome de deus e do rei, sacrificando-se e alguns perdendo a própria vida, o jesuíta fazia um apelo. Pedia que não se colocassem corregedores nas missões para controlar o uso de armas pelos índios, pois isso traria muitas inquietações e prejuízos. Tal procedimento já havia sido tentado na redução dos franciscanos e não se obteve êxito, pois os padres e caciques de lá pediram que tal inspeção cessasse. Afirmou ainda que os índios eram guardas a serviço da Coroa, defendendo cidades como Assunção e Potosi. No Guairá teriam sido os próprios índios que pediram ao governador Hernandarias que os reduzisse, visando demonstrar o quanto os indígenas estavam comprometidos com a colonização daquelas terras.

Outro aspecto a se considerar é que os ataques de portugueses contra os índios e suas reduções merecem certa relativização. Apesar de ser um discurso fácil atribuir selvageria aos sertanistas de São Paulo, é necessário compreender que a trama era mais complexa do que pode fazer crer tal representação, já que ela nos chega enviesada, cravejada dos valores colocados por seus opositores. Não pretendo negar a crueldade da escravização indígena, nem ocultar o sentido despovoador das bandeiras, mas dotar os sertanistas exclusivamente com características de “bandidos” ou “sanguinários assassinos” retira justamente a dinâmica das relações estabelecidas entre esses agentes e os demais personagens. Seria mais uma vez ocultar ou escamotear o papel dos povos indígenas, não compreendendo suas ações e relegando-os novamente ao plano dos espectadores/receptores da ação principal.

⁷⁴ BN-RJ, MS-508 (18). Doc. 8. Auto de la mudanza de la ciudad de Santa Fé al parage en donde se halla. 1652.

É necessário compreender que também buscavam negociar espaços frente aos missionários, aos *encomenderos*, às autoridades espanholas e diante do preador português.

Bartolomé de Torales, em carta ao governador do Paraguai em 1612, Diego Marin Negrón, dá-nos um pouco da medida da desestabilização que as invasões dos sertanistas causaram no Guairá. Diante da opção de serem *encomendados* aos moradores de Vila Rica e Cidade Real, ou terem que viver confinados trabalhando numa missão, muitos grupos aproveitaram estas bandeiras como uma terceira via. Nesse momento, tem-se o relato de que os índios estavam se rebelando e fugindo, uma parte voltando para os montes onde outrora habitavam, outra indo à vila de São Paulo. O capitão seguiu-os, mas os guairenhos deixaram muitas armadilhas pelo caminho e só foi possível encontrá-los a 100 léguas dali. Conseguiu-se depois os reduzir no rio Piquiri, a oito léguas da cidade, assentando-se ali 13 caciques, com 900 almas. No entanto, seguindo um feiticeiro, 300 desses índios fugiram e acabaram capturados por Sebastião Preto, que os levou a São Paulo. Os padres da Companhia não estavam conseguindo frear estas fugas.⁷⁵ Nesta narrativa, embora não de maneira proposital, estavam colocadas algumas possibilidades de ação dos indígenas, que não se resumiam apenas à sua captura pelos paulistas, embora isso também tenha ocorrido. A ida a São Paulo poderia ser uma escolha e o saldo dos 300 índios levados por Sebastião Preto nesta bandeira não seria necessariamente uma captura, mas poderia ser fruto de uma negociação entre os guaranis e os portugueses.

Houve registro de alguns grupos “carijós”, provenientes do Paraguai, que se dirigiram a São Paulo em 1609, visando ser acolhido pelas autoridades da vila. Durante as negociações, os principais pediam para ser aldeados, fugindo dos espanhóis e portugueses que sequestravam suas famílias.⁷⁶ Entre 1607 e 1610 constava até mesmo

⁷⁵ Carta de Bartolomé de Torales al gobernador del Rio de la Plata Diego Marin Negrón sobre el alzamiento y huida de los indios de la provincia del Guayra sonsecados por los portugueses de la villa de San Pablo. 19/12/1612. AMP 1, p. 157-61.

⁷⁶ ACSP 2. Sessões em 28/03/1609, p. 238-9; 03/04/1609, p. 239-41.

haver um ferreiro, que levava sua forja ao sertão, para resgate com os carijós, o que a câmara e o povo da vila proibiram, em virtude “do prejuízo que daí podia proceder”, uma vez que tal prática só beneficiava o ferreiro em sua negociação com os índios.⁷⁷

Nas missões do Uruguai em meados da década de 1630 foram descritos índios que atuavam como mercadores dos portugueses, denominados pelos jesuítas de “mus”. O padre Francisco Ximenez, contando sobre uma entrada que fez ao rio Tebicuari em 1635, falou sobre seu encontro com os índios Ibiraparobi e Parapopi que, juntos com outros tupis, levavam cativos da terra para o mar, durante cinco dias de travessia. O primeiro desses índios juntou-se ao padre e o segundo partiu, juntamente com cativos daquela terra. O padre, como gesto de reprovação a tais ações, queimou, depois de sua partida, as casas onde esses “mus” haviam se instalado.⁷⁸

Francisco Diaz Taño também escreveu ao provincial no mesmo período da missiva anterior e atribuiu as dificuldades de conversão na redução de Jesús María à ação de “velhacos”, feiticeiros que buscavam o descrédito dos padres frente aos seus catecúmenos e àqueles que buscavam converter, tramando contra os jesuítas. Detratando estas figuras, Taño atribuía-lhes traços aterradores: que seriam “comedores de carne”, falsários, que desafiavam os poderes de deus e impunham uma fronteira à expansão das reduções. Para fechar esse quadro sinistro a respeito desses feiticeiros, os acusavam de serem “mus dos portugueses”, como no caso acima, sendo que um deles era até mesmo filho de português com uma índia de um dos *pueblos* da região. Nesta guerra entre os líderes espirituais cristãos e indígenas, que refletia as próprias lutas da colonização, os padres não abriam mão de usar estratégias cruéis para convencer os índios a lhes seguir. Frente à situação de que muitos caciques convertidos voltassem a seus antigos *pueblecillos*, atendendo os chamados dos feiticeiros, os padres

⁷⁷ ACSP 2. Sessões em 11/02/1607, p. 189; 01/12/1607, p. 198; 31/10/1610, p. 278.

⁷⁸ MCDA 3, p. 97-100.

destruíam as roças destas localidades, fazendo com que os índios passassem fome, objetivando forçá-los a voltar às reduções.⁷⁹

Dentro dessa trama, percebem-se diversas estratégias desses atores para fazer seu projeto vingar. As lutas entre uma proposta ou outra – redução, *encomienda* ou manutenção dos modos indígenas de ser – não eram apenas simbólicas, mas implicavam em embates reais e fatais, em brigas pela sobrevivência.

Numa correspondência interna da Companhia, escrita pelo padre Nicolas Durán escreve ao padre Francisco Crespo, percebe-se que o que estava em jogo diante desses embates era a tentativa de salvar o projeto missionário na parte espanhola da América meridional, que em termos práticos significava manter os padres e seus milhares de catecúmenos vivos e dentro do domínio de Espanha. Para obter tal intento, valia todas as estratégias: sensibilizar seus interlocutores, mobilizando as autoridades metropolitanas e até mesmo dirigir-se diretamente a Espanha e Portugal, já que não havia homem no Brasil que fizesse os moradores de São Paulo obedecer às ordens do rei.

Padre mío v. r. tenga lastima destes pobres indios y hable a su majestad y al señor conde de olivares y a los señores del Consejo de Portugal para que lo remedien enterando que los del paraguay están lejos y que en el no hay fuerza ninguna para resistir a esta gente para que se remedie y porque tengo experiencia de los remedios que suelen venir de por allá v. r. informe que esta gente no teme descomuniones ni obedece cédulas reales y que no hacen caso de la justicia de Dios ni de la de los hombres y aun tengo por cierto que hasta que se despueble esta villa de San Pablo no se pondrá limite a estas tiranías y crueldades.⁸⁰

Quando as práticas religiosas, os ardis, as ações enérgicas, as cartas e os libelos dos padres não foram suficientes para deter os

⁷⁹ MCDA 3, p. 105-13.

⁸⁰ Cópia de un capítulo de carta escrita por el Padre Nicolas Duran de la Compañía de Jesus al Padre Francisco Crespo de la misma Compañía en Buenos Aires a 24 de septiembre en 1627 sobre puntos tocantes a las reducciones. AMP 1, p. 171

antagonistas maiores, os portugueses – que conseguiram até se articular com alguns antigos inimigos dos padres, como *encomenderos* e feiticeiros guaranis – somente as armas puderam fazê-lo. Diante desse cenário de guerras cotidianas, as missões como “pontas de lança” só vingariam se pudessem ir ao extremo da metáfora, realizando o papel de soldados que possuíam em potencial. Isso foi reconhecido pelo próprio rei espanhol, através de uma cédula real em 1642:

Antonio Ruiz de Montoya, de la Compañía de Jesús, me ha hecho relación es muy conveniente que todos los indios de la Provincia del Río de la Plata y Paraguay que fueron antiguos cristianos (de cuya lealtad no hay duda) y estuvieren en punteras de los portugueses del Brasil, se ejerciten en el manejo de armas de fuego, por la falta que hay de Españoles, para que se pueden defender de los irreparables daños que la experiencia ha mostrado han recibido aquellas reducciones de los Portugueses de la villa de San Pablo, quedando la mayor parte de ellas destruidas, sus indios cautivos y como tales vendidos en el Brasil o muertos en los caminos.⁸¹

⁸¹ Real Cédula de Felipe IV. 25.11.1642. Archivo General de Indias. Citado por Júlio Quevedo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Op. cit, p. 118.

CAPÍTULO 4

“Mamelucos de San Pablo” a serviço do rei

4.1. Um modelo peculiar

Vinte e cinco de janeiro de 1554 é tido como a data oficial da fundação da vila de São Paulo de Piratininga, que marcaria o momento em que os jesuítas, atravessando a Serra do Mar, chegaram ao planalto de Piratininga e fincaram no chão os marcos de uma casa professa da Companhia de Jesus, que começaria a ser construída ali. Obviamente que o entendimento do surgimento dessa localidade não se inicia nem se encerra nesse mero marco cronológico.

Sérgio Buarque de Holanda, em seu clássico ensaio sobre a colonização da América, defendeu a tese de que se colocaram dois modelos distintos de ocupação do continente pelo europeu: o espanhol-ladrlilhador e o português-semeador.¹ Retomando essas distinções em obra produzida algumas décadas depois, a explicação dada pelo autor para o que se tem chamado de “exceção de São Paulo” seria o poder de atração exercido pelo interior, que abrigaria riquezas e segredos da terra, em pedras ou em “peças”. Essa atração suplantou as medidas régias em sentido contrário, da ocupação portuguesa no Brasil limitar-se à zona litorânea, estratégia que visava manter o território sobre controle régio, espantando os intrusos e integrando melhor administrativa e economicamente essa parte do mundo ao Império português.²

¹ “Os grandes centros de povoação que edificaram os espanhóis no Novo Mundo estão situados precisamente nesses lugares onde a altitude permite aos europeus, mesmo na zona tórrida, desfrutar um clima semelhante ao que lhes é habitual em seu país. Ao contrário da colonização portuguesa, que foi antes de tudo litorânea e tropical, a castelhana parece fugir deliberadamente da marinha, preferindo as terras do interior e os planaltos. Existem, aliás, nas ordenanças para descobrimento e povoação, recomendações explícitas nesse sentido”. Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 99.

² Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, especialmente o capítulo 12, América Portuguesa e Índias de Castela, p. 397.

Jaime Cortesão, por sua vez, atribuiu a fundação de São Paulo não aos jesuítas em 1554, mas a Martim Afonso de Souza em 1532, defendendo a teoria de que, quando esse capitão partiu de Portugal a mando do rei João III, vinha com ordens expressas para que se fundassem povoações no interior e, através de um levantamento preparatório para essa viagem, chegou-se até mesmo às informações sobre o local promissor que o planalto de Piratininga inspiraria. Que a expedição de Martim Afonso visasse a prata americana e, para tanto, houve várias jornadas em direção ao Paraguai, objetivando encontrar riquezas e atingir o Peru, isso parece fora de dúvida.³ No entanto, esse historiador não só pretendeu que o capitão Afonso teria sido um visionário ao instalar povoação onde seria fundada São Paulo quase dez anos depois, mas que vinha com tal incumbência do rei, para tornar essa vila uma espécie de empório no interior do continente, que se ligaria a dois portos: um fluvial, seguindo os rios que levavam ao sertão e outro marítimo, em São Vicente. Para comprovar as fantasias de Cortesão, resta-nos ainda achar um regimento para o capitão-mor Martim Afonso, que teria sido feito pelo rei para a expedição de 1530, o qual jamais se viu, mas que o autor garantiu que existira e que teria o conteúdo descrito.⁴

Em vez de entender São Paulo somente a partir de um sentido excepcional, particular, que dotaria o local e os eventos ali ocorridos como únicos, é importante analisar também tal fundação numa relação

³ Um relato da expedição está em Pero Lopes. *Diário de navegação de Pero Lopes (1530-1532)*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo 24. Rio de Janeiro: 1861. 2ª reimp. Nendeln/Liechtenstein: Kraus, 1973, p. 9-88. Disponível em <<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=19>> Acesso em 30 setembro 2012

⁴ “Este aparente absurdo e malogro da sua fundação, explicam a desatenção dos historiadores sobre aquele ato singular. Aquela primeira fundação de Piratininga afigurou-se, em verdade, até hoje um ato caprichoso e prematuro, sem travessão lógica com a consequência das vantagens da posição geográfica e as condições, ainda tão precárias, do povoamento daqueles primeiros e incertos anos em que mal terminava a exploração dos litorais. Por demais, no pequeno feixe de documentos conhecidos sobre a expedição de Martim Afonso e com tanto afincado perscrutados pelos historiadores, mas a que falta o Regimento do Capitão-mor, não havia referência clara donde pudesse inferir-se que a expedição trouxesse, ao zarpar do reino em fins de março de 1530, o propósito deliberado de fundar qualquer povoação no interior.” Jaime Cortesão. *A fundação de São Paulo, capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955, p. 90.

sistêmica. Luiz Felipe de Alencastro, circunscrevendo a fundação de São Paulo de Piratininga à lógica imperial portuguesa, conseguiu ver outras conexões, que nos permitem entender essa fundação menos em termos regionais e mais articulada com suas congêneres pelo mundo afora: “São Paulo de Piratininga, São Paulo de Luanda, São Paulo de Goa, São Paulo de Diu, São Paulo de Malaca, São Paulo de Macau”.⁵ Isso nos obriga, como ponto de partida, a deixar de olhar para essa vila no interior da América como um universo particular e compreendê-la como uma pequena parte do todo colonial, uma das peças articuladas pelas ações da Companhia de Jesus na construção e desenvolvimento do Império português.

Ilana Blaj procurou em seu impactante trabalho desmistificar toda uma historiografia pregressa, ao mesmo tempo sintetizando leituras inovadoras a respeito de São Paulo, cujo resultado foi mostrar a vinculação da vila ao circuito mercantil e ao controle régio, ao contrário das imagens de São Paulo que se consagraram ao longo dos séculos, como núcleo rebelde, isolado e miserável. A autora defendeu que os mesmos fundamentos que alicerçavam a sociedade estamental na colônia – “escravos, terras, dignidades, honrarias e prestígio” – estiveram presentes tanto nas áreas agroexportadoras quanto nas de abastecimento interno, como a capitania de São Vicente. Assim, as elites que dominavam a região só se mantinham como tal dependendo da Coroa para legitimar seus monopólios e privilégios políticos, econômicos e sociais. Essa configuração, por sua vez, reforçava o poder de um Estado que Blaj entendia como patrimonial. Ainda de acordo com ela, não se podia enxergar nessa situação um antagonismo estrutural, nem rupturas fundamentais, mas interesses em comum entre súditos e soberano.⁶ Ainda que me coadune com os princípios gerais dessa

⁵ Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 156.

⁶ Ilana Blaj. *A trama das tensões*. O processo de mercantilização de São Paulo colonial (1661-1721). São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2002, p. 337-8. Num diálogo com o trabalho de Blaj, problematizando as leituras que os coevos dos séculos XVII e XVIII faziam a respeito dos paulistas, tem-se o texto de Laura de Mello e Souza, São Paulo dos vícios e virtudes. In: _____. *O sol e a sombra*. Política e administração portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 109-46.

argumentação, principalmente a respeito das conexões da pequena vila vicentina ao Brasil aos impérios ibéricos como um todo, acredito que os conflitos foram mais intensos do que gostaria a autora, como veremos ao longo deste capítulo.

De todo modo, até aqui caminhamos com duas proposições – a excepcionalidade paulista e as vinculações dessa vila ao Império português, formulações que, entendo, não seriam excludentes. A respeito das características particulares da fundação de São Paulo, voltemos a alguns elementos dessa história. À semelhança da linha de análise adotada em outras partes desta tese, não é possível compreender muitos aspectos da colonização da América sem vinculá-la à lógica ameríndia. Assim, além do sentido comercial e exterior, para usar os termos de Caio Prado, que deram nexos às ações dos europeus nessas terras⁷, para explicar a colonização de São Paulo é necessário vinculá-la também a uma espécie de geopolítica indígena.

O principal elemento responsável pela superação da presença inicial na costa litorânea da vila de São Vicente foi o contato e posterior aliança com os povos do tronco linguístico tupi (família tupi-guarani) que habitavam o litoral vicentino, havendo outras ramificações desses grupos que se espraiavam pelo interior, subindo a Serra do Mar em direção a campos mais férteis e aprazíveis. O próprio Martim Afonso reconheceu essa dinâmica quando aqui esteve em sua citada expedição, penetrando pelo interior dessas terras ocupadas por um contingente populacional amigável aos forasteiros. Tratava-se de uma região à “borda do campo” da encosta da Serra do Mar, que foi denominada pelo capitão como Santo André em 1532. Era ali que vivia o português João Ramalho, chegado não se sabe quando, nem como (especulou-se que fosse um naufrago aportado aqui entre 1508 e 1511), que se tornou genro de um importante chefe indígena, Tibiriçá (batizado Martim Afonso).⁸ O que nos fica de Ramalho é que, ao estabelecer relações de parentesco com

⁷ Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1965, p. 26.

⁸ Affonso de E. Taunay. *João Ramalho e Santo André da Borda do Campo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953.

influentes grupos indígenas na região, foi um elo fundamental entre os universos europeu e ameríndio.

Ainda que o capitão Martim Afonso, tornado donatário da região que lhe foi entregue pelo rei com o nome de capitania de São Vicente em 1534, não tenha jamais regressado às terras americanas, novos agentes coloniais foram afluindo para essa capitania. A Companhia de Jesus voltou os olhos a São Vicente alguns anos após desembarcar na América portuguesa com o primeiro-governador-geral da colônia, Tomé de Souza, em 1549. Alguns autores atribuíram a guinada inicial dos jesuítas em direção às capitanias do Sul devido às divergências entre a ordem e o bispo do Brasil, Pero Fernandes Sardinha (1552-1556), sediado na Bahia. O bispo não via com bons olhos algumas incorporações das culturas indígenas que os jesuítas faziam em sua prática missionária, como adaptar danças e cantos dos índios para a liturgia católica, utilizar um intérprete indígena para a realização da confissão, realizar pregações em tupi, cerimônias públicas de penitências e casamentos de homens polígamos não com sua primeira esposa, como mandaria a tradição cristã, mas com a mais nova. Dentro dessa linha de análise, acreditava-se que o isolamento do planalto em relação aos outros colonos e autoridades eclesiásticas foi a solução encontrada para a gestação dos projetos de catequese feitos pela Companhia.⁹ Se essa foi a real intenção, o isolamento foi uma promessa que não se cumpriu.

Em 1554, portanto, a Companhia de Jesus manifestou sua intenção de fundar uma casa professa no local que batizou de São Paulo de Piratininga. Conforme se viu no capítulo 2, o projeto dos aldeamentos

⁹ Paulo Suess. A catequese nos primórdios do Brasil. Piratininga revisitado. In: ____ et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 15-9.

“Nóbrega, desgostoso, afasta-se da Bahia, rumo ao sul, longe da autoridade eclesiástica do bispo, longe da autoridade civil do governador e também longe do poder econômico dos colonos vicentinos que escravizavam os indígenas. Ali, afastando-se do litoral vicentino e subindo a Serra do Mar, empreende a fundação da aldeia de São Paulo de Piratininga inteiramente dedicada à conversão do gentio, segundo os métodos que vinham sendo experimentados pelos jesuítas. Em São Paulo constituiu-se a primeira igreja exclusivamente para indígenas e onde a língua corrente para a catequese e as pregações era o tupi.” José Oscar Beozzo. *O Diálogo da Conversão do Gentio*. A evangelização entre a persuasão e a força. In: Paulo Suess et al. *Conversão dos cativos*. Op. cit, p. 64.

de Nóbrega foi colocado inicialmente nessa região, visto que a experiência de trasladar índios para viver entre os padres ocorreu com os índios do planalto. Isso porque, ao se instalarem no alto da colina entre os rios Tamanduateí e Anhangabaú, terreno onde seria construída futuramente a casa dos padres, os jesuítas, ao invés de percorrerem as aldeias de índios, convenceram os nativos a se deslocarem para lá. Como relatado antes, essa experiência foi a base para elaboração do plano das aldeias de Manuel da Nóbrega em 1558, adotado pelo reino e incentivado pelo governador-geral Mem de Sá a partir de 1560.¹⁰

O projeto iniciou-se com a aldeia do chefe Tibiriçá, denominada de Inhapuambuçu ou Piratininga. Segundo John Monteiro, depois desse núcleo central, mais duas aldeias de supostos irmãos de Tibiriçá estendiam a área de influência luso-tupi mais além de Piratininga: 12 quilômetros ao sul, na altura do futuro bairro de Santo Amaro, o cacique Caiubi comandava a aldeia de Jerubatuba; seis quilômetros ao leste, onde seria futuramente o aldeamento de São Miguel, estava a aldeia de Ururaí do cacique Piquerobi. Monteiro creditou esse movimento de expansão da colonização no planalto Serra acima como uma inserção dos colonizadores – religiosos e laicos – nas relações intertribais, que por sua vez tinha dois aspectos complementares: representava a colaboração dos chefes e suas aldeias, e ao mesmo tempo visava um suprimento de cativos indígenas, que seriam apresados entre os grupos inimigos.¹¹

À medida que a trama colonial foi se constituindo, verificou-se que não havia um mecanismo interno das sociedades indígenas que conseguisse um fornecimento regular e gradativamente maior de escravos, que se manifestasse através de um tráfico interétnico ou intertribal para suprimento desses cativos aos europeus. Para responder a essas demandas, instalaram-se o regime das aldeias (1560) e a regulamentação das guerras justas (1570), como visto no capítulo 2. Assim, as alianças e acordos entre os nativos e os invasores logo

¹⁰ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 90.

¹¹ John Monteiro. *Negros da terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 21-2.

mostraram sua verdadeira face, a da exploração colonial, que se traduziu em submissões, trabalhos forçados, guerras, cativos e doenças. Dentro desse cenário de turbulências, a última coisa que se poderia esperar era uma política estável de alianças entre os grupos indígenas e entre eles e os colonizadores.

Além de atribuímos o motivo da instalação do núcleo no planalto à inserção dos portugueses nessa rede de interesses e relações com os indígenas, há que relacioná-la com a lógica mesmo da colonização. Enquanto os portos de São Vicente e Santos funcionavam como nexo com o mundo externo, razão de ser da própria colônia, São Paulo serviria como um centro de abastecimento dessas áreas, uma “economia subsidiária” nos termos de Monteiro, dispondo de terras para o cultivo e para criações, segundo apontou Nóbrega em 1557.¹² Essa configuração indica a complementaridade entre a ocupação litorânea e a ocupação interiorana, o que inviabiliza teorias como a de um “destino manifesto” para a vila de Piratininga, enxergando-a como um núcleo autônomo e singular em relação ao restante da colônia, conforme dito. Mais do que isso, como temos visto a respeito das relações de São Paulo com a América espanhola e os povos guaranis, a vila acabou virando ponto de conexão e partida de muitas outras rotas – oficiais e oficiosas – de circulação.

As alianças que levaram o projeto missionário a vencer as escarpas da Serra do Mar estiveram centradas nas lideranças indígenas de Tibiriçá e Caiubi e em João Ramalho, o português aclimatado às sociedades indígenas. De acordo com Paulo Suess, em agosto de 1553 já havia missionários em Piratininga. Caiubi transferiu sua aldeia para o planalto, abandonando as terras onde habitava. Aos poucos, outras aldeias foram afluindo para o local, a ponto de doze delas terem se instalado na região, circundando a missão dos padres.¹³ Deve-se levar

¹² Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, 02/09/1557. Serafim Leite (org.). *Momumenta brasiliae* 2. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu, 1956, p. 416. Citado por John Monteiro *Negros da terra*. Op. cit, p. 37.

¹³ Paulo Suess. A catequese nos primórdios do Brasil. Piratininga revisitado. In: ____ et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 13-5.

em conta que essa migração não era algo incomum às sociedades tupis que, como grupos seminômades, tinham padrão de sedentarização instável, que basicamente acompanhava a vida útil de suas lavouras. Além disso, as guerras intertribais e suas crenças milenaristas acabavam aumentando esse caráter de mobilidade. Dentro dessa lógica, a mudança dos grupos para o planalto de Piratininga não pode ser atribuída somente ao poder de persuasão dos jesuítas, mas a uma predisposição dos próprios índios em buscarem condições mais vantajosas nos locais onde ergueriam suas moradas, que poderia se traduzir numa zona com melhor suprimento de víveres ou estrategicamente mais defensiva. Por fim, a aliança com esses homens externos dotava os índios de poderes coloniais e mecanismos tecnológicos, como as armas de fogo e ferramentas, que os colocavam em vantagens táticas em relação aos grupos dos quais eram inimigos. Foi essa instrumentalização dos ameríndios que o sistema das aldeias dos índios coloniais soube muito bem executar, conforme analisado no capítulo 2, referendado também pelo estudo de Maria Regina Celestino de Almeida.¹⁴

A partir de 1560, com a vinda do governador-geral Mem de Sá à capitania de São Vicente, uma tentativa de fortalecer a ocupação do planalto e protegê-la contra os indígenas inimigos levou à transferência, para as proximidades de São Paulo, da vila de Santo André da Borda do Campo, local onde até então vivera João Ramalho junto aos índios com

¹⁴ “São razões suficientes para se acreditar que aldear-se podia significar para os índios a opção pelo mal menor diante da opressão e da violência da conquista e da colonização. Ao se aldearem, os índios tornavam-se súditos cristãos e buscavam adaptar-se a um novo espaço físico e social, onde aprendiam novas regras e comportamentos que lhes permitiam novas estratégias de luta e sobrevivência no mundo colonial em formação. Ressalte-se que ser súdito cristão não implicava absolutamente uma condição de igualdade. Na sociedade tão hierarquizada do Antigo Regime, cada súdito ocupava seu lugar na escala social (inclusive os escravos), mas todos tinham, além das obrigações, direitos, dentre os quais o de pedir e obter mercê e justiça do seu rei. Os índios aldeados eram sujeitos à legislação especial e ao trabalho compulsório, todavia, apesar dessas condições limitadas e opressivas, os aldeamentos indígenas lhes facultavam algumas garantias que, inicialmente junto com os padres, e depois por conta própria, esforçavam-se em defender – tanto juridicamente quanto pelas armas.” Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001, p. 102.

os quais estabelecera relações de parentesco. Santo André também era uma área insegura, passando pelas mesmas agruras que Piratininga em relação aos perigos dos contrários.¹⁵ Nesse mesmo ano, as doze aldeias teriam sido agrupadas em dois aldeamentos mais afastados no núcleo central, Pinheiros e São Miguel, sob controle da Companhia de Jesus.¹⁶

No século XVII algumas doações de terras foram feitas aos jesuítas por proprietários abastados, que resultaram em mais dois aldeamentos: Carapicuíba (1609) e Embu (1624). Concomitantemente, outros agrupamentos de índios foram sendo controlados por particulares ou pela Coroa. A lei de 1611 sobre os indígenas, que abriu a possibilidade dos moradores também responderem pela administração das aldeias, culminou numa divisão da jurisdição dos aldeamentos da capitania: os dos jesuítas eram Embu, Carapicuíba, Itapecerica e Itaquaquecetuba; os do Padroado régio eram Pinheiros, Barueri, São Miguel, Guarulhos, Escada (Guararema, ligado ao núcleo da vila de Mogi das Cruzes) e Peruíbe (esse o único localizado no litoral vicentino).¹⁷ Os aldeamentos do Padroado eram denominados de “aldeias d’El Rei” e a câmara da vila de São Paulo tinha anualmente que tomar posse delas após 1611, atribuição, aliás, que sempre adiava, devendo zelar pelo seu funcionamento e nomeando capitães laicos que as regeriam. Conforme se pode acompanhar através das Atas da câmara, o primeiro registro notado sobre os oficiais da vila tomarem posse das aldeias foi em 1619. Esse aspecto acabava abrindo certa brecha no sistema colonial em favor dos índios, já que algumas vezes alguns moradores dessas aldeias, acompanhando de seus capitães indígenas, se fizeram representar junto à Câmara, reclamando contra abusos de determinado capitão português que os dirigia, ou contra a invasão de suas terras pelos vizinhos. De maneira geral, os índios conseguiam êxito em demover do cargo aqueles

¹⁵ Conforme os oficiais da Câmara de Santo André em Sessão de 31/03/1558: “(...) p^r quanto tynhãomos nova q~ nobos hymdyos vynhão escôtra nos que se repayrasen hos muros e fazerê se allgûas guarytas p^a nosa defemção p^r ser nesisayro a bem do povo (...)”. *Actas da Camara de Sto. André da Borda do Campo*. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Duprat & Cia, 1914, p. 74.

¹⁶ Paulo Suess. *A catequese nos primórdios do Brasil*. Op cit, p. 13-5.

¹⁷ Pasquale Petrone. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995, p. 159-77.

que acusavam de tirania, embora em outras tantas se perceba justamente o contrário: o quanto os moradores conseguiam burlar as normas régias para explorar os índios aldeados.¹⁸

As aldeias eram vistas pelos índios como uma alternativa ao trabalho escravo ao qual eram submetidos pelos moradores. A consolidação do núcleo de Piratininga, no entanto, contaria com muitos revezes ao longo do século XVI. As epidemias que foram dizimando as populações originárias, além das guerras perpetradas pelos grupos não submetidos contra o núcleo português e seus índios aliados, tornaram a ocupação do planalto bastante instável. Fortificado com paliçadas, o núcleo de São Paulo tentava sobreviver às investidas dos inimigos. Assim, ao mesmo tempo em que a povoação se mantinha acuada em seu reduto, não podia avançar para outras paragens em virtude de os índios das áreas mais dilatadas não aceitarem a presença colonizadora.

De todo modo, os moradores de São Paulo e os tupis seus aliados forneceram reforços de gentes e víveres às incursões para expulsão dos

¹⁸ Sobre os moradores explorarem os índios das aldeias, buscando abrandar as leis metropolitanas a esse respeito: ACSP 2. Sessões em: 13/12/1598, p. 49; 16/01/1600, p. 70-1; 13/06/1601, p. 94; 10/06/1612, p. 313-6. ACSP 3. Sessões em: 26/11/1628, p. 329. ACSP 7. Sessões em: 01/07/1679, p. 30-1; 19/01/1682, p. 168-71.

Conflitos entre padre da Companhia e moradores sobre as aldeias: ACSP 4. Sessões em: 25/08/1629, p. 32-3; 17/06/1630, p. 59-60; 06/07/1630, p. 61; 22/05/1632, p. 121-2; 12/03/1633, p. 165; 18/06/1633, p. 171; 17/09/1633, p. 179; 01/10/1633, p. 183-4; 08/10/1633, p. 184-5.

Alguns momentos em que os índios aldeados, diretamente ou através de capitães laicos, tinham seus direitos atendidos: ACSP 2. Sessões em: 23/11/1602, p. 137-8; “Termo do requerim^{to} feito por gaspar nunes procurador dos indios forros desta villa de S. Paulo” 26/01/1607, p. 185-6; 05/10/1608, p. 222-3; 03/08/1611, p. 295; 30/11/1613, p. 343. Fernão Dias como “procurador e curador dos índios”: ACSP 2. Sessões em: 01/11/1619, p. 416; 21/11/1619, p. 417; 31/10/1620, p. 453; 15/10/1622, p. 486. ACSP 3, 14/01/1623, p. 15-6. Não consta procurador: 12/08/1623, p. 47-8; 21/10/1623, p. 56; Manuel João Branco, “superintendente das aldeias dos índios da capitania”: ACSP 3. Sessões em: 13/01/1624, p. 75-7; 20/01/1624, p. 77-9; 10/02/1624, p. 83-4. Não consta procurador: ACSP 4. Sessões em: 29/05/1630, p. 55; 24/05/1636, p. 300; 09/01/1638, p. 376-7; 05/05/1638, p. 392-3; 11/09/1638, p. 402-3. ACSP 5. Sessões em: 13/10/1640, p. 62; 04/05/1641; 04/09/1641, p. 104-5; 28/09/1641, p. 107-8; 10/09/1644, p. 208-9; 12/11/1644, p. 214-5; 19/11/1644, p. 216; 26/11/1644, p. 127; 06/07/1647, p. 301-2; 16/03/1649, p. 367; 22/05/1649, p. 371-2; 04/09/1649, p. 385-6; 30/04/1650, p. 423-4; 14/05/1650, p. 425-6; 28/05/1650, p. 426-7; 06/05/1651, p. 468-9; 11/11/1651, p. 489-90; 19/10/1652, p. 531-3. ACSP 6. Sessões em: 28/05/1653, p. 27-9; 21/06/1653, p. 47-8; 30/09/1654, p. 99-100; 10/11/1675, p. 378-92. ACSP Anexo ao vol. 6. Sessões em: 12/07/1659, p. 143; 11/10/1659, p. 150-1; 05/06/1660, p. 192-3; 17/07/1660, p. 197-8; 06/10/1663, p. 336-7; 08/03/1664, p. 356-7; 01/10/1664, p. 388-9; 26/11/1667, p. 551-2. ACSP 7. Sessão em 07/09/1680, p. 67-8.

franceses e tamoios da França Antártica, a partir de 1560, com a primeira expedição comandada pelo governador-geral Mem de Sá. No entanto, esses homens também requisitavam auxílio externo para conseguir resolver seus problemas com os índios locais. A câmara de São Paulo relatou em 1564 que a capitania de São Vicente vivia acuada por dois gentios, os tamoios e os tupiniquins, e esses últimos haviam quebrado as pazes também com os dessa vila. No entanto, devido às novas da vinda da armada do rei comandada por Estácio de Sá em 1564, o gentio contrário parou de acometer a vila. Por isso, era imprescindível que o governador viesse a Piratininga e declarasse guerra ao gentio, sob risco de perda da mesma e do “mosteiro de São Paulo dos padres da Companhia”, que tanto fruto fazia nessa terra, segundo requerimento do povo e oficiais da câmara da vila. O documento terminava com um certo tom intimidador ao capitão da armada, dizendo que se ele não viesse, os moradores seriam obrigados a abandonar tudo e Sá teria que prestar contas à sua majestade do ocorrido.¹⁹ Ao que parece, o rogo dos moradores de São Paulo foi ignorado, pois a situação da Guanabara era mais dramática e os problemas de Piratininga eram comuns a vários pontos da América portuguesa. A expedição de Estácio de Sá dirigiu-se à Guanabara em 1565 e, até que nova frota viesse, não foi possível debelar franceses e tamoios que estavam ali fixados. Somente com a vinda de nova armada de Mem de Sá e Cristóvão de Barros em 1567 os combates garantiram a expulsão dos franceses e a aceitação da paz pelos tamoios sobreviventes.

Nesse contexto, os jesuítas de São Paulo, dentre eles José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, dirigiram-se ao litoral, objetivando apaziguar os conflitos que atingiam Piratininga, ao mesmo tempo circunscrevendo-se numa escala maior, que envolviam vários pontos da própria capitania e do território onde seria a futura capitania do Rio de Janeiro. No episódio que ficou consagrado pela historiografia como o “acordo de Iperoig” em 1563, Anchieta teria conseguido convencer os tamoios a cessarem os ataques contra os portugueses e mirarem num

¹⁹ ACSP 1. Sessão em 12/05/1564, p. 42-5.

inimigo comum: os tupiniquins, que naquele momento cercavam São Paulo.²⁰ Pode-se perceber aqui um dos significados da inserção dos colonizadores na teia das relações indígenas, pois esse tratado também pode ser interpretado como utilização, pelos padres, de uma etnia (tamoios) para massacrar aquela que incomodava os portugueses (tupiniquins). Um olhar mais cuidadoso sobre essa pretensa diplomacia militar por parte dos jesuítas, há de notar, no entanto, o quanto essas alianças eram instáveis e parciais, já que os grupos não atuavam conjugados ou unificados sob o mesmo propósito. Assim, a trégua momentânea que Anchieta e Nóbrega obtiveram com aqueles tamoiros, após angariar a simpatia de algumas lideranças indígenas que ali encontraram, não significou o apaziguamento das ofensivas, visto que o acordo feito não teve repercussão na totalidade dos índios levantados por tão amplo território, que, ademais, não mantinham uma unidade bélica.²¹

Assim, a expansão da vila – visando atender às demandas por mão de obra indígena e garantir de segurança dos moradores, suas roças e criações que começavam a se espalhar além-muros – não foi facilmente obtida. Antes disso havia uma fronteira indígena que ameaçava o sucesso do projeto colonial. Isso não era uma especificidade de São Paulo e as ações de Mem de Sá, o já citado terceiro governador-geral do Brasil, tiveram um sentido generalizado de guerra ao gentio em várias partes do território. Para aqueles que resistiram às investidas dos colonizadores, o saldo foi a morte. Para os que entraram em acordos de paz, isso resultou em sua distribuição entre os moradores e os aldeamentos dos jesuítas que começavam a ser fundados. Foi um massacre geral contra os indígenas, como se pode ver nesse relato sobre os atos do governador contra os tupiniquins da capitania de Ilhéus:

²⁰ José de Anchieta. Ao geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. In: p. 196-208.

²¹ Para uma visão crítica a respeito dos eventos que ficaram conhecidos como “Confederação dos Tamoios”, ver Pedro Puntoni. A Confederação dos Tamoyos de Gonçalves de Magalhães: a poética da história e a historiografia do império. *Novos Estudos*. CEBRAP. São Paulo, v. 45, 1997, p. 119-130 e Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Op. cit, especialmente o capítulo 1, “Os índios e a conquista do Rio de Janeiro”.

Neste tempo veio Recado ao governador como o gentio tupiniquim da capitania dos Ilhéus se levantara e tinha mortos muitos cristãos e destruídos e queimados todos os engenhos de açúcares e logo o pus em conselho e posto que muitos eram que não fosse por não ter poder para lhes resistir nem o poder do imperador fui com pouca gente que me seguiu e na noite que entrei nos Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava sete léguas da vila em um alto pequeno toda cercada d'água ao redor de lagoas e as passamos com muito trabalho e ante manhã duas horas dei na aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram Resistir e a vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás e por se o gentio ajuntar e me vir. seguindo do longo da praia lhe fiz algumas ciladas onde os cerquei e lhes foi forçado deitarem-se a nado ao mar costa brava. Mandeí outros Índios atrás eles e gente solta que os seguiam perto de duas léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum tupiniquim ficou vivo e todos os trouxeram à terra e os puseram ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua.²²

O processo iniciado na década de 1560 foi se encerrando em São Paulo até a década de 1590, garantindo a destruição dos índios que até então viviam num raio de aproximadamente 60 quilômetros ao redor da vila, segundo John Monteiro.²³ Para se ter uma ideia desse movimento, no ano de 1593 os oficiais da vila entraram numa questão com capitão-mor da capitania, Jorge Correia, a respeito da prioridade que os homens

²² Instrumentos dos Serviços de Mem de Sá. *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. 27. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Biblioteca Nacional, 1906, p. 133. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_027_1905.pdf> Acesso 30 setembro 2012.

²³ “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 Tupiniquins rebelados, particularmente visados ‘porquanto eram nossos vizinhos e estavam amigos conosco e eram nossos comprades e se comunicavam conosco gozando de nossos resgates e amizades e isto de muitos anos...’. 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.” John Monteiro. *Negros da terra*. Op. cit, p. 55.

da vila deveriam ter diante de ataques de inimigos: se deveriam lutar contra os índios que os ameaçavam em suas jornadas ao sertão, ou socorrer a costa atlântica diante da iminência de uma ação de invasores. Os “homens bons” e as autoridades de São Paulo não tiveram dúvidas em defender o que era mais proveitoso, segundo sua visão: “acudir ao sertão e desbaratar o inimigo, pois estavam já entre mãos”. Esse parecer vinha também como uma resposta aos ataques sofridos pela bandeira de Antonio de Macedo e Domingos Luiz Grou, que resultaram na morte de brancos e de capitães indígenas que os acompanhavam, além da perda dos cativos “topinães”, atacados pelo gentio de Bongy ou Mongi [futura vila de Mogi das Cruzes]. Esses inimigos ainda prometeram abrir novos caminhos para “virem dar” sobre os de São Paulo e fazerem quantos danos pudessem. Segundo diziam os moradores de São Paulo, eles próprios tinham conhecimento de causa, por andarem entre o gentio, conhecerem suas vontades e mais intenções.²⁴ Insistindo nessa tese, no ano seguinte a câmara da vila tornou a dizer ao capitão Correia que os ajudasse na guerra que precisavam fazer contra os inimigos, já que esses andavam muito alvoroçados. Voltando à comparação sobre o que seria mais perigoso, se corsários ou índios, os de São Paulo foram taxativos: se não sossegasse o gentio, qualquer rebate de ingleses causaria turbulência entre os escravos e índios novos, culminando em grande aperto à terra.²⁵ Em síntese, segundo a lógica dos moradores de Piratininga, a “pacificação” dos índios traria sossego à capitania, inclusive em caso de se ter que acudir contra ataques de corsários; mas a expulsão dos piratas, em contraste, não resultaria na paz com o gentio.

A consolidação de novas vilas e aldeamentos, exemplos que indicariam esses circuitos para além dos limites de São Paulo, foi ganhando vulto a partir do século XVII. A convicção cada vez mais crescente de que os povos guaranis que habitavam as terras sob domínio da Espanha seriam o melhor alvo para suprir as carências da capitania levou às reiteradas jornadas em direção à América espanhola.

²⁴ ACSP 1. Sessão em 05/12/1593, p. 476-9.

²⁵ ACSP 1. Sessão em 21/04/1594, p. 492-3.

O governador-geral do Brasil Francisco de Souza (1591-1601) tinha projetos específicos para a exploração do interior do território, interessado particularmente nas capitanias do Sul, em busca de metais preciosos, como já exposto. Alguns indícios haviam sido encontrados em 1562 por Brás Cubas e Luiz Martins na região do Jaraguá.²⁶ Depois de findo seu mandato, Souza fixou-se na capitania de São Vicente, projetando encontrar minas ao sul do território americano. Provavelmente em virtude dessa insistência, acabou nomeado governador novamente (1607-1611), gerando uma divisão administrativa na colônia que lhe delegou o governo das capitanias do sul [as principais, Rio de Janeiro e São Vicente; as dependentes Santo Amaro e Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém]. Conforme já mencionado, para Taunay, um grande admirador da trajetória de Souza, teria sido o espírito empreendedor desse administrador o responsável pelo estímulo às entradas de maior alcance e impacto às regiões mais distantes da vila de Piratininga.²⁷

No entanto, o movimento preador de índios já estava instaurado quando Souza chegou à capitania. Conforme apontado no capítulo 1, a primeira iniciativa de fôlego e que assumidamente teve a função de repor a escravaria e fazer guerra aos contrários deu-se com a ação do capitão-mor da capitania vicentina Jerônimo Leitão em 1585. As ações desse capitão não estiveram centradas na vila, ao contrário foram articuladas junto às autoridades e “homens bons” das vilas litorâneas, além dos de São Paulo, que passaram a compor também as tropas, mirando o gentio “carijó” e “tupiãe”.²⁸ Em 1587 as entradas prosseguiram, alegando dessa vez que seu objetivo era deter os ataques dos “guaianás”²⁹, mostrando que esses homens sabiam muito bem manipular as leis coloniais a seu

²⁶ HGBP 1, p. 109-16.

²⁷ Para defender a tese de que Francisco de Souza foi o percussor das grandes bandeiras que ocorreram no século XVII, Taunay dedicou-lhe quatro capítulos de seu livro *São Paulo no século XVI: história da vila piratiningana*. São Paulo: Paz e Terra, 2003 [1920-1].

²⁸ ACSP 1. Gentio carijó e gentio tupiãe, Auto da junta que se fez no engenho [...], p. 279-81.

²⁹ ACSP 1. Gentio Guaianá inimigo, Sessão em 20/09/1587, p.329-30. Avanços sobre os gentios de paz e os ataques dos contrários: sessão em 14/11/1587, p. 332; sessão em 31/03/1590, p. 392.

favor, já que o motivo para saírem às distantes matas capturando índios era justificado por atacar os contrários que os ameaçavam. Além disso, diziam que o gentio trazido do sertão seria colocado numa aldeia próxima da vila, devido às necessidades, por estarem em fronteira com os “guanonimis” e “outros de muitas nações de hibirababacas”.³⁰

Essas ações não só iniciaram um sistema de abastecimento de índios – escravos e aldeados – à vila, mas geraram um recrudesimento das agressões das etnias que habitavam o entorno. Esses grupos passaram a ter suas terras invadidas pelos colonizadores nos devassamentos ao interior, sofrendo com mortes (por guerras e doenças) e escravizações. Assim, instaurou-se a contraofensiva indígena e em 1590 anunciou-se na vila que os índios haviam matado todos os homens da entrada de Antonio Macedo e Domingos Luís Grou e que outros estavam sendo ameaçados no “Jaguari abaixo” e “Paraíba”.³¹ Os moradores se alarmaram, pedindo reforços de munição ao capitão da capitania, pois os índios do sertão, marchando pelo caminho, já haviam tomado o “Peraguarini”.³² Na sequência, ordenou-se a construção de um forte e “tranqueira em Ambuaçava” para amparo, remédio e vigia dos inimigos.³³ O agravamento do quadro levou até mesmo o denominado “nosso gentio topinaen digo topiniqui digo topiquanaqui digo topianaqui”, atentasse contra os moradores, segundo auto que Jerônimo Leitão mandou aos juízes e vereadores de São Paulo, convocando os criminosos – homiziados e apelados – para virem com suas armas ajudar a defender a vila contra esses índios, que já era certo, se encontravam em fronteira, marchando com grande guerra.³⁴ No ano seguinte de 1591, prosseguiram as escaramuças contra o “gentio amigo que se levantou

³⁰ ACSP 1. Sobre estar na fronteira com o gentio guanonimis e as nações hibirababacas, Sessão 18/11/1587, p. 333-4.

³¹ ACSP 1. Sobre morte dos homens da entrada de Antonio Macedo e Domingos Luís Grou, com índios ameaçando no Jaguari abaixo e na Paraíba. 17/03/1590, p. 389-90.

³² ACSP 1. Avanço de contrários em direção à vila pelo Peraguarini, Sessão em 08/04/1590, p. 392-3.

³³ ACSP 1. Ordem para construção do forte de Ambuaçava, Sessão em 11/04/1590, p. 393-4.

³⁴ ACSP 1. Convocação dos homiziados e que o gentio marchava em guerra, Sessão em 13/04/1590, p. 398-9. Mais informações sobre esta guerra, Sessão em 07/07/1590, p. 403-4.

contrário”.³⁵ Visto que havia notícias de que esse gentio do sertão estava de caminho para fazer guerra, os moradores intensificaram o forte de “Ambuaçava” e construíram uma ponte sobre o rio “Jerabatiba”.³⁶ Diante dessas questões, urgia alargar os limites das cercas da vila, visto que muitas mulheres e crianças, que faziam parte do contingente que tinha suas terras fora dos muros, acabavam desguarnecidas na hora dos combates. A ampliação desses marcos fazia-se necessário para que as pessoas pudessem se agasalar no pátio da igreja no momento dos ataques, ampliando também o espaço onde as lutas ocorriam.³⁷

Nesse contexto, os homens e oficiais da vila pediram em 1591 ao vigário Jorge Roiz que não os considerasse amotinados, nem que desse tal fama à câmara da vila. O imbróglio com o padre ocorrera, segundo diziam as autoridades locais, devido ao fato de homens e mulheres da vila não quererem cumprir os trabalhos e gastos de sua fazenda pedidos pelo padre. A guerra em que a vila vivia foi um dos motivos alegados para que o vigário não oprimisse os moradores.³⁸ A recorrência sobre ataques iminentes, em que os contrários estavam próximos e dispostos a caírem sob São Paulo, prosseguiu durante os anos de 1591 e 1592.³⁹

(...) ao dito capitão [Jerônimo Leitão] pelo qual pedem e requerem que faça guerra ao gentio contrário com toda a brevidade possível campal vistas as razões que para lhe dar havia e é causador de dois anos a esta parte como é notório e sabido e lhe requerem que sua mercê não dê escusa nenhuma e isto porquanto ele mesmo tem prometido assim e ficado com todas as câmaras desta capitania e tem mandado seus mandados para que todos nos fizéssemos prestes com armas e mantimentos sob as penas que lhe a ele bem parecer os quais foram apregoados nesta dita vila e estão prestes todos os moradores desta vila com o necessário para irem com o dito capitão ou com quem ele

³⁵ ACSP 1. Guerras contra os contrários, ou gentio amigo que se levantou contrário. Sessões em 01/01/1591, p. 409-11;

³⁶ ACSP 1. Gentio marchando sobre a vila. Sessão em 20/01/1591, p. 413-4.

³⁷ ACSP 1. Ampliar os limites das cercas para os combates e agasalho. Sessão em 16/02/1591, p. 414-5.

³⁸ ACSP 1. Fama de amotinados. Sessão em 16/02/1591, p. 415-6.

³⁹ ACSP 1. Sessões em 18/02/1591, p. 417-8; 19/09/1591, p. 427-8; 12/10/1591, p. 428-9.

mandar à guerra e que pois ele dito capitão esperou que se tomasse língua para saber o havia de fazer e já fora nosso senhor servido que se tomou e tanto a salvamento de nossa gente e se soube a intenção dos contrários e o modo de que estão e que se não espera deles nenhum proveito de paz nem outros consertos senão nossas mortes e destruição de nossas fazendas (...)⁴⁰

Convém lembrar, conforme notado por John Monteiro, que outras etnias também estiveram presentes na história de São Paulo colonial, como os ibirabaquiaras, denominados ainda de ibirajaras ou bilreiros (e que seriam povos kaiapós meridionais), os guaianás e os maromomis ou guarulhos, todas etnias de língua jê. Após o declínio do apresamento dos guaranis do Paraguai e Rio da Prata, houve um redirecionamento das bandeiras para outras partes do território da América portuguesa, o que resultou numa maior diversidade étnica na vila de São Paulo, a ponto de Monteiro conseguir listar mais de 100 grupos diferentes apresados, especialmente a partir da segunda metade do século XVII. No entanto, o próprio autor reconheceu o predomínio de um padrão tupi-guarani, ainda que idealizado, no processo de colonização de São Paulo.⁴¹ De toda forma, como o objetivo desta pesquisa é analisar as relações da capitania

⁴⁰ ACSP 1. Sessão em 13/10/1591, p. 429-31.

⁴¹ John Monteiro. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: Paula Porta (org.). *História da Cidade de São Paulo*. V. 1: a cidade colonial. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 27.

“A composição da população indígena desses deslocamentos também era marcadamente diferente, tanto em termos étnicos quanto em termos de sua estrutura. Mesmo favorecendo o apresamento dos Carijó, que falavam uma língua muito próxima à dos Tupi, as repetidas expedições para os sertões produziram uma impressionante diversidade étnica na população indígena do Planalto. Um grande número de nomes étnicos, abrangendo mais de cem grupos diferentes, foi registrado nos inventários e testamentos desse período. Essa tendência cresceu, sobretudo, após 1640, quando o apresamento dos Carijó entrou em declínio, devido à derrota de várias ‘bandeiras’ que toparam com a resistência armada de índios e jesuítas nas missões do Sul. Com a reorientação das expedições para outros sertões, começaram a reaparecer com maior frequências índios guarulhos e guaianás. Algumas das expedições mais ambiciosas, como a de Sebastião Paes de Barros para o Tocantins, remetiam a São Paulo uma confusão de línguas e nomes, muitos dos quais incompreensíveis para o pesquisador moderno, pois podiam ser referências a povos, aldeias ou chefes.” Idem, p. 41.

“No entanto, apesar da crescente diversidade étnica que as expedições para o sertão introduziam nos arredores do povoado paulistano, predominava um padrão marcadamente tupi-guarani, revelado sobretudo no uso e na difusão da língua geral, porém, também presente na tendência de chamar todos os índios administrados de carijós, mesmo aqueles de nitidamente não-guarani. Idem, p. 51.

de São Vicente com a América hispânica, a centralidade deste estudo recai, obrigatoriamente, nas populações guaranis, como venho demonstrando ao longo da tese.

Assim, começaram a se efetivar expedições cujos fins eram atingir locais de alta concentração populacional guarani. As entradas de Jerônimo Leitão teriam resultado em contínuas incursões ao Paranaguá, atacando aldeias ao longo do rio Anhembi [Tietê], durante a década de 1580. De acordo com Taunay, em 1576 houve registros da escravização de indígenas de Santa Catarina pelos moradores da capitania de São Vicente. Em 1594 relatou-se a bandeira de Jorge Correia contra carijós e tupinaés. Ao Rio Grande teriam ido Afonso Sardinha, pai e filho. Em 1600 Manuel Preto alcançara a região do Uruguai.⁴² Jornadas para outros locais também foram registradas, com as de André de Leão em 1601-1602 e de Nicolau Barreto de 1602, ambas em direção ao território onde quase um século depois se fundaria Minas Gerais, mas seguindo por rotas distintas.⁴³

Certamente inúmeras expedições devem ter ocorrido, cujos registros escaparam à narrativa histórica sobre o período. Listo mais algumas para mostrar que o avanço ao Paraguai e Rio da Prata foi gradativamente aumentando, seja em quantidade de bandeiras, seja no tamanho delas e de seu impacto junto aos locais atingidos. Assim, foi identificada a bandeira de Pero Vaz de Barros no Guairá em 1611; a de Sebastião Preto à mesma região em 1612; Lázaro da Costa trouxe muitos carijós de Santa Catarina a São Paulo em 1615. Registrou-se ainda a chegada de Antonio Castanho da Silva ao Peru em 1618. Na sequência, o assédio à província do Paraguai prosseguia: Manuel Preto adentrou Jesús María e San Ignacio em 1619. Esse mesmo sertanista trouxe dos domínios espanhóis cerca de mil índios flecheiros entre 1623-1624, que instalou num distante terreno em relação ao núcleo da vila de São Paulo,

⁴² HGBP 1, p. 167-78.

⁴³ Orville A. Derby. "As bandeiras paulistas de 1601 a 1604". *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. Vol. VIII. São Paulo: Typografia do "Diário Oficial", 1904, p. 399-423.

denominado como Nossa Senhora do Ó, que consta ser a origem do presente bairro da Freguesia do Ó, na capital paulista.⁴⁴

Em setembro de 1629, como efeito das ações letais dos portugueses de São Paulo sobre as missões guairenhas, o próprio governador-geral do Brasil, Diego Luís de Oliveira, manifestou-se pela punição dos sertanistas, numa reação direta aos ataques realizados no início do mesmo ano e em resposta aos apelos feitos pessoalmente pelos missionários do Paraguai Simon Masseta e Justo Mancilla. O governador mandou que o ouvidor-geral da repartição do sul fosse diretamente punidos, visto que violavam as leis de liberdade dos índios e invadiam os domínios de Castela. Além disso, faziam expedições militares, nomeando capitães sem autorização do rei e profanavam objetos sagrados. A ordem era sequestrar os bens dos criminosos e libertar os índios, para que seguissem para onde bem entendessem. Mandava ainda que os infratores fossem presos e, caso fugissem, que se “enforcassem suas estátuas”, para mostrar que ainda eram considerados culpados. O governador também alertava para a ineficácia de se solicitar ações por parte do ouvidor da capitania, pois os moradores estavam envolvidos com essa figura e fugiam para o sertão: quando eles viam alguém de fora, esperavam até que a pessoa fosse embora para retornarem à vila. Para que se pusesse fim a esses abusos, os que se entregassem seriam remetidos à cidade de Salvador e os que estivessem foragidos, teriam mantidas suas estátuas enforcadas.⁴⁵

Como já mencionado em diversas partes da tese, as bandeiras dos moradores de São Paulo devastaram o Guairá, o Tape, o Uruguai e o Itatim, tendo como auge as décadas de 1630 e 1640. Após essa data, inúmeros fatores levaram a uma gradativa diminuição dos apresamentos, havendo expedições de caráter mais esporádico à região até a década de 1650. A destruição do Guairá e do Itatim, o armamento dos índios do Tape e Uruguai, o declínio demográfico guarani, o fim da União Ibérica, o direcionamento dos sertanistas para a chamada Guerra

⁴⁴ HGBP 1, p. 189-98.

⁴⁵ MCDA 1, p. 306-9.

dos Bárbaros no nordeste da colônia, tudo isso foi resultando num declínio dessa atividade em direção à América espanhola. A partir da década de 1670, surgiram renovados interesses por parte da Coroa em direcionar esses homens de São Paulo, práticos no sertão, para outras finalidades coloniais: uma nova investigação das minas de metais preciosos em direção ao sertão leste do Brasil e uma reinvestida em direção à América espanhola, mas dessa vez com um sentido inédito, para a tomada e fundação da Colônia do Sacramento.

Esse conjunto de fatores nos impede de interpretar a forma como esses homens se relacionavam com a Coroa apenas na chave da insubmissão e rebeldia. Se as bandeiras eram a transgressão da ordem, a utilização desses sertanistas em diversas regiões do Império (e para além dele) significou, por outro lado, sua colaboração com a empresa colonial e não ameaça à mesma. Ainda que as ordens régias e as posturas de diversas autoridades coloniais fossem pela condenação das práticas desses habitantes e a vila tenha sido inúmeras vezes referida como uma “rochela” dentro do Império português, como se verá a seguir, isso não impediu que esses mesmos rebeldes fossem também instrumentos para a consolidação e manutenção do sistema colonial não só na pequena vila de São Paulo, mas em muitas outras partes do domínio português na América. Assim, é dentro da dualidade entre rebeldia e lealdade que se pode compreender o papel dos paulistas nos dois primeiros séculos da colonização do Brasil.

4.2.Vassallos rebeldes

(...) se lá for alguma informação de que a gente desta terra é indômita, creia Vossa mercê o que lhe parecer com o resguardo que deve aos seus, que não há quem sofra tantos desaforos (...) ⁴⁶

Se tomarmos a citação acima sem maiores referências, parece tratar-se de mais um exemplo dentre tantos outros em que os povos europeus abordavam as dificuldades em submeter as populações ameríndias aos seus projetos de dominação. No entanto, localizando tal fala no tempo e no espaço, essa perspectiva muda bastante de figura. O trecho acima é parte de uma carta escrita em 1606 pela câmara da vila de São Paulo ao donatário da capitania de São Vicente. Nesse documento, os vereadores e oficiais da câmara tentavam se redimir das acusações de serem rebeldes ao poder real, ou, conforme suas próprias palavras, “indômitos”, usando em sua defesa a ideia de que eram os moradores da vila que sofriam muitos desaforos.

No entanto, inúmeros outros eventos parecem desmentir a tentativa de se desvencilhar de tal imagem. Os jesuítas do Paraguai, atingidos constantemente em suas reduções havia pelos menos duas décadas, reclamavam que os males que os afligiam eram causados pelo inimigo tirano da costa do Brasil e pelos vizinhos de São Paulo. Seus feitos crueis e a tragédia que instalaram nos domínios espanhóis não permitiam que se chamassem esses homens de cristãos e humanos, mas sim de “barbaros y infieles tiranos y de gente sin dios, sin Rey y sin Ley. Porque ni temen a dios ni al Rey, ni se les da nada de la Ley divina ni humana, ni viven conforme a razón, ni obran conforme a lo que la misma Ley natural dicta”. ⁴⁷

Muitas faltas poderiam ser listadas na realização dessas jornadas: a formação de tropas militares e nomeação de capitães sem patentes

⁴⁶ Carta ao donatário da Capitania de São Vicente, escrita pela Câmara da Vila de São Paulo de Piratininga, em 13/01/1606. ACSP 2, p. 500.

⁴⁷ Estado de las rreducciones del Parana y Uruguay y el fruto que por rreligiosos de la Compañía de Jesus se han conseguido sus avitadores. C. 1640. MCDA 3, p. 222.

emanadas pelas autoridades coloniais; as guerras contra o gentio e seu aprisionamento como escravos, expedições que só poderiam ser realizadas com a anuência de uma autoridade “justa” (o rei ou aqueles que tinham poder delegado por ele na colônia) contra um grupo específico, que fosse considerado inimigo; a circulação e a invasão dos domínios castelhanos na América, cujo trânsito foi, ao longo de todo período, proibido ou restrito a algumas regiões ou situações; a violação e destruição das missões jesuíticas e dos templos religiosos, ocasião em que os sertanistas transgrediam os preceitos cristãos, segundo acusavam os padres.

Em relação a esses eventos, as acusações dos jesuítas atingiam tons extremamente dramáticos, como a citada acima, de esses vizinhos de São Paulo serem “sem lei, nem rei, nem fé”. A própria denominação de “mameluco” já implicava num juízo de valor, que visava depreciar seu oponente, pois dentro das sociedades de Antigo Regime, a “limpeza de sangue” era um atributo desejado e exigido para aqueles que pleiteavam privilégios e direitos de posse e mando no universo da colônia. Assim, ser chamado de mameluco, além de colocar esses homens numa escala inferior dentro da ordem social, visava assemelhá-los aos seus parentes indígenas. A partir daí, era um passo para aproximá-los dos atributos de selvageria que tão comumente os europeus direcionavam aos índios.

Mas a luta simbólica dos padres contra os portugueses de São Paulo não terminava nesse quesito. Além de, por um lado, identificarem esses moradores como mestiços de índios com europeus, buscavam ainda relacioná-los com outros inimigos das monarquias católicas, hereges que podiam ameaçar os domínios da cristandade. A partir dessa teoria, na vila de São Paulo poderia haver conexões com os holandeses, acusação que se tornava factível no contexto da primeira metade do século XVII, quando os Países Baixos projetavam acabar com a hegemonia dos Impérios coloniais ibéricos. Também se buscou denunciar uma ascendência judaica dos moradores de São Paulo, pois muitos deles seriam cristãos-novos que teriam afluído para essa distante vila colonial objetivando fugir das garras da Inquisição. Essas suspeitas

e teorias levaram até mesmo à proposta de que se instalasse um Tribunal do Santo Ofício em Buenos Aires, a fim de barrar a entrada para os domínios hispânicos desses inimigos que circulariam pelo Brasil, segundo sugestão do futuro governador do Rio da Prata, Manuel de Frias em 1617.⁴⁸ No campo das propostas, houve também uma tentativa dentro do Império português de se criar um Tribunal da Inquisição no Rio de Janeiro em 1639, para melhor controlar a circulação no sul do Império e as heresias ali praticadas, projeto esse que também malogrou.⁴⁹

Conforme fala do padre provincial do Guairá, Antonio Ruiz de Montoya, no contexto da destruição dessa província pelos portugueses de São Paulo, esses homens seriam hereges e judeus. Montoya descreveu atos em que esses *maloqueros* teriam escarnecido de objetos e ritos sagrados, maltratando os padres. O sertanista Federico de Melo teria dito que os homens de São Paulo não se importavam com castigos divinos, sem precisarem fazer boas ações para serem salvos, bastando ser cristãos. Antonio Raposo (Tavares), por sua vez, teria falado que o título que os autorizava a fazer guerra contra os índios fora dado por deus nos livros de “Moysen de velar as gentes”. Antonio Pedroso e Francisco Rondan (sic) teriam afirmado que a guerra ocorria por mandado do rei que tinham no Brasil, em clara afronta ao regime monárquico e à vigência da União Ibérica. Disseram ainda que o intento dos povos do Brasil era trazer da Holanda o filho de D. Antonio e fazê-lo rei. Para comprovar de vez a heresia e o judaísmo desses homens, Montoya teria o testemunho de um índio criado pelos portugueses desde pequeno e que relatou ao padre que eles trariam nas solas dos sapatos imagens de Nossa Senhora e de outros santos, de maneira a colocarem

⁴⁸ Memorial firmado por el capitan Manuel de Frias sobre la conveniencia de poner inquisición en el puerto de Buenos Aires para impedir la entrada de judaizantes por la via del Brasil e las provincias de Peru, Tucumán e rio de la Plata. 03/02/1617. AMP 1, p. 162-7.

⁴⁹ Bruno Feitler. Dos usos políticos do Santo Ofício no Atlântico. O período filipino. In: Laura de Mello e Souza, Junia Ferreira Furtado e Maria Fernanda Bicalho (orgs). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 241-62.

esses objetos sacros numa condição aviltante. Por fim, que os sertanistas não trabalhavam de sábado, que para eles era dia de festa.⁵⁰

Através de discursos como esse, os portugueses de São Paulo eram associados aos piores inimigos – internos e externos – dos reinos católicos. Esse movimento de detração significou a construção de uma “legenda”, uma “lenda negra” a respeito dos paulistas no século XVII, conforme analisou Adriana Romeiro. Essa detração, por sua vez, seria instrumentalizada em momentos de disputas entre esses homens e moradores de outras partes, como nos conflitos que resultaram na chamada “Guerra dos Emboabas” nas minas setecentistas (1707-1709).⁵¹ Pensando no contexto do século XVIII, Laura de Mello e Souza também problematizou como essa lenda negra, a má fama dos paulistas, foi utilizada no contexto dos Emboabas, ao mesmo tempo em que gerou uma reação de membros das elites paulistas, a partir da segunda metade do mesmo século, buscando construir uma imagem positiva dessa localidade nesse período e projetando a si mesmas e a seus antepassados como nobres e leais vassalos do rei português. Assim, à “lenda negra” se respondeu com uma “lenda dourada” através das penas de genealogistas como Pedro Taques de Almeida Leme e frei Gaspar da Madre de Deus⁵², cuja produção foi revisitada pelos autores bandeiristas e regionalistas ufanistas do século XX.⁵³

⁵⁰ Testimonio de una información hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo sobre los excesos cometidos por los portugueses de San Pablo del Brasil en las reducciones de indios y pueblos de aquella provincia. La Plata, 22/03/1632. AMP 2, p. 312-25.

⁵¹ “Os *topoi* da inexpugnabilidade da Vila de São Paulo e da errância dos seus moradores desembocavam numa das ideias mais importantes do acervo de representações dos paulistas, cristalizada definitivamente em fins do século XVII. Tratava-se da autonomia e independência políticas desses homens que, não se reputando vassalos de El-rei, recusavam-se a prestar-lhe obediência e submissão. Em sua narrativa, Froger [o viajante francês François Froger em 1695] sintetiza essa ideia a partir do tema da república, diretamente relacionado com a *topos* da Rochela, do qual emerge a imagem de uma terra fora do controle da Coroa, governada de forma independente pelos seus moradores. Indubitavelmente, é esse o cerne da legenda negra dos homens de São Paulo, a que os viajantes, jesuítas, funcionários régios e autoridades locais aludem, conferindo-lhes uma conotação política radical”. Adriana Romeiro. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*. Ideias, práticas e imaginário político no século XVIII. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 227.

⁵² Frei Gaspar da Madre de Deus. *Memórias para a história da capitania de São Vicente, hoje chamada São Paulo*. 2ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975 [1797]. Pedro Taques de Almeida Paes Leme. *História da Capitania de São Vicente*. São

Como lidar com essas imagens, que mais do que representações, tiveram lastro nos inúmeros conflitos, crimes e crises protagonizados pelos sertanistas? A famosa “aclamação” de Amador Bueno, real ou mitológica, vem sendo usada há séculos justamente para analisar o papel de São Paulo no universo colonial e seu atributo de vila rebelde. Trata-se do episódio em que um membro da elite local, Amador Bueno, teria sido escolhido pela população como um “novo rei” da vila em 1641, em oposição ao fim da União Ibérica e à subida ao trono português do rei D. João IV. Para Rodrigo Bentes Monteiro, enfrentando toda a mítica em torno do fato e o descrédito dado ao mesmo por historiadores respeitados, como Luiz Felipe de Alencastro e Charles Boxer, esse episódio seria “historicamente provável”.⁵⁴ O dinamismo da economia local, centrada no trigo e outros produtos para abastecimento interno da colônia, guarnecida com a mão de obra indígena, obtida em limites bem distantes da vila, davam sentido ao bandeirismo, que se estruturava como uma atividade econômica e de guerra para o apresamento de índios. Os meandros dessa escravidão, as formas de se adequar à legislação colonial, as alianças e guerras contra os grupos indígenas, as relações com os colonizadores de outras regiões, principalmente

Paulo: Melhoramentos, s. d.; _____. *Informações sobre as minas de São Paulo. A expulsão dos jesuítas do Colégio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, 1946; _____. *Nobliarquia paulistana histórica e genealógica*. 2ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975 [1797].

⁵³ “Lançavam-se as bases do orgulho paulista, fonte inspiradora da historiografia a que se aludiu no início destas reflexões. O regionalismo ufanista foi a resposta ideológica à generalização das detrações ou, quando muito, às ambiguidades. Como boa ideologia, desbastou as contradições inerentes ao papel histórico dos habitantes de São Paulo e sublinhou, isolando-as, as virtudes que, até então, nunca haviam se mostrado em separado dos vícios.” Laura de Mello e Souza. *O Sol e a Sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 147.

⁵⁴ Rodrigo Bentes Monteiro trabalha o mesmo tema em duas publicações praticamente idênticas: o artigo A Rochela do Brasil: São Paulo e a aclamação de Amador Bueno como espelho da realeza portuguesa. *Revista de História*. 141 São Paulo: FFLCH-USP, 1999, p. 21-44 e o capítulo 1 de seu livro, *O rei no espelho*. A monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720). São Paulo: Hucitec/FAPESP/Instituto Camões, 2002. Em todas as referências a este trabalho, uso o livro. Rodrigo Bentes Monteiro. *O rei no espelho*. Op. cit, p. 33.

espanhóis do Paraguai, iriam definir, segundo o autor, a possibilidade bastante concreta de essa aclamação ter ocorrido.⁵⁵

Derivada de tais colocações, José Carlos Vilaradaga, trabalhando numa escala imperial, mostrou diversas situações em que alguns personagens, como Salvador Correa de Sá e Benevides, governador do Rio de Janeiro, transitava entre as partes de ambos os Impérios ibéricos, passando pela Corte, pela África, pela América portuguesa e pelo Paraguai e que, portanto, a possibilidade de haver interesses mercantis e políticos de grupos ligados à corte filipina em São Paulo e Rio de Janeiro não seria descabida. Assim, faria sentido que os grupos locais da pequena vila de São Paulo se sentissem melhor respaldados por seus vínculos com espanhóis na América, já que muitas das famílias e indivíduos ali residentes eram também de ascendência castelhana. Para o autor, a aclamação seria somente um dos eventos conflitantes ocorridos em meados do século XVII, que teria como centro a disputa pelo acesso e controle da mão de obra indígena apresada nas bandeiras, suas articulações com as partes espanholas da América, bem como a partilha de poder entre os grupos locais na vila. Assim, as leis de 1609-1611 sobre os índios na América portuguesa, a invasão do Guairá entre 1628-1632, a expulsão dos jesuítas em 1640 e os conflitos armados e políticos entre as famílias dos Camargo e Pires entre as décadas de 1640 e 50 demonstrariam o barril de pólvora que a vila havia se tornado. Portanto, para Vilaradaga, a recusa de uma parte da população da vila de São Paulo em voltar ao domínio exclusivamente português da Corte brigantina alinhada à Companhia de Jesus, parece fazer todo o sentido.⁵⁶

⁵⁵ “Há uma explicação mais abrangente sobre a posição de São Paulo na dinâmica de relações do império português, diferente do Rio de Janeiro, palco aliás de outra sublevação mencionada contra o governador Salvador Correia de Sá. Ao pautar sua prosperidade no tráfico ameríndio, São Paulo andava na contramão das expectativas lusitanas, caracterizadas pelo incentivo ao comércio de africanos, papel desempenhado pelo Rio de Janeiro em seus contatos com Angola. Em face das novas do reino acerca do advento da nova dinastia portuguesa, diante das hesitações de governantes ultramarinos na aceitação do fato e do apoio jesuíta à causa da Restauração, os paulistas mostraram-se decididos na aclamação de seu próprio rei.” Rodrigo Bentes Monteiro. *O rei no espelho*. Op. cit, p. 72.

⁵⁶ José Carlos Vilaradaga. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes*. Op. cit, p. 330-62.

Concordando com os argumentos dos autores citados a respeito do contexto da vila de São Paulo na primeira metade do século XVII, não pretendo estender-me sobre a polêmica da aclamação de Amador Bueno ter ocorrido ou não. Esse feito teve uma primeira menção no século XVIII, através dos escritos de Frei Gaspar da Madre de Deus e Pedro Taques de Almeida Leme, que por sua vez se basearam num documento produzido no início do setecentos, que seria um pedido de nobilitação ao rei pelo neto do suposto aclamado, através do qual se pretendia mostrar uma tradição familiar de serviços ao rei.⁵⁷ De todo modo, o evento adquiriu ao longo do tempo uma aura mitológica e, a respeito do mesmo, resta-nos a análise do universo cultural que permitiu a invenção e a reapropriação de tal tradição. Trabalhar sobre algo “historicamente provável”, mas sobre o qual não se tem registro coevo e também não gerou reações à época em que supostamente teria ocorrido, é trabalhar sobre uma ficção.

Mesmo me afastando da celeuma a respeito desse caso, houve inúmeros levantes de “homens bons” e do “povo” da vila de São Paulo ao longo do século XVII que nos permitem refletir sobre essa rebeldia com exemplos mais palpáveis, inferindo sobre seu alcance e repercussão.

Em 1609 registrou-se a chegada de uma excomunhão na vila contra os que haviam ido ao sertão e, como consequência, que se poriam nas aldeias os índios trazidos de lá. Em resposta a tal condenação, os moradores se defenderam. Através da câmara da vila, afirmava-se que o administrador que impusera tal medida estava mal informado: “porquanto o gentio que se há de por em aldeias é o que por sua vontade quiser se meter com os brancos e não à força”. Diziam ainda que sobre registrar peças no mar, segundo mandado do provedor da Fazenda Real nessa capitania, não podiam fazê-lo, pois estavam “apenados” para fazer

⁵⁷ Frei Gaspar da Madre de Deus. *Memórias para a história da capitania de São Vicente*. Op. cit. Pedro Taques de Almeida Leme. *Nobliarquia paulistana histórica e genealógica*. Op. cit. Rodrigo Bentes Monteiro. *A rochela do Brasil*. Op. cit, p. 35-41; Affonso Taunay. *História seiscentista da vila de São Paulo*. Tomo 1 (1600-1653). São Paulo: Tipografia Ideal – Heitor L. Canton, 1926, p. 222-8.

o Caminho do Mar, em serviço do rei e do governador Francisco de Souza.⁵⁸

Em 1612, novamente volta a questão de excomunhão. Nesse caso, os moradores dirigiram-se ao governador-geral da repartição do Sul, Luís de Souza, sobre um mandado que o administrador Matheus da Costa Amorim expedira contra eles, com pena inclusive de excomunhão. Alegavam que tal não podia ser, pois isso era se meter na jurisdição real, visto que, segundo o foral feito aos moradores dessa capitania, eles podiam resgatar com os índios do sertão, assistindo-os e ajudando-os.

(...) e assim mais se aqueixam este povo em que os homes que vão sertão arreparem nessedades e ajudar a vir o gentio carijó que voluntariamente se vem para esta capitania e os moradores lhe saíam ao caminho com suas ferramentas mantimentos para os ajudarem a vir e desejar-lhes com isto granjear as vontades e ver se os querem servir pagando-lhes com vestir e doutrinar o dito administrador os avexa com excomuniões sendo a jurisdição real de sua majestade e suas justiças não indo contra direito nenhum da santa madre igreja porque não dão guerra a ninguém nem levantam bandeira no que não incorrem na visitação que dizem que fez o administrador João da Costa suposto que como dizem é jurisdição real e outrossim se mete o dito administrador na jurisdição real mandando como tem mandado publicar um monitório (...)⁵⁹

Pouco mais de ano um depois, em 1612, novo desembargador veio à vila, Manuel Jacome Bravo, “devassar por coisas do sertão”. Os moradores responderam que estavam livres, segundo as provisões dos governadores da repartição do Sul Francisco de Souza e Luís de Souza. Assim, em nome de deus e do rei, as autoridades de São Paulo faziam um requerimento ao desembargador para que não prosseguisse com a devassa, sob risco de se despovoar a terra, até que se avisasse ao governador e ao rei. A despeito dessa negociação que se tentava fazer

⁵⁸ ACSP 2. Sessão em 26/04/1609, p. 242-4.

⁵⁹ ACSP 2. Sessão em 24/12/1612, p. 323-6.

através de requerimentos e pedidos formais, os moradores não deixaram de expressar seu incômodo com a presença do desembargador e atiraram flechas contra a janela da residência onde ele estava hospedado. Os oficiais, buscando representar zelo pela ordem e respeito pelo poder de tal autoridade, mandaram que se fizesse uma devassa para castigar quem tivesse cometido o desacato ao desembargador.⁶⁰

Nesses eventos o que se percebe é uma tentativa de burlar as leis, inverter a lógica das normas, mostrando que quem melhor representava os interesses régios naquelas terras eram os moradores dali, não as autoridades externas que visavam punir seus descaminhos.

A partir da invasão do Guairá no ano de 1629, pode-se notar uma série de eventos evidenciando os conflitos entre a Companhia de Jesus e os moradores que, dez anos depois, culminariam com a expulsão dos jesuítas nas vilas da capitania de São Vicente, conforme se verá a seguir.

Em agosto de 1629, o povo da vila se queixava de que os índios das aldeias não obedeciam aos capitães ali nomeados pelo governador-geral, visto que os jesuítas se assenhoreavam dessas aldeias. Com isso, o gentio, que estava obrigado a servir ao povo mediante pagamento, como era costume havia muitos anos ali, deixava de prestar os serviços. A partir de então, iniciou-se uma querela a respeito da aldeia de Barueri, nos limites entre a vila de São Paulo e Parnaíba, que se estendeu durante anos.⁶¹

Em julho de 1630 os oficiais da vila diziam-se de posse de uma provisão do rei, que mandava que nas aldeias assistissem um capitão e um clérigo que soubessem a língua dos índios. Como as aldeias estavam levantadas, não querendo obedecer a essa medida, o povo requereu que os oficiais da vila fizessem com que ela fosse cumprida.⁶² Especialmente na aldeia de Barueri, os índios estavam com muita gente e armas, dispostos a resistirem às ordens das autoridades da vila, que iriam fazer cumprir o mandado do rei. Assim, se determinou que, quando os oficiais fossem a Barueri, levassem sua gente de guarda. Além disso, relatou-se

⁶⁰ ACSP 2. Sessão em 05/02/1614, p. 361-2.

⁶¹ ACSP 4. Sessão em 25/08/1629, p. 32-3.

⁶² ACSP 4. Sessão em 17/06/1630, p. 59-60.

a chegada na vila dos padres da Companhia de Jesus, Justo Mancilla e Simon Masseta, vindos de Santos no dia 30 de junho de 1630. Quando estavam para entrar no mosteiro da Companhia de Jesus, o povo da vila os deteve, por estarem escandalizados com a provisão que traziam contra os dessa terra. Os padres acabaram escondendo-se na casa de Manuel Fernandes Sardinha, para evitar desordens. O reverendo padre da Companhia, Francisco Ferreira, dirigiu-se à câmara pedindo que soltassem Mancilla e Masseta. A única coisa que os oficiais lograram fazer diante dessa crise, foi registrar no livro da câmara uma declaração do escrivão, o qual certificava que os oficiais da câmara e os juizes da vila não haviam prendido os padres ali, segundo declaração dada em “alta voz” pelos padres, em que afirmavam que foram outras pessoas que os levaram a ficar na casa onde estavam.⁶³ Da parte dos moradores de São Paulo, nada mais se disse sobre o assunto. Os padres aprisionados, por sua vez, contando seu longo percurso dentro do Brasil para conseguir punir os portugueses de São Paulo a respeito das ações no Guairá, relataram seu malogro. Estiveram quatro meses na Bahia aguardando o governador-geral lhes dar uma provisão e, quando obtiveram a mesma, o governador disse-lhes que eles mesmos arrumassem juiz para levar a provisão a São Paulo. Como foram ameaçados, os padres acabaram desistindo de entrar na vila.⁶⁴

Em 1632, novas querelas entre os padres da Companhia e os moradores, envolvendo as terras de “Quaraquapuba”. Veio à câmara o procurador dos índios Manuel João Branco, defendendo os interesses de Jorge Moreira, Manuel Pires, Diogo Tavares e Antonio da Silveira, que diziam ter cartas de dadas e compras de terras e que pagavam dívidas a deus por elas. No entanto, o conservador da Companhia, Gaspar de Brito, dizia que os padres queriam excomungar os moradores, pois eles estariam lavrando nas terras que eram dos jesuítas. Branco alegava que as terras eram dos moradores e dos índios e, portanto, requeria que os

⁶³ ACSP 4. Sessão em 06/07/1630, p. 61-3.

⁶⁴ Testimonio de una información hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo sobre los excesos cometidos por los portugueses de San Pablo del Brasil en las reducciones de indios y pueblos de aquella provincia. La Plata, 22/03/1632. AMP 2, p. 306-12.

oficiais da câmara os acudissem, pela obrigação que tinham de atender ao bem comum e à defesa da jurisdição real, amparando-os como vassalos do rei, filhos e netos de povoadores.⁶⁵

No ano seguinte, em agosto de 1633, as investidas contra os padres prosseguiram. O povo da vila fez um requerimento à câmara, pedindo que se botassem fora das aldeias os religiosos da Companhia de Jesus, pois segundo a lei de sua majestade de 1611, dentro delas deveriam estar clérigos. Requeriam ainda que se mandasse um registro desse pedido ao governador-geral. Que se pusesse um quartel nos lugares públicos da vila, para que todos os moradores dessa vila, “mais estantes e habitantes com seus negros”, fossem à aldeia de Barueri ajudar a defender a jurisdição real, pois os padres queriam usurpá-la, fazendo conservador de direito e tendo clérigos castelhanos que estavam na terra havia três anos, usurpando a jurisdição real e nomeando juízes e meirinhos nela.⁶⁶ Em setembro, os oficiais da vila disseram que iriam tomar posse das aldeias d’El Rei, como faziam anualmente: iriam à de Barueri, da qual os padres haviam se apoderado, e às “de cima”.⁶⁷ Em outubro, aproveitando a passagem do ouvidor-geral pela vila, pediram que o mesmo fizesse devassa sobre o caso de Barueri, visto que os oficiais foram fechar a igreja e, depois disso, a mesma foi encontrada aberta, não se sabendo quem a abrira.⁶⁸

Nova excomunhão fora pregada na vila em janeiro de 1638, exposta na matriz, dizendo que deveria se por nas aldeias as peças que foram trazidas do sertão que fossem casadas e cujos maridos ou mulheres e filhos ficaram no sertão. Os oficiais disseram que tinham embargos à excomunhão, não no tocante a irem os moradores ao sertão, mas em se por as peças nas aldeias.⁶⁹

Em março de 1638 os moradores escrevem ao conde de Monsanto, donatário de São Vicente, pedindo que interviesse junto ao rei pelo perdão desses moradores, em virtude das queixas feitas contra eles, pois,

⁶⁵ ACSP 4. Sessão em 22/05/1632, p. 12-2.

⁶⁶ ACSP 4. Sessões em: 20/08/1633, p. 172-3; 21/08/1633, p. 174-5.

⁶⁷ ACSP 4. Sessão em 17/09/1633, p. 178.

⁶⁸ ACSP 4. Sessão em 01/10/1633, p. 183-4; 08/10/1633, p. 184-5

⁶⁹ ACSP 4. Sessão em 09/01/1638, p. 376-7.

por não terem gente para fabricarem suas lavouras e mantimentos, acabaram descendo “algum gentio do sertão”, constrangidos pela necessidade de sustentarem suas casas, que também resultavam nos redizimos ao donatário e ao rei.⁷⁰

Os oficiais da câmara foram pessoalmente à presença do vigário padre Manuel Nunes, em novembro do mesmo ano, requerendo-lhe, uma e muitas vezes, que ele não se intrometesse na jurisdição real, querendo “visitar” sobre as vindas de índios forros entrados do sertão. Os oficiais leram-lhe publicamente os capítulos de correção e pediram ao padre que mostrasse poder e provisão que tivesse para guardar a jurisdição real, pois era isso que os oficiais queriam, garantir o serviço de deus e sua majestade. O padre respondeu que não queria mostrar aos oficiais as provisões nem poder que tivesse, batendo com o pé no chão, dizendo em altas vozes diante dos oficiais e do povo. Os oficiais fizeram um auto e mandaram passar quartel para que nenhum vassalo do rei fosse à visita até o vigário mostrar suas provisões.⁷¹

Em abril de 1639, constava na câmara que naquela semana foram lidas na vila cartas sobre a volta do Dom Sebastião e que houve alvoroços e gritos de vivas ao rei desaparecido em 1578. Essas cartas diziam ainda que o papa mandaria excomunhão, que ninguém tomasse armas contra ele e que entregassem o reino em paz. Segundo os oficiais, tais boatos eram para perturbar o serviço de sua majestade e que se tirasse devassa do caso.⁷²

O vigário Manuel Nunes, o qual vivera alguns tumultos com os moradores pouco tempo antes, por querer intervir nos negócios com as peças do sertão, apareceu à câmara em dezembro de 1639 entregando alguns documentos sobre o rocio da vila, posses, demarcações e marcos, restituindo esses documentos em virtude de uma carta de excomunhão que se tirou, devido a esses papeis não aparecerem.⁷³

⁷⁰ ACSP 4. Sessão em 13/03/1638, p. 384-5.

⁷¹ ACSP 4. Sessão em 06/11/1638, p. 409-10.

⁷² ACSP 4. Sessão em 16/04/1638, p. 427-8.

⁷³ ACSP 4. Sessão em 17/12/1639, p. 452-3.

Em janeiro de 1640, havia notícia de que o ouvidor-geral viria tirar devassa na vila sobre os moradores que iam ao sertão. Alegavam que nunca nenhum ouvidor fizera isso, pois era uso e costume ir-se ao sertão, sem o que os moradores não podiam viver.⁷⁴ O ouvidor-geral da repartição do Sul, o licenciado Simão Alves de la Penha determinou em março que se cumprissem as correções feitas pelos ouvidores passados:

(...) outrossim proveu que porquanto está informado que sucedem muitos insultos e delitos pelos que fazem entradas abusivamente ao sertão os quais trazendo dele peças do gentio da terra as induzem umas e outras antes de chegarem a povoado de que ao depois na repartição delas há muitos delitos e outras exorbitações / outrossim proveu o dito ouvidor geral que convencidos por duas testemunhas estes tais que induzem peças que outros em seus ranchos trouxerem serão condenados em cinquenta cruzados aplicados para o concelho a metade e a outra metade para a bula da cruzada.⁷⁵

Finalmente as tensões entre os padres e os moradores atingiram um ponto máximo. Em 2 de julho de 1640 foi dada uma notificação aos padres da Companhia de Jesus, que os procuradores das vilas das capitanias de São Vicente e Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, atendendo a requerimento do povo avisavam ao Colégio da Companhia que, dentro de seis dias, saíssem dessa vila e se recolhessem no Colégio do Rio de Janeiro, para seguranças de suas “vidas, honras e fazendas contra os alevantamentos do gentio de que não vivem seguros”. Assinados pelos “homens bons”, protestam não incorrer em censura ou excomunhão, pois sucedendo alguma desordem a culpa seria dos padres.⁷⁶ Algumas semanas depois, os oficiais da vila de São Paulo requereram ao ouvidor da capitania, José Simões, fizesse um auto contra

⁷⁴ ACSP 5. Sessão em 07/01/1640, p. 8-9.

⁷⁵ ACSP 5. Sessão em 13/03/1640, p. 14-5.

⁷⁶ ACSP 5. Sessões em: 02/07/1640, p. 25-8; 10/07/1640, p. 31-3; 13/07/1640, p. 35-6.

os procuradores da vila de Santos, que recolheram nessa vila os padres despedidos de São Paulo.⁷⁷

Diante da notícia de que alguns homens nobres da governança da vila teriam assentado com os jesuítas que voltassem à capitania em 1641, e fossem restituídos às suas casas e residências, segundo alguns consertos, o povo juntou-se e com grandes clamores e requerimentos, disse uma e muitas vezes em voz alta que não queria acordos com os padres. Os oficiais disseram que confiavam na clemência do rei, do papa e do marquês vice-rei que os havia de ouvir e admitir suas razões, que tinham causas muito legítimas para não recolherem os padres.⁷⁸ Em 1643, o povo alarmou-se ante a notícia de que o ouvidor-geral José Coelho viria à vila com soldados de presídio, para manter os padres da Companhia.⁷⁹ Somente em 1650 se mencionaram novamente os jesuítas e falou-se na mobilização de índios para consertarem a igreja e colégio dos padres.⁸⁰ Por fim, em maio de 1653, o ouvidor-geral da repartição do Sul, doutor João Velho de Azevedo, junto aos oficiais da vila, costurou o acordo pela volta dos padres, os quais deveriam desistir de suas queixas e apelações, que não acolheriam índios que fugissem dos moradores, que nunca executassem em partes a publicação do breve que diziam ter do papa sobre a liberdade do gentio.⁸¹

Busquei descrever episódios em que o povo da vila viu-se frente a excomunhões e pedidos das autoridades coloniais e régias para tolher a realização das entradas ao sertão e o cativoiro dos índios. De maneira geral, a população mostrava-se inquieta e os poderes locais tratavam de apaziguar a questão, apelando para o discurso de que os moradores ali atendiam aos interesses do rei, ao manter a capitania com suas fazendas e, caso houvesse alteração da ordem, haveria risco de que a própria capitania se perdesse. Em relação aos padres da Companhia, os conflitos se tornaram mais agudos na década de 1630, em razão da ofensiva que os padres do Paraguai e Rio da Prata prepararam junto à Corte e ao

⁷⁷ ACSP 5. Sessão em 24/07/1640, p. 43-4.

⁷⁸ ACSP 5. Sessão em 17/05/1641, p. 90-2.

⁷⁹ ACSP 5. Sessão em 17/10/1643, p. 168-9.

⁸⁰ ACSP 5. Sessão em 06/08/1650, p. 434.

⁸¹ ACSP 6. Sessão em 12/05/1653, p. 24-6.

papa, visando a punição dos moradores de São Vicente.⁸² Os tumultos contra os padres não foram privilégio da capitania vicentina e eles só não foram expulsos também do Rio de Janeiro, onde houve grande tumulto quando tentaram publicar o breve papal em defesa dos índios em 1640, porque se conseguiu costurar um acordo antes da ruptura ocorrer, encabeçado pelo governador dessa capitania, Salvador Correia de Sá e Benevides, notório aliado dos padres.⁸³ Quando o padre do Paraguai Francisco Diaz Taño chegou ao Rio de Janeiro e publicou o breve papal no Colégio da Companhia em janeiro de 1640, condenando as ações sertanistas, uma multidão invadiu o local, insultando os padres e desrespeitando os templos sagrados, chamando os jesuítas de “ladrões, infames, traidores, hereges, roubadores da Fazenda de sua majestade”, dizendo para os matar e botá-los fora dali.⁸⁴ Com isso, vê-se que essas rebeldias não eram um privilégio das gentes do planalto de Piratininga. Além disso, permite-nos perceber que os insultos de criminosos e hereges que eram lançados aos inimigos, foram também dirigidos contra os padres, o que reforça o argumento desta tese do quanto esses atributos eram expressão das disputas entre os grupos e devem ser entendidos em seu sentido relacional.

O último evento de caráter revoltoso que gostaria de ressaltar, ocorreu algumas décadas depois, em janeiro de 1683.⁸⁵ Destaca-se o seu aspecto violento e ao mesmo tempo a dissociação que os oficiais da vila

⁸² “A chegada, em abril de 1640, de um breve papal de Urbano VIII reafirmando a liberdade dos índios, causou distúrbios no Rio de Janeiro e a expulsão dos jesuítas de São Paulo, o que deixa prever os ânimos locais quanto à questão. A atitude dos próprios governantes da América portuguesa – como aludiu Montoya – demonstra a improbabilidade da aplicação da lei: em meados de 1639, decretos do governador-geral e do governador do Rio, Salvador Correa de Sá, anistiarão os habitantes de São Paulo e de São Vicente, os do conde da Torre, emitidos sob a condição de que Raposo Tavares e os seus ajudassem na reconquista do Nordeste sob domínio batavo.” Bruno Feitler. *Dos usos políticos do Santo Ofício no Atlântico. O período filipino*. Laura de Mello e Souza; Júnia Ferreira Furtado e Maria Fernanda Bicalho. (Orgs.). *O governo dos povos. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 261.

⁸³ Carta do padre Francisco Dias Taño sobre um instrumento contra os portugueses de São Paulo sobre o que fizeram contra os índios. 22/06/1640. MCDA 3, p. 329-34. Relação dos tumultos no Rio de Janeiro pela publicação das bulas papais. 06/01/1640. MCDA 3, p. 335-43.

⁸⁴ Relação dos tumultos no Rio de Janeiro pela publicação das bulas papais. 06/01/1640. MCDA 3, p. 335-9.

⁸⁵ ACSP 7. Sessão em 10/01/1683, p. 202-6.

tentaram fazer em relação ao povo revoltoso, que os teria obrigado, sob risco de morte, a fazer um registro e deliberar sobre posição assumida pelo povo e com a qual as autoridades locais diziam não concordar. O sentido da narrativa a seguir é ditado pela pena dos oficiais, que visaram relatar sua posição de vítima ante a multidão enfurecida. Para aqueles que defendem a plausibilidade da ocorrência da aclamação de Amador Bueno em 1640, o registro do evento ocorrido 40 anos depois permitiria imaginar como poderia ter sido o episódio lendário, caso tivesse realmente ocorrido.

Assim, no início do ano de 1683, conforme praxe para convocação do povo para a sessão do concelho da câmara, o sino foi tocado. No entanto, dessa vez não fora uma convocação oficial; o toque do sino fora realizado pelo próprio povo, de forma violenta, portando espadas, espingardas e mais armas com que acharam nas mãos, prometendo matar com elas quem fosse contra sua opinião, tendo e havendo a seus descendentes por filhos dos inimigos da pátria. Diziam: “viva o povo, morra o mau governo!” e andaram pelas ruas da vila em busca dos vereadores e do juiz ordinário. Quando os encontrarem, levaram-nos ao pátio do concelho, obrigando-os que fizessem sessão, pois tinham que requerer nela. O juiz retrucou que não podia fazer vereação por falta do procurador, ao que responderam que a fizessem com o capitão Roque Furtado Simões, procurador do ano de 1681, visto não haver outro. O capitão Simões, presente, disse que não podia fazer a vereação, ao que o povo intimou que assistisse nela, ou morreria. O que, sendo ouvido pelo capitão, vendo o princípio do povo e sua cega resolução, entrou para o concelho para salvar sua vida e logo sendo em vereação juntos, alteraram novamente suas vozes, violentando com ela e suas ações a muitos homens republicanos da vila, dizendo “viva o povo, morra o mau governo”, a cujas vozes o juiz ordinário uma e repetidas vezes lhes disse que brandamente dissessem o que pretendiam, para lhes acudir ao remédio com o que em sua mão tivesse. Sendo ouvido pelo povo, registraram os tabeliães Matias Machado e Francisco Pereira Valadares que o povo não queria, nem convinha a essa terra, viessem ouvidores-

gerais e corregedores da comarca contra o privilégio que os senhores reis de Portugal concederam ao donatário da capitania. O que sendo assim, foi ouvido pelo juiz ordinário, vereadores e procurador que disseram que não podiam obrar coisa alguma, pois estava quase em uso a correção. Logo, pelo povo, foi dito em uma voz que não queriam nem convinha que os corregedores de comarca viessem à sua pátria interromper as províncias do foral, que com aquelas armas que nas mãos tinham haviam de matar aos senadores e todas mais pessoas que contra sua oposição fossem. Assim como isso disseram, pegaram pelo ar Domingos Cardoso Coutinho, que pela rua ia passando, manso, pacífico e quieto, e trouxeram dando-lhe “espaldeiradas” e empurrões, dizendo-lhe que viesse procurar pelo povo nessa ação tão conveniente ao bem comum dele. Coutinho disse que ele era um homem insuficiente e pouco visto nos privilégios dessa terra, por ser nela “fraustero”, com outras palavras, que não foram admitidas pelo povo. Sendo assim trazido ao concelho perante o juiz e mais senadores, foi dito por Coutinho que, ele, para se livrar da vexação e libertar sua vida, aceitava o que de direito não podia aceitar, protestando por nulidades a tudo quanto requeresse e dissesse, por ser feito contra a disposição de direito, nem sua intenção ser seguir a voz de tal povo. Sendo ouvido pelo povo, intentou tirar-lhe a vida, o que com efeito fizera, se não aceitasse a “procuratura” que, de maneira constrangida, aceitou. Sendo perguntado ao povo o que queria e que pretendia, foi dito em uma voz que elegiam por capitão ao capitão Bartolameu Fernandes de Faria, para que fosse à Serra do Mar com os soldados que lhe parecesse, a embargar o passo de toda a pessoa que por ela subisse, não lhe ouvindo palavras nem recebendo cartas, antes requerendo da parte de deus e desse povo se retirassem logo e, não os fazendo, os matassem como inimigos do bem comum. Logo pelo capitão foi dito que, como homem bom do povo, se resolvia a fazer-lhes esse serviço, para salvar também sua vida, porque era certo lhe tirariam caso não aceitasse essa ocupação. Outrossim, foi requerido pelo povo ao juiz e mais senadores, mandassem aos capitães do termo dessa vila viessem por turno com seus soldados assistir nessa vila, para assim se verem

livres dos traidores da pátria e conservarem sua justa opinião. Como assim o disseram, requereram e protestaram os violentados e o povo por si, uns e outros obrigaram, para a sustentação desse direito, suas pessoas, honras e fazendas. Para certeza de que mandou o povo fazer esse termo, assinou o escrivão da câmara, Jerônimo Pedroso de Oliveira, para se livrar de sua vexação.

Curiosamente, mais nada foi dito a respeito do evento, nem mesmo ficamos sabendo qual o motivo de indisposição contra ouvidores e corregedores, a respeito do que acreditavam aqueles homens que estaria sendo usurpado em seus direitos naquela donataria. De todo modo, seguindo a linha de argumentos e episódios descritos, reforça-se a imagem de São Paulo como vila rebelde e hostil aos poderes coloniais. Bentes Monteiro, a partir dos fatos narrados, trabalhou com a ideia da vila como uma “rochela” no Império português (essa expressão era uma referência feita pelos coevos à cidade de *La Rochelle* na França, ponto de insurreição calvinista, que durante décadas se manteve imune à imposição do catolicismo pelo reino francês, entre os séculos XVI e XVII)⁸⁶. A utilização da palavra rochela no contexto colonial, caracterizava locais que traziam certo grau de turbulência social, em descompasso com as ordens metropolitanas e foi aplicada à época para São Paulo e Maranhão.

O primeiro registro que encontrei para tal termo a respeito da vila de São Paulo foi em 1590, quando os membros da câmara debatiam sobre como responder à acusação do ouvidor da capitania de São Vicente de que essa vila fosse uma segunda “arrochela”. Segundo o ouvidor, ali não se praticava justiça e a guerra que se queria fazer contra o gentio carijó, deveria na verdade ser feita contra a vila.⁸⁷ Sessenta anos depois, o mesmo atributo foi lançado ao Maranhão pelo padre Antonio Vieira. Novamente o contexto em que tal queixa se deu tinha relação com as guerras feitas contra os índios, que quase sempre negligenciavam as ordens régias, atacando-se etnias aliadas, que deveriam ser “resgatadas”,

⁸⁶ Rodrigo Bentes Monteiro. *O rei no espelho*. Op. cit, p. 60-1.

⁸⁷ ACSP 2. Sessão em 27/01/1590, p. 383-4.

já que não haviam sido decretadas guerras justas contra elas. Para Vieira, a cobiça dos que governavam o Maranhão e o Pará vinha destruindo aquele Estado, que era uma “rochela de Portugal e uma conquista por conquistar e uma terra onde Vossa Majestade é nomeado, mas não obedecido”.⁸⁸

Isso posto, se pode perceber que as rochelas do “norte” e do “sul” convergiam sobre o fato de serem áreas periféricas em relação às zonas agroexportadoras coloniais e terem suas economias sustentadas pela mão de obra indígena. Voltamos às colocações de Luiz Felipe de Alencastro e Rodrigo Bonciani, trabalhadas no capítulo 2, sobre a adoção da mão de obra escrava africana ser um meio das metrópoles ibéricas assumirem o controle sobre o sistema colonial, pois a África, via tráfico negreiro, era o elemento que trazia a América ao controle metropolitano.⁸⁹

A partir dessas questões, as máximas a respeito da rebeldia dos paulistas merecem ser vistas com maior cuidado, num enquadramento às dinâmicas do Império português e à lógica do Antigo Regime, onde esses desvios de conduta e descumprimento das ordens régias eram parte do sistema e, dependendo do contexto, muitas vezes tolerados. Para ficar num exemplo importante, a questão do contrabando, ainda que de maneira geral, claramente oposta aos interesses metropolitanos, acabava perdurando em várias ocasiões. Inicialmente o fracasso em

⁸⁸ Antonio Vieira. Carta XI. A El Rey. 04/04/1654. *Cartas do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu*. Vol. 1. 1ª ed. Lisboa: Oficina da Congregação, 1735, p. 58-9.

⁸⁹ “Nesse contexto de disputa pelo *dominium* sobre os indígenas, de intensificação da exploração colonial e de definição de uma nova legitimidade do domínio ibérico, a ampliação do tráfico de africanos era uma estratégia central para a reafirmação do poder da Coroa na América e para o incremento do comércio colonial. A necessidade de mão de obra nas Índias de Castela e a importância estratégica, política e militar, dos negros aumentavam a demanda e exigiam uma nova etapa do comércio de escravos. Felipe II, em 1566, estabeleceu contatos com a Coroa portuguesa a fim de ampliar esse tráfico e, em 1574, pretendia colocar esse comércio sob monopólio régio. Angola era a porção continental privilegiada para esses planos, possuía uma estrutura político-militar menos organizada que a do Congo e se mostrara uma fonte aparentemente inesgotável de escravos. A decisão de conquistar Angola aparece, assim, como estratégia político-econômica comum para os reis português e espanhol na construção de uma política imperial atlântica.” Rodrigo Bonciani. *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico*. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de doutorado em História Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2010, p. 170.

combater o contrabando indicaria a inépcia da Coroa em detê-lo. Por outro lado, eliminar os caminhos do contrabando significava ao mesmo tempo acabar com os caminhos legais, por onde a Coroa também auferia altos dividendos. Portanto, entre perdas e ganhos, algumas vezes a metrópole acabava assumindo os riscos de liberar os tratos e rotas onde a atuação de contrabandistas era intensa.⁹⁰ Tal foi o caso das rotas entre o Paraguai e os domínios portugueses na América, cujos pontos de partida e chegada eram as minas de Potosi e os negros de Angola, especialmente franqueadas durante a União Ibérica (1580-1640), momento analisado no capítulo 3.

Uma evidência das relações entre essas regiões e, ao mesmo tempo, das tentativas infrutíferas de impedi-las aparece através da queixa do Conde de Chinchón, vice-rei do Peru. Em 1630, ele escreveu ao rei reclamando que escravos africanos sem registro e prata extraviada circulavam pelo porto de Buenos Aires. Chinchón denunciava os ministros do reino, as autoridades das capitanias do Brasil e os “daquela parte” de atuarem confederados, acobertando os inimigos do rei e trazendo prejuízo aos vizinhos de Buenos Aires, que não podiam cuidar de suas casas e fazendas. Para solucionar o problema, era necessário nomear um governador para o Rio da Prata que realmente fizesse cumprir as cédulas reais.⁹¹ O que se evidencia aqui são as instabilidades típicas de uma região de fronteira e o quanto as propostas de solucioná-las foram frágeis.

⁹⁰ “O contrabando envolve uma situação efetivamente mais complexa, mas, quanto a nós, confirmadora ainda assim, da análise que apresentamos. É de todo óbvio que o contrabando envolvia sempre sérios riscos: prisão, confisco das mercadorias e navios, etc. Ora, o que podia não obstante mover os mercadores a correr tais riscos e se empenharem no comércio ilegal – senão a perspectiva dos superlucros coloniais? O contrabando, portanto, também pressupõe o mecanismo básico em vez de negá-lo. É certo que o contrabandista devia, para encontrar campo para suas atividades, oferecer preços um tanto melhores pelos produtos coloniais, bem como oferecer produtos europeus a preços mais baixos do que os mercadores metropolitanos. Mas nunca num nível que significasse uma perfeita concorrência comercial, pois do contrário, o que os compensaria dos altos riscos? Os capitais se canalizariam para outros setores de igual lucratividade e menor risco. Assim parece certo que o contrabando envolvia um abrandamento do sistema, mas não sua supressão. O mecanismo básico persiste sempre como o elemento explicativo de todo esse movimento.” Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. Op. cit, p. 91.

⁹¹ AMP 2, p. 259-60

Assim, as insubordinações dos moradores de São Paulo e seu modo peculiar de atuação, as bandeiras, teriam o sentido de uma ameaça à ordem colonial, ou foram um instrumento a seu favor? Por tudo que vem sendo analisado ao longo desta tese e pelos motivos que serão detalhados a seguir, fica-se com a segunda alternativa.

Em muitos momentos percebe-se que o estava em jogo quando se colocava a questão se os moradores de São Paulo atendiam ou não os interesses metropolitanos, enquadrando-se nas leis para a colônia, era a tentativa de muitas autoridades coloniais adquirirem o seu quinhão, de conseguirem se integrar ao negócio das bandeiras, auferindo parte dos lucros.⁹² Em 1603, diante de uma provisão do governador-geral Diogo Botelho que solicitava que se tomasse um terço do gentio trazido pelo sertão pelos homens da capitania, os homens da vila começaram sua cantilena. Diziam que a terra era muito pobre e que a gente que ia ao sertão era muito necessitada, por isso acabavam obrigados a cometer entrada tão perigosa, de tão pouco proveito, em que qualquer pobre, para se aviar, gastava mais do que esperava trazer da jornada. Se fosse a notícia dessa provisão do governador para os que estavam no sertão, corria-se o risco de que os mesmos não voltassem à capitania, que ficaria sem moradores, visto só haverem mulheres e filhos que aqui ficaram.⁹³

Já no ano de 1624, apareceu uma possibilidade de perdão aos infratores de São Paulo, através de um acordo que o governador-geral Diogo de Mendonça Furtado tentava fazer com os sertanistas. O conteúdo do requerimento era que os capitães que fossem ao sertão registrassem as peças que de lá trouxessem.

“(...) e outrossim requeria da parte de sua majestade que os capitães que foram ao sertão e os partidores das companhias que la foram venham declarar por seu juramento a gente que derão de partilhas e as que vierão fora dela para serem registradas nesta câmara na forma da dita provisão do perdão com pena de serem emprazados para diante do

⁹² Rodrigo Ricupero. *A formação da elite colonial: Brasil, c. 1530-c. 1630*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 237-42.

⁹³ ACSP 2. Sessão 19/07/1603, p. 129-32.

dito governador estarem à mercê do dito senhor ao castigo que lhe mandar não se lhe guarde suas provisões requerendo mais que tinha por informação que botavam a gente fora da vila de são paulo para as vilas do mar e para a capitania do rio de Janeiro umas dadas outras vendidas escambadas sendo em grande prejuízo do serviço de deus e de sua majestade e em desfacto (sic) das minas por levarem gentio fora desta vila e tomassem informação do caso das pessoas que tal faziam e procedessem contra eles e tirassem toda a gente que tinham assim a novamente descida do sertão como a gente antiga que tem em sua casa e os pusessem nas aldeias procedendo mais contra os culpados com todo o vigor de justiça na forma do perdão e provisão do dito governador geral e obrigassem aos moradores que vieram do sertão registrassem toda a gente que desceram chamando para isso o capitão-mor desta capitania para em tudo se dar cumprimento às ditas provisões porque com estas condições apresentava o dito perdão e provisão pedindo o treslado deste seu requerimento.⁹⁴

Além de tentar controlar o fluxo dos índios trazidos das bandeiras e evitar que entrassem num tráfico ilícito, deixando ainda de ser remetidos às aldeias como livres, o “perdão” do governador também trazia um ardil dessa autoridade para tentar se beneficiar de tal atividade. Assim, o perdão se daria sob a condição que se registrassem as peças descidas do sertão e um quinto delas fosse enviada ao governador na Bahia. O povo, em reação, disse em altas vozes que não consentia com essa provisão, denunciando por sua vez o equívoco da medida: não se podia quintar peças; os índios eram forros e libertos! Como se vê, muitas vezes o que estava em jogo na trama colonial não era a coibição dos desvios, mas uma forma de se inserir nos circuitos clandestinos. Essa situação serve para reiterar o argumento de que a adoção da escravidão africana era um meio da Coroa trazer a América ao controle colonial, visto que era muito difícil à metrópole e às autoridades coloniais apropriarem-se dos dividendos de uma atividade de alcance local, através de transações realizadas por distantes colonos de uma

⁹⁴ ACSP 3. Sessão em 11/04/1624, p. 98-9.

pequena vila, em expedições para além dos limites conhecidos oficialmente pelo Império. Nesse episódio, o concelho da câmara atendeu à requisição dos homens bons da vila, que pediram que os oficiais seguissem a vontade do povo e não aceitassem o requerimento. Os oficiais escreveram na correspondência que não podiam cumprir com o determinado, pois deviam respeitar o bem comum que tinham a seu cargo, evitando inconvenientes e amotinações, que poderiam resultar da execução da provisão sobre os quintos, aguardando o que o governador-geral faria em cumprimento das ordens do rei.⁹⁵ Deve-se notar, portanto, que quando convinha, especialmente diante das esferas mais altas de poder, as autoridades da vila sabiam manipular o discurso político, tentando demonstrar que o descumprimento de uma ordem podia ter o objetivo de, por outras vias, melhor cumprir os verdadeiros desígnios régios.

Em 1635, falou-se até mesmo que vender e comprar peças do gentio era atribuição do rei. O povo reuniu-se na câmara para responder aos atos do prelado Lourenço de Mendonça, que queria tratar sobre o comércio dessas peças. Os moradores alegaram que tal atitude era uma intromissão na jurisdição real, pois a capitania seguia os capítulos de correção feitos periodicamente pelo ouvidor-geral. Assim, atendendo a essa requisição, o tabelião da vila foi à casa do prelado, lendo-lhe o capítulo de correção. Mendonça respondeu que não se intrometeria na jurisdição real. Pediu-se a ele que não tornasse a fazer o sermão que dera na igreja da matriz, estando todo o povo reunido.⁹⁶

Assim, quando falavam aos governadores ou mesmo ao rei, os moradores de São Paulo apelavam para um discurso de piedade, buscando compreensão de suas agruras. No entanto, quando tratavam com intermediários, que muitas vezes disputavam o poder sobre os índios, fosse uma autoridade religiosa local, um capitão de armada, ou outro capitão com poder regional, adotavam um tom mais impositivo, responsabilizando seu interlocutor ante as tragédias que poderiam

⁹⁵ ACSP 3. Sessão em 13/04/1624, p. 100-1.

⁹⁶ ACSP 4. Sessão em 04/03/1635, p. 244-5.

resultar caso ele não atendesse os anseios dos moradores da vila, tendo que prestar contas depois ao rei diante de um mal maior que pudesse ali ocorrer. Esse é o sentido do que Adriana Romeiro chamou de um “tom reivindicativo e contratualista” que os vassalos de São Paulo dirigiam ao rei de Portugal, pois, de acordo com a autora

(...) para os homens do Planalto, a retribuição régia pouco tinha a ver com a magnanimidade, excluindo, assim, o caráter de graça de que se revestiam as mercês régias; ao contrário, a retribuição adquiria um sentido de obrigatoriedade, muito semelhante à noção de contrato, em que os serviços e as recompensas eram primeiramente negociados por meio de procuradores enviados diretamente a Lisboa.⁹⁷

Embora seja bastante competente a análise de Romeiro sobre a legenda negra criada a respeito dos moradores de São Paulo, acredito que ela exagere um pouco sobre o caráter de autonomia que teriam esses homens em relação ao poder régio. Isso porque, diferentemente do que Romeiro fez com os demais dados relativos aos paulistas em seu trabalho, em que tornou relativos os atributos dados a eles, houve um momento em que a autora “comprou” o discurso do autonomismo, baseando-se especialmente no contexto da presença dos bandeirantes na Guerra dos Bárbaros nordestina na segunda metade do século XVII. Pedro Puntoni mostrou um quadro mais complexo, de negociações e disputas constantes entre os atores ali presentes, que envolviam os interesses locais de cada uma das capitanias envolvidas, as ordens do governador-geral, o papel dos bandeirantes, forasteiros que seriam pagos pelos moradores das regiões envolvidas.⁹⁸ Além disso, a autora tomou quase ao pé da letra as palavras de Domingos Jorge Velho, o importante sertanista que atuou na destruição do quilombo dos Palmares e na aniquilação dos índios das guerras contra os índios no sertão nordestino. Esse homem, um rústico bandeirante, não consta ter ocupado nenhum

⁹⁷ Adriana Romeiro. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*. Op. cit, p. 238-49.

⁹⁸ Sobre as contendas entre os capitães-mores das capitanias do norte, o governador-geral e os paulistas, ver o capítulo 6, “Paulistas e Mazombos” de Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros*. Op. cit.

cargo público na vila de São Paulo, não sendo, portanto, afeito às práticas políticas. Quando analisamos as correspondências oficiais de São Paulo, dos órgãos e cargos administrativos incumbidos de fazerem essa comunicação entre os súditos e o soberano, conforme descrito nos episódios citados nas páginas anteriores, é mais difícil perceber esse tom acintoso. O que se nota, ao contrário, é a tentativa reiterada de vincular os interesses dos homens da vila de São Paulo aos anseios dos reis na metrópole. Todos aqueles que visavam tolher ou se beneficiar das atividades bandeirantes, eram tratados de maneira hostil e considerados um entrave nesse serviço ao rei, um obstáculo na relação direta entre os vassalos e seu soberano, que os moradores diziam desempenhar.

Ademais, conflitos e levantes não foram privilégios da vila de São Paulo, como tem se mostrado evidente através de inúmeros estudos. Laura de Mello e Souza e Luciano Raposo Figueiredo mostraram o quanto os levantes e *alterações* ocorridos entre os séculos XVII e XVIII estavam dentro do modelo do Antigo Regime, em que os agentes do rei – sua representação – eram perseguidos, mas não o próprio monarca, o que estaria alicerçado na máxima “viva o rei, morra o mau governo”.⁹⁹ Que São Paulo fosse rebelde isso é ponto inquestionável. Uma resposta que advém dessa questão é que essa rebeldia não era necessariamente uma ameaça à ordem colonial, mas parte do próprio sistema. Como ressaltado por Vilardaga, inúmeros tumultos podem ser listados na primeira metade do século XVII. John Monteiro, por sua vez, analisando os chamados “motins do sal” em São Paulo no início do século XVIII ressaltou a proeminência do poder privado de um membro da elite paulista, Bartolomeu Fernandes de Faria, em episódios que mais uma vez evidenciaram os conflitos da vila com os poderes régios.¹⁰⁰ Foi justamente na imbricação entre as elites locais e a metrópole, com sua

⁹⁹ Laura de Mello e Souza. *O sol e a sombra*. Op. cit, p. 88. Luciano Raposo de Almeida Figueiredo. O Império em apuros – notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no Império colonial português, séculos XVII e XVIII. In: Júnia Ferreira Furtado (org.). *Diálogos oceânicos*. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

¹⁰⁰ John M. Monteiro. Sal, justiça social e autoridade régia: São Paulo no início do século XVIII. *Tempo*. Niterói, v. 4, nº 8, 1999.

relação complementar e cheia de tensões, que se estruturou o sistema colonial. Assim, a vila de São Paulo, ainda que fosse um modelo peculiar de formação e atuação dentro do quadro da América portuguesa, não deixou de fazer parte do Império português, nem os sertanistas deixaram de colaborar, ainda que de maneira conflituosa, com ações a serviço do rei em várias partes do território do Brasil. No saldo da equação apresentada, o que se pode depreender é que os moradores de São Paulo foram muito mais utilizados como um instrumento da colonização nas terras da capitania de São Vicente e em outros projetos fora da sua área de origem, do que representaram um risco à ordem, diferentemente das sedições ocorridas durante a crise do sistema, no final do século XVIII em diversas partes da colônia, como tão bem analisou István Jancsó.¹⁰¹

¹⁰¹ “O que se percebe, agora, nos transbordamentos da fronteira da legalidade estrita, coisa que está presente nos distúrbios, saques, motins, sublevações e revoltas do período anterior, todos eles se propondo à correção de disfunções de um sistema tido por bom e justo mas localmente mal exercido, é que a própria forma de organização do poder se torna o alvo das críticas, e a sua substituição por outra afirma-se como o objetivo que move os homens. O novo que desponta é a sedição, entendendo-se por esta, nesse final do século XVIII, a ação organizada visando a revolução. A sedição é, e todos a percebem dessa maneira, o conjunto das práticas de natureza subversiva que, referidas à revolução, anunciam-na enquanto possibilidade, mesmo quando se concretizam apenas no simplesmente fazê-lo. A sedição é, então, a revolução desejada, o futuro anunciado, a política do futuro nos interstícios do presente. É disso que advém seu papel corrosivo, muito mais perigoso para o status quo do que os violentos motins ou revoltas que mobilizavam grandes massas de homens em nome do ‘viva o rei, morra o mau governo’, expressão da contestação que não subverte os fundamentos da ordem, antes busca restaurá-los.” István Jancsó. A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII. In: Laura de Mello e Souza (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 388-9.

CAPÍTULO 5

De santos e demônios. Negociações e disputas entre índios e jesuítas¹

Num encontro ocorrido próximo do Estreito de Magalhães em 1608, o governador do Tucumán conseguiu reunir 60 caciques, que ouviram o padre reitor da Companhia de Jesus e depois retrucaram ao “convite” feito. As ponderações feitas pelos índios sintetizam oposições entre colonizadores e colonizados que poderiam estar presentes em muitas partes das Américas. Através desse relato é possível perceber os motivos que podiam levar os indígenas a se converter ou não, por quais meios essas lideranças também impunham suas condições e como invariavelmente eram retratadas de maneira pouco respeitosa pelos padres em seus escritos.

O padre reitor da província jesuítica do Paraguai [que convém lembrar, abarcava Paraguai/Rio da Prata, Chile e Tucumán] esteve nas missões entre Arauco e Chiloe, no Tucumán, falando a alguns caciques. Embora tais eventos estejam fora da área geográfica analisada, traz alguns elementos comuns às tentativas de conversão dos índios, além de estar sob jurisdição do mesmo provincial, que no ano de 1608 era Diego Torres [1608-1614]. O padre afirmara, através de um intérprete, que os jesuítas vinham às suas terras oferecer a paz em nome do rei, ajudando, com as armas do governador, a combater seus inimigos. A despeito disso, o missionário reconheceu que os espanhóis não vinham cumprindo com esse acordo e faziam agravos contra as mulheres e os filhos dos índios. O objetivo dos jesuítas era impedir que isso ocorresse,

¹ Este capítulo tem por base um artigo, aqui revisto e ampliado, publicado e apresentado originalmente no encontro da ANPUH em 2009: Fernanda Sposito. Os índios entre a Cruz e as Coroas. Reduções jesuíticas e projetos coloniais do Paraguai a São Paulo (século XVII). In: *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0884.pdf>> Acesso em 30/12/2012. Agradeço a Eliane Cristina Deck Fleckmann e Maria Cristina Bohn Martins pelas críticas e por propiciarem um espaço de debate tão fecundo.

podendo interceder diretamente junto ao rei sobre esses abusos. Mas o principal ato que os jesuítas podiam empreender era chegar àquela “casa de demônio, cega de luz e doutrina” para lhes ensinar e trazer muito amor, tratando-os como filhos. Os principais estiveram muito atentos ouvindo. Mantiveram-se em silêncio após a fala do padre e logo se levantou um murmúrio entre eles, para se decidir quem havia de responder à prédica. Escolheram Lessipangue, “cacique principal, por seus feitos valorosos, já velho, mas astuto e arrogante”, segundo a visão jesuítica. O cacique fazia movimentos estranhos com as mãos, torcendo-as, desgarrando-as com muita força e esfregando uma contra a outra. Finalmente o principal disse que os caciques ali presentes não estavam interessados nas palavras dos missionários. Lessipangue relatou que há algum tempo atrás viera também um homem com hábito de penitente, que era respeitado por todos, inclusive pelos soldados e capitães, dizendo que vinha pelo bem deles e que iria à Espanha falar ao rei para que se voltasse àqueles índios, que não teriam tantos agravos e seriam deixados em paz em suas casas, com suas mulheres e filhos, além de muitas outras coisas que os índios acreditaram. Esse religioso foi e voltou, e os índios continuavam como antes. Assim, não confiavam em todos os demais, inclusive nos jesuítas com suas promessas. Com relação a ensinar as coisas de deus e rezar, esses índios preferiam castigar os índios rebeldes, para que se pacificasse a terra e não se andasse com sobressaltos de inimigos. Caso contrário, os “puren” e outros índios belicosos, vendo que eles rezavam juntos às igrejas, sem armas, diriam que eles teriam se tornado mulheres. Portanto, pedia o cacique: “dixenos vivir como emos vivido y como an vivido nuestros antepasados, gozar de las muchas mujeres que tenemos, holgarnos en nuestras fiestas.”²

Nessa descrição, que de maneira mais detalhada acabou apresentando uma “voz” indígena, mesmo que vista de maneira depreciativa, foram listados alguns argumentos que respaldavam a

² BN-RJ, MS-508 (16). Doc. 30. Principio que dio el padre Diego de Torres á las misiones de Arauco y Chiloe.

resistência dos índios em aceitar a conversão à fé católica e à submissão a uma vida segundo os padrões europeus de sociabilidade. Além de alegarem a ineficácia das promessas de proteção do rei espanhol ante a sanha exploradora dos espanhóis, os caciques apresentaram as limitações que a própria vida cristã lhes colocaria. Não poderiam dispor das mulheres que tinham dentro de seu regime poligâmico e além de tudo, ao se mostrarem rezando e praticando os ritos cristãos, perderiam a credibilidade das demais etnias, por se afastarem de atributos belicosos e viris, segundo entendiam os índios de Arauco e Chiloé.

Voltando à questão das populações do Paraguai, os elementos principais apresentados em outras partes da tese, que justificariam o fato dos povos tupi-guaranis, presentes desde a costa atlântica até a região do Paraguai, terem sido preferencialmente o povo convertido (a saber, grande concentração demográfica, sedentarização e uma língua comum que, uma vez aprendida pelos colonizadores, facilitava a comunicação) não devem, no entanto, nos induzir a pensar que os guaranis seriam um povo mais “dócil”, mais “afável” em comparação com outras etnias mais agressivas. Cair nessa esquematização é aceitar o jogo proposto desde os primeiros cronistas, ao categorizar os grupos indígenas como aliados e inimigos, projetando características positivas ao primeiro grupo, segundo a visão do invasor, e inferiorizando aqueles que se opunham aos propósitos coloniais. Inclusive, foi essa bipolaridade (aliados *versus* inimigos, ou tupis *versus* tapuias) que acabou por orientar a política indigenista na América portuguesa, como analisado no capítulo 2.

No caso das Índias de Castela, também visto, as leis a respeito dos ameríndios se colocavam numa outra chave, que previa a liberdade indígena como um paradigma, embora contraditoriamente assumisse a obrigatoriedade da prestação de serviço por parte dessa população. Assim, o binômio tão marcante na política lusa não foi a tônica das leis espanholas, embora a prática dos colonizadores, especialmente dos jesuítas nessa parte da América espanhola, se pautava também dentro

do maniqueísmo da projeção de docilidade aos aliados e selvageria aos inimigos. Isso não significou, da mesma forma, que os guaranis não fossem descritos muitas vezes como bestiais. Como veremos nos casos citados a seguir, antes da conversão, aos guaranis eram projetadas características anti-humanas e mesmo após a vida nas reduções dos padres, esses continuavam reclamando da resistência dos nativos em abandonarem seus costumes “bárbaros”. O que procurarei mostrar é que se, no caso do Paraguai/Rio da Prata, os guaranis foram os povos preferencialmente aliados, isso não deve ser pensado apenas pela ótica colonizadora, que destacou sua afabilidade, mas também a partir da perspectiva dos próprios grupos indígenas, que escolheram estabelecer uma relação amistosa ou não em relação aos invasores. Obviamente que em termos das disputas colocadas, os europeus venceram a conquista do território e as sociedades indígenas foram obrigadas a viver sob as condições impostas pelos conquistadores. O que interessa é problematizar como os índios vivenciaram esse processo.

Para Bartomeu Melià, a aceitação da conversão pelos guaranis poderia ser lida numa outra perspectiva, a da vinculação do “modo de ser guarani” ao universo religioso cristão. De acordo com essa análise, os guaranis teriam se reduzido à vida nas missões porque esse sistema se assemelhava sobremaneira com a organização social originária deles, impregnada de uma lógica religiosa. As missões jesuíticas estruturaram-se sobre três pilares: casas iguais, onde se agrupavam as famílias com seus caciques; agricultura comunitária e aproveitamento comum dos bens produzidos. O valor simbólico e ritual das lides cotidianas missioneiras casava-se com a religião guarani, que também se pautava num cotidiano cerimonializado. Radicalizando nessa assertiva, Melià acreditava, inclusive, que a vida reducional teria implicado em mais permanências do que mudanças, já que as transformações em relação ao modo de vida guarani seriam muito mais aparentes do que efetivas.³

³ Bartomeu Melià. La vida en las reducciones jesuíticas de Guaraníes o el uso perfecto del tiempo. In: _____. *El guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de Etnohistoria. 2ª ed. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1988, p. 218-9.

No entanto, acredito que o contexto da conversão missionária foi menos pactuado e harmônico do que previu o autor. Mesmo dentro do universo reducional, onde a própria vida em missão implicava na aceitação de um modo ditado pelos preceitos cristãos, não se pode afastar as tensões, as negociações e as rebeliões ocorridas dos aldeados em relação aos padres. Uma luta que se dava não somente no mundo real, mas no universo simbólico, numa medição de forças entre crenças e deuses. Num relato de Manuel da Nóbrega em seus primeiros contatos com os índios logo de sua chegada à América portuguesa em 1549, nota-se que para se vencer a batalha no plano religioso, isso implicava inicialmente numa arte do convencimento, em que a capacidade dos padres se colocaria pelo uso da retórica e da oratória, e também na possibilidade de demonstração de alguns poderes.

Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para os curar em suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia ele estas coisas e se tinha comunicação com o Deus que criou o Céu e a Terra e reinava nos Céus ou acaso se comunicava com o Demônio que estava no Inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que ele era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado a saúde, e que aquele Deus dos céus era seu amigo e lhe aparecia frequentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras cousas. Esforcei-me vendo tanta blasfêmia em reunir toda a gente, gritando em altas vozes, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquilo que ele tinha dito: e isto, com ajuda de um língua, que eu tinha muito bom, o qual falava quanto eu dizia em alta voz e com os sinais do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente ficou ele confuso, e fez que se desdisse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por ele a Deus que lhe perdoasse: e depois ele mesmo pediu que o batisasse, pois queria ser cristão, e é agora um dos catecúmenos.⁴

⁴ Carta ao Dr. Navarro, seu mestre de Coimbra (1549). Manuel da Nóbrega. *Cartas do Brasil* (1549-1560). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 95.

Segundo Paulo Suess, as ações do padre Manuel da Nóbrega teriam um sentido pioneiro, uma vez que ele foi autorizado pelo Padroado Régio para vir à América, enquanto Francisco Xavier desembarcava no Japão. Ambos iniciaram a missão da Companhia de Jesus, quando as Constituições da ordem não tinham nem mesmo sido aprovadas pelo papa. Nóbrega era gago e sua dificuldade com a linguagem fez com que não fosse aprovado nos concursos nas universidades. Na América, isso resultou em não aprender o tupi e ter sido o “missionário do aportuguesamento”. Já Anchieta, tinha o “dom das línguas”, escrevendo em português, espanhol, tupi e latim. No entanto, foi sua debilidade física, com uma saúde frágil, que o encaminhou ao Brasil, buscando melhores ares para sua cura. Os dois, de toda forma, vinham combater o demônio, antes mesmo de conhecer os índios. Anchieta construiu seus textos de conversão, como os Autos, com vistas a mostrar os antigos líderes como diabos, a quem os índios deveriam renunciar, conhecendo a mitologia do colonizador e odiando seu próprio passado.⁵

O universo fantástico que se abriu aos europeus com o encontro da América rompeu os paradigmas de humanidade e do mundo até então conhecidos pelos invasores. Essa dimensão foi esmiuçada por uma vasta e já clássica bibliografia. Laura de Mello e Souza, uma das expoentes dessa historiografia, pontuou, no entanto, que a despeito das novidades colocadas pelo contato, a mentalidade europeia insistia em encontrar aqui um velho conhecido seu, o diabo. Para a autora, ainda que as viagens de conquista estivessem respaldadas pelo cientificismo moderno, também se alicerçavam no imaginário medieval e na transposição para terras distantes do eterno debate entre o “bem” e o “mal”. Assim, a “demonologia”, que buscava personificar, identificar e perseguir as figuras diabólicas foi trazida para a América e representava, em contraponto, a tentativa de estabelecer normas e conhecer a si próprio. As cartas jesuíticas, o teatro elisabetano, os

⁵ Paulo Suess. A catequese nos primórdios do Brasil. Piratininga revisitado. In: _____ et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 23-5.

cronistas coloniais e a carnavalização da cultura popular seriam expressões desse movimento.⁶

Ronaldo Vainfas, trabalhando com o sentido ambíguo do termo “santidade”, mostrou como o mito tupi-guarani da busca da Terra sem mal (*yvy maraey*) foi ressignificado frente à colonização. O fenômeno da santidade deu-se com os ritos indígenas centrados na figura de um pajé mais poderoso (caraíba), que ia além do papel dos curandeiros comuns em seus rituais de curas cotidianas. Assim, um grande feiticeiro liderava um rito coletivo de maiores proporções, com consumo de bebida fermentada (o caium) e de erva (o petim), em que se buscava através de cantos, danças e bailes ininterruptos elevar o corpo a um nível espiritual, sendo embalados ainda pelo maracá, instrumento musical e simbólico, que funcionava com um marcador das cerimônias. Além desses rituais, o movimento se espalhava através de expedições migratórias dos grupos que seguiam esses caraíbas e também se manifestava em ataques diretos contra os colonizadores. Ainda que alicerçadas nas crenças do universo tupi-guarani, as santidades eram também um movimento de reação ao universo colonial.⁷ Nesse sentido, missionários e caraíbas passaram a atuar com uma espécie de espelho um do outro, dentro do sentido reverso dessa projeção.

Embora os guaranis tenham aparecido aqui como o aliado ideal, o caminho para se obter a sua aliança não foi algo nem imediato, nem completo. O próprio Vainfas mencionou que nas cartas anuais dos jesuítas da província do Paraguai assistiu-se a um desfile de caraíbas e “homens-deuses” que, ressignificando suas crenças, se insurgiam contra padres e colonizadores espanhóis (vale lembrar, também

⁶ Laura de Mello e Souza. O conjunto: América diabólica. In: _____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XV-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 21-46.

⁷ “É certo que os europeus insistiram em considerar como falsa e enganosa a ‘santidade’ que, no entender deles, os caraíbas apregoavam de si mesmos; falsas e diabólicas as cerimônias aparentemente santas em que se alimentavam os maracás – verdadeiro sabã, segundo Lery. Mas não é menos certo que quase todos usaram a expressão santidade para qualificar o caraíba, os mais apavorados com a multiplicação e a visibilidade da cerimônia. Usaram-na a tal ponto que, ao longo do século XVI, santidade e religião indígena acabariam sinônimos no vocabulário dos colonizadores.” Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 62.

portugueses). O autor citou o caso do missionário Cristoval de Mendoza no Tape em 1635, que sofreu violências e mutilações, imbuídas de forte carga simbólica, como se verá ao final deste capítulo.⁸ Durante o longo trajeto da conversão, haveria muitos recuos de ambas as partes, já que nem os índios confiavam nos colonizadores, padres ou laicos, nem os padres consideravam as amizades ou conversões insuspeitas. Conforme veremos nas descrições abaixo, a construção das relações entre esses dois universos se faria num ambiente ambíguo, de guerra, em que interesses fundamentais, como o sucesso da empresa colonial e a própria sobrevivência de pessoas e grupos inteiros estavam colocados à prova.

A respeito dos guaranis, vejamos alguns casos de conversão mais complicados para os padres. Justamente esses personagens, que demandavam um árduo e arriscado trabalho por parte dos inacianos, alimentavam o ideário de sacrifício e amor a deus que deveria norteá-los. Ao descrever esses inimigos como sanguinários e invencíveis, os jesuítas visavam mostrar o quanto seu trabalho fora grandioso e quão dignos de méritos eram.⁹ Não se deve perder de vista, portanto, que mais do que os índios, as narrativas jesuíticas tornam-se, aos olhos de hoje, retratos de si próprias. Adone Agnolin problematizou a tradução da realidade indígena pela ótica jesuítica, percebendo os conflitos advindos da confrontação de um modelo clássico da Antiguidade ante a “nova humanidade” encontrada na América, choque esse que foi a base para a construção de uma “civilização moderna” europeia.¹⁰

⁸ Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios*. Op. cit, p. 66-7.

⁹ “Funcionando como instrumento de publicidade e promoção da legitimidade da Companhia dentro da Igreja e das cortes européias, os relatos edificantes acabaram por criar uma imagem idealizada das atividades dos jesuítas. Esses relatos eram verdadeiros instrumentos de propaganda em pleno século XVI, ‘vendendo’ as missões para aqueles que as financiavam e, ao mesmo tempo, impedindo que os problemas e ineficiências da empreitada viessem a público.” José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: : encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 56.

¹⁰ “Dentro desses limites torna-se plausível e possível a mudança imposta pela descoberta da América de uma diversidade que não pode mais configurar-se como totalmente explicável através das categorias antigas. Dentro de uma dupla objetivação relacional, o homem da Renascença percebe, portanto, sua alteridade em relação à Antiguidade, enquanto ‘moderno’, e em relação aos selvagens das ‘Novas Índias’, enquanto ‘civil’. Esse duplo cruzamento de alteridades constitui-se como base da

O cacique Tayaobá (também grafado Tayoba ou Tayaova) dominava uma vasta área no Guairá, cujas terras levavam o seu nome. Além de ser uma ameaça aos índios inimigos que entrassem em seu território, o grupo que vivia sob a órbita do Tayaobá rechaçava também os espanhóis e padres que ali aparecessem. No entanto, apesar dessas indicações em contrário, os padres conseguiram obter a aliança do líder, que concordou com as condições de conversão postas pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, provincial das missões do Guairá, em sua viagem às terras do Tayaobá em meados da década de 1620. Antonio Ruiz, com perigo evidente de morte por estar em campo inimigo, sabia que para arregimentar o adversário era necessário surpreendê-lo positivamente. Assim, apesar das histórias sobre o Tayaobá, em que se afirmava sua ira contra os inimigos, expulsando-os de suas terras ou devorando-os em rituais antropofágicos, como era típico da cultura guarani ao qual seu grupo pertencia, o padre aparentemente não se demoveu de seus propósitos.¹¹

Mesmo com as advertências dos índios aliados nas reduções próximas, que temiam pelo destino dos padres frente ao grupo do Tayaobá, Antonio Ruiz prosseguiu na missão. De toda forma, esse temor deve ser relativizado, uma vez que vários caciques ameaçavam os padres e, sendo inimigos entre si, um grupo sempre achava que o outro poderia efetivamente matar os jesuítas. Os tipos de alianças e táticas da parte dos índios e padres mostram que a obtenção de paz com determinado grupo implicava numa rearticulação de seu papel frente aos demais grupos. O cacique Zuruba, por exemplo, inimigo dos padres, que impedia a entrada deles nos campos do Taiati, acabou morto nas

identidade cultural, a qual reconhecemos como 'civilização moderna'. Através do nosso trabalho, acreditamos que se possa tentar esclarecer os mecanismos pelos quais, no seu contexto histórico específico, a redescoberta e a investigação do mundo clássico (que se estruturou paralelamente à formulação de um determinado ideal e mito humano) prepara, condiciona e estrutura um caminho para a percepção e a conceituação de uma inesperada 'nova humanidade', apresentada pelas descobertas americanas." Adone Agnolin. *Jesuítas e selvagens: O encontro catequético no século XVI. Revista de História*. São Paulo, Departamento de História, FFLCH/USP, 2001. n° 144, p. 21.

¹¹ Carta Anua de Nicolas Mastrillo sobre as reduções da província do Paraguai, especialmente o Guairá, entre 1626 e 27. MCDA 1, p. 203-68.

terras do Tayaobá, assassinado pelo cacique Pindoviu. Nessa fase das negociações, o próprio Tayaobá já se aliara aos padres. Antonio Ruiz, por sua vez, não se fez de rogado frente ao irreduzível Pindoviu. Apesar de esse líder também querer “comê-lo”, o jesuíta estrategicamente sabia que se conseguisse conquistá-lo, traria com ele grande número de seguidores, além de mostrar para os outros índios a sua própria coragem. Desse modo, Pindoviu também acabou convertido, sendo convidado pelo padre para ser “cabeça” da nova redução a ser fundada. Ainda assim, os índios aliados aos padres continuavam achando que Pindoviu era uma ameaça fatal aos religiosos, não permitindo que o provincial da Companhia fosse ao seu encontro. Insistindo em seu intento, os padres foram recepcionados por Pindoviu e sua gente com caminhos enfeitados de cruzes. Em resposta, os padres, além de atenderem espiritualmente os nativos encontrados, nomearam o cacique como capitão da redução e outros membros do seu grupo como alcaides, regedores e sargentos.¹² Isso demonstra que a conquista dos povos indígenas pelo modelo jesuítico das reduções não implicava apenas no confinamento dos corpos e almas dos nativos em espaços que deveriam funcionar sob o parâmetro ocidental cristão, mas também na promoção de destacados líderes indígenas, que já detinham poder entre os seus, a cargos estratégicos dentro da estrutura colonial. Mais tarde, Pindoviu foi descrito com o nome cristão de Anton. Como prova de sua fidelidade aos padres, Anton Pindoviu aceitou em suas terras vários antigos inimigos, então convertidos ao cristianismo, como os índios campeiros e os guaňanas.¹³

Sobre o caso do cacique Tayaobá, é possível perceber através dele a importância que esses líderes representaram no sucesso da colonização, ao mesmo tempo em que poderiam tirar melhor partido frente ao quadro da conquista. Como dito, a resistência aguerrida que esse índio fazia ao poderio colonizador era conhecida e temida. Dizia-se que ele matava todo cristão ou índio servidor de um cristão que

¹² MCDA 1, p. 235-9.

¹³ MCDA 1, p. 275-9.

adentrasse em suas terras. Isso porque certa vez vieram espanhóis de Assunção oferecendo presentes aos principais da região, no que os caciques foram ao seu encontro. Na verdade, era uma armadilha para escravizá-los e só Tayaobá conseguiu escapar livre e com vida. No entanto, quando o padre Antonio Ruiz tentou contatá-lo em 1627, ele recebeu bem o padre, pedindo para ser abençoado pelo jesuíta, apesar de ter “comido” padres que acompanharam o provincial em outra missão às suas terras. Pai de 28 filhos e casado com várias mulheres, abandonou a poligamia em favor do cristianismo, casando-se dentro dos ritos cristãos com a mãe dos seus filhos mais novos, batizada de D. Maria. Em seu batizado, recebeu o nome de D. Nicolas Tayaobá e tinha um filho de mesmo nome, que ficou junto ao padre. O local da redução em que o grupo foi instalado pelos padres foi num ponto alto, abaixo do rio Huibai (Ivaí?), onde provavelmente os portugueses teriam passado na época da fundação de Assunção, segundo relataram os jesuítas.¹⁴ A redução ali instalada em 1628 recebeu o nome de Siete Arcángeles de Tayaobá e sofreria as investidas dos portugueses de São Paulo no ano seguinte.

A partir dessas estratégias descritas, algumas observações podem ser feitas. Embora estejamos falando de uma situação de dominação colonial, percebe-se em alguns momentos um caminho de mão dupla. Sob certas condições, os padres também tinham que renunciar a alguns princípios para que os caciques aceitassem a conversão. Os jesuítas concordavam consagrar o matrimônio do último casamento dos caciques, realizado com a esposa mais nova de um homem polígamo e não com a mais antiga, como seria o usual dentro dos preceitos cristãos. Outro dado notável refere-se aos casos em que os padres incorporavam, de maneira indireta, muitas das festividades pagãs em seus ritos litúrgicos, numa imbricação dessas culturas.¹⁵

¹⁴ MCDA 1, p. 244-52.

¹⁵ “Cremos que, em meio a procissões, a bailados religiosos, ao entoar de hinos sacros cristãos, à recepção a autoridades, curas e índios de outros povoados, os guaranis atribuíram significado particular à festa da redução. Conferiram-lhes certas características distintivas que não podem ser explicadas unicamente a partir do trabalho jesuítico, compreensão que implicaria aceitar que os índios foram meros

O próprio Montoya admite que inicialmente durante dois anos, em San Ignacio e Loreto, os padres não tocavam no ponto da poligamia (o 6º mandamento, sobre fornicção) para não causar revolta entre os índios, durante suas pregações. Para Melià, se tal ponto causava horror aos padres, estando relacionado à questão sexual, para os índios, essa prática tradicional, representava um valor importante dentro de sua cultura, tanto pelo status que um homem com muitas mulheres teria (posição ocupada por poucos), como na organização social e na divisão sexual do trabalho, em que essas mulheres atuavam em atividades de cunho econômico na vida dos grupos, segundo indicou Florestan Fernandes para os tupinambás. Ademais, se poucos homens podiam ter 20 ou 30 mulheres, os polígamos em geral só possuíam poucas mulheres e a maioria dos homens, somente uma.¹⁶

Há que se ressaltar ainda que os caciques, ao se submeter ao jugo cristão, conseguiam garantir ao menos para si a isenção na prestação de serviços e realização de trabalhos no interior da missão, coisa que todos os índios a ele sujeitos tinham que executar.¹⁷ Retomando as considerações de Melià a respeito do funcionamento da vida no interior nas missões, a transformação espacial era fundamental para a conversão, onde as famílias passaram a ser separadas por sólidas paredes. No entanto, algo da organização tradicional se mantinha, uma vez que essas famílias eram colocadas agrupadas juntas ao seu cacique, o que mostra a continuidade do “cacicado”, segundo Melià, e inclusive o interesse dos caciques em se reduzir. Estruturada em torno da praça central, onde havia a igreja, para onde convergiam todas as atividades, a redução demonstraria a “socialização sacralizada” da comunidade, segundo palavras do autor, conforme citado no início do capítulo. A rotina diária era ritmada pelos ritos, cantos e rezas cristãs, que

receptores das expectativas dos padres, ‘papel em branco’, pronto para aceitar o que nele foi impresso.” Maria Cristina Bohn Martins. *Sobre festas e celebrações. As reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo/Porto Alegre, Ed. Universidade de Passo Fundo/ANPUH, 2006, p. 233.

¹⁶ Bartomeu Melià. El “modo de ser” Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). In: _____. *El guaraní conquistado y reducido*. Op. cit, p. 111-2.

¹⁷ Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. I. El guaraní colonial. Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1965, p. 58-68.

acompanhavam as ações de acordar, comer, trabalhar nas roças e demais atividades, retornar, alimentar-se, dormir, além dos exercícios espirituais em si mesmo. Segundo sua concepção, a religião cristã não teria convertido a religião guarani; ela buscou sua substituição, uma vez que introduziu a plasticidade dos templos, preenchendo um vazio que havia na crença dos índios, segundo os padres, pois não tinham templos nem deuses. Assim, os índios foram introduzidos nas artes sacras (música, pintura, esculturas, danças, cantos, teatro).¹⁸

Certamente que nem todos os caciques eram compreendidos da mesma forma, até porque cada indivíduo impunha um padrão de negociação no momento das alianças. Quando se descreveu o Guairá, Nicolas Tayaobá foi citado inúmeras vezes como um exemplo de conversão. Pois, frente a índios rebeldes, que continuavam seguindo seus líderes espirituais, chamados pelos padres de feiticeiros e chupadores de feridas, Tayaobá era identificado como convertido verdadeiro, que tendo sido um dos mais “ferozes”, tornou-se um dos mais devotos. Seguindo o caminho do pai, Pablo Tayaobá também preferiu aceitar as crenças dos padres. Certa vez levou sua filha enferma para ser curada pelas palavras divinas proferidas pelos inacianos, em vez de recorrer aos ritos de cura dos pajés, como era comum dentre aqueles convertidos de maneira superficial, aos olhos dos padres.¹⁹ Interessante perceber que, em certo sentido, a lógica de cura ameríndia se manteve a mesma, só mudou seu agente. Assim, os índios recorriam a um líder espiritual com poder de curar os enfermos de malefícios que acreditavam ter origem além da dimensão humana e corporal. Fosse ele o curandeiro indígena ou o curandeiro cristão, interessava aos nativos livrar-se dos males. Como mostrou Eliane Deckmann Fleck, os jesuítas souberam usar de maneira muito eficiente esse poder que se autoatribuíam, de terem uma resolução mágica para

¹⁸ Bartomeu Melià. *El Guaraní reducido*. In: _____. *El guarani conquistado y reducido*. Op. cit, p. 197-202.

¹⁹ MCDA 1, p. 262-8.

doenças e outros males cotidianos.²⁰ Glória Kok, analisando o caminho tentado pelos padres para conformar o discurso da conversão frente aos flagelos causados pelas doenças, mostra que essas desgraças foram incorporadas ao discurso da conversão.²¹

Esse movimento pode ser notado em inúmeros exemplos, dentre eles numa descrição feita pelo missionário José Anchieta, no contexto da América portuguesa. O episódio ocorreu durante as negociações com os tamoios, no chamado “Acordo de Iperoig”, em que os padres lograram, ao menos momentaneamente entre alguns grupos que encontraram, obter uma trégua nos ataques dos tamoios contra os portugueses em São Vicente, em 1565, evento referido no capítulo 4. O cacique tamoio (grupo de língua tupi) Pindobuçú assim teria dito a respeito dos poderes que os padres pareciam demonstrar, que se assemelhavam aos curas e pajés indígenas em suas privações e manipulação de um poder mágico:

Nós outros lhes mostrámos as disciplinas com que se domava a carne, falando-lhe também dos jejuns, abstinencias e outros remédios que tínhamos, e que tudo isto fazíamos por não ofender a Deus, que manda o contrário; e ele replicou: “E Deus que lhes há de fazer? Por que tendes medo dele?” Então lhe falamos do inferno e glória etc., do

²⁰ “O medo da doença e, sobretudo, o medo da morte, introduzidos pelos missionários através dos sermões e da doutrina, traduziram-se em padrões de comportamento e de sensibilidade pautados por manifestações de devoção e de piedade, exaustiva e entusiasticamente descritas pelos missionários. É conveniente ressaltar que o temor da morte sem a confissão e sem a absolvição dos pecados e a perene ameaça do inferno levava os indígenas a proceder de acordo com as recomendações dos missionários, tanto em razão de medos reais (pestes, fome, ataques de bandeirantes), quanto em decorrência dos medos potenciais, construídos a partir da pregação jesuítica.” Eliane Cristina Deckmann Fleck. *Sentir, adoecer e morrer*. Sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII. Tese, doutorado em História. Porto Alegre, PUC-RS, 1999, p. 293.

²¹ “O terror e o medo infundidos pelas doenças deixavam os índios à mercê da ação dos jesuítas. Afinal, a varíola era a prova viva do apodrecimento do corpo, tão temido pelos Tupi-Guarani. O tratamento dispensado pelos missionários aos índios enfermos consistia em fazer sangrias e esfolar as partes molestas dos corpos com uma tesoura, ‘ficando em carne viva, (...) e lavando-lhes aquela corrupção em água quente’. Além dos surtos epidêmicos que desenhavam imagens infernais do sobrenatural cristão, relatos de mortos são recorrentes nos escritos jesuíticos, contribuindo para popularizar e enriquecer as imagens do além.” Glória Kok. Os ameríndios nas redes do sobrenatural cristão. In: *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 2, nº 1, jan./jun. 2008, p. 11.

que ele ficou maravilhado, e tendo-nos grande crédito, porque nossa vida era tão apartada da dos homens, e que não tratávamos senão em coisas de Deus e de bons costumes, e logo começou a pôr por obra o crédito que nos tinha. (...) “Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos de ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros, e teriam poder para nos, fazer vir câmaras de sangue, tosse, dor de cabeça.”²²

De todo modo, diante de agentes microbiológicos ou de sertanistas de São Paulo, nem o poder dos feiticeiros, nem dos padres podiam obter êxito indefinidamente. Voltando ao caso do Paraguai, a escolha de Tayaobá em se aliar aos jesuítas não propiciou a segurança que os índios ansiavam. Mesmo que sua redução não tenha sido totalmente destruída com a invasão dos portugueses ao Guairá entre 1628-29, o cacique acabou morto por doença ao se colocar em rota de fuga em relação a esses inimigos.²³ Os padres haviam evacuado a redução dos Siete Arcángeles antes da chegada dos sertanistas, depois que várias outras haviam sido atacadas, quebrando o acordo tácito por parte dos portugueses de não escravizarem os índios cristianizados, mas somente os infieis das matas. Essa aliança com os padres acabou sendo mais arriscada do que a manutenção da guerra que até então tivera contra eles. Se os inacianos não conseguiram deter o avanço português, sequer poderiam evitar os contágios de doença que sua cultura disseminava entre os ameríndios. Por isso, ainda que Tayaobá tenha sido um dos raros caciques salvos da prisão por parte dos moradores de São Paulo, não pode sobreviver à doença que o vitimou, provavelmente de origem europeia, algo tão corriqueiro entre os povos ameríndios.²⁴

²² José de Anchieta. Ao geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. In: *Cartas: Informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta*. S. J. (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 204-5.

²³ Sobre a morte de Tayaobá, têm-se relatos na carta do padre Antonio Ruiz de 1629 e na descrição sobre algumas reduções entre os anos de 1629/30. MCDA 1, p. 305-6, 342-4.

²⁴ “O fato é que conquistadores e missionários introduziram vírus e bactérias para os quais as populações nativas não possuíam anticorpos, o que provocou as epidemias e o decenso populacional. A introdução e a propagação de doenças desconhecidas

Caso o cacique não tivesse morrido de doença, seu destino poderia não ter sido promissor, segundo a visão do próprio provincial Antonio Ruiz em 1638. Quando se dirigia à Corte, a fim de reclamar sobre os estragos feitos pelos portugueses no Guairá, Antonio Ruiz hospedou-se na cidade do Rio de Janeiro, ocasião em que encontrou antigos catecúmenos do Paraguai. Servindo no Rio como escravos, muitos índios, inclusive do Tayaobá, reconheceram o provincial nesse encontro fortuito. De toda forma, ainda que o padre tenha acabado se notabilizando na luta pela libertação dos índios levados das reduções e tornados escravizados, o efeito de sua obra para reverter a destruição do Guairá foi inócuo. Uma década depois, os seguidores do Tayaobá ainda sofriam os males causados pelos portugueses.

Indios de la sierra hay muchos por aquí del Tayoba esta el hijo de Piraquatia, que era bien chiquillo entonces y ahora esta ya hombre, creo que lo cobraremos, otro tenemos ya del Tayoba; nos han conocido y otros hay por aquí, querrá el Señor que se negocie su vuelta con graves censuras del Papa cometidas a este Padre Carnero que es hombre estimado por acá.²⁵

A despeito das práticas missionárias, que eram apresentadas aos índios como um caminho de salvação na terra e no plano divino, os padres não tinham efetivamente como vencer todas as batalhas pela disputa no controle dos nativos. Ainda que conseguissem a paz com os índios antes em guerra, não havia garantia a nenhuma das partes que seria uma vitória definitiva. Isso porque os outros agentes coloniais, portugueses ou espanhóis, usavam de todos os instrumentos para

como a gripe, sarampo, varíola, tuberculose, disenteria, febre amarela, malária, pneumonia epidêmica, cólera, tifo, sífilis, lepra, doenças venéreas, podem ser percebidas como o 'hálito da Morte' que debilitou e desorganizou as populações atingidas, facilitando o avanço da frente espanhola, porque 'esas pestes desconocidas e incontrolables tenían que producir, además de su hundimiento demográfico, la más total desmoralización del indio'." Eliane Cristina Deck Fleckmann. Sobre feitiços e ritos. Enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis (século 17). *Vária História*. Vol. 21, n° 33. Janeiro, 2005, p. 167-8. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v21n33/a08v21n33.pdf>> Acesso 30 setembro 2012.

²⁵ MCDA 3, p. 291.

reverter a conquista jesuítica. Dessa forma, fracassava um dos principais objetivos dos índios ao se aliar aos padres, que era se proteger contra a escravidão.

Se nas crônicas da conquista dos povos ameríndios a trajetória de Nicolas Tayaobá foi bastante curta, não foi irrelevante para os interesses de consolidação do domínio sobre os índios. O importante aqui é ver como esse mecanismo de convencimento dos grandes chefes inimigos se sustentava. Dentro do padrão da descrição dos jesuítas, o índio “selvagem” e “sanguinário”, ameaça à propagação do cristianismo, teria duas formas de perceber a presença de deus. Ou seria tocado pelo amor divino, aceitando os princípios e práticas da doutrina cristã, ou seria castigado por esse mesmo poder, sofrendo danos que poderiam inclusive culminar na morte, ao insistir no erro, como um raio fulminante, o ataque de um animal, ou ainda vitimado por uma doença incurável.²⁶ Segundo as crônicas jesuíticas, era dentro desse esquema que os personagens indígenas se enquadravam.

Guirabera (ou Guiravera), outro líder indígena, trouxe à luz alguns aspectos que ajudavam a compor as alianças entre padres e índios. Seguindo então esse modelo, Guirabera foi descrito como um feroz feiticeiro, que era um impedimento perigoso à dominação dos padres. Em consequência dos trabalhos missionários nos mesmos campos do Tayaobá, tornou-se capitão de Jesús María, outra redução fundada em 1628. Além das alianças indígenas preexistentes e do modo como os padres se articulavam frente a eles, colocava-se aqui mais um elemento: os invasores portugueses. Tanto no caso de Tayaobá eles apareceriam como um fator desestabilizador da conquista dos povos, como nesse caso eles seriam um ponto de agregação. Isso porque se antes o indômito Guirabera desdenhava do poderio dos padres e de seu deus, dizendo-o ele próprio o senhor da terra e do céu, ameaçando seus inimigos com a morte e com os ritos antropofágicos (num movimento

²⁶ A respeito da instrumentalização da natureza que faziam os padres na elaboração de um discurso da conversão, ver Jean Tiago Baptista. *Jesuítas e guarani na Pastoral do Medo: as variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/PUC-RS, 2004.

típico das santidades, para se valer da análise de Vainfas), diante da ameaça portuguesa, essa postura se alterou. O cacique dissera ao padre Simon Masseta que queria suas roupas, não se intimidando frente à importância que o jesuíta parecia ter como representante do sagrado, procurando também esvaziar o papel que teria na colonização daquelas terras. No entanto, Masseta, experiente catequizador por 20 anos no Paraguai, soube usar das condições adversas para se favorecer. Mostrou a Guirabera que em vez de almejar suas roupas, devia se preocupar em se proteger do demônio e dos portugueses acampados próximos dali. Esse argumento pareceu forte o suficiente ao cacique, ao perceber que os portugueses de fato não atacavam (até aquele momento) os índios reduzidos pelos padres. Por isso, aceitou a conversão, trazendo consigo grande número de seguidores, batizando-se com o nome de Pablo Guirabera.²⁷

Em 1630, a redução de Jesús María, liderada pelo capitão Guirabera conseguiu sobreviver aos ataques dos portugueses no ano anterior. No entanto, por uma questão de segurança, foi transferida para junto da redução de Los Ángeles, por sua vez depois trasladada dos campos do Tayaobá. Os índios, apesar de assustados ao ver os corpos aniquilados deixados pelos portugueses, além dos milhares levados como escravos, acreditavam que com os padres estariam mais seguros, já que seria mais fácil se proteger dos ataques se estivessem fortificados nas reduções do que espalhados nos campos, estratégia essa que se tornou inócua frente às investidas inéditas dos sertanistas às missões. Como já mencionado, o primeiro alvo dos sertanistas do Brasil eram os índios não convertidos, já que a autorização pela Coroa portuguesa de captura dos índios em guerra justa era sobre os índios das matas, não os já cristianizados.

No entanto, como se pode perceber pelos casos descritos, essa situação não se manteve por muito tempo. Quando começaram a escassear os índios das matas no Paraguai e Rio da Prata, a estratégia

²⁷ Relato feito por Simon Masseta sobre a redução de Jesus Maria em 25/01/1629. MCDA 1, p. 300-3.

dos portugueses de São Paulo foi se apropriar mesmo dos índios dos padres, num conflito que se estenderia inclusive para a Corte (na época da União Ibérica, sediada em Madri) e Roma. O empecilho que a Companhia de Jesus passou a desempenhar para os moradores de São Paulo, tanto nos arredores da vila, quanto nos domínios hispânicos foi tão forte que a ordem acabou banida da capitania de São Vicente durante 13 anos (1640-1653), como já visto. Nesse sentido, se aos índios guaranis pareceu uma estratégia interessante aliar-se aos padres para evitar sua escravização pelos portugueses, nem sempre essa tática surtiu o efeito desejado, já que milhares de índios foram mortos e escravizados, mesmo sendo já cristianizados.

Outro caso ilustra até quanto o poderio jesuítico influenciaria a sorte dos índios frente às invasões portuguesas. A estratégia do cacique Ñanduabuçu de escapar do trabalho compulsório, no contexto hispânico, ou da escravidão, no universo português, foi exitosa, embora arriscada. Assim, esse capitão de um grupo guarani do Itatim também foi enredado nas possibilidades de alianças e inimizades que lhes pareceram mais promissoras.

Além das disputas entre os vizinhos de Xerez e os padres pela mão de obra dos índios, as doenças também seriam um fator complicador para a manutenção das populações na região e numa das epidemias, que matou vários índios, o jesuíta Balthasar Seña também foi vitimado.²⁸ Frente à invasão do Guairá, onde se situavam Tayaobá e Guirabera, houve um deslocamento do eixo das missões para pontos mais extremos da província do Paraguai e, assim, optou-se por aumentar a catequese no Itatim. Na década de 1630 três jesuítas foram encarregados das missões na região e várias aldeias indígenas começaram a aceitar os padres entre elas, transformando-se em reduções jesuíticas.

No rio Araquai, o cacique batizado Diogo Paracu era um importante aliado, cuja amizade permitia avançar para outros campos e

²⁸ Carta anual de Diego Boroa sobre a missão de Todos os Santos de Guarambaré, em 1614. MCDA 2, p. 13-20.

outros grupos, com promissores frutos de conversão e conquista para os padres. Duas décadas antes, em 1614, o cacique Ñanduabuçu, vindo de um povoado distante de Guarambaré, havia feito alguns contatos com os jesuítas, enviando-lhes presentes, o que demonstrava a disposição em aceitá-los em suas terras. No entanto, a precariedade das condições, com falta de missionários, não proporcionou à época o êxito dessa amizade.²⁹ Nos anos 1630, quando dos projetos mais ambiciosos da Companhia para o Itatim, novamente um cacique Ñanduabuçu apareceu, provavelmente o mesmo, ou algum descendente.

De qualquer forma, o chefe Ñanduabuçu da década de 30 não estava disposto a aceitar em suas terras as condições impostas pelos invasores, colonos ou padres. Assim, quando alguém de fora pedia para falar com o líder, por diversas vezes mandava um emissário fazendo-se passar por ele, nunca se dando a conhecer. Com essas artimanhas, mantinha intacto o seu prestígio de “maior feiticeiro da terra” e se tornava inatingível, pois ninguém conseguia identificá-lo no meio de seu povo. Apesar da presença insistente dos padres no entorno, as coisas realmente tomaram outro rumo quando apareceu ali um espanhol, que foi atendido pelo falso Ñanduabuçu, segundo contaram os jesuítas. Nessa ocasião, quando o visitante espanhol lhe falou do tratamento que os índios teriam caso tivessem aceitado os padres, o cacique imediatamente resolveu ser aldeado, visto que nesse contexto seria uma proteção contra os que queriam utilizar-se de seu povo.

(...) un Español del Paraguay vino en un pueblo de los en que solian contratar con los Indios, y como no se atrevió de entrar en los pueblos de Ñanduabuçu envióle a llamar, vino pero otro Indio disfrazado como solía diciendo que el era Ñanduabuçu preguntóle el Español si era verdadera la fama que por la vía de Xerez les había entrado Padre en sus pueblos, dijo que si que ya tenia Padre en su pueblo, que le había traído la palabra de Dios, bueno esta dijo el Español pensaba yo ir a tu pueblo, pero si tenéis ya Padre yo no iré, porque donde los Indios reciben a los Padres no entran los Españoles a inquietarles: como el

²⁹ MCDA 2, p. 24-6.

Indio disfrazado volvió y dijo esta nueva a su Cacique hicieron luego este discurso: así donde reciben a los Padres no entran los Españoles no entren démonos de conocer a los Padres y recibamos len bien, y con esto hizo Dios Nuestro Señor su negocio y supinos también quien era el verdadero cacique Ñanduabuçu (...) ³⁰

Apesar do ânimo com que os padres descreveram essa história, o desfecho dela foi trágico para os índios da região, ainda que Ñanduabuçu tivesse melhor sorte do que muitos. Seus cálculos de escapar dos espanhóis, utilizando-se dos padres como proteção, tiveram efeito. Mas o grande problema seriam outros inimigos melhor articulados nessa situação: os portugueses. Dessa vez, os sertanistas recém chegados ao Itatim, além de contarem com o apoio dos vizinhos de Xerez, interessados em se apossarem dos índios que os jesuítas “protegiam”, também conseguiram convencer os indígenas reduzidos a agirem contra os interesses dos padres. Numa ausência episódica dos religiosos de suas reduções, os sertanistas aproximaram-se da aldeia de Diego Paracu e conseguiram desse cacique homens armados para render os outros povos da região, inclusive Ñanduabuçu. Segundo contaram os padres, os portugueses apresentaram uma falsa carta a Paracu, dizendo que alguns povoados indígenas, mesmo já reduzidos, estavam tramando contra os jesuítas e, portanto, os padres lhes pediam que ajudassem os sertanistas a renderem esses índios rebeldes.

Sem cair no reducionismo jesuíta, que julgou Paracu como ingênuo por acreditar nos portugueses, não se deve esquecer que esses grupos tinham rivalidades entre si que atravessavam gerações. A presença dos padres poderia, por vezes, ter minimizado os conflitos, ou ter sido instrumento por parte dos índios para se obter melhores condições ante os grupos inimigos. De toda forma, ao que parece, Diego Paracu percebeu mais tarde que os portugueses estavam matando e acorrentando índios para lhes servirem, atentando contra os jesuítas. Na volta dos padres, ainda tentou reverter parte de sua ação, indo ao

³⁰ Carta ânua de Diogo Ferrer sobre o Itatim de 1633. MCDA 2, p. 31-9.

encalço dos portugueses e procurando resgatar os índios cristãos feitos prisioneiros. Na sequência, um dos missionários conseguiu argumentar com os capitães portugueses e acabaram soltando Nanduabuçu. Apesar disso, os padres amargaram a derrota de ver afundar no rio uma balsa cheia de capitães postos a ferro, que se afogaram devido ao peso das correntes.³¹

Os casos aqui descritos procuram superar o discurso da conquista espiritual que teria sido feita pelos padres, mostrando que dentro da situação de guerras e enfrentamentos entre os agentes coloniais e os grupos indígenas, havia por parte dos nativos também um posicionamento combativo frente à conquista. Há que se considerar ainda que nem todos os chefes indígenas representavam o mesmo status, ou ofereciam a mesma ameaça aos intentos dos padres. Assim, um líder como Guirabera se tornava mais temido do que Tayaobá, porque era também feiticeiro. Isso criava obstáculos aos jesuítas, fosse porque o pajé representava a figura do demônio e, portanto, seria mais difícil de ser combatido pela cosmogonia cristã, fosse porque os índios tinham nesse cacique-xamã uma dupla liderança, a qual era mais difícil convencê-los abandonar.³²

Segundo Almeida, a incorporação dos índios ao sistema das aldeias coloniais deve ser entendida através de negociações efetuadas entre as partes, mesmo se tratando de um instrumento de dominação.³³ Se até aqui descrevi episódios que explicitaram alguns acordos entre

³¹ MCDA 2, p. 39-45.

³² Agradeço à Maria Cristina Bohn Martins pelo apontamento dessa questão, durante a apresentação de meu artigo *Os índios entre a Cruz e as Coroas*. Op. cit. Sobre a disputa pajés *versus* jesuítas, além do clássico trabalho de Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios*. Op. cit, ver Glória Kok. Disputas pelo espaço simbólico na América Portuguesa. In: *Caminhos*. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, v. 5, nº 2, jul./dez. 2007, p. 412-3.

³³ “Na situação de contato com os europeus, as populações indígenas sofreram prejuízos imensos, que iam da desestruturação de suas organizações sociais até os altos níveis de mortalidade, contudo nem por isso deixaram de agir, a partir de motivações e interesses próprios. Desde as primeiras alianças com portugueses e franceses até os ingressos nas aldeias religiosas, na segunda metade do século XVI, como colaboradores ou mesmo vencidos, os índios buscavam seus próprios ganhos, ainda que fosse por meio da negociação de perdas.” Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 72.

padres e principais indígenas, termino o capítulo com um episódio que expressou a cisão entre os universos guarani e cristão, ao mesmo tempo em que se percebe a circularidade das práticas e discursos religiosos, como por exemplo, no ato de “desbatizar” os neófitos tocados pelos padres.

Os episódios sucederam-se na província do Tape, na década de 1630, também depois do incremento da missionação na região, em virtude da destruição do Guairá. Curiosamente, enquanto os exemplos de aliança citados acima ocorreram em territórios onde as aldeias jesuítico-guaranis acabaram destruídas (Guairá e Itatim), esse caso de guerra contra os padres aconteceu justamente onde as missões tiveram seu melhor êxito (Uruguai-Tape) e foram se desenvolvendo ao longo de mais um século, tendo atingido, no início do século XVIII, 30 reduções e uma centena de milhares de catecúmenos guaranis.

Um dos personagens principais dessa história foi o padre jesuíta Cristoval de Mendoza, que descendia da elite *criolla*, sendo filho de conquistadores de Santa Cruz de la Sierra. Mendoza foi descrito pelo padre Francisco Diaz Taño como um homem fervoroso, bom catequizador dos gentios, por quem sofria grande amor e muito sacrifício. Havia missionado no Guairá, tendo sido hábil na língua geral, auxiliando na fundação das reduções de Encarnación em Natingui, San Pablo em Inay, San Miguel e Santo Antonio em Ibitiruna. Ainda no Guairá, vivenciou o ataque dos portugueses às missões, ocasião em que foi flechado na garganta, quase vindo a falecer.³⁴

Circulando pelas terras dos infieis no Tape, Cristoval Mendonza saiu da redução de Jesús María para tratar dos índios no Igaí, aos quais aconselhou não virem de imediato às reduções, devido às secas, sendo melhor permanecerem em suas terras até que a situação melhorasse. Ali o índio Tayubai, que fugira de San Miguel depois de desobedecer aos padres, tramou uma emboscada a ele, juntamente com outros caciques e feiticeiros. Quando Mendoza estava acampado,

³⁴ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 5. Relación de lo acontecido en las reducciones de la Sierra y especialmente en la de Jesús María, después del martirio del P. Cristóbal de Mendoza [Publicado em MCDA 4, p. 252-82].

os índios caíram sobre ele, o que fez com que os outros índios que o acompanhavam batessem em retirada. Alguns, no entanto, foram capturados, ao passo que o padre sofreu flechadas e porradas de pau em sua cabeça.³⁵

Segundo outra descrição do mesmo evento, foi a disposição do padre em enfrentar a morte que aumentou a ira de seus opositores, momento em que começou a receber flechadas, golpes na cabeça, tendo ainda uma orelha cortada. Assim deixaram o padre como morto, mas Mendoza estava na verdade vivo e passou a noite ali estirado, com frio e dores horríveis.³⁶ Os infieis comeram num banquete os índios que mataram, da comitiva do padre, e no dia seguinte voltaram para queimar o corpo de Mendoza.³⁷ Os inimigos surpreenderam-se ao regressar e verem o padre com vida, perguntando-lhe como seu deus poderia deixá-lo sofrer tanto. O padre respondeu que era para mostrar seu amor pelos homens e a morte em sacrifício de deus e dos cristãos. Os índios infieis, ao ouvirem isso, num ato de fúria golpearam sua boca e lhe arrancaram os dentes. Mesmo diante de tais investidas, Mendoza não se calou. Em reação, os índios cortaram sua outra orelha, seus lábios e nariz. Ainda assim o padre prosseguiu. Seus inimigos puseram fim à sua vida arrancando-lhe a língua, despedaçando seu corpo até as entranhas.³⁸

Essa arrepiante descrição, além da crueldade em si dos atos praticados contra o padre, inseria-se num discurso propositalmente dramático, para inspirar piedade naqueles que lessem ou ouvissem a narrativa e, apesar, do desfecho trágico, cumpria muito bem com o objetivo de apresentar exemplos edificantes de vidas que foram dadas pela causa da conversão. Pois dentro da lógica cristã, habitada por flagelos e privações, quanto mais provações um devoto passava e resistia, mais próximo de deus estava. Antonio Ruiz, em carta escrita a um irmão da Companhia, Diogo de Chaves, datada de Lima em 1645

³⁵ Martírio do padre Cristóval de Mendoza escrito pelo padre Francisco Ximenez ao provincial Diego de Boroa. 26/05/1635. MCDA 3, p. 101-4.

³⁶ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 5. Op. cit.

³⁷ MCDA 3. Op. cit, p. 101-4.

³⁸ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 5. Op. cit.

(portanto uma missiva de caráter interno da ordem, uma *hijuela*), descreveu os martírios sofridos por jesuítas no Itatim. Referindo-se à morte do padre Pedro Romero, que missionava nas três reduções do Itatim e foi atacado pelos gentios de terra, que o mataram, utilizando-se do mesmo ritual descrito no caso do padre Mendoza do Tape: cortaram-lhe os dedos, sua língua e fizeram-no em pedaços. Montoya lamentou sua própria sorte, de não ter sofrido um martírio designado por deus e não ter sido digno ainda de morrer entre os índios.³⁹

Voltando ao caso de Mendoza, depois de sua morte, os jesuítas reuniram 1.600 índios cristãos para que trouxessem o corpo do padre para ser enterrado. No entanto, os padres orientaram seus catecúmenos para que não se vingassem dos inimigos, pois incentivar essas escaramuças era dar-lhes munição para que pudessem voltar aos seus antigos hábitos, em que a vingança e a guerra aos contrários estruturavam aquelas sociedades, segundo o clássico estudo de Florestan Fernandes.⁴⁰ Mas de maneira inevitável, infieis e catecúmenos entraram numa peleja e o capitão indígena de San Miguel, Guaimicarú, matou o índio que tramara a história contra Mendoza.⁴¹

As disputas não se encerraram ali. Depois de morto o padre, os feiticeiros sofreriam a vingança. Um dos principais articulares da morte de Mendoza, Yeguacapoçu, havia morrido, mas seu irmão e seu pai prepararam uma ofensiva contra os padres, operando no nível simbólico, visando imitar ou desfazer os feitos cristãos. Assim, construíram uma espécie de igreja e seguiam batizando índios, dando-lhes nomes. Ameaçavam os que tentavam convencer, dizendo que tigres e fantasmas que habitavam os montes viriam destruir os padres e cristãos. Havia uma índia feiticeira de grande porte, “gigante”, que dizia ser senhora dos astros e planetas e que poria o mundo dos cristãos e padres em trevas, mas que os índios que a seguissem estariam em

³⁹ Carta de Antonio Ruiz a Diogo de Chaves sobre os martírios de Pedro Romero e Mateus, em Lima, 17/11/1645. MCDA 2, p. 68-70.

⁴⁰ Florestan Fernandes. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira- EDUSP, 1970; _____. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª ed. São Paulo: Difel, 1963.

⁴¹ MCDA 3, p. 101-4

luzes. Contava-se também de um feiticeiro que virava tigre e comeria a população das reduções e de outro feiticeiro comedor de gente. Para empreender esse intento, juntaram doze feiticeiros e 700 índios, prometendo destruir e comer todos os povos cristãos. Inicialmente os infieis nessa jornada passavam por chácaras, *pueblos* e *pueblecitos*, avisando de seus intentos e destruindo todos, mesmo outros infieis. Com o tempo, modificaram sua estratégia, temendo que a informação desses atos chegasse aos povos missioneiros, o que colocava seu argumento – de somente atacar cristãos – por terra. Assim, passaram a “comer” e destruir os reduzidos.

Como se pode perceber, esse grande contingente de índios infieis e seus feiticeiros buscavam uma contraofensiva do projeto missionário, fazendo o mesmo tipo de ameaça de castigos divinos aos que não os seguissem e visando desestabilizar a estratégia de conversão.

O padre Francisco Dias Taño foi articulando a resistência missioneira. Passando pelas reduções da serra do Tape, atravessou o rio Ubay, atingindo as reduções de Santa Ana, San Christóval e Jesús María, que estavam em grande parte vazia, pois muitos índios abandonaram o lugar, voltando às suas chácaras e *pueblecillos*. Os catecúmenos que ali se encontravam reclamaram da falta de ferramentas, que haviam se quebrado ou gasto. O padre providenciou a substituição dos instrumentos e, junto com os irmãos e índios, trabalhou na construção da igreja. Essas ações surtiram o efeito de fazer retornar os foragidos, ao verem o empenho dos padres. Os feiticeiros, por seu turno, continuavam causando terror aos índios, fazendo uma espécie de batismo ao contrário, visando tirar o efeito do batismo cristão. Os catecúmenos foram ao encalço deles e prometeram não os matar, mas os capturar e trazê-los vivos aos padres.

Ellos prometieron de hacerlo así [não matar os feiticeiros] y fueran en busca del que tenían noticia pero en el camino supieron de otros dos que estaban en las chácaras por donde habían de pasar, y fueron con cuidado, y los cogieran antes de ser sentidos, estaba el uno dellos

haciendo su razonamiento y predicando actualmente y el otro bautizando a una India contrahaciendo y haciendo burla de lo que los Padres hacían y el modo de Bautizarse era lavarle todo el cuerpo de pies a cabeza diciendo tayti nde caray hague que quiere decir lavote para quitar el bautismo que te han dado. Llegaron en esta ocasión los caciques y capitanes con la gente que llevaban consigo y los cercaron luego sin que se pudiesen huir y echaron mano, entre los que y vana a coger a estos ministros de satanáas iba el catecúmeno que los había de ser diestro al Padre el cual fue el primero que llegó a echar mano del Bautizados y la primera acción que asó fue coeger una baeta, o librillo de barro a modo de pila, en que estaba el agua con que lavaba a la india, y levantándola en alto dio con ella el hechicero en la cabeza, y se la hico pedazos en ella dejándose bien lastimada y luego se maniato en compañía de lo que predicaba. pasaron delante, en busca del que tenían noticia que supieron como era el que se había puesto nombre del muerto Ybapiri y había poco que había llegado y hacia mucho daño el cual teniendo aviso que se iban a coger se escapo de allí del lugar donde estaba. Pasándose aun pueblecillo de un indio de la reducción de Santa Ana supieron los caciques lo que había hecho y perdiéndole el miedo por que se viran huir, diciendo que si fuera Dios no huyera (...)⁴²

Em consequência desses atos, efetivou-se uma campanha para desacreditar e ridicularizar os predicadores índios. É interessante ver que essa queda obtinha melhores êxitos se fosse no nível simbólico, retirando a credibilidade dos feiticeiros, do que numa batalha de guerra que, mesmo com a morte dos líderes dos infieis, poderia fortalecer suas causas. Assim, os feiticeiros foram levados à redução e maltratados. O padre Taño explicou aos infieis quem era deus e esses lhe fizeram muitas perguntas a respeito. Depois fizeram os feiticeiros provarem se eram deus, se fariam as mudanças prometidas. Puseram lama e terra naqueles que consideravam como falsos deuses e açoitaram a dois deles. Nesse momento, juntaram-se 1.400 da redução e com os

⁴² BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 5. Acontecimientos en Jesús María después de la muerte del padre Cristoval de Mendoza.

caciques principais de várias reduções, como “Guaymica” e San Miguel pegaram os assassinos do padre Cristoval, a quem os inimigos chamavam de “nuestra aguela” (“abuela” – avó ou “ague” – malária?) e lhes golpearam a cabeça.

Assim, a vingança estava consumada, o que demonstra que, dentro ou fora das missões, muitas das práticas rituais indígenas, como a guerra, a vingança e a devoção aos seus feiticeiros, prosseguiram, a despeito do êxito do projeto missionário.⁴³

⁴³ “Se os brasis não tinham ídolos por quem morressem, morriam entretanto, e matavam, por outras coisas: por seus ‘costumes inveterados’. Eis porque estes eram o verdadeiro obstáculo, mais que os profetas. A vingança guerreira estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, tudo parece girar em torno deste tema. Note-se que o discurso dos *karaiba*, ele também, se pregava a abolição de regras essenciais, suspendendo a ordem social – abandono das regras matrimônias, da vida agrícola e aldeã –, preservava e estimulava a empresa guerreira. Recordemos a tríade clássica de promessas dos profetas: longa vida, abundância sem trabalho, vitória contra os inimigos. O xamanismo possuía conexões decisivas com a guerra.” Eduardo Viveiros de Castro. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 226

CAPÍTULO 6

Guairá e Mboboré: enfrentamentos entre índios, padres, portugueses e espanhóis¹

Depois de serem referenciadas inúmeras vezes no decorrer deste trabalho, as missões do Guairá e a batalha do Mboboré serão vistas agora com maiores detalhes, para se dar concretude aos conflitos e convergências de interesse nas relações ali existentes entre índios, padres, espanhóis e portugueses.

Sobre as instalações das primeiras reduções do Guairá – San Ignacio e Loreto – que foram as mais bem equipadas e com maior população, as descrições adquirem tons hiperbólicos. Conforme dados divulgados por um padre em 1640, quando elas já haviam sido transferidas para o Paraná, as igrejas dessas reduções teriam sido as melhores da província do Paraguai à época, contendo três naves com detalhes, frisos e colunas muito bem talhadas. Até mesmo o governador do Paraguai Luiz de Cespedes Xeria afirmou em 1629 que essas igrejas eram de fato mais belas do que outras das Índias, como as do Peru e Chile.² Os *pueblos* onde os índios viviam, por sua vez, estavam divididos em quadras, com casas acabadas, cercadas de pátios e currais onde se criavam galinhas e plantavam em abundância. Aliás, comida não era problema ali, pois tinham diversos gêneros de alimentos e também cultivavam algodão, com o qual teciam formosos vestidos e varas de tecido, que vendiam e davam de esmola aos necessitados. Socorros em alimento e vestuário aos pobres, fossem espanhóis ou índios cristãos, era uma prática corrente numa comunidade regida pelas normas católicas, segundo gostavam de defender os padres. Essa fartura, dentro da visão idílica jesuítica, era uma referência na região, pois todos

¹ Este capítulo apresenta partes da monografia que escrevi para o concurso “Espanhóis e indígenas na província paranaense do Guairá: séculos XVI e XVII”, promovido pela Secretaria do Estado da Cultura do Paraná em 2009, com o título “Guairá: sonhos e pesadelos coloniais”, a qual ganhou o terceiro lugar.

² MCDA 1, p. 299-300.

do Guairá se refugiavam nessas reduções, que tinham inúmeras criações de animais, ovelhas, vacas, galinhas, patos, além de nunca faltar pescados.³ Segundo essa descrição, o retrato de uma espécie de paraíso terrestre.

No entanto, essa não é a única visão apresentada a respeito da vida nas missões guaranis. Bem ao contrário, inúmeros moradores da região reclamavam da tirania e avareza dos padres, a ponto do mesmo governador do Paraguai Luiz de Céspedes Xeria tentar exercer controle sobre essas instalações. Em 1628 ele enviou como juiz visitador das reduções o capitão língua geral Felipe Romero para avisar os índios reduzidos sobre a preocupação do governador para com eles. Dizia que deviam obediência aos padres, mas que não podiam trabalhar demasiadamente, sendo enviados à serra de Maracayu, onde colhiam ervas, sem receber salários.⁴ Inclusive a presença de Céspedes Xeria na região mostra o acirramento das tensões, já que ele procurou representar os interesses dos moradores de Vila Rica e Cidade Real, ao mesmo tempo em que trouxe o prenúncio da invasão dos portugueses em 1628, com quem tinha estreitos contatos.⁵

Como se pode perceber, a construção do projeto jesuítico como uma obra pacífica ou pacifista, que visava construir o “reino dos céus” na Terra, estava cercada de conflitos. Junto das análises idealizadas sobre como eram e o que representavam as missões, colocavam-se outras descrições a respeito das dificuldades financeiras da Companhia, o que talvez permita pensar que os discursos sobre a opulência das instalações jesuítico-guaranis, ou a pobreza extrema em que viviam os padres e a escassez de recursos para prover as igrejas da Companhia, adequavam-se às necessidades do momento. Quando o objetivo era enaltecer o potencial da cristandade, os feitos atingidos por elas eram exaltados. Quando se queria mostrar a nobreza de espírito dos padres, ressaltava-se a simplicidade em que viviam. Não se deve esquecer que

³ Documento XIX. 1640. MCDA 3. p. 193.

⁴ AMP 2, p. 48-87.

⁵ Sobre a vinda de Céspedes Xeria ao Guairá, inúmeros documentos nos AMP 2 e nos MCDA 1, mostram os conflitos entre padres, moradores, índios e portugueses desencadeados pelo papel de Céspedes no final da década de 1620.

essas escritas sobre a catequese iriam percorrer o mundo e serem usadas como exemplos edificantes para outros cristãos acreditarem no milagre da fé. Quando os padres precisavam de esmolas e contribuições de moradores e autoridades régias, era necessário sensibilizar o interlocutor. Foi o que fez o provincial da Companhia de Jesus, em 1614, ao falar das dificuldades vividas pelas missões do Paraguai em seu início, já que não podiam sequer contar com a ajuda dos moradores de Buenos Aires.⁶ Essas queixas, por sua vez, provavelmente eram escritas visando ser atendidas pelas autoridades coloniais e pela Coroa.

De toda forma, é inegável que os conflitos de interesses entre os grupos presentes no Guairá eram algo cotidiano e que uma eclosão de maiores proporções, levando a termo aquela situação, poderia ocorrer a qualquer momento. Indígenas tinham seus territórios invadidos, sendo obrigados ao trabalho compulsório nas *encomiendas* e *mitas*, ou à vida reclusa e regrada por tarefas obrigatórias controladas pelos padres nas missões. Jesuítas catequizadores que, para cumprir o que concebiam como uma missão divina, deveriam ser como soldados de deus, lutando contra os índios pela sua conversão e contra os colonizadores laicos pelo acesso aos indígenas. Já os moradores espanhóis das cidades guairenhas queixavam-se invariavelmente da ação dos padres, que lhes causavam pobreza ao cercear o uso dos índios que estavam a eles *encomendados*. Por fim, os portugueses que conseguiam, depois de longa jornada nos sertões, atingir esse primeiro ponto do território dominado por Castela. Ali encontraram um contingente enorme de indígenas já afeitos ao sistema colonial e de hábitos e idiomas muito semelhantes aos da capitania vicentina.

Assim, a presença de índios, *encomiendas*, missões e bandeiras dentro de um mesmo cenário tornaram o Guairá um barril de pólvora prestes a ser detonado, sendo esse o motivo de sua destruição. Essa análise permite-nos ainda esclarecer outro aspecto, também discutido nesta tese: a razão do sucesso ou insucesso das missões. Se as aldeias jesuíticas no Brasil não tiveram o mesmo impacto demográfico,

⁶ MCDA 1, p. 156.

arquitetônico e bélico que tiveram as missões do Paraguai e Rio da Prata, um dos motivos aventados, conforme apresentado no capítulo 2, era a falta de isolamento geográfico em relação às outras povoações. Na América portuguesa, as missões tinham o sentido de funcionar também como um reservatório de mão de obra, próximas das vilas e cidades da colônia. No Paraguai, as reduções começaram a ser fundadas quase meio século depois desse projeto embrionário posto em prática no Brasil e tinham o mesmo objetivo. Hernandarias defendia que os padres iriam ajudar no desenvolvimento do Guairá, pois a conversão dos índios ao catolicismo era um meio de inseri-los no sistema colonial.⁷ No entanto, duas décadas depois da fundação da primeira redução (San Ignacio em 1609), iniciou-se o processo que poria fim às missões na região, com a bandeira de Raposo Tavares em 1629. Apesar disso, os projetos jesuítas para aquelas partes dos domínios espanhóis não só sobreviveram, como se ampliaram ainda mais. As missões fundadas no Paraná, Uruguai e Tape, ainda que também sofressem inicialmente das mesmas mazelas das do Guairá, conseguiram se fortalecer ante seus inimigos por dois fatores: permissão por parte da Coroa para o armamento dos índios catecúmenos e isolamento geográfico da região em relação às vilas e cidades espanholas. Essas características serão discutidas mais à frente.

A respeito das práticas de guerra e do manejo de armas pelos padres da Companhia, deve-se ressaltar que essas estratégias não eram estranhas aos membros da ordem, que foi fundada mesmo por um ex-soldado, Ignacio de Loyola. Assim, a missão de pregar o Evangelho e converter povos em qualquer parte do mundo, enfrentando resistências e perigos, obrigava os padres que missionavam a uma postura tanto defensiva, quanto ofensiva, andando muitas vezes ao lado das tropas de guerra comum. Tal era o caso dos “descimentos” e “resgates” na América portuguesa, para render os índios do interior do território ao

⁷ Carta del gobernador del Río de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad dando cuenta de haber partido en compañía del obispo para la ciudad de La Asunción con objeto de visitar algunas ciudades y informando sobre el estado de la tierra. Buenos Aires, 05/04/1604. Documentação hespanhola. AMP 1, p. 274.

domínio português que, mesmo que na letra da lei devessem se dar por meios suaves, na prática ocorriam muitas batalhas fatais. Em relação às tropas de índios, os jesuítas acabavam assumindo, por vezes, funções estratégicas de comando.⁸

O padre Luís Arnote, por exemplo, admitiu que para fazer frente aos ataques dos portugueses bastava formar uma tropa com uma dezena de homens resolutos e bem governados, que imporiam qualquer condição aos inimigos. No entanto, os espanhóis não queriam servir ao rei, mas sim roubar junto aos lusos, como quando atacaram vários índios que haviam conseguido escapar dos portugueses. O padre afirmava que ele próprio tinha conhecimento sobre a matéria, por ter se criado desde novo nas guerras de Flandres.⁹

Outra prova dessa destreza que os padres tinham nas artes da guerra deu-se com o padre Antonio Ruiz Montoya em 1628, enquanto percorria as terras do cacique Tayaobá, considerado àquela época um perigoso inimigo, conforme visto no capítulo 5. Nessa ocasião, o padre foi acompanhado por uma escolta de espanhóis com seus índios. No entanto, os espanhóis não tiveram interesse ou capacidade de cumprir a sua função e Montoya acabou comandando esses índios que compunham as tropas.

Consideré que las flechas que nuestros Indios les tiraban no servían de más que de darles armas contra nosotros e así trate con los españoles que desarmásemos a los enemigos quitándoles las flechas no tirando de acá, no les cuadro dando por raçon que con las flechas ahuyentaban los enemigos, al fin me determiné de hacerlo, junte todos los Indios en hilera, ordenándoles que no tirasen flecha ninguna hasta que yo se lo dijese. Los enemigos tiraron tantas que todo el patio del fuerte estaba lleno clavadas en tierra, quando cesaron de tirar les dice que las cojieran e y se volvieron a sus puestos, cojieron

⁸ Arno Kern analisou o papel dos jesuítas na organização dos exércitos guaranis. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 185-95.

⁹ Testimonio de una informacion hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo sobre los excesos cometidos por los portugueses de San Pablo del Brasil en las reducciones de indios y pueblos de aquella provincia. AMP 2, p. 300.

gran cantidad dellas, de ahí a un poco tiraron otras tantas y por el mismo orden las cojieron, finalmente sucedió así la tercera vez y a la cuarta arrojaban palos verdes requemados al fuego que por haberles faltado las flechas avían allí hecho, quedaron todos los indios muy proveídos de flechas e los españoles contentísimos con el suceso rogándome se hiciese así al día siguiente. Pero no fue necesario porque os Indios viéndose desarmados se fueron a sus tierras.¹⁰

Diante disso, atribuir o belicismo, o clima de guerra no Guairá somente à ação dos invasores de São Paulo seria simplificar esse processo, pois as guerras já estavam colocadas pela busca do controle dos índios, fosse por sua conquista, fosse depois para decidir quem teria direito de explorá-los, se os padres ou os moradores. Essa disputa também se colocava no plano das ideias, pois enquanto uns praticavam e defendiam o uso da força, outros insistiam em propugnar os direitos dos índios, seguindo os preceitos de teólogos como Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas. O padre Diego de González é um exemplo do segundo tipo e em 1610 escreveu sobre a injustiça das capturas ou “malocas” feitas contra os índios, mesmo que eles pertencessem a grupos “de guerra”:

(...) Por esto la guerra de parte de los indios se hace justa Porque tiene de su parte al rey e al papa que los amparan en su libertad natural, que dios les dio. y por esto se puede huir del servicio Personal tan injusto y se Pueden ir a ladroneras y en ellas defenderse y matar sin pecado a quién los va a sacar, Porque no deben salir Para perder su libertad y derecho que les da dios y el Rey que se conforma con dios y con el papa y no son vasallos desleales ni traidores Por que usan del derecho que dios e el Rey los dan y los gobernadores injustamente les quitan, no guardándoles sus cédulas Reales y al contrario La guerra q se les hacen con españoles con las malocas Se siegue claro que es injusta.¹¹

¹⁰ MCDA 1, p. 285-6.

¹¹ MCDA 1, p. 139.

Nitidamente uma oposição de interesses estava em tela aqui, na medida em que, além da luta real pelo controle dos ameríndios, colocava-se a questão do direito e, nesse sentido, ao menos enquanto concepção filosófica, a liberdade indígena era reconhecida pelos cânones acordados entre o Papa e a Coroa espanhola, segundo visto no capítulo 2.¹² Na prática, porém, os obstáculos colocados pelos jesuítas ao impedirem a plena utilização dos índios nos trabalhos braçais criaram muitos inimigos. Diferentemente de Hernandarias, que apoiava a Companhia, o governador do Paraguai que assumiu seu posto entre 1628 e 1629, Luiz de Céspedes Xeria, tomou logo partido dos moradores de Guairá. É interessante colocar as duas atuações em paralelo. Hernandarias em 1616, temendo pela ação dos invasores de São Paulo no Paraguai, que atacavam o Guairá e Xerez, cativando índios, sugeriu ao rei a extinção daquela vila, pois em breve os portugueses atingiriam o Peru.¹³ Já Céspedes Xeria, não só partiu das capitanias portuguesas, casando-se com a sobrinha do governador do Rio de Janeiro, como veio por terra de São Vicente a Assunção, passando primeiro por Guairá, antes de chegar à capital da província, em 1628.¹⁴ Essa façanha, aliás, nenhum governador havia realizado antes e Céspedes se tornou o primeiro governador a visitar a região, como dito em outras partes da tese. Como se verá a seguir, esse trajeto parece não ter sido ocasional.

A opção do novo governador em ver de perto a realidade dos índios, moradores e padres da região, mostra que na verdade ele estava

¹² Sobre a história dos direitos dos índios no contexto da conquista da América, ver Rafael Ruiz. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. Op. cit. Sobre os conflitos e os motivos que estruturaram a política indigenista nas Américas espanhola e portuguesa, ver Rodrigo Bonciani. *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico*. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2010

¹³ Carta del governador del Rio de la Plata Hernandarias de Saavedra a Su Magestad sobre la conveniència de despoblar la villa de San Pablo del Brasil y de dividir aquel gobierno para remediar los daños que los portugueses hacian a los indios de Guairá. Buenos Aires, 28 de Julio de 1616. AMP 2, p. 8-9.

¹⁴ Relación de los sucesos ocurridos durante el viaje que hizo el gobernador del Paraguay don Luis de Céspedes Xeria desde Madrid (Espana) hasta llegar a la ciudad de la Asunción del Paraguay (Abarca las fechas: 6 de febrero de 1625 a 21 de marzo de 1629, La Asunción 23 de junio de 1629). AMP 2, p. 15-24.

disposto a atender principalmente os anseios dos moradores. Assim, o capitão Juan de Alvear de Cuniga, procurador do *cabildo* de Cidade Real veio trazer suas queixas diretamente ao governador. Segundo Cuniga, a falta de índios para servir aos moradores ameaçava a sobrevivência das cidades. Isso era causado pelo desequilíbrio de forças: enquanto havia 2.500 índios nas reduções, os que sobravam para a *mita* eram apenas 54. Além disso, os jesuítas apresentavam riscos, pois forneciam armas para os catecúmenos e abrigavam em suas reduções 300 tupis de São Paulo, o que fazia com que os portugueses viessem invadi-las.¹⁵

O alerta fora dado. Os passos seguintes de Xeria foram mandar o capitão Felipe Romero, conforme dito, percorrer todas as reduções dos padres, objetivando mostrar aos índios que o governador era o representante do rei nessas terras, embora devessem obediência aos padres. Mas que alertassem caso sofressem abusos, entregando, por fim, os tupis (ou biobebas, ou ainda, pés largos) presentes nas reduções, pois os sertanistas de São Paulo estavam vindo em número de 900 portugueses e 1.300 tupis em expedições para a região.¹⁶ Como um dos saldos de suas visitas, o capitão Romero relatou que muitos índios disseram-se antes *encomendados* aos vizinhos, mas que estavam agora com os padres.¹⁷

Ao final dessas visitas às reduções, quando chegou a vez de San Ignacio e Loreto, o próprio governador esteve presente, sendo traduzido por Romero, que era também língua geral, tradutor de guarani e espanhol. Os índios relataram não serem incomodados pelos moradores e o governador os instruiu a pagarem a *mita* aos *encomenderos*, ao que prontamente atenderam, segundo Xeria que, ato contínuo, fez o *repartimiento* deles. Levou ainda alguns índios para o serviço da Real

¹⁵ Idem. AMP 2, p. 31-5.

¹⁶ Ibidem. AMP 2, p.71-85.

¹⁷ Ibidem, AMP 2, p. 113-34.

Fazenda (15 de cada redução), que deveriam seguir a Maracayu e de lá levarem cargas até Assunção, transportando objetos por rios e terras.¹⁸

No entanto, a despeito da boa impressão que Céspedes Xeria gostaria de ter causado perante a população de Guairá, tanto os padres, quanto os índios não aprovaram suas atitudes. Em 1630, o cacique de San Ignacio encaminhou um documento à Real Audiência (órgão colonial que representava os poderes régios, com jurisdição para resolver pendências locais) escrito em guarani e traduzido pelos jesuítas, em que constavam os abusos sofridos pelos índios na extração da erva em Maracayu:

Y así os pedimos por amor de dios que hagáis saber a nuestro Rey y Señor este que decimos y pedimos para que nos mande que no vamos a maracayu aunque queramos, porque si dice que vamos si queremos, los españoles nos han de afligir (acosar) por llevarnos allá y nos llevaron no solo con percusiones sino contra nuestra voluntad y dirán después como suelen que vamos de nuestra voluntad y nos amedrentaran e acostaran como lo suelen hacer y lo hicieron años pasados trayendo al teniente de Maracayu llamado Sayavedra con gente de guerra a castigarnos, como lo hizo con algunos indios del pueblo de nuestra Señora (de Loreto), por haberse venido de maracayu después de haber trabajado allá muchos meses, azotándolos delante de los ojos de sus Padres, mujeres y hijos, y aquí en este nuestro pueblo también entonces castigaron al cacique rodrigo mbae ay, quemándole un español la cara con un tizón delante de nuestros ojos, quebrándonos el corazón de dolor. y la causa fue porque no quiso dar un solo hijo que tenia para que fuese a Maracayu, y el Gobernador don luiz de céspedes q vino el otro día también delante de nuestros ojos a un vasallo nuestro le dio de palos

¹⁸ Memorial de las cosas que se na de decir a los yndios naturales de las Reduciones del Pirapo de nuestra senõra de loreto y del ypaunbucu de san Ynacio por capítulos como se a hecho en ciudad Real y en villa Rica y demas reducciones destas prouincias las quales a de ynterpretar en lengua general de los dichos yndios el capitan Felipe Romero lingua mayor destas prouincias en la forma siguiente. 21/01/1629. AMP 2, p. 140-7.

el mismo con sus manos, queriéndole llevar a maracayu, porque había dicho que acaba de llegar de allá.¹⁹

Havia vários pontos controversos na trajetória de Xeria e não foi por acaso que alguns meses depois ele teve que prestar contas a respeito de acusações de contrabando e de ter sido conivente com as invasões portuguesas no Guairá, tendo sido rapidamente afastado de seu cargo.²⁰ Porém, mais do que o papel de um único homem se pode perceber que o governador foi um fator desagregador para uma estrutura que estava prestes a desabar. Assim, não foi Céspedes Xeria o responsável pela aniquilação do Guairá, mas ele representou um papel importante quando os agentes potencialmente conflituosos enfrentaram-se num jogo final, em que os conflitos latentes vieram à ordem do dia. Não se pode ignorar que, quando os portugueses chegaram, muitos espanhóis abandonaram Vila Rica e Cidade Real, provavelmente acompanhando-os de volta a São Paulo.

Eis que em 1630, um ano após a grande invasão das bandeiras de São Paulo ao Guairá, novamente o capitão Felipe Romero fez algumas articulações com os moradores. Interessado em não deixar escapar os remanescentes das reduções, catecúmenos de Loreto e San Ignacio, o *cabildo* de Vila Rica ofereceu-se para auxiliar na retirada desses índios para o Paraná. Na verdade tratava-se de uma emboscada, em que os espanhóis tentaram aprisionar os indígenas, mas que, devido à sua resistência aguerrida e à diplomacia do padre Antonio Ruiz Montoya

¹⁹ Respuesta q' dieron los Indios a las Reales Provisiones è la que se manda no sirban los Yndios de las Reduciones mas q' dos meses como S. M. lo manda y no sean llevados a Maracayu en tiempo enfermo. Fecha en 25 de Agosto de 1630. MCDA 1, p. 355-6.

²⁰ Memorial de las cosas que se an de decir a los yndios naturales (...). Op. cit. AMP 2, p. 164-81. Informe hecho por el pe Franco Dias Taño de la Comp^a de Jesus a la RI Audiencia contra Dn Luis de Céspedes Xeria Govdor de la Prov^a del Paraguay a qn se le sigue causa de los delitos cometidos en su gobierno y la ruina de las rreducciones por los Portugueses. Sin fecha. MCDA 1, p. 399-408. Lo que el Governador del Paraguay a dicho y hecho contra la compania y el rresumen de las caussas que contra el sigue el fiscal de su magestd de la audiensia de los charcas. 1631. MCDA 1, p. 409-24.

que os dirigia, conseguiram vencer a armadilha, conforme se mostrará mais à frente.²¹

Houve, no entanto, uma mobilização das altas esferas de poder colonial, inclusive do próprio rei da Espanha, para deter a iminência desse ataque de portugueses de São Paulo sobre as missões do Paraguai. Em cédula real de 12/09/1628 o rei ordenou ao governador do Rio da Prata, Francisco de Céspedes (coincidentemente tinha o mesmo sobrenome do recém-nomeado governador do Paraguai; mas, ainda que houvesse algum grau de parentesco entre eles, isso não apareceu como um fator relevante para o caso) para que castigasse com rigor esses invasores, que vinham cativar os índios das reduções dos padres da Companhia de Jesus no Paraguai. O documento despachado pelo rei a partir da Espanha foi escrito no mesmo instante em que um enorme contingente de portugueses e tupis montava quartel em frente às reduções do Guairá, em setembro de 1628. O rei, por sua vez, estava se referindo a eventos acontecidos no ano anterior, através de informações passadas pelo procurador geral das Índias e pelo padre Francisco Crespo sobre a frequência desses ataques dos portugueses de São Paulo, que estando a dez jornadas de distância, levavam os índios catecúmenos como escravos, matavam e faziam crueldades contra velhos e crianças. O monarca pediu então ao Conselho de Portugal que punisse tais desordens e que o governador do Rio da Prata castigasse os criminosos, usando de todos os meios que dispunha.

(...) procuréis por todas las vías posibles haber a las manos y castigar con grandes demostraciones los delincuentes y personas que se ocupan y entienden en las dichas crueldades y otras cualesquiera con que se perturbe la paz y quietud de la republica y por el consiguiente cesa la propagación del santo evangelio haciendo para la mejor ejecución de lo que se desea todas las diligencias que convengan sin perdonar ninguna de suerte que se consiga lo que se pretende sobre

²¹ Una informacion tomada por D. Fernando Tinoco alcalde ordinario de la ciudad de Cordoba sobre el retiro que se hizo de las Reduciones de Guayra por las invasiones de los Portugueses de San Pablo fecha em 22 de enero de 1632. MCDA 1, p. 381-6.

que os encargo la conciencia y de lo que en esto fueres haciendo y hubiere pasado y pasa y vieres conviene proveer de acá para que de una vez cesen estos excesos me enviareis relación con vuestro parecer en la primera ocasión.²²

A partir dessa constatação, de que até mesmo o rei tinha consciência da gravidade e dos prejuízos que as invasões de portugueses causavam em seus domínios, questiona-se por que nada foi feito para evitá-las. Não é plausível crer que fosse porque o próprio monarca desejasse sua destruição, ou não que se importasse com o tema. Parece-me que o soberano fez justamente o que lhe cabia: ordenar a defesa, já que não tinha meios para empreendê-la, bastando lembrar o cenário turbulento vivido pela Espanha a partir da década de 1620, com a retomada das refregas contra os Países Baixos, as invasões holandesas no nordeste do Brasil (Bahia – 1624. Pernambuco – 1630). Assim, o rei mandou ordens ao governador do Rio da Prata, não o do Paraguai, o que seria mais lógico, já que as missões do Guairá ficavam sob sua jurisdição. No entanto, àquela época Luiz de Céspedes Xeria estava a caminho do Paraguai e talvez já pairassem algumas desconfianças a respeito de sua índole ou ações. Por fim, convém notar que o rei pediu a Francisco Céspedes que usasse das vias que dispunha para deter o avanço. O motivo do fracasso em deter as bandeiras é que nem o Paraguai nem o Rio da Prata tinham essas vias, não contando com força militar e tropas que pudessem cumprir tal designação, até porque, como vimos, muitos moradores não gostariam de compor essas guarnições, pois seriam beneficiados com a destruição das missões. De maneira paradoxal, os meios para deter o avanço sertanista sobre a região só foram viabilizados em consequência da destruição do Guairá e do momento em que, uma década depois, os índios missioneiros passaram a se constituir como uma guarda na região. Ou seja, foi uma

²² Real Cédula al gobernador del Rio de la Plata don Francisco de Céspedes para que castigase con rigor a los portugueses que de San Pablo y el Brasil iban a cautivar indios a las reducciones que los religiosos de la Compañía de Jesús tenían en la provincia del Paraguay. 12/09/1628. AMP 1, p. 181-2

solução interna ao próprio projeto missionário, apoiada pela Coroa, que não só resolveu os problemas que a Companhia e os índios enfrentavam na região, como no longo prazo e dentro de um sentido mais amplo, tornaram-se tropas a serviço da Espanha.

Voltando à arena dos conflitos, menos de duas décadas depois das primeiras reduções instaladas no Guairá, algumas mesmo recém fundadas, os portugueses se colocaram dentro desse cenário de maneira definitiva. Se antes faziam expedições esporádicas, capturando índios não convertidos para trabalharem nas lavouras vicentinas²³, no ano de 1628 resolveram romper essa aparente política de “boa vizinhança” com os padres e demais moradores.

Sobre os números dessa empreitada, são todos de grandes proporções. Dizem que seriam milhares de sertanistas, abarcando 900 portugueses e 3 mil tupis, oriundos da capitania vicentina. Embora pareçam números exagerados, nenhuma das fontes da época, fossem os moradores espanhóis e o governador Céspedes Xeria, fossem os padres, desmentiram esses dados. Taunay afirma, inclusive, que o fato das Atas da Câmara da vila de São Paulo em 1628 indicarem que uma nova vereação fora eleita pouco tempo depois de outra composta no mesmo ano, faz supor que os vereadores eleitos e a maioria dos moradores de São Paulo estivessem no sertão.²⁴ A respeito dos índios retirados do Guairá à força como escravos, os padres Masseta e Mancilla afirmaram que apenas uma das companhias lideradas pelo capitão sertanista Raposo Tavares, teria levado 20 mil indígenas.²⁵ É realmente difícil ter um número preciso a respeito dessas estratégias de guerra e, ao longo dos anos, diferentes dados a respeito dessa história seriam oferecidos. Embora os padres ainda tivessem um registro escrito dos índios

²³ Na Carta ânua de 1628, Montoya relatou que os portugueses capturavam os povos não reduzidos, como campeiros. Muitas vezes, os padres conseguiam resgatar prisioneiros dos lusos, deixando-os livres, o que causava surpresa nos índios, segundo os padres. MCDA.1, p. 275-9.

²⁴ HGBP 1, p. 305-7.

²⁵ Relación de los agravos q hizieron algunos moradores de la villa de S. Pablo, saqueando las Reducciones cerca de Guayra y de la vila rica della Comp^a de Jhs con grandissimo menosprecio del Santo Evangelio. Por el P^e Simon Mazeta al P^e Fr^{co} Vasquez Trujillo, Prov^l de esta Provincia del Paraguay. Rio geneyro junio 1629. MCDA 1, p. 336.

batizados, isso seria uma parte restrita, visto que os portugueses não escravizavam somente os indígenas cristãos. Ao mesmo tempo, não se conhecem registros das “peças” capturadas nas bandeiras dos sertanistas portugueses, até porque se tratava de uma atividade ilegal. Algumas especulações deram o número de 70 mil índios levados de todo o Paraguai até 1637, segundo o governador do Rio da Prata, Pedro Estevam Davilla. Já outra referência, ligada à Companhia de Jesus, falou em 1664 que 300 mil indígenas foram arrancados do Guairá e Paraná para São Paulo.²⁶ Independente da imprecisão em quantidade, é inegável a proporção avassaladora que tiveram essas expedições, a ponto de acabarem com o projeto colonizador espanhol no Guairá.

Seguindo o relato mais famoso sobre o evento, serão acompanhados os dados descritos pelos missionários do Guairá Simon Masseta e Justo Mancilla, que através de sua crônica tentaram, junto às autoridades régias, reverter a situação desfavorável que se abateu sobre as práticas da Companhia de Jesus.²⁷ Conforme descreveram os padres, em agosto de 1628 teriam saído de São Paulo os milhares de portugueses e tupis seus escravos citados acima, em tropas armadas e empunhando bandeiras, como se estivessem amotinados contra a Coroa. Em setembro, cruzando o rio Tibagi, montaram seus ranchos dentro de uma fortificação instalada no caminho do Iguaçu, distantes das cidades espanholas, mas próximas das 13 reduções jesuíticas. Com isso, rapidamente se apropriaram de 17 índios da redução de Encarnación que dali se aproximaram. Militarmente preparado, o

²⁶ Segundo o governador do Rio da Prata, Pedro Estevam Davilla, 70 mil índios teriam sido levados de todo o Paraguai até 1637. Cópia de carta informe del governador Dⁿ Pedro Estevam Davilla por la que representa al Rey por util que sera el se pongan dos Ciudades de Españoles sobre las reducciones de Indios, y que se unan otra vez os Gobiernos del Paraguay y B.A. fha em B. Ai^s en 12 de Oct^e de 1637. MCDA 2, p. 61-3. Uma fonte da Companhia de Jesus computou em 1664 que 300 mil indígenas foram arrancados do Guairá e Paraná para São Paulo. Advertencias por que los Indios y Reducciones de las Provincias del Guayrá se passaron al Parana y sitiaron juntos a las que los Religiosos de la Comp^a de Jesus abian fundado alli. Sem data. Ano de 1664. MCDA 1, p. 396-8.

²⁷ Os relatos descritos na sequência foram retirados de: Relación de los agravos q hizieron algunos moradores de la villa de S. Pablo, saqueando las Reducciones cerca de Guayra y de la vila rica della Comp^a de Jhs con grandissimo menosprecio del Santo Evangelio. Por el P^e Simon Mazeta al P^e Fr^{co} Vasquez Trujillo, Prov^l de esta Provincia del Paraguay. Rio geneyro junio 1629. MCDA 1, p. 310-39, salvo citação em contrário.

provincial Montoya foi com 1.200 índios missioneiros pedir a restituição dos cativos. Apesar do clima de batalha, que resultou num índio morto, os ânimos não se acirraram ainda mais. O padre, então, insistiu no seu pedido de devolução dos índios capturados e o capitão Raposo Tavares prometeu levá-lo em consideração.

Durante quatro meses uma paz aparente se manteve, inclusive com os jesuítas indo prestar assistência espiritual aos invasores. No entanto, os índios reduzidos só podiam transitar pelos arredores se estivessem portando bilhetes dos padres; os demais índios eram atacados pelos sertanistas. Os conflitos reiniciaram-se quando um antigo cacique do Guairá, Tatavrana, capturado em uma bandeira alguns anos antes, aproveitou a ocasião para fugir. Junto com o seu grupo, Tatavrana pediu guarida na redução de San Antonio, sob responsabilidade do padre Pedro Mola. Esse ponto marcou, enfim, o início das reais investidas dos portugueses e tupis contra as missões. Em janeiro de 1629, numa bandeira liderada por Simão Álvares, San Antonio foi destruída, teve sua igreja e objetos sacros queimados, além do padre ameaçado e dois mil indígenas levados como escravos pelos invasores.

No mês seguinte, foi a vez de Antonio Bicudo de Mendonça comandar a expedição contra San Miguel, onde Pedro Mola e os índios remanescentes de San Antonio haviam se refugiado. Nesse momento, a vida de Mola foi novamente ameaçada, dessa vez pelos próprios catecúmenos, irados contra aquele que lhes prometera proteção e liberdade. Reagindo para se precaver das investidas dos inimigos, Mola já havia enviado os índios para outro lugar. Com isso, os sertanistas andaram entre três a quatro léguas capturando todos os índios que encontravam. Ao mesmo tempo, outra bandeira, liderada por Manuel Morato, atingiu Jesús Maria, na província do Tayaobá. Apesar de não apresentarem resistência, recebendo os portugueses pacificamente, muitos caciques foram escravizados. Em meio a esses eventos, uma percepção que começou a imperar entre os sertanistas era de que os índios não convertidos apresentaram uma resistência muito maior do

que os reduzidos. Comparando as expedições de Brás Leme e Pedro Vaz de Barros, que sofreram muitas batalhas para tentar dominar os índios infieis de Caayu, Huybay e Ybianguira, com as bandeiras a San Miguel e Jesús Maria, os sertanistas começaram a preferir atacar essas últimas, já que, devido à concentração populacional das missões, as investidas resultavam em mais peças aprisionadas.

Como resultado dessas medidas, os padres sugeriam a evacuação das reduções de Encarnación, San Pablo, Los Ángeles, San Thomas, antes que alguma bandeira chegasse a elas. Já os índios de Caayu queriam matar os padres, pois acreditavam que fora a presença deles que abrira a entrada aos portugueses. Diante do saldo de “peças” dessas bandeiras, os portugueses puseram-se no caminho de volta e os padres Mancilla e Masseta optaram por segui-los, a fim de fazer companhia aos catecúmenos agora escravizados e tentar reverter junto às autoridades da colônia e da Europa, inclusive o papa, os efeitos desses assaltos.

Os padres puderam observar de perto e descreveram inúmeras “crueldades” dos portugueses e tupis; uma delas foi não deixar que os carregadores de bagagem dos padres os seguissem. Com isso vê-se que a ótica sobre o que era exploração dos índios sempre pode ser invertida, pois quando os padres utilizavam os índios como carregadores, isso não se configurava, segundo a sua visão, como um atentado contra os índios. Mas quando outros agentes coloniais, portugueses ou espanhóis o faziam, isso era um acinte contra a propagação da fé cristã. Certamente que as táticas de subordinação dos índios como escravos seriam mais cruéis do que sua condição de catecúmenos, embora haja vários exemplos de açoites entre os índios das reduções.²⁸ Sobre as

²⁸ Para citar dois exemplos, na Carta Anua de 1627 conta-se sobre o açoitamento de uma criança “campeira” na redução de Encarnación, para que confessasse o plano de emboscada que seu grupo tramava. Carta Anua do P. Nicolas Mastrillo Duran em que dá conta do estado das reduções da província do Paraguai durante os anos de 1626 e 1627. Transcreve-se apenas a parte que diz respeito ao Guairá. Córdoba, 12 de novembro de 1628. MCDA 1, p. 241-4. Nas instruções do provincial da Companhia Francisco Lupércio de Zurbano, em 1643, alerta-se para que os padres nas missões não castiguem os índios em demasia. Memorial del P. Prov^l Fran^{co} Lupercio de Zurbano para la mission del Itatin. MCDA 2, p. 65-8.

técnicas dos sertanistas para manterem os índios sob seu controle, existiam inúmeras cenas de maus tratos, como é típico de uma cultura escravista: açoitamento, tortura, morte aos que fugiam para amedrontar os aprisionados, abandono de velhos, crianças e incapazes à morte ao longo da marcha até São Paulo. Nesse trajeto, desde o Tibagi até a vila vicentina, aonde chegaram em maio de 1629, teriam levado 40 dias. Tão logo instalados, os sertanistas já se preparavam para novas expedições ao Guairá, pois relataram, segundo os padres, que nunca havia sido tão fácil capturar tantos indígenas numa única expedição. Assim, muitas bandeiras ao longo dos próximos anos iriam aproveitar os despojos dessa região atingida e ousar atacar regiões mais distantes, nas províncias do Itatim e do Tape, conseguindo escravizar outros milhares de catecúmenos das Índias de Castela.

O resultado dos ataques iniciados em 1628 ao Guairá já foram mencionados: destruição de 11 reduções devido aos saques dos índios e incêndios às construções, além da fuga e dispersão de muitos indígenas cristãos às matas, abandonando a missão como uma alternativa menos cruel ao trabalho forçado nas *encomiendas*. Isso porque os padres não se constituíram, nesse momento, como uma salvaguarda à escravidão, já que os portugueses conseguiram capturá-los. Esse também é um dos motivos para as cidades de Vila Rica e Guairá terem sido abandonadas nos anos seguintes. Especula-se que muitos espanhóis teriam acompanhado os portugueses à América portuguesa, especialmente em São Paulo e outras vilas próximas, como Parnaíba, onde o poderio dos jesuítas frente à escravidão indígena teve um alcance menor. Assim, para os moradores espanhóis do Guairá a opção de juntar-se aos sertanistas deveria aparecer como uma solução mais eficiente do que permanecer em terra arrasada.

Um episódio envolvendo um morador de Vila Rica em 1631, Francisco de Benites, evidencia a trama de interesses e relações envolvendo as partes do Paraguai e as vilas da capitania de São

Vicente.²⁹ O problema todo foi relativo a uma omissão que Benites teria tido como capitão, chefiando 40 homens que deveriam impedir os portugueses de atacarem o povo de Ytupé, na boca do rio Ynay, instalando um presídio no local. No entanto, esse capitão não só deixou de atravessar o rio para empreender a fortificação, como teria recebido um bilhete dos portugueses, avisando de seus intentos de atacar aqueles índios. Benites, ao receber tal recado, dispersou seus homens e voltou à vila. Diante desses fatos, o capitão de guerra e justiça maior de Vila Rica mandou prender o desertor, ordenando-lhe que ficasse em casa. Ao irem prendê-lo no dia seguinte, encontraram-no na rua e, na sequência, empreendeu-se uma perseguição contra Benites. Primeiro o foragido escondeu-se no cemitério da igreja e, dali, conseguiu escapar. Diante disso, publicou-se aviso em 22/07/1631 para que ele se apresentasse à justiça em três horas, notificação pregada e lida pelo índio ladino Juan junto à casa do *cabildo* de Vila Rica. Na sequência, o capitão de guerra foi prender Benites em sua chácara e ele estava instalado do outro lado do rio. Os oficiais solicitavam uma canoa para que pudessem atravessar e prendê-lo, mas ele se negou a fazê-lo, perdendo-se horas nessa ação.

A seguir, tem-se a transcrição integral do bilhete enviado pelo sertanista Cristóvão Donis (Diniz?) ao capitão Benites. Esse documento é um riquíssimo registro da forma como os portugueses se colocavam naquelas partes, transcendendo às descrições de seus ataques violentos. Embora o bilhete relatasse a realização dessas ações contra os índios, seu mote é perceber um certo tratamento amistoso entre os homens que circulavam por aquela região, o que demonstra os contatos, conhecimentos e interesses comuns entre portugueses e espanhóis no Paraguai. José Carlos Vilardaga, analisando esse caso,

²⁹ Testimonio de autos hechos en la Villa Rica del Espiritu Santo desde el 21 de Julio al 12 de agosto de 1631 contra el capitan Francisco Benitez por haber desamparado el presidio de soldados que se habia puesto a su cargo en la reducción de Ytupe y boca del Yniay para impedir que los portugueses del Brasil pasasen adelante – Declaran: Luis Román, Diego de Vargas, Felipe Romero, Miguel Duarte, Garcia Osorio, Jerónimo Martinez y Juan Escobar; se le toma la confesión al capitan Francisco Benitez y declara también Francisco de Villalba. Paraná, 25/11/1631. AMP 1, p. 318-53.

usou-o como exemplo das conexões entre os núcleos espanhóis e portugueses da América meridional, mostrando que Benites teria contatos com a vila de Parnaíba, na capitania de São Vicente. Além do mais, o bilhete do sertanista Donis seria um indício do quanto Parnaíba havia se tornado um importante reduto de sertanistas.³⁰

Meu senhor Capitão Francisco benites – Pela de vossa mercê soube tinha vossa mercê saúde a qual aumente o senhor por largos anos – o dizer me (sic) vossa mercê que não lhe Respondera a uma foi Por falta de papel como manifestei a o Reverendo padre frei João porque não sou eu tão descortês quanto mais a pessoa a quem tenho tanta obrigação pedirme vossa mercê embite (sic) a que não vão para essa parte meus negros o não fizemos desde que Viemos de toyaoba que o derradeiro salto foi então que os que para lá andam são desstes outros arayes (sic) de que não tenho a meu cargo que tudo a que estive na minha mão sempre fiz até agora que se não fizesse escândalo a Vossas mercês. nem ao Reverendo padre frei João e como sempre tornei a de abrir mão de gente que pertencia a Vossas mercês ao que vou confiado a que com Razão vossas mercês se não queixarão de mim pois até agora hei procurado de desviar estes senhores a que se não travassem (sic) com Vossas mercês pelo que entendo que agora ao depois de eu Recolher meus companheiros irão lá a dar nessa aldeia nova coisa que não pude acabar com eles pelo (Hay un roto) ebenidos (sic) que nestes quinze ou vinte dias primeiros ao de ir os quais sempre irão até (Aay outro roto) com quarenta brancos de que me pesa muito de minha parte mas o que me consolo que nenhuma pessoa dos de Parnaíba estão cá, que todos somos recolhidos, o que me a mim parecia bem era tomarem vossas mercês essa tapera de utupeba, para que se ponham ali com eles e requerer-lhes o que é bem que eles não quererão de vossas mercês coisa nenhuma, senão índios se os poderem tomar a seu salvo e com isto se fique vossa mercê com deus e os senhores a que o senhor deus guarde ett. de

³⁰ José Carlos Vilardaga. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes*. Conexões castelhanas de uma vila da América portuguesa durante a União Ibérica (1580-1640). Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH-USP, 2010, p. 229-42.

vossa mercê servidor e amigo – cristóvão donis – ao capitão francisco benites deus guarde ett.³¹

Em 01/08/1631 constava que Benites se encontrava preso em Vila Rica e no dia seguinte fez confissão no cárcere, ante o mestre de campo que o prendera. O inquiridor perguntou-lhe se era verdade que toda a vila fora amparar os índios encomendados desse rio e que, participando da junta de guerra com os caciques, o mestre de campo nomeara Benites capitão, junto com 40 homens. Que teria escoltado os índios dos montes e instruído o padre frei Juan Merino que saísse com os índios da redução do Ytupé e da boca do Yniay, o que fez, levando todos os índios, índias e meninos que tinham em sua companhia. Nessa ocasião, teria recebido o bilhete de Cristóvão “De Nis” (sic), o qual enviara também um bilhete ao padre Juan, avisando-lhe que Diniz e sua tropa “viriam dar” nesse *pueblo* novo. Perguntado sobre por que deixara passar os portugueses que assaltavam aquela terra, Benites retrucou que por ele não havia passado nenhum e que ele fora até à chácara de Anton Guambayu, na boca do Yniay, onde se dizia havia tupis. Com 25 soldados, chegaram na chácara de Guambayu e não encontraram os tupis, pois haviam sido avisados que viriam espanhóis atrás deles. Visando ainda esclarecer sobre o motivo de ter voltado à vila, disse que precisava de mais munição e corda. Sobre não ter cumprido a ordem de prisão, na qual devia ter permanecido dentro de sua casa, disse que pediu licença ao mestre de campo para acudir seu irmão, enfermo, que morava na casa em frente à sua e precisava fazer inventário. Depois acabou fugindo, devido ao rigor da justiça. Foi à sua chácara, por onde se chegava saindo do cemitério e que, estando no rio, não enviou canoa porque não entendia e enxergava o que lhe falavam da outra margem.

Em 05/08/1631 apresentou recurso de defesa, listando afirmações que comprovariam sua boa conduta: que nunca agira contra

³¹ Testimonio de autos hechos en la Villa Rica del Espiritu Santo desde el 21 de Julio al 12 de agosto de 1631 contra el capitan Francisco Benitez [...]. AMP 1, p. 319-20.

os interesses da defesa da vila e dos naturais; que fizera tudo ao seu alcance para isso (retirara índios da redução, escoltara-os, recolhera-os dos montes, fora em uma chácara onde havia relatos de que havia tupis) e que não obedecera aos representantes da justiça que o foram prender porque as margens do rio eram muito distantes e não podia entender nem ver quem lhe falava. Arrolava vários vizinhos e capitães que confirmam suas afirmações. Num desses testemunhos, todo o acima era confirmado, detalhando-se ainda que Benites, que naquela época tinha 49 anos, ocupara vários cargos de justiça na vila, tendo sido feudatário e natural dali e que desde sua mocidade atuou na defesa da vila contra os ataques dos portugueses. O preso apresentou ainda uma petição pedindo para ser solto, em que se comprometia a permanecer preso entre os muros da cidade, obrando para sua defesa contra os ataques dos portugueses, que estavam levando os índios *encomendados* e causando a ruína da vila. Em 12/08/1631 o mestre de campo suspendeu o processo e os depoimentos das testemunhas arroladas pelo preso, pois ele próprio estava lutando na defesa da vila, fortificando-a contra os portugueses, que à força de armas vinham destruindo as *encomiendas* e levando os índios ao Brasil.

Como se viu, esse é um dos raros casos em que os eventos foram descritos com riqueza de detalhes, o que justificou a longa explanação aqui feita. Usualmente se conhecem as descrições sobre os ataques dos sertanistas nas missões, segundo a ótica dos jesuítas. Sobre o impacto dessas ações entre os outros grupos não há tantas informações, talvez justamente porque os moradores e as autoridades da vila não estivessem muito dispostos a descreverem os fatos e se insurgirem contra a destruição que estava sendo perpetrada contra o Guairá, tal como fizeram os *vecinos* de Santiago de Xerez, caso citado no capítulo 3.

Outro quadro que pode ser descrito é sobre a acusação de insubordinação dos jesuítas perante as autoridades coloniais, segundo denunciou o governador Luiz Céspedes de Xeria em 1629. No campo oposto, os padres buscaram centrar fogo sobre a figura do governador, visando demonstrar suas íntimas e intensas relações com os

portugueses e suas práticas. O governador escreveu em junho de 1629 mais um longo testemunho de sua viagem do Brasil ao Paraguai, relatando os conflitos que presenciou no Guairá e colocando como principal problema da região não os ataques dos portugueses, mas a insubordinação dos jesuítas e suas más intenções, as quais buscou comprovar anexando ao memorial algumas cartas que havia recebido dos padres, que evidenciaram, segundo a concepção de Céspedes Xeria, a trama perversa que a Companhia empreendia na região.³²

De acordo com seu relato, ele teria vindo 40 léguas a pé da vila de São Paulo, seguindo pelo rio Paranapanema e dali atingindo o Rio da Prata. Diante da invasão dos portugueses que estava em curso, com 900 deles e 4.000 tupis, o governador enviou cartas às cidades dos Guairá, mandando-as se colocarem em armas. Avisou também aos padres das reduções do Paranapanema que se precavessem e viessem socorrê-lo quando chegasse, com provisão de comida e 50 índios em sete canoas, para dispensar os que vieram com ele. Pediu ainda que preparassem os caciques e espanhóis para receberem o seu governador, que era o primeiro que vinha nestas terras. Ao se aproximar de Cidade Real do Guairá, vieram vizinhos e juiz chamando o governador de seu redentor, que viria pôr fim aos seus males. Já os padres demonstravam insubordinação, não obedecendo ao juiz que vinha fazer a repartição da *mita*: diziam que os próprios padres eram que mandavam. De 300 índios que deviam ser dados para *mita*, conseguiu-se apenas 48 e muitas vezes não se obtinha nenhum. Disse que não trouxe nada mais do que o necessário para sua viagem, nem negros, nem bens, joias e objetos que pudessem ser de contrabando, deixou para trás as coisas que não fossem de objetivo de sua viagem, inclusive sua mulher, Vitória de Sá, casado havia apenas 20 dias.

Os padres enviaram ao governador 15 índios e duas canoas (sendo que ele havia pedido 50 índios e sete canoas, como dito) e o

³² Testimonio de una relación de los sucesos ocurridos al gobernador del Paraguay don Luis de Céspedes Xeria durante su viaje desde que salió del río Paranapanema y de varias cartas que le escribieron los Padres de la Compañía de Jesús de aquellas regiones. 23/06/1629. AMP 1, p. 191-229.

governador ficou desguarnecido, tendo que guardar suas coisas no porto de Maracayu. Depois Céspedes encontrou um padre Juan, que trazia 95 índios, três balsas e duas canoas para socorro de quatro padres que chegavam. A comitiva dos padres era de cinco pessoas, a do governador de oito. Mesmo assim o governador registrou os índios encontrados, mas não tomou nenhum, sendo que a redução do padre tinha 3.000 índios e ele só lhe trouxe 15.

Alguns vizinhos avisaram ao governador que índios de *pueblo* na boca do rio Yniay fugiram para a redução dos padres e, sendo encomendados, deveriam ser devolvidos, o que os padres não fizeram. O padre Pedro de Espinosa respondeu em carta à solicitação do governador (o qual a guardou, para entregar ao rei e à Real Audiência), acusando os vizinhos de “infames, mentirosos e borrachos”, o que causou horror ao governador, por um padre fazer esse tipo de acusação pública em vez de aconselhá-los e repreendê-los em segredo.

O governador só pegou alguns índios, entregues pelos gualachos ou por seus pais, e os doou às viúvas desamparadas. Foi recebido em Vila Rica por todos os moradores e caciques para os quais fez um discurso. Os índios ouviram através de um intérprete e manifestaram felicidade por estarem ali. Fez desfilar um estandarte com as armas reais pela vila e foi saudado. Os padres das reduções avisaram ao governador que não fosse às suas reduções porque os índios haviam de se meter nos montes. Então Céspedes despachou o capitão Felipe Romero, nomeado como língua geral, para dizer que o governador veio lhes favorecer e que estes deviam obedecer a seus doutrinantes, em nome do rei. Despachou também um capitão para as minas de ferro de Tambo, para que se dissesse a mesma coisa aos gualachos.

Fez um bando proibindo de se dar pólvora, enxofre, salitre para fazer chumbo, nem escopeta ou arcabuz a nenhum padre, pois os índios não podiam ter armas, eram pessoas infames e “borrachas”, não tinham lei, nem rei, nem deus, só estando sujeitos a deus pela força e pelo medo. No entanto, o governador atestou que padres davam armas aos índios e eles sabiam manuseá-las, como viu entre os 15 índios que

os padres lhe enviaram. O correto, para a defesa dos índios seria vir ajuda de Cidade Real que, no entanto, estava sofrendo fome e necessidades. Vila Rica teria 130 homens para quem se podiam dar armas, muitos deles velhos. Cidade Real teria somente 50.

Para evitar os ataques de espanhóis e dos portugueses que levavam índios ao Brasil contra aqueles que iam para Maracayu, o governador colocou um capitão num posto em direção ao rio Paraná abaixo, no salto do Guairá. As canoas que passariam por ali deveriam ter os índios registrados. Curiosamente, ante o ataque tão impactante que estava para ocorrer na região, como ele mesmo insistira muitas vezes, nenhuma resposta militar, nenhuma guarnição ou destacamento.

Os portugueses que o governador encontrou em São Paulo pediram para que se devolvessem os índios fugidos de lá, especialmente os casados, que estariam abrigados nas reduções dos padres. Céspedes prometeu que assim o faria. Chegando, ele mesmo retirou oito índios de lá, sendo sete casados, enviando quatro, já que três fugiram e um solteiro ficou com ele. Os padres não vieram ver o governador, nem deixaram o governador ir até lá, pois diziam que os índios fugiriam. O padre Pedro de Espinosa veio à Vila Rica e encontrou o governador por acaso, já que seu objetivo era falar com o superior da casa dos padres dali, Joseph Cataldino. Espinosa estava acompanhado do cacique Tayaobá e outro cacique grande, mas o padre não os levou ao governador, senão depois de ele mandar que os trouxesse, para lhes falar.

No início de fevereiro de 1629, Céspedes, que saíra de Vila Rica 20 dias antes, encontrava-se na redução de Pirapó. Veio acompanhado por 100 canoas, capitães, vizinhos, um frei franciscano e outro mercedário. Foram bem recebidos ali, donde sacou muitos índios para a *mita*, conforme mandato que possuía, apesar da resistência dos padres. Os caciques aceitaram de bom grado, conseguindo mais de 400 índios *mitaios*. Porém, esses não mostraram a autorização de Manuel Frias, como alegavam, segundo pediu o governador. A comitiva do governador permaneceu ali durante pouco mais de uma semana e os padres lhes

deram boas provisões para a volta. Por fim, o governador denunciou ter encontrado em Loreto muitos índios de São Paulo, que fugiram da escravidão e ali se casaram, tendo sido postos em cabeça de sua majestade, sendo tupis, carijós, temiminós, pés largos. O governador os resgatou e permaneceu com eles, para que servissem ao seu governo, até que sua majestade mandasse outra ordem.

Desse modo, a guerra prosseguia também no nível das cartas, testemunhos, ofícios, apelos e memoriais enviados ao rei, às autoridades eclesiásticas da Espanha e até mesmo ao papa, expondo os dois lados da contenda. Enquanto o governador atacava os padres, estes continuavam as ofensivas contra Céspedes e os moradores do Guairá, denunciando-os como coniventes com os portugueses. O provincial da Companhia de Jesus no Paraguai, Francisco Vasquez Trujillo, produzindo em 1632 um libelo à altura do que Céspedes compusera, coletou um vasto conjunto de depoimentos dos jesuítas do Guairá, visando atestar os conluíus do governador com os portugueses e os horrores que estes produziram entre os índios aldeados e os gentios das matas.³³ Segundo suas palavras os sertanistas destruíram muitas reduções, levando também infieis, queimando vivos velhos e velhas, destruindo ornamentos sagrados, ferindo e maltratando os padres. O governador Céspedes não só não fazia nada, como os favoreceu, pois sua vinda abriu caminho aos portugueses. Em relação aos catecúmenos, o governador os obrigou a irem a Maracayu, e deixou os moradores fazerem malocas contra eles. Assim, em vez de defender os domínios do rei, pediu para os padres saírem de lá.

De acordo com o padre Pablo de Benavides, Céspedes chegou no Paraguai acompanhado de criados portugueses. Um clérigo natural do Brasil o acompanhava e lhe cobraria por tê-lo guiado no sertão. Esse homem seria irmão do mais desalmado capitão português e o governador não só tratara com ele, como comera junto com os outros

³³ Testimonio de una informacion hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo sobre los excesos cometidos por los portugueses de San Pablo del Brasil en las reducciones de indios y pueblos de aquella provincia. AMP 2, p. 286-331.

800 portugueses que o acompanhavam. No trato com os padres do Guairá, o governador mostrava-se rude, quase batendo neles e dizendo aos índios que não os obedecessem, pois o governador ali estava em lugar do rei e do papa. Que a “governadora”, a mulher de Céspedes (Vitória de Sá) deixara entrar ao Paraguai Andrés Fernandes, um dos principais capitães portugueses, que em sua volta ao Brasil levou muitos índios e animais.³⁴

Já o padre Luís Arnote denunciava que o próprio Céspedes teria admitido várias vezes que favorecera os portugueses. Arnote explicou ainda o que estaria por trás da alegação de que havia “tupis” refugiados nas reduções.

(...) trujo sus Poderes para despacharles de su gobierno todos los indios que se les habían huido de san Pablo e eran cautivados los años atrás por los Portugueses en estas Provincias del guayra y se habían vuelto a sus tierras y la color que a esto daba el dicho gobernador y Portugueses era Ponerle nombre de tupís y que pertenecian al servicio de los Portugueses de San Pablo.³⁵

Convém mencionar ainda outras acusações dos padres contra Xeria, que comprovariam sua ligação com os portugueses. Segundo Antonio Ruiz de Montoya, o governador teria vindo acompanhado dos portugueses em sua jornada e se separou deles antes de chegar à Vila Rica. Ali chegando, avisou que viriam 800 portugueses e aconselhou os padres a abandonarem suas reduções frente à ação premeditada. Quando Antonio Ruiz foi ter com os portugueses em sua paliçada, ouviu deles que o governador lhes dissera que os deixaria “buscar sua vida”, pois Céspedes era casado na terra deles e os queria bem, de tal modo que não os estorvaria, antes os ajudaria. Além disso, o próprio governador auferiu lucros com a atividade, pois muitos índios foram enviados pelo capitão Felipe Romero ao engenho que Céspedes teria no

³⁴ Testimonio de una informacion hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo [...]. AMP 2, p. 288-9.

³⁵ Testimonio de una informacion hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo [...]. AMP 2, p. 297.

Rio de Janeiro. Dizia ainda ser ele próprio o rei e o papa, amaldiçoando as ordenanças de Francisco de Alfaro.³⁶ O provincial Joseph Domenech confirmou a tese do conluio do governador com os sertanistas, pois o próprio Raposo Tavares teria dito-lhe que Xeria era seu parente, o que se comprovaria pelo fato de, mesmo estando muito perto dos ataques, nada fez para os impedir.³⁷

Como se pode notar acerca desse fogo cruzado de acusações de uma parte contra a outra, a atuação dos portugueses de São Paulo, embora tivesse um grande impacto, foi favorecida e serviu para detonar a faísca do grande barril de pólvora que o Guairá havia se tornado. Os ânimos já estavam exaltados, a disputa pelos índios era intensa, os projetos de *encomenderos* e das autoridades que os representavam contrastavam claramente com os objetivos missionários.

Com isso, o Guairá representou tanto os sonhos quanto os pesadelos da colonização de América, em que momentos de guerra e paz, acordos e disputas, demonstram a contraposição dos interesses de índios, padres, espanhóis e portugueses. Ainda que essa região tenha sido esvaziada, isso não significa que os projetos gestados ali não tenham sido experimentados em outras partes, nem que as populações nativas ameríndias tenham desaparecido da região. Apesar da explosiva queda demográfica, ao longo das décadas e séculos seguintes, populações indígenas de áreas mais distantes, guaranis e não-guaranis, como kaingangs, xetás e xoklengs, foram reocupando a região onde essa proposta colonial malograra. Somente ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX essas populações locais iriam enfrentar novamente as demandas conquistadoras de luso-brasileiros e, posteriormente, de brasileiros e imigrantes que construiriam o futuro Estado do Paraná.

Com relação aos índios aldeados que ainda estavam junto aos padres, especialmente os de San Ignacio e Loreto, uma proposta foi feita em 1631 pelos moradores de Vila Rica, a fim de evitar que esses

³⁶ Testimonio de una informacion hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo [...]. AMP 2, p. 312-25.

³⁷ Testimonio de una informacion hecha por el Provincial de la Compañía de Jesus en el Paraguay Francisco Vasquez Trujillo [...]. AMP 2, p. 325-31.

remanescentes fossem atacados pelos portugueses. Os moradores disseram aos padres que trouxessem seus catecúmenos até o Salto acima do Guairá, onde receberiam assistência deles. No entanto, essa região não era adequada para a instalação dos índios, que decidiram ir ao Salto abaixo. Quando os cerca de 10 mil índios ali chegaram, os espanhóis fizeram uma paliçada e intencionavam levar os índios para trabalhar em Maracayu, ou os venderiam aos sertanistas, segundo se especulou à época. No entanto, de acordo com a versão jesuítica, corroborada pelos testemunhos dos caciques de Ignacio e Loreto, os índios teriam decidido lutar até a morte pela sua liberdade e o padre Montoya convenceu os espanhóis de que, se insistissem, viveriam uma sangrenta batalha. Com isso, conseguiram vencer os ardis dos moradores de Vila Rica.³⁸

Numa jornada difícil, enfrentando a fome, as corredeiras fatais dos rios, onde se perderam muitas embarcações, fazendo com que os índios tivessem que completar o trajeto a pé, por terra, os padres chegaram ao Paraná, onde estavam instaladas as reduções do Tape. Devido à prosperidade da redução de Corpus Christi, os egressos do Guairá receberam alguns alimentos para evitar que morressem de fome enquanto tentavam reconstruir sua vida na redução de Yabebiri, onde procuraram se instalar. A miséria, a falta de gêneros (já que as plantações recentes ainda não davam resultado), aliada às doenças, gerou muitas desgraças entre os fugitivos guairenhos. Numa única epidemia de peste, morreram 1.500 pessoas. Muitas crianças foram entregues para mães da redução de San Ignacio do Paraná, para que pudessem sobreviver.³⁹ O último registro que se tem desses índios é de 1666 quando o provincial Francisco Dias Taño explicou por que os índios de Loreto não serviam a seus *encomenderos*: havia poucos, com

³⁸ Auto sobre el retiro de las rreducciones del guayra y requerimientos hechos, 1631. MCDA 1, p. 363-8, Una informacion tomada por D. Fernando Tinoco alcalde ordinario de la ciudad de Cordoba sobre el retiro que se hizo de las Reduciones de Guayra por las invasiones de los Portugueses de San Pablo fecha em 22 de enero de 1632. MCDA 1, 378-86.

³⁹ Estado de las rreducciones del Parana y Uruguay y el fruto que por los rreligiosos de la Compañia de Jesus han conseguido sus avitadores. C. 1640. MCDA 3, p. 192-213.

mais de 70 anos e um cacique que sobrara já não tinha mais subordinados que pudesse obrigar ao pagamento da *mita*.⁴⁰

Os jesuítas, por sua vez, começaram a reverter a situação a ser favor. Contra as investidas dos sertanistas portugueses, que para o Tape e Paraná começaram a se dirigir de maneira mais efetiva, os padres já estavam mais bem guarnecidos. Além do empenho da Companhia pedindo às autoridades régias o fornecimento de armas para as reduções⁴¹, Montoya aprimorara suas estratégias de guerra, com espias indígenas espalhados por centenas de léguas, precavendo-se da chegada dos invasores. A batalha do Mboboré em 1641 na província do Tape mostra o quanto as estratégias militares dos padres e índios a eles aliados evoluíram, já que resultou numa avassaladora derrota aos portugueses.⁴² Mas até que tal estratégia vingasse, as missões do sul passariam pelos mesmos enfrentamentos vividos no Guairá.

O provincial Diego de Boroa escreveu ao rei em 1637 afirmando que entre as províncias do Paraguai (Guairá, Paraná e Itatim) e Rio da Prata (Uruguai e Tape) havia 60 mil catecúmenos. As reduções do Guairá foram destruídas, Vila Rica, Cidade Real e Xerez despovoadas e uma bandeira de Raposo Tavares ao Uruguai em 1636 acabou com três reduções, mantendo o mesmo padrão adotado nas ações anteriores: destruição de templos, agressão de padres, assassinato de homens e mulheres, escravizações. Solicitava ao rei que a jurisdição real atingisse também o Brasil.⁴³

⁴⁰ Memorial del P^e Pro^l Diego de Boroa p^a el P^e Gener^l Mucio Viteleschi. MCDA 3, p. 285-7.

⁴¹ Pedidos de armas para guarnecer as reduções jesuíticas, bem como as críticas a estes pedidos aparecem, por exemplo, em: Informacion hecha por el Pe Antonio Ruiz Supor sobre si los indios del Iabebiri tenian armas de fuego etc. 1633. Autógrafos de los Pes Antonio Ruiz, Joseph Cataldino, Simon Maceta, Juan Agustín de Contreras. MCDA 1, p. 425-30. Cópia de una Peticion del P. Antonio Ruiz de Montoya hecha a S. M. suplicando por el remedio de las Provas y Reduciones de Indios en las hostilidades que padece de los Portugueses. MCDA 1, p. 433-4. Cópia de un Ynforme, hecho en favor de los Yndios y de la justificacion con q' usan de las armas de fuego para defenderse de las continuas Invasiones de los Portugueses. MCDA 3, p. 303-14.

⁴² Relación de la Guerra q' tubieron los Yndios contra los Portugueses del Brasil, escrita por el P. Claudio Ruyer en la rreduccion de Sⁿ Nicolas à 6 de Abril de 1641. MCDA 3, p. 345-68.

⁴³ Carta do provincial Diego de Boroa ao rei sobre as invasões dos portugueses no Uruguai. 28/01/1637. MCDA 3, p. 139-41.

Numa narrativa mais pormenorizada dos fatos, Boroa contou que no início de dezembro de 1636, 140 portugueses e 1.500 tupis haviam chegado na redução de Jesús María, onde missionavam Pedro Romero e Pedro Mola, estando ali presentes mais dois irmãos da Companhia e 300 índios, visto que os demais estavam fora em busca de alimentos, pois a fome se abatia sobre a redução. Os padres e irmãos foram feridos quase mortalmente, os portugueses destruíram tudo, queimaram a igreja, escravizaram todos e mataram muitos. Os padres defenderam-se da forma como puderam e pediram trégua, o que marcou o saque final. Saindo dali, os portugueses dirigiram-se para as reduções de San Christoval, Santa Ana e San Joaquim, sendo que nesta última os padres conseguiram se antecipar aos invasores, retirando os índios de lá antes. Os índios das demais missões foram tentar impedir o avanço português, numa batalha em Santa Ana. Diante da ofensiva dos sertanistas, os missionários recuaram para Natividad. Os índios de Candelária, Mártires, Apostoles e San Carlos juntaram-se em Natividad, onde 1.500 se insurgiram contra os portugueses. O provincial Boroa estava em San Ignacio, atravessou o rio Tebicuari, mas somente a tempo de ver o estrago feito: a igreja de Jesús María havia sido usada como latrina, os índios que tentaram fugir tiveram suas cabeças cortadas, aqueles que restaram nas reduções estavam queimados ou feridos. Os portugueses acabaram voltando à sua terra devido à revolta dos cativos em Tebicuari, que mataram os portugueses que ali se encontravam. O padre concluiu, desgostoso, que o único auxílio teria vindo do céu, já que na terra não se podia contar com nenhum.⁴⁴

Em carta escrita ao geral da Companhia, o provincial Boroa detalhou ainda mais os embates vividos pela bandeira de 1636 no Uruguai.⁴⁵ De acordo com ele, os portugueses estavam havia sete meses em excursão, em número de 150 brancos e 1.500 “índios tupis brasis”. Os índios das missões e os padres não haviam dado pela proximidade e

⁴⁴ Carta ao provincial Diogo de Boroa sobre a destruição de quatro reduções no Tape. 04/03/1637. MCDA 3, p. 143-8.

⁴⁵ Padre Diego de Boroa ao geral da Companhia sobre a entrada dos portugueses nas reduções do Uruguai. 10/04/1637. MCDA 3, p. 142-60.

quantidade dos inimigos. Somente os notaram quando já estavam a duas léguas dali, com seu grande exército. Em 1º de dezembro de 1636 fizeram um rincão próximo a Jesús María, redução que tem 1.600 índios de matrícula (mais de 8 mil almas). No entanto, devido à fome que os assolava, muitos voltaram às suas antigas roças. Às oito da manhã do dia seguinte, Antonio Raposo Tavares enviara um índio livre como mensageiro aos padres, dizendo que vinha em paz e que queria suprimento em alimentos. Como não houve resposta por parte dos jesuítas, os portugueses responderam com uma ofensiva, vindo com caixa, trombeta e bandeira de guerra. A partir de então, passaram a atirar e matar índios, durante cinco horas de luta. Queimaram a igreja, cujo telhado era de palha. Enquanto os padres pediam paz, os portugueses escravizavam e matavam, roubando “alhajuelas” dos padres, rasgando seus papéis. Os padres quedaram feridos e os meninos que os serviam, mortos. Um dos sertanistas menos cruel fez um abrigo onde os padres podiam se proteger.

Depois de destruída Jesús María, foram a San Cristoval, onde foram cativando muitos. Ali haviam se juntado 1.600 índios para defender a redução e os portugueses vieram com caixa de guerra e bandeira, lutando por mais de quatro horas. Se houvesse 20 espanhóis armados ou 300 índios, os missioneiros teriam vencido. Mas diante da inferioridade bélica, os catecúmenos fugiram para Santa Ana. Os portugueses terminaram por destruir San Cristoval, queimando sua igreja. Em Santa Ana encontrava-se o padre Antonio Ruiz, o qual preparou a contraofensiva juntamente com os padres Diego de Alfaro, Pedro Romero e o próprio autor da narrativa, Diego de Boroa. Juntando os 1.600 índios, com seus espias, conseguiram surpreender os portugueses e atacaram-nos numa paliçada do Tebicuari, onde mataram alguns deles, o que fez com que os invasores evacuassem Jesús María e Santa Ana e regressassem ao Brasil. Diante desses ataques, o padre Antonio Ruiz e o padre procurador da Companhia dirigiram-se à Corte, pedindo uma solução do rei frente a esses

contínuos ataques e que os padres em São Paulo não ministrassem mais os sacramentos a tais criminosos.⁴⁶

A montagem da contraofensiva continuava por parte dos padres. Em 1638 Diego de Alfaro, provincial da Companhia nas reduções do Paraguai e Rio da Prata e comissário do Santo Ofício, colhendo depoimento dos jesuítas que presenciaram os ataques perpetrados contras as missões de Santa Theresa, Apostoles de Caaçapaguacu e Candelária do Caaçapamini, expediu um auto contra Andrés Fernandes, Baltazar Fernandes, “fulano Paiva”, “fulano Pedroso”, Domingos Álvares e “fulano Preto”. Através desse documento, os citados sertanistas estavam proibidos de entrar no sertão, levar índios e destruir as reduções e bens dos padres, mesmo que os índios dissessem que queriam acompanhá-las, já que tal afirmação se fazia sob coação. Pedia ainda a excomunhão desses homens da doutrina católica. O auto foi lido para os portugueses, que ignoraram o mesmo, abandonando as reduções sem nada restituir aos padres.⁴⁷

As autoridades coloniais, por sua vez, se faziam de rogadas frente aos pedidos de envio de soldados às missões. O governador do Paraguai, Pedro Lugo y Navarra, em 1637, afirmava que as reduções do Uruguai estavam sob a jurisdição de Buenos Aires e por isso não podia acudi-las. Além disso, tinha que se precaver de ataques de paiaguás confederados aos guaicurús, que poderiam atacar Assunção.⁴⁸ Já a província do Rio da Prata, atendendo ordem do rei para que suprisse um pedido feito pelo padre Simon Masseta em 1638 a um general em

⁴⁶ Uma série de documentos foi produzida nesse contexto, de mobilização das mais altas autoridades em favor dos jesuítas e suas missões no Paraguai e Rio da Prata: Informe do bispo de Buenos Aires ao papa sobre as invasões de portugueses nas reduções. 20/09/1637. MCDA 3, p. 281-2; Memorial do padre Diego de Boroa ao padre Múcio Viteleschi, prepósito geral da Companhia. 13/10/1637. MCDA 3, p. 285-89; Petição do padre Antonio Ruiz ao rei Felipe IV informando os danos nas reduções do Paraná e Uruguai e suplicando providências. 1639. MCDA 3, p. 295-7; Informe do provincial Diego de Boroa ao rei Felipe Ivã sobre as hostilidades dos portugueses. 11/09/1639. MCDA 3, p. 299-302.

⁴⁷ Auto do comissário do Santo Ofício Diogo de Alfaro sobre a bandeira de André Fernandes. 04 e 05/02/1638. MCDA 3, p. 163-8. Auto das penas de excomunhão contra os portugueses, pelo padre Diego de Alfaro. 19/02/1638. MCDA 3, p. 170-3.

⁴⁸ O governador do Paraguai, Pedro Lugo y Navarra, sobre socorro às reduções do Uruguai. 06/01/1637. MCDA 3, p. 233-5.

Corrientes, ordenou o envio de 15 soldados ao Uruguai.⁴⁹ No entanto, nova evasiva por parte dos moradores de Corrientes e do próprio governador do Rio da Prata, Mendo de la Cueba y Benavides, alegando perigos internos ou externos, como guaicurus e holandeses, os impediriam de mandar soldados.⁵⁰

Já que a solução não viria dos corpos militares, os jesuítas, autorizados pelo rei, começaram a montar seus exércitos. Até então os índios das missões só podiam responder com flechas e garrotes frente ao grande exército de portugueses e seus índios, municiados com arcabuzes, alfanjes e mais armas. Quando obtiveram armas de fogo, os padres puderam impor derrotas, quando da invasão de Caaçaguaçu, onde conseguiram matar nove e aprisionar 17 inimigos. No entanto, nessa ocasião não conseguiram evitar a morte do padre visitador Diego de Alfaro, assassinado à bala, justamente aquele que havia excomungado alguns dos sertanistas no ano anterior. Assim, em 1639 o *cabildo* eclesiástico de Assunção justificava ao rei a necessidade dos índios das missões se armarem.⁵¹ Nesse contexto, os jesuítas usavam de pressupostos do direito canônico para justificar tal ato: de acordo com eles, não havia postesdade natural ou eclesiástica que proibisse alguém de defender a própria vida.⁵²

Foi esse conjunto de ações que permitiu que em 1641 os padres em batalhas ocorridas entre o Acaraguá e o Mboboré, pudessem organizar um exército com 3.000 índios das missões, que derrotaram 300 portugueses e 1.500 tupis. A “grande nação dos guaranis”, segundo descreveu o padre Claudio Ruyer, que conduziu as batalhas, garantiu o

⁴⁹ Pedido de Simon Masseta ao general Pedro Estevão de Ávila, de Corrientes, em socorro às reduções do Uruguai. 04/01/1638. MCDA 3, p. 237-40.

⁵⁰ O capitão Nicolua de Vila Nueva avisa que não pode enviar 15 soldados pedidos, em carta a Claudio Ruyer. 23/01/1638. MCDA 3, p. 241-2. O governador da província do Rio de la Plata Mendo de la Cueba y Benavides, justifica o não atendimento ao socorro aos padres. 15/03/1638. MCDA 3, p. 251-2.

⁵¹ Informe do Cabildo Eclesiástico de Assunção ao vice-rei de Lima sobre os estragos dos portugueses. 18/04/1639. MCDA 3, p. 267-71.

⁵² Justificativa do uso de armas pelos índios do Paraná e Uruguai, feita pelos jesuítas. 1639. MCDA 3, p. 303-14.

sucesso dessa empresa, agindo de maneira preventiva.⁵³ Havia espias dos padres espalhados por tão amplas regiões que às vezes, mesmo aliados, desconheciam os outros, desconfiando serem inimigos. Outro preparativo para “receber” os invasores era destruir suas roças, para que eles não tivessem provisões. Mesmo em desvantagem numérica numa das batalhas (30 canoas de índios missioneiros frente 100 canoas de portugueses e tupis), os catecúmenos derrotaram os invasores devido suas armas e empenho, segundo Ruyer. Os inimigos foram perdendo as lutas sucessivamente, tendo suas paliçadas destruídas. Mesmo pedindo trégua, apresentando bandeira branca, pois diziam que estavam ali em busca do sertanista desaparecido Pascoal Leite Paes com sua tropa, não desejando fazer danos aos padres e aos cristãos, os portugueses e tupis não receberam descanso, tendo sido atacados até mesmo na Páscoa, para surpresa deles. Muitos portugueses morreram, um número bem maior de tupis também. Os guaranis perseguiram seus inimigos até longe, procurando “fechar seu passo”, o que gerou muitas vítimas, pois na volta os portugueses e tupis foram morrendo de fome, já que suas lavouras e sementeiras estavam destruídas. Para mostrar sua “benevolência” diante desse massacre, o padre noticiou que os missionários teriam ido recolher os mortos, curar e batizar os feridos para que morressem “salvos”. Utilizando as mesmas armas e estratégias daqueles que combatiam, Ruyer atribuía aos “sertanistas de San Pablo” maldade, e aos jesuítas e seus catecúmenos a ação da mão de deus, numa justificativa para uma espécie de guerra santa que estaria por trás daquelas batalhas.⁵⁴

⁵³ Relação da guerra dos índios contra os portugueses, feita por Claudio Ruyer, em 06/04/1641. MCDA 3, p. 345-60.

⁵⁴ “É importante destacar que os jesuítas sentiam-se em ‘guerra santa’, já que esse era o pensamento vigente, e o fato da bandeira de André Fernandes ser dirigida por um cristão-novo contribuiu muito para fortalecer essa ideia. Para muitos jesuítas e índios reduzidos, a guerra contra o bandeirante representava uma cruzada do fiel católico contra o infiel. Esse quadro de conflito atualizava o espírito cruzadista que alimentava Loyola. A luta contra os bandeirantes escravistas conferia novos termos à luta do Bem contra o Mal. Se esta visão da dinâmica social ganhava um estatuto místico nos *Exercícios* (como já apontado), na América a luta se tornava real: o gentio estava ali, na figura do bandeirante, rugindo ferozmente como um *turco* infiel que ameaçava a Cristandade.” Júlio Quevedo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: Edusc, 2000, p. 80-1.

(...) hombres que han gastado su vida en destruir pueblos de indios, hombres que han arruinado la cristiandad del Guayra, sierra del Tape, Pinales y parte del Uruguay; hombres que fiados en sus armas se prometían ya el dicto Uruguay todo en sus manos y juntar su destrucción con la del Parana; hombres que blasonaban haber de enviar a sus tierras a los Padres, y a aun de matarlos o a lo menos llevarlos a sus tierras maniatados, después de haberles quitados sus queridos hijos de tanto dolor; hombres que llevados de loca e ciega pasión se jactaban ya y complació como que tuviesen en su poder las mujeres e hijas de los Pobrecitos indios de quienes se prometían muy a su salvo gozar y no se empachaban de decirlo a voces a sus mismos maridos y Padres; hombres que traían montones de cadenas y grillós, esporas y colleras para que sujetándolos y venciéndoles quedasen... en ellas puestos en miserable cautiverio; hombres tan desalmados que algunos dellos a voces decían a los Padres los habían de matar a escopetazos, otros que los habían de ahorcar y asaltar; esto pues que tan hinchados y soberbios decían a voces que habían de destruir aun a los mismos pueblos de los españoles se quedaron vencidos, destruidos y ahuyentados por la mano poderosa de Señor tomando por instrumento a estos nuestros pobrecitos hijos.⁵⁵

A partir dessa lógica, os jesuítas acabavam se aproximando, instrumentalizando e sendo instrumento, dos povos tupi-guaranis em suas guerras intertribais que, através da busca da vingança, do guerreiro e da Terra sem Mal, tinham um profundo caráter religioso, como é sabido.

⁵⁵ Relação da guerra dos índios contra os portugueses, feita por Claudio Ruyer, em 06/04/1641. MCDA 3, p. 359-60.

EPÍLOGO

Colônia do Sacramento: Rearranjo de antigos projetos coloniais

A vitória dos guaranis missioneiros e dos padres contra os portugueses e tupis na batalha do Mboboré tem sido vista pela historiografia como um divisor de águas, momento a partir do qual as missões deixaram de ser incomodadas pelos invasores de São Paulo e empreenderam o projeto de construção do “reino dos céus” na Terra, segundo o discurso missionário.¹ Com isso, houve um fortalecimento das missões jesuíticas como meio de colonização ao sul do continente, processo que só foi revertido a partir da segunda metade do século XVIII, com uma nova ofensiva contra as missões no contexto da demarcação dos tratados de limites entre os Impérios espanhol e português, problemática que foge ao âmbito desta tese.²

Essas disputas de território fizeram parte de outro contexto histórico, que superaram os interesses dos sertanistas de São Paulo em apresarem índios. Desde o final do século XVII, com a fixação da Colônia do Sacramento na margem direita do Rio da Prata em 1680, os portugueses passaram a ser direcionados para a ocupação – e não mais somente o saque – da região. A fundação do Sacramento é usada como um marco no encerramento desta tese, na medida em que demonstra uma inflexão no curso dos eventos, a partir da qual as expedições de portugueses aos domínios espanhóis da América Meridional deixaram de ter um caráter marginal e passaram a integrar uma política comandada pela mais alta esfera, o príncipe-regente português D. Pedro.

¹ Júlio Quevedo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: Edusc, 2000. Arno Kern. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982.

² Uma leitura inovadora sobre a inserção dos índios no processo de demarcação dos tratados e nos conflitos daí advindos está em Elisa Frúhauf Garcia. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

De acordo com Arthur Barcelos, a instalação de um povoado português no Rio da Prata, fazendo frente a Buenos Aires (situada na outra margem do rio), foi a efetivação de um enclave luso na região, que tinha o sentido de buscar uma integração de Portugal ao fluxo comercial de Buenos Aires. Esse movimento, por sua vez, gerou reações do lado espanhol, que usou as reduções jesuíticas na margem esquerda do Uruguai como ponta de lança contra a presença lusa. Essa foi uma questão diplomática e comercial entre os reinos, que se estendeu até quase cem anos depois, gerando ainda um alastramento do povoamento português, com as fundações do Rio Grande, do Viamão e do Rio Pardo, resultado da expansão das estâncias de gado.³

Os sertanistas de São Paulo, por sua vez, na segunda metade do século XVII, ao verem o grande contingente de mão de obra indígena guarani declinar e contarem com uma resistência mais consistente por parte dos missionários, tiveram que procurar outras alternativas para o desenvolvimento econômico da vila. A atuação desses homens, a partir de então denominados paulistas, no extermínio dos índios do Nordeste, e posteriormente, o encontro e a exploração de jazidas de ouro, culminariam com o afastamento dos sertanistas da região espanhola, voltados a atividades mais lucrativas do que a preação de índios em terras distantes.

De maneira concomitante, e justamente devido à queda significativa dos saques de portugueses contra as missões, essas puderam se desenvolver. Protásio Langer indicou uma série de movimentos em que os índios das missões funcionariam com um aparato militar do Estado espanhol na região. Entre 1732-1735, por exemplo, na chamada revolta dos Comuneros, quando os moradores se insurgiram, querendo indicar seu próprio governador e utilizar os índios das missões, os próprios missionários seriam convocados para os combater. Outro ponto de animosidade eram os portugueses, que desde

³ Arthur H. F. Barcelos. Os Jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. *Revista Complutense de Historia de América*. 26, 2000, p. 93-116. Disponível em <<http://revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA0000110093A.PDF>> Acesso em 30 setembro 2012 2000, p. 104.

da fundação da Colônia do Sacramento, eram repelidos pelos índios. No entanto, as questões diplomáticas serviam para aumentar a tensão na região, pois podiam alterar o resultado das batalhas que os guaranis venciam, fazendo com que os portugueses saíssem favorecidos. Isso levou com que sete povos fossem instalados na margem oriental do Uruguai, local de onde os padres haviam fugido em 1640. Essas reduções, fundadas entre 1682 e 1707 seriam as responsáveis por completar o número dentro do que ficaram conhecidas como os “30 povos das missões”.⁴

O processo da instalação de sete povoados no lado direito do Uruguai, portanto, teve o objetivo de responder à ofensiva portuguesa com o Sacramento. Conforme esmiuçado por Eduardo Neumann, os padres anteriormente haviam instalado suas reduções na margem esquerda do Uruguai, em terras de minuanos e charruas, onde o gado facilmente se espalhou. No entanto, no contexto da fundação da Colônia do Sacramento, com os portugueses também visando a região, devido à proximidade com o estuário platino e a circulação das mercadorias, houve uma movimentação para o lado direito do Uruguai, a chamada a Banda Oriental, através do seguinte processo: em 1682, a missão de São Borja foi trasladada, juntando-se com a de São Tomé; em 1687, mudaram-se São Nicolau, São Luiz Gonzaga e São Miguel Arcanjo; em 1690, instalou a redução de São Lourenço; em 1697, fundou-se São João, em função do superpovoamento de São Miguel; em 1707, instalou-se a última, São Ângelo. A presença dos portugueses resultou, por sua vez, na inserção desses homens no contrabando e no ataque ao gado da Vacaria do Mar. Isso levou os jesuítas a ocuparem a Vacaria

⁴ “Para o projeto reducional jesuítico, a participação direta na repressão aos portugueses, aos povos indígenas insubmissos ao sistema colonial e às insurreições internas dos colonos espanhóis foi grandemente favorável. A coincidência de interesses permitia aos jesuítas defenderem os seus projetos e, simultaneamente, darem provas de fidelidade ao rei da Espanha. Esta reciprocidade cumpriu uma função importante para a solidificação e a legitimação da obra jesuítica. Num contexto de rivalidade entre jesuítas e colonos, impossibilitados de explorar a mão-de-obra indígena concentrada nas reduções, demonstrações concretas de fidelidade ao rei valiam mais do que qualquer argumento.” Protásio Paulo Langer. *Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional*. Projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798). Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005, p. 71.

dos Pinhais, expandido a pecuária aos campos da serra acima, para suprir as demandas das reduções.⁵

Uma síntese da história das missões, feita por autor anônimo, provavelmente um jesuíta escrevendo na segunda metade do século XVII, visava mostrar a prosperidade das reduções do Uruguai e um certo grau de estabilidade em que viviam, que poderia ser alterado caso autoridades alheias ao seu cotidiano viessem lhes impor algumas ordens. De acordo com esse autor, não se deviam mudar os *pueblos* de índios do Paraná e Uruguai, pois as terras férteis estavam nos montes. As chácaras, as sementeiras, o gado já estavam instalados, sendo, portanto, muito prejuízo trasladá-los dali. Os índios já eram naturais daquela parte, tinham suas casas, construídas com muito custo e suor. Era melhor para os padres cuidarem e atenderem os fieis das reduções pequenas e médias do que as grandes. Além do mais, outro prejuízo advindo da mudança dos índios era que, se assim o fizessem, deixariam de pagar impostos, porque estariam comprometidos em reconstruir suas instalações. Como última argumentação, alegou-se que os índios serviam como fronteira contra os inimigos, os portugueses de São Paulo. As reduções de Yapeyú e Mboboré apresentavam-se promissoras. Yapeyú possuía 460 famílias (2.300 indivíduos) e Mboboré, 418 (2.090).⁶

Nesse novo contexto de conflitos entre o Prata-Paraguai e os portugueses, as ofensivas na região espanhola iniciaram-se em meados da década de 1670, com a tomada de Vila Rica do Espírito Santo por uma bandeira de Francisco Pedroso Xavier em 1676, destruindo os *pueblos* de San Pedro de Terecañi, Candelária, San Francisco de Ibirá Paraiyara e Maracuyu, nos arredores de Vila Rica (em sua segunda fundação). O sargento maior Andino, em carta ao rei em maio de 1676, avisou ao monarca sobre sua nomeação para chefiar as tropas que renderiam os portugueses e que rumou à Vila Rica com 314 espanhóis

⁵ Eduardo Neumann. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial*. 1640-1750. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996, p. 53-7.

⁶ BN-RJ, MS-508 (17). Doc. 32. Razones para que no se mueden los pueblos de los indios de Paraná y Uruguay de los paragens en que se hallan.

e mais índios, saídos de Assunção. No entanto, os portugueses haviam recebido aviso através de um escravo fugido sobre a vinda de socorro espanhol e regressaram às suas terras, seguindo pelo Anhembi (Tietê). As tropas de Andino estavam sem víveres e munição, necessitando serem atendidas pelo rei, já que Assunção também seguia ameaçada, pois além dos mbayás e guaicurus que a assolavam, havia o perigo de nova invasão portuguesa sobre a região.⁷

Esses ataques ou a suspeita de que novos pudessem acontecer foram alimentados por um cenário de crescente interesse por parte das altas autoridades portuguesas em voltarem a se aproximar do Prata, depois que o caminho dos domínios portugueses até ali permaneceram fechados, com o fim da União Ibérica, segundo Paulo Possamai. De acordo com o autor, desde a década de 1640 o governador do Rio de Janeiro Salvador Correia de Sá e Benevides buscava se colocar de maneira mais concreta na região, solicitando a concessão de uma capitania para si nas terras não ocupadas pelos europeus justamente na divisa entre os Impérios. Tal doação, no entanto, só foi efetivada justamente pelo príncipe-regente D. Pedro, que a doou a herdeiros de Salvador de Sá em 1676. No entanto tal posse jamais foi efetivada e a Coroa resolveu assumir as rédeas da ocupação da região, deixando de delegar tal função às iniciativas particulares.

Assim, em 1677 o tenente-general Jorge Soares de Macedo veio com missão secreta do príncipe, para que chegasse à vila de Paranaguá (fundada em 1648) e, a partir desse ponto, atingir o Prata. Macedo instalou-se durante algum tempo na vila de São Paulo, a fim de conseguir homens e suprimentos para sua jornada (evento visto no capítulo 1), permanecendo ali entre final de 1678 e início do ano seguinte. Dali se dirigiu a Santos, donde partir numa viagem por mar em março de 1679, expedição três vezes tentada, mas sempre malograda devido às péssimas condições marítimas. O tenente recebeu instruções para voltar ao Rio de Janeiro, acompanhando o novo governador daquela capitania, Manuel Lobo, que viera com a

⁷ Carta de Juan Diez de Andino ao rei. Asunción, 24/05/1676. AMP 1, p. 380-87.

incumbência do rei de fundar o Sacramento. Em 20 de janeiro de 1680 a frota aportou na ilha de São Gabriel, onde recebeu uma comissão enviada pelo governador de Buenos Aires, José de Garro. Mas Lobo deixou clara sua intenção em prosseguir com sua incumbência, fundando o Sacramento não na própria ilha, mas na margem continental em frente à mesma. Garro enviou 3.000 guaranis missioneiros, que impuseram derrota ao continente português. Um dos poucos sobreviventes dessa batalha foi o general Lobo. Mas, segundo os acordos diplomáticos entre Carlos II de Espanha e D. Pedro, assinou-se um tratado entre os reinos em março de 1681, através do qual os excessos cometidos pelos espanhóis seriam punidos, ao passo que os gados e índios levados pelos portugueses seriam devolvidos. Portugal comprometia-se também a não construir novas habitações, somente consertar os fortes feitos de terra, não aumentando também o número de portugueses ali existentes. Aos poucos os termos do tratado foram sendo desrespeitados e a presença portuguesa se impôs na região de maneira definitiva, favorecida também pela melhor posição que Portugal representava no contexto mundial em relação à Espanha.⁸

A colônia do Sacramento significou, como dito, um enclave português no Prata que, durante quase um século, incrementou as redes de relações, contatos culturais e comerciais que houvera no passado, de acordo com Fabrício Pereira Prado.⁹ Foram esses os elementos que estiveram na base dos conflitos de fronteira, que iriam se acirrar ao longo do século XVIII, tendo como desdobramentos os

⁸ Paulo Possamai. *A vida quotidiana na Colônia do Sacramento*. Um bastião português em terras do futuro Uruguai. (1715-1735). Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2006, p. 51-62.

⁹ “Na primeira metade dos 1700 a Colônia do Sacramento conheceu significativo crescimento populacional, e uma estrutura urbana militarizada foi construída. Em meados do século XVIII, a fortaleza militarizada já era o centro de uma vasta região polarizada pela cidade-porto na qual mercadores, camponeses, escravos e índios construía a fronteira sul do império português na América. A cidade atraía pessoas pela segurança, pelo mercado, pela presença da autoridade, da Igreja, pelas festas, além de outros motivos mais conjunturais. Tal impressão se confirma quando inserimos Sacramento em seu contexto regional platino.” Fabrício Pereira Prado. *A colônia do Sacramento*. A situação da fronteira platina no século XVIII. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 9, n° 19, julho de 2003, p. 81. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n19/v9n19a03.pdf>> Acesso em 30 de setembro de 2012.

tratados de Utrecht (1713), Madri (1750), Santo Ildefonso (1777), a expulsão dos jesuítas (1759 dos domínios portugueses; 1768 dos domínios espanhóis) e a guerra guaranítica (1753-1756). Esses fatos evidenciariam, por seu turno, um novo acirramento das tensões na região, ocasiado pelos interesses expansionistas portugueses, dessa vez assumido e praticado pelo próprio rei, sobre o território espanhol, e ao mesmo tempo das investidas de ambos os Impérios contra as reduções jesuítico-guaranis, locais onde, desde sua origem, a convivência em relação ao universo colonial nunca fora pacífica.¹⁰ Assim, ao mesmo tempo em que os conflitos foram reatualizados dentro de uma nova conjuntura, eles eram expressão de uma antiga e estrutural inimizade entre os vários agentes que fizeram parte da colonização do Rio da Prata-Paraguai e de São Vicente, como pudemos ver ao longo da tese.

¹⁰ “A movimentação de tropas portuguesas em direção ao rio da Prata gerou um clima de atrito permanente com a população das reduções. Estavam os guarani inscritos em plena fronteira luso-hispânica, suscetíveis e sujeitos aos ânimos decorrentes dos ‘conflitos de interesses ibérico’. Para tanto a *Batalha de M’bororé* servia de referência para os jesuítas emitirem recomendações específicas ao gerenciamento dessas novas reduções, pautando a orientação aos guaranis a partir de acontecimentos e conflitos passados. Os fatos pregressos registrados nas *sierras del Tape* contribuíram para que os sujeitos históricos presentes na Banda Oriental valorassem de maneira peculiar os efeitos produzidos pela sobreposição e justaposição de conflitos entre guaranis e lusitanos. Esta animosidade era renovada nos inúmeros contatos travados entre índios cristianizados e os agentes do colonialismo português no Prata. Os guaranis missioneiros possuíam um conhecimento prévio dos lusitanos, odiados como inimigos mortais.” Eduardo Santos. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. In: *Revista Complutense de Historia de América*. Nº 26, 2000, p. 77.

ANEXOS

1. Núcleos coloniais da América Meridional - séculos XVI-XVII

Mila Guimarães Costa, 2012

2. Caminhos da América Meridional - séculos XVI-XVII

Mila Guimarães Costa, 2012

3. Mapa-múndi (Quarta Pars Orbis)

Bartolomeu Velho. Lisboa, 1561

4. *Plata Americae Provincia*

Cornelius van Witfliet. Louvain, 1597

5. Paraguay o Prov. de Rio De La Plata cum regionibus adiacentibus Tucuman et Sta. Cruz De La Sierra

6. Le Paraguay Tire des Relations les plus Recentes

Nicolas Sanson. Paris, 1668

7. Parte do governo de Sam Paulo e parte dos dominios da Coroa de Espanha

1740. BN-RJ. [Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart325602.jpg]

8. Cidades espanholas e missões jesuítas na Província do Guairá (1554 a 1632)

Fonte: *Missões: Conquistando almas e territórios*. Curitiba: Secretaria do Estado da Cultura, 2009, p. 62-3

9. Paraquariae provinciae societas Jesu cum adiacentib novíssima descriptio

Johanes Petroschi. Veneza, 1732 [1760]

FUNDAÇÃO DE POVOADOS NA AMÉRICA MERIDIONAL – SÉCULOS XVI-XVII				
ANO	CAPITANIA DE SÃO VICENTE	PROVÍNCIA PARAGUAI/RIO DA PRATA		
1531	Vila São Vicente			
1535		Cidade/Porto de Santa María de Buenos Aires		
1536		Cidade de Assunção		
1546	Vila Santos			
1553	Vila Santo André da Borda do Campo			
1554	Vila São Paulo de Piratininga	Cidade Ontiveros		
1555		Cidade Real do Guairá		
1560	Aldeias Pinheiros e São Miguel			
1561	Vila Itanhaém			
1576		Cidade Vila Rica do Espírito Santo		
1580		Cidade Santiago de Xerez		
1585	Aldeia N ^a Sr ^a da Conceição dos Guarulhos			
1587	Vila Cananeia			
1595				
1609	Aldeia N ^a Sr ^a da Escada de Barueri	Pueblo San Ignacio Guaçu		
1610		Pueblos N ^a Sr ^a Loreto, San Ignacio Mini e San Ignacio Guaçu		
1611	Vilas Mogi das Cruzes e Iguape e Aldeia N ^a Sr ^a da Escada (Guararema)			
1612		Pueblos Guarambaré e Petum		
1615	Aldeia N ^a Sr ^a da Graça de Carapicuíba	Pueblo Itapuã		
1619		Pueblo Concepción		
1620		Pueblo Candelaria		
1622		Pueblo San Francisco Xavier		
1624	Aldeia N ^a Sr ^a do Rosário de Embu			
1625	Vila Santana de Parnaíba, Aldeia N ^a Sr ^a dos Prazeres de Itapeperica (data indeterminada)	Pueblos San José e Encarnación		
1626		Pueblos San Pablo, San Miguel,		
1627		Pueblos San Antonio, Concepción, San Pedro, Reyes de Llapellú, San Xavier San Nicholas e San Francisco Xavier		
1628		Pueblos Siete Arcangeles, San Tomas, Jesús María, N ^a Sr ^a de Asunción e Todos los Santos		
1629		Pueblo María Mayor e Candelaria de Caaçapa		
1631		Pueblos Ángeles, San José, San Carlos del Capi, Apostolos San Pedro e San Pablo		
1632		Pueblos Natividad, San Benito, San Tomé, San Miguel, San José e St ^a Teresa		
1633		Pueblos Apostolos, Encarnación, St ^a Ana, San Joaquim, Natividad e Jesús María		
1634		Pueblos San Cosme e San Damião e San Cristhovan		
1636	Vila São Sebastião			
1638	Vila Ubatuba			
1640	Vilas Taubaté e Paranaguá			
1651	Vila Guaratinguetá			
1653	Vila Jacareí			
1654	Vilas Curitiba e Itu			
1656	Vila Jundiá			
1658	Vila Itu			
1661	Vila Sorocaba			
Províncias pertencentes ao Paraguai e Rio da Prata		Guairá	Itatim	Uruguai
				Tape

Fontes: Júlio Quevedo. Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata. Bauru: Edusc, 2000, p. 78-81

Regina Gadelha. As missões jesuíticas no Itatim. Estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 189-92

John Manuel Monteiro. Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 14-5

Johann B. Spix e Karl Friedrich Von Martius. Viagem pelo Brasil 1817-1820. Vol. 1. 4ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Editora da USP, 1981, p. 148

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES

MANUSCRITAS

BRASIL

Rio de Janeiro

Biblioteca Nacional (BN-RJ)

Coleção de Manuscritos

A maior parte dos documentos listados abaixo, pertencentes a diversos fundos, foram na origem retirados da Coleção de Angelis, como consta de anotação presente em todos eles.

- Fundo Paraguai

II -36, 27, 2 n.º 1. Relação dos colégios fundados pelos jezuitas, de 1595 até 1707.

II – 36, 27, 19. Relação dos fortes e ciudades do Paraguai e do Rio da Prata.

II-36, 27, 2. Carta Informe escrita al Rey por el Gov.or del Paraguay d.n Felipe Prexe Convalan sobre os Portugueses de S.n Pablo. 22 de Oct. 1679.

II-36, 28, 11. Representação dos habitantes de Vila Rica do Espírito Santo, pedindo licença para transferir a vila para um local mais alto e protegido, por causa dos ataques dos portugueses – Uma cédula real autorizando a criação de um povoado, para estabelecer os índios Ipamé e os Guarambaré.

II-36, 28, 28. Relato da antiguidade, origem e situação da Vila Rica do Espírito Santo, e outras notícias.

- Fundo Missões espanholas na América

II-36, 20, 3. “Cédulas reais, regulamentando o tributo devidos pelos índios, e proibindo cobrança, sobre produção agrícola e de sínodo aos padres das missões e reduções

II-36, 20, 11. Relato da situação dos índios no povoado de Santo Inácio do Paraguai, 1676

II-36, 20, 12. Tano, Francisco Dias. Memorial do padre procurador geral do Paraguai, 1639.

II-36, 20, 21. Cópia de algumas descrições de missões: número e data de fundação de alguns povoados de índios Chiquitos; problemas com portugueses; demarcação dos povoados etc.

II-36, 20, 42. Minuta de uma petição do procurador das reduções das províncias de Paraná, Uruguai e Itatines, pedindo que os índios possam pagar os tributos em erva mate.

II-36, 20, 46. Anche..., José, Carta ao Padre Cristobal Gomes, explicando sua posição na missão do Chaco. 00/10/1614.

II-36, 20, 50. Rico, Juan José. Requerimento pedindo pagamento da cômgrua devida aos padres professores, e mencionando os tributos que os índios devem pagar.

II-36, 20, 52. Documentos referentes à provisão régia, que ordena aos padres da Cia. De Jesus o pagamento de dízimos sobre as possessões, e a questão dos privilégios dados à Cia., que criou redução e escola para os índios, 1664.

II-36, 20, 53. Instrução sobre pagamento aos religiosos que estabelecem nas Américas, em fazendas, em reduções, em conventos, em obras religiosas etc.

II-36, 20, 6. Relato sobre os índios Guayanas, que vivem perto do Parana e descrição das quedas do Iguassu.

II-36, 20, 60. Bilhete informando sobre a prata existente nas reduções.

II-36, 20, 62. Conselhos para estabelecer, sem problemas, reduções com os índios guanás.

II- 36, 20, 65. Descrição da cerimônia de casamento, dos índios Pampas

II-36, 20, 66. Cédula real, determinando que empreguem todos os esforços e desvelos na conversão dos índios Pampas. 01/1681

II-36, 20, 67. Cédula real, determinando que sejam enviados quatro padres jesuítas, com escolta, em direção ao Estreito de Magalhães, para fundar missões ou reduções. 1684.

II-36, 20, 68. Cédula real, determinando que os índios Pampas, por não se adaptarem as reduções sejam transferidos para as minas do Peru. 05/1684.

II-36, 20, 69. Cédula real, pedindo informações sobre os índios Pulares, Pampas, Serranos e Chayaguaya, e da possibilidade de mantê-los em redução. 08/1685.

II-36, 20, 7. Carta relatando a situação dos soldados e os ataques dos índios Payaguas.

II-36, 20, 76. Correspondência de vários religiosos para o Conde de Castellar, sobre o estado das missões, conversões e reduções dos índios dos Andes e províncias de Caravaya, 1678.

II-36, 20, 8. Carta dando notícias das missões dos povoados de Santo Inácio do Paraná e dos índios Guaycurus. 1613.

- Coleção Pedro de Angelis

Rolos microfilmes: MS-508 (1), MS-508 (2), MS-508 (4), MS-508 (16), MS-508 (17), MS-508 (18), MS-508 (19), MS-508 (20), MS-508 (21), MS-508 (30), MS-508 (31), MS-508 (32), MS-508 (33), MS-508 (41).

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

- Fichário Conselho Ultramarino

Dentro da identificação “Arq. 1.2.15” há um catálogo com documentos copiados do Conselho Ultramarino (1548 a 1604).

- Computador

Índios:

DL 4.014. Coleção IHGB. Antônio Vieira. Ânua da missão do Rio dos Patos de 1624 e 1625. Mandada a Roma pelo Padre Antônio Vieira, em que trata do batismo de cerca de 200 índios.

DL 8.018. (Lata 8. Doc. 18) Coleção IHGB. Baltazar Fernandes. Cartas, dando notícias sobre o trabalho dos jesuítas na costa do Brasil, sobre o

Rio de Janeiro, Cabo Frio e principalmente sobre a catequese e costumes dos índios. Capitania de São Vicente de Piratininga. 1567, dez, 05.

São Paulo:

DL 1.009. Coleção IHGB. Diogo Nunes. D. João III. Carta acerca do descobrimento de sertões aonde podia chegar atravessando a terra de São Vicente (Província de São Paulo).

IMPRESSAS

- ANCHIETA, José de. *Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990 [1595]
- _____. *Cartas*: Informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00381630>> Acesso em 30 setembro 2012
- ACTAS da Camara de Sto André da Borda do Campo. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Duprat & Cia, 1914
- ACTAS da Camara da Villa de S. Paulo. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Duprat e Companhia, 1914-5, Vol. 1-7
- BANDEIRANTES no Paraguai. Século XVIII, documentos inéditos. São Paulo: Divisão do Arquivo Histórico, 1949
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*. Coimbra: Officina de Pascoal da Sylva, 1720
- CARDIM, Fernão. Tratados da terra e gente do Brasil. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925 [1590]. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02119000>> Acesso em 30 setembro de 2012
- Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai. 1659-1662. (Orgs. FRANZEN, Beatriz Vasconcelos; FLECK, Eliane Cristina Deckmann; MARTINS, Maria Cristina Bohn). São Leopoldo/Cuiabá: Oikos/Unisinos/EdUFMT, 2008
- CHARLEVOIX, Pedro Francisco Xavier de. *Historia del Paraguay*. Madrid: Gen. Victoriano Suarez, 1913
- CORTESÃO, Jaime. (intr.) *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951
- _____. (intr.) *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952

- _____. (intr.) *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Divisão de Publicações e Divulgação, 1969
- _____. (intr.) *Tratado de Madri. Antecedentes*. Colônia do Sacramento (1669-1749). Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo V. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Divisão de Publicações e Divulgação, 1954
- DIAZ DE GUZMÁN, Ruy. *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*. Asunción: Ediciones Comuneros, 1980 [1612]
- DOCUMENTAÇÃO hespanhola. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 1. São Paulo: Officinas do “Diário Oficial”, 1922
- DOCUMENTAÇÃO hespanhola bandeirante. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 2. São Paulo: Officinas do Diário Oficial, 1925
- DOCUMENTOS bandeirantes do Archivo General de Indias em Sevilha. *Annaes do Museu Paulista*. Tomo 5. S. Paulo: Imprensa Oficial, 1931
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil (...)*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858 [1576]. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01968900>> Acesso em 30 setembro 2012
- IGLESIA. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614) Con advertencia de Emilio Ravignani e introducción del P. Carlos Leonhardt, S. J.. *Documentos para la Historia Argentina*. Tomo XIX. Buenos Aires: Talleres S. A. Jacobo Peuser Ltda., 1927
- IGLESIA. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637). *Documentos para la Historia Argentina*. Tomo XX. Buenos Aires: Talleres S. A. Jacobo Peuser Ltda., 1929
- Instrumentos dos Serviços de Mem de Sá. *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. 27. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Biblioteca Nacional, 1906, p. 133. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_027_1905.pdf> Acesso 30 setembro 2012

- LAS CASAS, Bartolomé. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. 2ª ed. Lisboa: Antígona, 1997 [1542]
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. *História da Capitania de São Vicente*. São Paulo: Melhoramentos, s. d.
- _____. *Informações sobre as minas de São Paulo*. A expulsão dos jesuítas do Colégio de São Paulo. São Paulo: Melhoramentos, 1946 (org. Afonso d'Escragnoille Taunay)
- _____. *Nobliarquia paulistana histórica e genealógica*. 2ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975 [1797]
- LOPES, Pero. Diário de navegação de Pero Lopes (1530-1532). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo 24. Rio de Janeiro: 1861. 2ª reimp. Nendeln/Liechtenstein: Kraus, 1973, p. 9-88. Disponível em <<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=19>> Acesso em 30 setembro 2012
- MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. *Memórias para a história da capitania de São Vicente, hoje chamada São Paulo*. 2ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975 [1797]
- MALDONADO, Miguel Ayres. Descrição dos trabalhos e fadigas das suas vidas, que tiveram na conquista da capitania do Rio de Janeiro e São Vicente com as gentilidades e com os piratas n'esta costa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Tomo 56, 1893, p. 345-400 [1661]
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil* (1549-1560). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00381610>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. Diálogo sobre a conversão do gentio do P. Manuel da Nóbrega (Baía 1556-1557). In: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 222-37.
- _____. Plano civilizador. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía 8 de maio de 1558). In: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros

- culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 238-46
- _____. Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa, Baía [Rio de Janeiro? Agosto?] 1567. In: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 247-64
- PITA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa desde o ano de 1500 de seu descobrimento até o ano de 1724*. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, 1730 [1730]. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01495300>> Acesso em 30 setembro 2012
- RUIZ DE MONTROYA, Antonio. *Arte de la lengua guarani*. Pueblo Santa Maria la Mayor: 1724
- _____. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Iesus*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639 Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01184200>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. Primeira catequese dos índios selvagens feita pelos padres da Companhia de Jesus. *Anais da Biblioteca Nacional*. Tomo 6. Rio de Janeiro: 1878, p. 91-366
- _____. *Tesoro de la lengua guarani*. Madrid: Iuan Sanches, 1639;
- _____. *Vocabulario de la lengua guarani*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1640. RUYER, Claudio. “Relación de la guerra y victoria alcanzada contra los portugueses del Brasil, año 1641”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Tomo 10. São Paulo: 1905, p. 529-53
- SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Weiszflog Irmãos, 1918 [1627] Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01861600>> Acesso em 30 setembro 2012
- SCHMIDEL, Ulrich. *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay, 1534-1554*. Madrid, Alianza Editorial, 1986 (Viagens ao Rio da Prata)

- SEPÚLVEDA, Juan Ginés. *Demócrates segundo*. Ou Sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México, Fondo de Cultura Economica, 1979 [1549]
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, 1879. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01720500>> Acesso em 30 setembro 2012
- STADEN, Hans. *Hans Staden: suas viagens e captiveiro entre os selvagens do Brasil*. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1900 [1557] Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01736700>> Acesso em 30 setembro 2012
- VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*. Vol. 1. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865 [1663] Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01827710>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*. Vol. 2. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865 [1663] Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01827720>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Vida do venerável padre Joseph de Anchieta da Companhia de Iesv*. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1663 Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01831100>> Acesso em 30 setembro 2012
- VIANA, Hélio (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1971
- VIEIRA, Antônio. *Cartas do P. Antonio Vieira da Companhia de Jesu*. Vol. 1. Lisboa: Officina da Congregação do Oratório, 1735. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01950810>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Cartas do P. Antonio Vieira da Companhia de Jesu*. Vol. 2. Lisboa: Officina da Congregação do Oratório, 1735. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01950820>> Acesso em 30 setembro 2012

- _____. *Cartas do P. Antonio Vieira da Companhia de Jesu*. Vol. 3. Lisboa: Regia Officina Sylviana/Academia Real, 1746. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01950830>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo, EDUC, 1992. [1655]
- _____. *Sermões*. São Paulo, Hedra, 2003. 2 vols.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. 1500-1800. 7ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Publifolha, 2000
- AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História*. São Paulo: Departamento de História/FFLCH/USP, n°. 144, 2001, p. 19-71
- _____. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. *Revista de História*. São Paulo: Departamento de História/FFLCH/USP, n°. 154, 2006, p. 71-118
- _____; ZERON, Carlos; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez e SOUZA, Marina de Mello e (Orgs.). *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: HUCITEC-FAPESP, 2011
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O Trato dos Viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos. XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003
- ALTMAN, Cristina. As línguas gerais sul-americanas e a empresa missionária: linguagem e representação nos séculos XVI e XVII. In: BESSA FREIRE, José Ribamar e ROSA, Maria Carlota (orgs.) *Línguas gerais*. Política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro. Eduerj, 2003
- ÁLVAREZ, Fernando Bousa. Lisboa sozinha, quase viúva. A cidade e a mudança da Corte no Portugal dos Filipes. *Penélope*. Fazer e refazer a História. n° 13. Lisboa: Cosmos, 1993. Disponível em <http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_13/13_09_FAlvarez.pdf> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Portugal no tempo dos Filipes*. Política, cultura e representações (1580-1668). Lisboa: Edições Cosmos, 2000
- AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008

- AMARAL, Aracy. *A hispanidade em São Paulo: da casa rural à capela de Santo Antonio*. São Paulo: Perspectiva, 1983
- ARCURI, Márcia. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo. N° 17, 2007, p. 305-20. Disponível em: <<http://www.mae.usp.br/revista%20do%20mae/REVISTA%2017/TEXTOS/305-320.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração de bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004
- _____. *A terra dos brasis: A natureza portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-96)*. São Paulo: Annablume, 2001
- AYROSA, Plínio. Os primitivos habitantes de São Paulo. *Conferências do Clube Atlético Bandeirante*. Vol. 4. São Paulo: Clube Atlético Bandeirante, 1934
- AZEVEDO, Aroldo de. Aldeias e aldeamentos de índios. *Boletim Paulista de Geografia*. Vol. 33. São Paulo: 1959, p. 23-40
- AZEVEDO, Victor de. *Manuel Preto. O herói do Guairá*. São Paulo: Governo do Estado, 1983
- BAPTISTA, Jean Tiago. *Jesuítas e guarani na Pastoral do Medo: as variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/PUC-RS, 2004
- BARCELOS, Artur H. F. Os Jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. *Revista Complutense de Historia de América*. S. 1., 26, 2000, p. 93-116. Disponível em <<http://revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA0000110093A.PDF>> Acesso em 30 setembro 2012
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillipe (org.). *Teorias da etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. port. São Paulo: Ed. UNESP, 1997
- BASTOS, Uacury R. A. *Expansão territorial do Brasil colonial no vale do rio Paraguai (1767-1801)*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: FFLCH/USP, 1972

- BELLOTO, Heloísa Liberalli. Política indigenista no Brasil colonial (1570-1757). *Revista IEB*. São Paulo: n.º 29, 1988, p. 29-49.
- _____. *Autoridade e Conflito no Brasil Colonial*. O governo do Morgado de Mateus em São Paulo, 1765-1775. 2ª ed. São Paulo: Secretaria de Cultura/Alameda, 2007
- BEOZZO, José Oscar. *O Diálogo da Conversão do Gentio*. A evangelização entre a persuasão e a força. In: Paulo Suess et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009
- _____. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983
- BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: Da descoberta à conquista, uma experiência européia, 1492-1550*. Trad. port. São Paulo: EDUSP, 1997
- BESSA FREIRE, José Ribamar e ROSA, Maria Carlota (orgs.) *Línguas gerais*. Política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro. Eduerj, 2003
- BESSA FREIRE, José Ribamar. *Rio Babel*. A história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: EdUERJ/Atlântica, 2004
- BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de governar*. Idéias e práticas políticas no Império português. Séculos XVI e XIX. 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2005
- BLAJ, Ilana. *A trama das tensões*. O processo de mercantilização de São Paulo colonial (1661-1721). São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2002
- BONCIANI, Rodrigo. *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico*. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2010
- BOXER, Charles. *O império marítimo português*. 1415-1825. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [1969]
- _____. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola*. Trad. Olivério M. de Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Ed. da Universidade de São Paulo, 1973 [1952]

- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. O Tempo do Mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- BRUNO, Ernani Silva. *História e tradições da cidade de São Paulo*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1984. 3 vols.
- _____. *Viagem ao país dos paulistas*. Ensaio sobre a ocupação da área vicentina e a formação de sua economia e de sua sociedade nos tempos coloniais. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966
- CANABRAVA, Alice. *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*. 2ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1984
- CARDOZO, Manoel. *El Guairá: historia de la antigua provincia, 1554-1676*. Asunción: El Arte, 1970
- CARVALHO, Francismar Alex de. Etnogênese Mbayá-Guaykuru: Notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no vale do Rio Paraguai (c. 1650-1800). *Fênix*. Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 3, Ano III, nº 4, Out/Nov/Dez 2006. Disponível em <http://www.revistafenix.pro.br/PDF9/6.Artigo.Francismar_Alex_Lopes_de_Carvalho.pdf> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Viajantes, mareantes e fronteiriços: Relações interculturais no movimento das monções. Século XVIII*. Dissertação de Mestrado em História. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2006
- CASTELNOU-L'ESTOILLE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Trad. port. Bauru: Edusc, 2006
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002
- CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo*. Historia y etnografía del cuerpo em los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia/Fondec, 2009
- _____. et al. *Fronteiras e identidades: Encontros e desencontros entre Povos Indígenas e Missões Religiosas*. XIII Jornadas Internacionais

- sobre as Missões Jesuíticas. São Bernardo do Campo: Nhanduti/UFMG/CAPES, 2011
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988
- CORTESÃO, Jaime. *A fundação de São Paulo, capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955
- _____. *Introdução à História das Bandeiras*. Lisboa: Livros Horizonte, 1975
- _____. A Província do Paraguai: origens; antecedentes portugueses; fundação, progresso e termo. In: _____. (intr.) *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951
- _____. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1958
- COSTA, Flávio Leite e MENEZES, Sezinando Luiz. Algumas considerações sobre a ocupação européia da região do Guairá nos séculos XVI e XVII. *Acta Scientiarum*. Maringá: v. 24, nº 1, 2002, p. 223-32. Disponível em <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2450/1708>> Acesso em 30 setembro 2012
- COSTA, Maria de Fátima. De Xarayes ao Pantanal: a cartografia de um mito geográfico. *Revista do IEB*. São Paulo, nº 45, set. 2007. Disponível em <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rieb/n45/a03n45.pdf>> Acesso 30 setembro 2012
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo/Fapesp, 1992
- DIAS, Madalena Marques. *História colonial de Mogi das Cruzes*. Elites e formação da vila. Mogi das Cruzes: Oriom, 2010
- DEAN, Warren. The Indigenous population of the São Paulo/Rio de Janeiro coast: trade, aldeamento, slavery and extinction. *Revista de História*. Vol. 117. São Paulo: Departamento de História/USP, 1984, p. 326

- DERBY, Orville. As bandeiras paulistas de 1601 a 1604. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Tomo 8. São Paulo: 1903, p. 399-423
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses, 2000
- DOMINGUES, Beatriz Helena. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. *História*. São Paulo: v. 25, nº 1, 2006, p. 44-69
Disponível em <> Acesso em 30 setembro 2012
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000
- ELLIS JR., Alfredo. *O bandeirismo paulista e o recuo do meridiano*. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1936
- _____. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1976
- _____. A queda do bandeirismo de apresamento. *Revista de História*. Vol. 1. São Paulo: 1950, p. 301-8
- _____. *Resumo da história de São Paulo (quincentismo e seiscentismo)*. São Paulo: Rothschild/Loureiro e Cia, 1942
- ELLIS, Myriam. A presença de Raposo Tavares na expansão paulista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Vol. 9. São Paulo: USP, 1970, p. 23-61. Disponível em: <> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. Pesquisas sobre a existência de ouro e de prata no planalto paulista nos séculos XVI e XVII. *Revista de História*. Vol. 1. São Paulo: 1950, p. 51-72
- FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico. CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992, p. 381-96

- _____. Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). In: *Mana*. 11 (2). Rio de Janeiro: 2005, p. 385-418. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n2/27452.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda/ Phoebus, 2007
- _____. Dos usos políticos do Santo Ofício no Atlântico. O período filipino. SOUZA, Laura de Mello e, FURTADO, Júnia Ferreira e BICALHO, Maria Fernanda. (Orgs.). *O governo dos povos. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 241-62
- FERLINI, Vera Lúcia do Amaral. *Açúcar e colonização. Organização social no Brasil Colônia*. São Paulo: Alameda, 2010
- FERNANDES, Florestan. *Circuito fechado. Quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1977
- _____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira- EDUSP, 1970
- _____. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª ed. São Paulo: Difel, 1963
- FERREIRA, Maria Thereza Correa da Rocha. *Os aldeamentos indígenas paulistas no fim do período colonial*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo, 1990
- FERRETTI, Danilo Zioni. *A construção da paulistanidade. Identidade, historiografia e política em São Paulo (1856-1930)*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo, 2004
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo. Além de súditos: revoltas e identidade colonial na América portuguesa. *Revista Tempo*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, nº 10, 2000; p. 81-95
- _____. Furores sertanejos na América portuguesa: rebelião e cultura política no sertão do rio São Francisco, Minas Gerais – 1736. *Revista Oceanos*. Lisboa, 1999, p. 128-144
- _____. Narrativas das rebeliões: Linguagem política e ideias radicais na América portuguesa moderna. *Revista da USP*. São Paulo, nº 57, mar/mai 2003, p. 6-27. Disponível em:

- <<http://www.usp.br/revistausp/57/01-luciano.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). *História Ciência Saúde –Manguinhos*. Dez 2004, vol.11, nº 3, p.635-660 Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v11n3/05.pdf>> Acesso 30 setembro 2012
- _____. *Sentir, adoecer e morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: PUC-RS, 1999
- _____. Sobre feitiços e ritos. Enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis (século 17). *Vária História*. Vol. 21, nº 33. Janeiro, 2005, p. 163-85. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v21n33/a08v21n33.pdf>> Acesso 30 setembro 2012
- FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário, 1954
- FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: HUCITEC, 1997
- FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Jesuítas portugueses e espanhóis no Sul do Brasil e Paraguai coloniais: novos estudos*. São Leopoldo: Unisinos, 2003
- FRENCH, John. Riqueza, poder e mão-de-obra numa economia de subsistência: São Paulo, 1596-1625. *Revista do Arquivo Municipal*. Vol. 195. São Paulo: 1982, p. 79-110
- FURLONG, Guillermo. *Misiones e sus pueblos de Guaranies*. Buenos Aires: 1962
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 10ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1970
- GADELHA, Regina A. F. *As missões jesuíticas no Itatim*. Estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial. Séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980

- _____. (org.). *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999
- GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988
- GARAVAGLIA, Juan Carlos. Um modo de produção subsidiária: A organização econômica das comunidades guaranizadas durante os séculos XVII-XVIII na formação Alto Peruano-Rio Platense. In: GEBRAN, Philomena (org.). *Conceito de modos de produção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978
- GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*. Rio de Janeiro: Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 2009
- GRUZINSKI, Serge. *Colonização e imaginário*. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- GUY, Donna J. and SHERIDAN, Thomas E. (ed.). *Contest Ground*. Comparatives Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire. Tucson: The University of Arizona Press, 1998
- _____. On Frontiers: The Northern and Southern Edges of the Spanish Empire in the Americas. In: _____ (ed.). *Contest Ground*. Comparatives Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire. Tucson: The University of Arizona Press, 1998, p. 3-15
- HALL, Thomas D. The Río de la Plata and the Greater Southwest. A view from World-System Theory. In: GUY, Donna J. and Sheridan, Thomas. *Contested Ground*. Comparatives Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire. Tucson: The University of Arizona Press, 1998
- HANSEL, José. *A pérola das reduções jesuíticas*. Monografia de São Miguel. 4ª ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1988
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império Português, Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVEIA, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo*

- Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001
- _____. Depois do Leviathan. *Almanack Braziliense*. São Paulo: IEB-USP, n° 5, maio 2007, p. 55-66. Disponível em <http://www.almanack.usp.br/PDFS/5/05_artigo_1.pdf> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. O governo dos Áustria e a ‘modernização’ da constituição política portuguesa. *Penélope*. Fazer e desfazer a história. Lisboa: Quezta!, 1989, p. 49-73. Disponível em <http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_02/02_06_AHespanha.pdf> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Às vésperas do Leviathan*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994 [1986]
- HOFFNER, Joseph. *A ética colonial espanhola no século de Ouro*. Cristianismo e dignidade humana. Rio de Janeiro: Presença, 1977
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957
- _____. Índios e mamelucos na expansão paulista. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo: n.º 13, 1949, p. 177-290
- _____. *Monções*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2000
- _____. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997
- _____. São Paulo. _____. (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo 2, vol. 2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 415-72
- IHERING, Hermann von. A Anthropologia do Estado de São Paulo. In: *Revista do Museu Paulista*. vol. 7. São Paulo: Typographia Cardozo, Filho & Cia, 1907, p. 202-48
- _____. Os Guayanãs e Caingangs de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*. Vol. 6. São Paulo: Typographia do “Diário Oficial”, 1904, p. 23-62
- _____. Os índios patos e o nome da lagoa dos Patos. *Revista do Museu Paulista*. Vol. 7. São Paulo: 1907, p. 31-45
- JANCSÓ, István. A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

- KANTOR, Iris. A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750). BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de governar*. Idéias e práticas políticas no Império português. Séculos XVI e XIX. 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2005, p. 257-76
- _____. Usos diplomáticos da ilha-Brasil, polêmicas cartográficas e historiográficas. *Varia História*. Vol. 23, nº 37. Belo Horizonte: 2007, vol. 23, nº 37, p. 80. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a05.pdf>> Acesso 30 setembro 2012
- _____. *Renascidos e esquecidos*. Historiografia Acadêmica Luso-Americana (1724-1759). São Paulo/Salvador: Hucitec/Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982
- KOK, Glória. Os ameríndios nas redes do sobrenatural cristão. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre: v. 2, nº 1, jan./jun. 2008, p. 8-14. Disponível em <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. Disputas pelo espaço simbólico na América Portuguesa. *Caminhos*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, v. 5, nº 2, jul./dez. 2007, p. 407-15. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/422/349>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *O sertão itinerante*. Expedições da Capitania de São Paulo no século XVIII. São Paulo: HUCITEC, 2004
- _____. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água de batismo*. Campinas: EDUNICAMP, 2001
- LANGER, Protasio Paulo. Etimologia dos etnônimos atribuídos aos Guaranis do Paraguai e da Cordilheira Chiriguana. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH*. Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011, p. 7-8. Disponível em

- <http://www.snh2011.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=775> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional*. Projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798). Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. 10 vols.
- _____. Os jesuítas e os índios Maromomis na capitania de São Vicente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Tomo 32. São Paulo: 1935, p. 253-7
- LIMA, Igor Renato Machado de. *O fio e a trama: trabalho e negócios femininos na vila de São Paulo (1554-1640)*. Dissertação de Mestrado em História Econômica. São Paulo: FFLCH-USP, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-11072007-102937/>>. Acesso em 30/09/2012
- LIMA, Luis Filipe Silvério. *O Império dos Sonhos*. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino. São Paulo: Alameda, 2010
- LONDOÑO, Fernando Torres. Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII. In: *História*. São Leopoldo: Unisinos, v. 4, 2007, p. 192-202. Disponível em: <[http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/Publicacoes/historiavol11n2/192a202_art05_londono%20\[rev\].pdf](http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/Publicacoes/historiavol11n2/192a202_art05_londono%20[rev].pdf)> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Humanitas. Vol. 22, nº 43, Julho de 2002, p. 11-32. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v22n43/10908>> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. *História*. São Paulo: v. 25, 2006, p. 15-43. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012

- LUGON, Clovis. *A República "Comunista Cristã" dos Guaranis*. 1610-1768. Trad. port. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968
- MACHADO, José de Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. 3ª ed. São Paulo: Martins, 1943
- MADUREIRA, Pedro de Moraes. Expulsão dos jesuítas e causas que tiveram para ela os paulistas desde o anno de 1611 ate o de 1640, em que os lançaram para fora de toda a Capitania de São Paulo e São Vicente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Rio de Janeiro: Tomo 3, 1898, p. 57-123
- MAEDER, Ernesto e Ramón Gutiérrez. *Atlas historico y urbano de la región del nordeste argentino*. Resistência/Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas, 1994
- MAFFEI, Lucy de Abreu e Arlinda Rocha Nogueira. O ouro na capitania de São Vicente nos séculos XVI e XVII. *Anais do Museu Paulista*. Tomo 20. São Paulo: 1966, p. 7-136
- MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1997, v. 40 nº 2, p. 182/212. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v40n2/3235.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012
- MARCÍLIO, Maria Luíza. *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista*. (1700-1836). São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2000
- MARQUES, Guida. O Estado do Brasil na União Ibérica. Dinâmicas políticas do Brasil no tempo de Felipe II de Portugal. *Penélope*. Fazer e desfazer a História. nº 27. Lisboa: Celta, 2002, p. 7-35. Disponível em <http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_27/27_04_GMarques.pdf> Acesso 30 setembro 2012
- MARQUES, Manoel Eufrásio de Azevedo. *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980. 2 vols.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente*. História das idéias da administração de escravos nas Américas, sécs. XVII-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

- MARTINS, Maria Cristina Bohn. Acerca da guerra e da paz nas crônicas jesuíticas das reduções: o caso da conquista espiritual de Montoya. *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, PUCRS, v. XXXIII, nº 1, junho 2007, p. 133-48. Disponível em <> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. *Sobre festas e celebrações*. As reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo/Porto Alegre: Ed. Universidade de Passo Fundo/ANPUH, 2006
- MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de Etnohistoria. 2ª ed. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1988
- _____. Las reducción según los Guaraníes: dichos y escritos. GADELHA, Regina A. F. (org.). *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999, p. 55-64
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupis-guaranis*. Trad. port. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1979
- MONTEIRO, Jônathas da Costa Rego. *A Colônia do Sacramento*. 1680-1777. Porto Alegre: Globo, 1937, 2 v.
- MONTEIRO, John Manuel. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). *História da cidade de São Paulo*. A cidade colonial. São Paulo: Paz e Terra, 2004, vol. 1, p. 21-67
- _____. Os Guarani e a História do Brasil Meridional, Séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 475-98.
- _____. A memória das aldeias de São Paulo. Índios, paulistas e portugueses em Arouche e Machado de Oliveira. *Dimensões*. Revista de História da UFES. n.º 14, 2002, p. 17-35
- _____. *Negros da terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
- _____. Sal, justiça social e autoridade régia: São Paulo no início do século XVIII. *Tempo*. Niterói, v. 4, nº 8, 1999

- _____. Tupis, tapuias e a história de São Paulo. Revisitando a velha questão guaianá. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: n.º 34, novembro 1992, p. 125-35.
- _____. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e Indigenismo. Tese de Livre Docência em Etnologia. Campinas: IFCH/Unicamp, 2001
- _____. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. ____ et al. *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1984, p. 21-44
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho*. A monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720). São Paulo: Hucitec/FAPESP/Instituto Camões, 2002
- _____. A Rochela do Brasil: São Paulo e a aclamação de Amador Bueno como espelho da realeza portuguesa. In: *Revista de História*. N.º 141 (1999). São Paulo: FFLCH/Humanitas, 2000, p. 21-44. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n141/a02n141.pdf>> Acesso em 30 setembro 2012
- MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na Aldeia*. Missionários, Índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006
- MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003
- MORSE, Richard. *Formação histórica de São Paulo*. Trad. port. São Paulo: Difel, 1970
- MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang*. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: Eduem, 1994
- MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado*. Expectativas do messianismo régio em Portugal. Sécs. XIII-XVI. São Paulo: Hucitec, 2003
- _____. *O Rei Ausente*. Festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal. 1581 e 1619. São Paulo: Alameda, 2004
- NEME, Mário. Dados para a história dos índios Caiapó. *Anais do Museu Paulista*. Tomo 23. São Paulo: 1969, p. 190-248
- _____. *Notas de revisão da história de São Paulo: século XVI*. São Paulo: Anhembi, 1959

- NEUMANN, Eduardo Santos. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. In: *Revista Complutense de Historia de América*. Nº 26, 2000, p. 73-92
- _____. A fronteira tripartida: a formação do continente do Rio Grande. Século XVIII. In: GRIJÓ, Luiz Alberto Grijó; KUHN, Fábio; GUAZELLI, Cesar Augusto Barcellos Guazzelli; NEUMANN, Eduardo Santos. (Org.). *Capítulos de história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 25-46
- _____. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial (1640-1750)*. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 1996
- NEVES, Luis Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1983
- NOELLI, Francisco Silva e MOTA, Lúcio Tadeu. Índios, jesuítas, bandeirantes e espanhóis no Guairá nos séculos XVI e XVII. *Revista GeoNotas*. Maringá: UEM, Vol. 3, nº 3, Jul/Ag/Set. 1999.
- NOVAIS, Fernando Antônio. Colonização e sistema colonial: discussões de conceitos e perspectiva história. *Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. ANPUH. Porto Alegre, set. 1967, p. 261. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S04.10.pdf>> Acesso em 18 outubro 2012
- _____. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 7ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2002
- OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. A emigração dos Cayuaz. Narração coordenada sob apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliot pelo socio effectivo o Sr. Brigadeiro [...]. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*. Tomo 19, 1856. Rio de Janeiro: Typographia Universal Laemmert, 1856, p. 434-47

- _____. Notícia raciocinada sobre as aldeias de índios da província de São Paulo até o ano de 1822. *Revista do Instituto Historico e Geografico do Brazil*. Tomo 8, 1846. Rio de Janeiro: 1846, p. 204-54
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999
- PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañia de Jesus en la provincia del Paraguay*. Madrid: Victoriano Suárez, 1912-1949. 8 vols.
- Penélope. Fazer e refazer a História. Dossiê: A Restauração e sua época. N° 9 e 10. Lisboa: Cosmos, 1993. Disponível em <http://www.penelope.ics.ul.pt/pages/numero_09_10.htm> Acesso em 30 setembro 2012
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A guerra justa em Portugal no século XVI. *Revista do SBPH*. Vol. 5. 1989-90, p. 5-10
- _____. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992, p. 115-32
- _____. *Legislação indígena colonial: inventário e índice*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1990
- PETRONE, Maria Thereza Schorer. *A lavoura canavieira em São Paulo*. Expansão e declínio (1765-1851). São Paulo: Difel, 1968
- PETRONE, Pasquale. *Os aldeamentos paulistas*. São Paulo: EDUSP, 1995
- POMPA, Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Novos Estudos*. CEBRAP, São Paulo: v. 64, 2002, p. 83-95. Disponível em <http://www.cebrap.org.br/v1/upload/biblioteca_virtual/POMPA_O%20lugar%20da%20utopia.pdf> Acesso em 30 setembro 2012
- _____. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 21, n° 40, 2001, p. 177-95. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v21n40/a09v2140.pdf>> Acesso em 30 de setembro de 2012

- _____. *Religião como tradução*. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2003
- PORTO, Aurélio. *História das missões orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1943 (Série Jesuítas no Sul do Brasil, v. III e IV)
- POSSAMAI, Paulo. *A vida quotidiana na Colônia do Sacramento* (1715-1735). Um bastião português em terras do futuro Uruguai. Lisboa: Livros do Brasil, 2006
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo* (Colônia). 8ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1965
- PRADO, Fabrício Pereira. *A colônia do Sacramento*. A situação da fronteira platina no século XVIII. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 9, nº 19, julho de 2003, pp. 79-104. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n19/v9n19a03.pdf>> Acesso em 30 de setembro de 2012
- PRADO, Francisco Rodrigues do. História dos índios cavalleiros ou da nação dos Guaycurú. *Revista do Instituto Historico e Geografico do Brazil*. Tomo 1, 1839. 2ª ed. Rio de Janeiro: Laemmert, 1856, p. 25-57
- PREZIA, Benedito. *Os indígenas do Planalto Paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas, 2000
- _____. Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos: a frustrada missão entre os Maromomi. In: SUESS, Paulo et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009, p. 91-106
- PUNTONI, Pedro. Açúcar e escravidão no Brasil. In: LEVENSON, Jay A. et alli. (Org.). *Portugal e o mundo nos século XVI e XVII*. Lisboa: Smithsonian Institute/Instituto dos Museus e da Conservação, 2009, p. 170-76
- _____. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de governar*. Idéias e práticas políticas no Império português. Séculos XVI e XIX. 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2005, p. 157-78

- _____. A Confederação dos Tamoyos de Gonçalves de Magalhães: a poética da história e a historiografia do império. *Novos Estudos*. CEBRAP. São Paulo, v. 45, 1997, p. 119-130
- _____. *O Estado do Brasil*. Poder e política na Bahia colonial. (1548-1700). Tese de livre docência em História do Brasil colonial. São Paulo: FFLCH-USP, 2010
- _____. O governo-geral e o Estado do Brasil: poderes intermédios e administração (1549-1720). In: SCHWARTZ, Stuart e MYRUP, Erik (Orgs.). *O Brasil no império marítimo português*. Bauru: Edusc, 2008, p. 39-74
- _____. *A Guerra dos Bárbaros*. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720). São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 2002
- QUARLERI, Lía. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata*. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009
- QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000
- QUEVEDO, Roberto. Ruy Diaz de Guzmán. El hombre y su tiempo. In: DIAZ DE GUZMÁN, Ruy. *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*. Asunción: Ediciones Comuneros, 1980
- RABUSQUE, Arthur. A doutrina de Juli do Peru, como modelo inicial das reduções do antigo Paraguai. *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975
- _____. O modelo das reduções Guaranis: brasileiro ou peruano. *Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. A representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996
- _____. *Viagens ultramarinas*. Monarcas, vassalos e governo à distância. São Paulo: Alameda, 2008
- REIS, Paulo Pereira dos. *O indígena do Vale do Paraíba*. São Paulo: Governo do Estado, 1979

- RENDON, José Arouche de Toledo. Memória sobre as aldeias de índios da província de São Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798. *Revista do Instituto Historico e Geografico do Brazil*. Tomo 4, 1842. 2ª ed. Rio de Janeiro: Typographia João Ignacio da Silva, 1863 [1842], p. 295-317
- RIBEIRO, J. C. Gomes. Os indígenas primitivos de São Paulo (Guayanazes, Tapuiaes ou Tupis?). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Tomo 13. São Paulo: 1908, p. 181-95
- RICARDO, Cassiano. *Marcha para o oeste: a influência da “bandeira” na formação social e política do Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959
- RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial: Brasil, c. 1530-c. 1630*. São Paulo: Alameda, 2009
- RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2002
- _____. *A vila de São Paulo durante a união das Coroas: estratégias políticas e transformações jurídicas*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2002
- RUIZ, Rafael & Janice Theodoro. São Paulo de vila a cidade: a fundação, o poder público e a vida política. In: PORTA, Paula (org.). *História de São Paulo*. A cidade colonial. São Paulo: Paz e Terra, 2004, v. 1, p. 69-113
- RUSSEL-WOOD, A. J. R.. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 18, nº 36, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881998000200010&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em 30 de setembro de 2012
- SÁ, Simão Pereira de. *História topográfica e bélica da Nova Colônia do Sacramento do Rio da Prata*. Escrita por ordem do governador e capitão general do Rio de Janeiro em 1737 e 1777. Porto Alegre: Arcano 17, 1993

- SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos novos e o comércio do Atlântico meridional*, com enfoque sobre as capitanias do Sul (1530-1680). São Paulo: Pioneira, 1978
- SAMPAIO, Teodoro. Os Guayanãs na capitania de São Paulo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Tomo 8. São Paulo: 1903, p. 159-69
- _____. São Paulo de Piratininga no fim do século XVI. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. V. 4. São Paulo: 1899, p. 257-78
- SANTOS, Eunice Benedita Alessi Soares de. *Processo de conquista, povoamento e valorização da porção meridional americana no contexto econômico europeu*. (1500-1580). Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: FFLCH/USP, 1980
- SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista de História*. São Paulo: 8, n.º 18, 1954, p. 385-406
- SCHALLENBERGER, Erneldo. Do Guairá ao Paraná: fronteiras de conflito e territórios em construção. *IX Encontro Estadual de História. Vestígios do passado. História e suas fontes*. Porto Alegre, ANPUH-RS, 2008, pp. 1-14. Disponível em <http://www.eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1209304291_ARQUIVO_DOGUAIRAAOPARANA.pdf> Acesso em 30 de setembro de 2012
- _____. Missões no Guairá: espaço e territorialidade. GADELHA, Regina A. F. (org.). *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999, p. 103-12
- SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal e a monarquia hispânica*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001
- SCHWARTZ, Stuart B. *Da América portuguesa ao Brasil*. Lisboa: Difel, 2003
- _____. Prata, açúcar e escravos: de como o Império restaurou Portugal. *Tempo*. Rio de Janeiro: n.º 24, 2008, p. 201-23. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n24/a11v1224.pdf>> Acesso em 30 de setembro de 2012
- _____. *Segredos internos*. Trad. port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

- SOARES, André Luís R. *Guarani*. Organização social e Arqueologia. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 1997
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- _____. *Inferno atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- _____. *O Sol e a Sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- _____. (coord). *Dimensões do Império português: Séculos XVI-XIX*. Relatório científico parcial 4, 2008. Projeto temático FAPESP. São Paulo: Cátedra Jaime Cortesão/FFLCH/USP, 2009
- _____, FURTADO, Júnia Ferreira e BICALHO, Maria Fernanda. (Orgs.). *O governo dos povos: Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009
- SOUZA, Neimar Machado de. *A redução de Nuestra Señora de Fé no Itatim*. Entre a cruz e a espada. (1631-1659). Dissertação de mestrado em História. Dourados: UFMS, 2002
- SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. 4ª ed. Brasília/São Paulo: INL/Melhoramentos, 1977. 3 vols.
- SPOSITO, Fernanda. 'Bandeiras de Índios': enfrentamentos entre guaranis das missões jesuíticas e portugueses de São Paulo nos limites entre os Impérios ibéricos (século XVII). In: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH*. Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. Disponível em <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308062617_A_RQUIVO_Bandeirasdeindios.pdf> Acesso em 30 de setembro de 2012
- _____. "Guairá: sonhos e pesadelos coloniais". Monografia para o concurso *Espanhóis e indígenas na província paranaense do Guairá: séculos XVI e XVII*. Paraná: Secretaria do Estado da Cultura, 2009
- _____. Os índios entre a Cruz e as Coroas. Reduções jesuíticas e projetos coloniais do Paraguai a São Paulo (século XVII). *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp->

- content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0884.pdf> Acesso em 30/12/2012
- _____. As guerras justas na crise do Antigo Regime português. Análise da política indigenista de D. João VI. *Revista de História*. São Paulo: Departamento de História/FFLCH/USP, v. 161, 2010, p. 85-112. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/161/03_-_Fernanda_Sposito.pdf> Acesso em 30 de setembro de 2012
- _____. Liberdade para os índios no Império do Brasil. A revogação das guerras justas em 1831. *Almanack*. Nº 1. Guarulhos: Unifesp, nov. 2010. Disponível em <<http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/715>> Acesso em 30 de setembro de 2012
- _____. *Nem cidadãos, nem brasileiros*. Indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). São Paulo: Alameda, 2012
- SUESS, Paulo. A catequese nos primórdios do Brasil. In: ____ et. al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009
- _____. et al. *Conversão dos cativos*. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009
- SUSNIK, Branislava. *Dispersión tupi-guarani pré-histórica*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1975
- _____. *El indio colonial del Paraguay*. I. El guaraní colonial. Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1965
- _____. Una visión socio-antropológica del Paraguay, XVI-XVII. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1993
- TAUNAY, Afonso de Escagnolle. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 1. Introdução geral. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os espanhóis e os jesuítas. Das primeiras entradas à grande bandeira de 1628. São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1924
- _____. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 2. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os jesuítas e espanhóis. Invasão do Guairá, do Itatim

- e do Tape. Conquista do sul e do sudoeste do Brasil pelos paulistas (1628-1641). São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1925
- _____. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 3. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os espanhóis e os jesuítas. O grande périplo raposiano (1641-1651). São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1927
- _____. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. Vol. 4. Ciclo de caça ao índio. Lutas com os espanhóis e os jesuítas. Invasão do Paraguai. Ocupação do sul do Mato Grsso. Expedições à Bahia. Desbravamento do Piauí (1651-1683). São Paulo: Typ. Ideal/ Heitor L. Canton, 1628
- _____. *João Ramalho e Santo André da Borda do Campo*. 2ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1968
- _____. *São Paulo nos primeiros anos: ensaio de reconstituição social; São Paulo no século XVI: história da vila piratiningana*. (coord. Paula Porta). São Paulo: Paz e Terra, 2003 (1920-21)
- THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. 1500/1640. São. Paulo: Loyola, 1982
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras
- _____. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Antes de sua separação e independência de Portugal. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1956. 5 vols.
- VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2005
- VILARDAGA, José Carlos. *São Paulo na órbita do Império dos Felipes: Conexões castelhanas de uma vila da América portuguesa durante a União Ibérica (1580-1640)*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH-USP, 2010
- VIOTTI, Hélio Abranches. A aldeia de Maniçoba e a fundação de Itu. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Tomo 71. São Paulo: 1974, p. 389-401
- WEBER, David J. *Barbaros: Spaniards and theirs savages in the Age of Enlightenment*. New Haven/London: Yale University Press, 2005

- XAVIER, Newton da Rocha. A representação cartográfica da Província Jesuítica do Paraguai no século XVIII. *V Congresso Internacional de História*. Universidade Estadual de Maringá, 21 a 23 de Setembro de 2011. Disponível em <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/216.pdf>> Acesso 30 setembro 2012
- ZERON, Carlos. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)*. Tese de Livre Docência. São Paulo: FFLCH-USP, 2009
- _____. Interpretações de Francisco Suárez na Apologia pro paulistis (1684). In: ALGRANTI, Leila Mezan e MEGIANI, Ana Paula Torres. (Orgs.). *O Império por escrito*. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XVI-XIX). São Paulo: Alameda, 2009, p. 111-26
- _____. *Linha de fé*. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011