

754
009

do livro. 5ª edição, 1994.

SENHORES E ÍNDIOS

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

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

DA SOBREVIVÊNCIA À VIVÊNCIA

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

174

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

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

Apesar da precariedade dos dados referentes a preços de cativos, pode-se destacar uma variação relacionada à diversidade étnica e à especialização ocupacional. A distinção fundamental situava-se entre os índios recém-introduzidos e aqueles nascidos no povoado (crioulos) ou plenamente adaptados ao regime (ladinos). Ao que parece, o valor do cativo crioulo ou ladino permaneceu, ao longo do tempo, quatro ou cinco vezes superior ao do recém-nascido; na segunda metade do século XVII, o preço de um índio já adaptado variava entre 20\$000 e 25\$000, ao passo que os índios recém-egressos do sertão eram vendidos ou leiloados por 4\$000 ou 5\$000.⁸ Num caso específico, Antonio Rodrigues Velho trocava com seu cunhado vinte índios do sertão por doze do povoado. Acreditando ter feito um negócio excepcional, o mesmo negociante se decepcionou posteriormente quando o seu cunhado entregou apenas cinco adultos e um rapazinho como pagamento dos vinte recebidos do sertão, o que provavelmente correspondeu mais fielmente ao valor real destes.⁹

Exemplos diversos indicam, igualmente, que índios especializados comandavam valores mais altos. "Um negro da terra carpinteiro por nome Tomás" foi arrolado separadamente dos 61 índios no inventário de Antonio Correia da Silva e avaliado em 50\$000, o equivalente de um escravo africano. Em outro inventário, um tecelão índio entrou na lista dos escravos africanos e mulatos, com avaliação em dinheiro.¹⁰ Da mesma forma, índios crioulos e mestiços podiam receber avaliações elevadas, às vezes igualando e até excedendo o preço de um escravo africano. Em 1653, uma bastarda da posse de Simão de Araújo foi avaliada em 80\$000, o dobro do valor de um escravo africano.¹¹ Semelhante valorização verificava-se entre mulatos — a prole das uniões afro-índigenas — que, mesmo sendo filhos de mães índias, freqüentemente entraram nos inventários na condição de escravos legítimos.¹²

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

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

Apesar de a documentação oferecer uma visão bastante restrita do problema da mortalidade no regime de administração particular dos índios, pode-se afirmar que a questão da longevidade foi fundamental na determinação da viabilidade da escravidão indígena. Ao que parece, a taxa de sobrevivência dos cativos permaneceu sempre muito baixa no período imediatamente posterior ao apresamento. As longas marchas a que os índios cativos eram submetidos, desde as aldeias de origem até São Paulo, nas quais os suprimentos eram sempre reduzidos, surgem logo como um dos motivos de alta mortalidade. Aqueles que conseguiram superar as tribulações da viagem inicial enfrentavam, sobretudo durante seus primeiros anos em São Paulo, outras provações: doenças, fome e maus-tratos dizimaram esta população. Nos documentos, embora de forma fragmentária, esta realidade foi fartamente registrada em inúmeras ocasiões, demonstrando tanto a fragilidade da população indígena cativa quanto a rápida diminuição dos plantéis não reabastecidos por novos cativos.¹³

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

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

sal Pedro Vaz de Barros e Maria Leite de Mesquita ostentava mais de quinhentos índios em suas posses no bairro de Quitaina; uma epidemia de sarampo, todavia, diminuiu os quadros, deixando meros 47 índios quando da morte de Vaz de Barros em 1697. ¹⁷ A fome foi também outro fator a contribuir para a alta mortalidade dos cativos. Aumentando a população colonial em surtos irregulares, o fluxo de cativos novos também pressionava os estoques de gêneros alimentícios, uma vez que a vasta maioria dos trabalhadores indígenas destinava-se a atividades ligadas à produção comercial. Em 1652, a Câmara Municipal de São Paulo discutiu, em diversas ocasiões, a fome que assolava a população indígena, a despeito do envio regular de quantidades expressivas de carnes e trigo para o litoral. ¹⁸

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

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

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

CAMINHOS PARA A INTEGRAÇÃO

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

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

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

Tabela 7
*Procedência étnica de pais e padrinhos
 de crianças batizadas em Sorocaba, 1684-92**

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

(*) I: índio; INC: pai incógnito; BR: branco; ESC: escravo africano. Homens precedem mulheres na ordem de casais de pais e padrinhos. Fonte: Batizados de Sorocaba, servos, 1684-94 (inserido em Batizados Livro I), Arquivo da Cúria Diocesana de Sorocaba.

tavam com um casal indígena na função de padrinhos, ao passo que 59% tiveram um casal de brancos.²⁷ A preferência por padrinhos brancos em Santo Amaro manifestava-se de forma ainda mais aguda no caso de batizados "naturais", ou seja, de filhos cujo pai constava no registro como "incógnito". Aproximadamente 75% dos filhos de mãe solteira tiveram dois brancos como padrinhos contra apenas 14% com padrinhos índios. Em todos os casos em que um colono assumiu a paternidade de um filho "natural", os padrinhos foram brancos. Os resultados de Sorocaba mostram uma concentração menor de padrinhos brancos, mantendo-se, porém, uma preferência por eles: 57% dos filhos de mãe solteira tiveram dois brancos como padrinhos, 28% padrinhos índios e 15% padrinhos mistos.²⁸

Neste sentido, os registros de batismos, ao sugerir a existência de um padrão hierarquizado, podem expressar estratégias de socialização. Porém, pouco revelam sobre o significado do compadrio para os índios. Quaisquer conclusões tiradas desses dados devem, portanto, ser encaradas com certa cautela. Muitas vezes, a escolha de padrinhos não era voluntária, sendo estes designados pelo senhor. Em outras ocasiões, os padrinhos assumiam o papel apenas porque se achavam presentes no local, fato testemunhado pela repetição de pa-

Tabela 8
*Procedência étnica de pais e padrinhos
 de crianças batizadas em Santo Amaro, 1686-1710**

Pais	Padrinhos				
	BR/BR	I/I	BR/I	I/BR	ESC/I / I/ESC
I + I	138	70	18	7	1
INC + I	169	31	20	5	1
BR + I	10	—	—	—	—
ESC + ESC	4	3	4	—	—
INC + ESC	7	2	2	—	1
I + ESC	2	—	1	—	1
ESC + I	1	—	—	—	—
BR + BR	508	—	—	—	—
Total	839	106	45	12	2

(*) I: índio; INC: pai incógnito; BR: branco; ESC: escravo africano. Homens precedem mulheres na ordem de casais de pais e padrinhos. Fonte: Batizados de Santo Amaro, Livro I (1686-1725), Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, 04-02-23.

drinhos em determinadas datas. Em alguns casos, na falta de candidatas, as índias do vigário serviam de madrinha, ou ainda a própria mãe. Mesmo quando a escolha dos padrinhos era mais livre, esta podia seguir uma lógica própria. Tal seria o caso dos gêmeos Amaro e Sebastião, filhos de uma índia solteira e de pai desconhecido, o primeiro tendo como padrinhos dois brancos e o segundo dois índios.²⁹

Em todo caso, mesmo tendo sentidos diversos, o compadrio representava um passo significativo na integração dos índios à sociedade paulista. De um lado, sobretudo na relação entre padrinhos e pais — ambos sendo indígenas —, produzia laços de solidariedade, que se definiam pela condição de ser escravo. De outro, sobretudo na relação entre padrinhos brancos e pais índios, os laços de compadrio fortaleciam a relação de dominação entre senhores e escravos.

Assim como o compadrio às vezes representava para os índios pouco mais do que uma formalidade, a adoção de nomes cristãos

tampouco aparecia, necessariamente; como indício de aculturação. Frequentemente, os nomes eram escolhidos — ou dados — de acordo com o calendário dos santos; o que parecia servir mais para ajustar os senhores na identificação de seus índios. Assim, quando do inventário dos bens da defunta Maria Tenória, três crianças foram arroladas sem nome, “por estarem na roça e não estarem lembrados dos nomes”.³⁰ Outros índios, que foram trazidos do sertão, aparecem na documentação com dois nomes, um cristão e outro pagão.

A questão da língua, embora pouco estudada, oferece outra pista para apurar os complexos processos sociais de São Paulo seiscentista. Muitos historiadores têm afirmado que o tupi era falado em São Paulo pelo menos até meados do século XVII, quando cedeu lugar ao português e, nas áreas rurais, ao dialeto caipira.³¹ Cita-se, frequentemente, o comentário do bispo de Pernambuco em referência a Domingos Jorge Velho: “Este homem é um dos maiores selvagens com que tenho topado: quando se avistou comigo trouxe consigo língua, porque nem falar sabe, nem se diferencia do mais bárbaro Tupua mais que em dizer que é Cristão”.³² Na verdade, Domingos Jorge não apenas falava como também escrevia em português, algo inusitado para um Tapuia qualquer. Apesar de alguns tropeços na língua, o rude sertanista redigiu uma interessante carta ao rei, e sua firma mais que reconhecível aparece com alguma freqüência nos registros do cartório de Santana de Parnaíba.³³ Acontece que o bispo — como tantos outros observadores portugueses da época colonial — facilmente confundia-se com o português colonial, classificando-o como uma língua à parte. Cabe ressaltar que, mesmo em São Paulo, o domínio da língua geral ou qualquer outra língua indígena era considerado uma respeitável especialização, e a fluência numa dessas línguas limitava-se apenas aos maiores sertanistas. Assim, na década de 1690, quando um mercenário paulista da Guerra dos Bárbaros enviou uma petição ao bispo do Rio de Janeiro solicitando autorização para catequizar um grupo tupi recém-contatado no Rio Grande do Norte, as autoridades eclesásticas colheram depoimentos em São Paulo a fim de verificar a perda deste na língua geral.³⁴

Parece provável que, acompanhando a evolução do regime de escravidão indígena ao longo do século XVII, tenha se desenvolvido uma forma ancestral do dialeto caipira, aliás fortemente marcado pela presença de palavras de origem guarani.³⁵ A população escri-

va, de fato predominantemente guarani porém crescentemente heterogênea a partir da segunda metade do século, era basicamente bilingüe, apesar de muitos índios sentirem dificuldades de expressar-se em português. Assim, quando chamados a prestar depoimentos judiciais, alguns índios manifestaram-se através de intérpretes, enquanto outros, os “crioulos”, testemunhavam em português. A rigor, a divisão lingüística de São Paulo refletia a estrutura bipolar da sociedade colonial: na sua base, os escravos provenientes de diversos grupos étnicos e lingüísticos comunicavam-se na versão paulista da língua geral; baseada num padrão guarani; no topo, a comunidade luso-brasileira diferenciava-se da massa cativa por meio do uso da língua colonial, embora, inevitavelmente, entrasse em contato diário com o guarani do lugar.

Esta estrutura bipolar também se manifestava na terminologia empregada na descrição da população indígena e africana de São Paulo.³⁶ Ao longo do século XVII, a escravidão indígena produziu uma terminologia rica e variada, que é testemunha não apenas da diversidade étnica, racial e ocupacional da população local, como também do complexo processo histórico envolvido na formação desta.³⁷ De modo geral, devido às restrições legais para o cativo indígena, os colonos procuravam evitar termos como *escravo* ou *cativo*, embora ambos apareçam tanto em correspondência particular quanto em documentação pública. Até os últimos anos do século XVII, o termo preferido em alusão a índios era *negro*, sendo que este cedeu lugar a outros termos em decorrência de uma crescente presença de africanos nos plantéis paulistas. Assim, surgiram expressões como: *gentio* do cabelo correto, administrados (em deferência à carta régia de 1696), servos, pardos e, finalmente, *carijós*. Este último termo, de certo modo, sintetiza a experiência indígena no local, explicando muito sobre o processo de transformação desta população.³⁸

Originalmente, desde meados do século XVI, o etnônimo *carijó* referia-se aos Guarani em geral, objeto principal tanto dos paulistas apressadores de escravos, quanto dos missionários franciscanos e jesuítas da América espanhola e portuguesa. Até 1640, a sociedade paulista foi marcada profundamente pela chegada de um fluxo constante de cativos guarani, provenientes sobretudo do sertão dos Patos e do Guará. A partir dessa data, no entanto, o fornecimento de cativos guarani sofreu um declínio abrupto devido à resistência indígena e jesuítica. Como solução para esta crise no abastecimento de mão-

de-obra, os paulistas passaram a reorientar suas expedições de apresamento, introduzindo em São Paulo cativos das mais diversas origens.

É curiosa, portanto, a adoção do termo *carijó* para designar a população cativa neste contexto de heterogeneidade étnica, bem posterior à diminuição do fluxo de cativos guarani. Contudo, faz sentido. Em primeiro lugar, a quantidade elevada de cativos guarani introduzidos antes de 1640 — atingindo, talvez, 50 mil indivíduos — deixou marcas indeléveis na composição social da capitania. Mais importante, porém, foi o fato de que a diversidade étnica da camada subalterna no período pós-1640 desestabilizou o sistema de administração particular. Mudanças bruscas nas estruturas clárea, sexual e étnica repercutiram na organização da produção e na esfera do controle social. Conforme veremos, registrou-se, na década de 1650, um surto de revoltas violentíssimas, que colocavam em questão a viabilidade da escravidão indígena. Nesse sentido, a introdução do termo *carijó* também pode refletir uma estratégia dos colonos na tentativa de padronizar esta população tão diferenciada utilizando o modelo do cativo guarani.

Em todo caso, fica claro que, no início do século XVIII, o termo já deixara de ter uma conotação guarani, passando a exprimir o conceito de índio subordinado. Assim, na carta de liberdade passada a favor de Maria Carijó, de Sorocaba, em 1722, Maria aparece como “Carijó da nação das Vargis”.³⁹ Portanto, *carijó* passava a adquirir um sentido genérico, associado diretamente à escravidão indígena. Um outro exemplo: no seu testamento de 1726, Pedro Dias Pais, de Parnaíba, constatava “que possuio alguns carijós do cabelo correído os quais todos deixo forros e livres de todo gênero de escravidão e se podem ir para donde muito quizerem”.⁴⁰ Igualmente, no testamento de Margarida da Silva, foi concedida a liberdade a Catarina, enquanto o marido e filhos dela “correrão o foro dos mais carijós”.⁴¹ Em suma, o enquadramento da população cativa numa categoria étnica padronizada representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial ou um simples exercício semântico; tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos.

Nota-se preocupação semelhante na terminologia referente à população de origem mista. Dois termos, freqüentemente tidos como sinônimos, na verdade expressavam uma diferença crítica na época:

mamaluco e bastardo.⁴² Tanto um quanto o outro descreviam a prole de pai branco e mãe indígena; no entanto, no caso dos mamalucos, os pais reconheciam publicamente a paternidade. Por conseguinte, os mamalucos gozavam da liberdade plena e aproximavam-se à identidade portuguesa, ao passo que os bastardos permaneciam vinculados ao segmento indígena da população, seguindo a condição materna. Já no século XVIII, o termo *mamaluco* caiu em desuso, enquanto *bastardo* passava a designar, genericamente, qualquer um de descendência indígena. Assim, no censo de 1765, o bairro do Pari foi descrito como um reduto de bastardos.⁴³

Se a terminologia apontava para uma desintegração — ou, no caso do conceito *carijó*, reconstrução — da identidade indígena, as práticas matrimoniais e a composição de famílias entre a população cativa realçavam esta tendência geral. Alguns senhores manifestavam certa preocupação com a manutenção da família escrava nas suas propriedades, tendo em vista, talvez, a expectativa de uma reprodução natural dos plantéis. Estêvão Furquim, por exemplo, exigiu em seu testamento que as famílias indígenas não fossem, em quaisquer circunstâncias, separadas quando da partilha de suas posses.⁴⁴ Em outro caso de partilha, um herdeiro teve que se contentar com um índio diferente do legado no testamento de seu pai, porque este achava-se casado e, portanto, “não se podem apartar”.⁴⁵ Francisco Cabral de Távora, residente em Jundiá, manifestou o seguinte desejo no seu testamento: “Declaro que as peças que possuímos do genho da terra mando que se não vendam e que fiquem intolados como estão para que minha mulher e meu filho Francisco as administram e lhes dêem bom trato como eu lhes dava”.⁴⁶

Em geral, contudo, a estabilidade familiar constava como fato excepcional entre os plantéis paulistas do século XVII. Poucos casais indígenas arrolados nos inventários casaram-se diante da igreja, fato confirmado pela ausência quase total destes nos registros paroquiais. Porém, as autoridades eclesiásticas não deixaram de apontar, em numerosas ocasiões, a informalidade dos casamentos entre índios em São Paulo, atribuindo-a ao desleixo dos padres ou à sua falta. Quando da sua visita, em 1700, aos sítios e vilas do interior da capitania, o jesuíta Antonio Rodrigues celebrou 97 casamentos sob a “Lei da Graça” e “revalidou” outros noventa.⁴⁷ Em certos casos, tal informalidade favorecia a separação de famílias quando da dissolução de uma propriedade. Por exemplo, no inventário de

Antonio Ribeiro Roxo, os índios Pedro e Branca figuravam como casal no arrolamento preliminar, mas, nas partilhas, foram classificados como "soltos" e repartidos entre herdeiros diferentes.⁴⁸ Em outros casos, indicava a persistência de arranjos indígenas, como no exemplo do guarani Cristóvão, que entrou no inventário "com duas mulheres uma Hilária outra Luzia", situação conflitante com o conceito cristão da monogamia.⁴⁹

No decorrer do século XVII, a presença de casais no conjunto da população indígena acusou uma tendência ligeiramente declinante. Este declínio é ilustrado na Tabela 9, onde se nota a queda mais brusca na década de 1650. Os dados confirmam o quadro de instabilidade nesses anos em que a mudança geral nas formas de apresamento resultou na alteração da composição étnica e sexual da população escrava. Se forem enfocados os plantéis de grande porte, isto é, com mais de cem cativos, percebe-se tendência similar. Nesses plantéis, antes de 1640, mais de 50% dos homens e 40% das mulheres tinham cônjuges mais ou menos permanentes. Nos anos subsequentes, estes percentuais diminuíram um pouco, mantendo-se, porém, maiores que a média apurada na Tabela 9.⁵⁰

A inconsistência da família indígena na São Paulo seiscentista revela-se também na composição etária da população cativa. O número de crianças arroladas como dependentes nas listas de "pegas" dos inventários sofreu modificações ao longo do século devido tanto às vicissitudes do apresamento quanto às uniões entre cativos.⁵¹ Conforme já destacamos, nos ataques às aldeias e missões guarani, os paulistas aprisionaram predominantemente mulheres e crianças, o que explica o percentual maior de crianças nas primeiras décadas do século. Do mesmo modo, nas décadas de 1640-50, quando os paulistas aprisionaram sobretudo homens adultos entre os Guaraná e guarulhos, esse percentual diminuiu. A relativa estabilidade no percentual de crianças, atingida a partir da década de 1660, devia-se — em parte, pelo menos — à maior incidência de nascimentos entre a população cativa. Contudo, é importante constatar que, nesses anos, houve um aumento no número relativo de filhos de mães solteiras, contribuindo, sem dúvida, para a desestabilização das estruturas familiares na população indígena. Esta tendência manifesta-se claramente nos registros paroquiais de Santo Amaro, entre 1686 e 1726, quando mais da metade dos batizados indígenas era constituída de filhos de mães solteiras e pais "incógnitos".⁵²

Proporção de índios casados entre a população adulta,

São Paulo e Santana de Parnaíba, 1600-89

Década	%M*	%F**
1600-19	40,2	33,3
1620-9	49,6	43,6
1630-9	45,3	40,6
1640-9	49,7	42,9
1650-9	30,8	29,7
1660-9	33,9	33,1
1670-9	29,2	30,6
1680-9	30,5	29,8

(*) %M: proporção da população masculina adulta arrolada com cônjuges.

(**) %F: proporção da população feminina adulta arrolada com cônjuges.

Fonte: Inventários de São Paulo e Parnaíba. II, 1-44; AESP-INP, cxs. 1-40; AESP-IPQ, diversas caixas; AESP-IE, cxs. 1-6.

A freqüência de casamentos mistos — entre grupos étnicos distintos, entre índios dos aldeamentos e cativos, entre africanos e índios — também parece ter aumentado nos últimos anos do século. A carta régia de 1696, a mesma que regulamentava o regime da administração particular, também proibia expressamente o casamento entre administrados e índios dos aldeamentos, bem como entre administrados e escravos africanos. De fato, ao longo do século XVII, as autoridades mostraram-se bastante preocupadas com a transferência de índios dos aldeamentos para o serviço particular através do casamento. Os colonos, igualmente, tinham consciência da distorção e, apesar de abusos ocasionais, tenderam a excluir índios pertencentes aos aldeamentos ou índios livres das partilhas em inventários, mesmo quando casados com cativos. Em 1632, Antonia de Oliveira, cujo marido, André Fernandes, comandava prodigiosa força de trabalho entre cativos e aldeados, estabeleceu no seu testamento que os muitos índios do aldeamento de Barueri não entrassem nas partilhas devido a sua condição.⁵³ Meio século mais tarde, Maria Diniz referiu-se a "um rapagão por nome Custódio, o qual é forro

e livre, e o não poderão obrigar a nenhum servidumbre salvo por sua livre vontade quiser assistir na companhia de sua mulher".⁵⁴

O casamento entre escravos africanos e índios no século XVII parece ter sido bem menos freqüente. Além do mais — se é que os senhores achavam que assim aumentariam o número de cativos —, tais uniões mostraram-se pouco férteis, pois apenas um número irrisório de crianças frutos destas uniões mistas aparece entre os batizados de Santo Amaro, Sorocaba e Itu. No século XVIII, entretanto, este quadro começou a mudar, em decorrência tanto do aumento sensível da população de origem africana em São Paulo quanto do acirramento na competição pela mão-de-obra disponível. É nesse contexto que surgem as primeiras evidências de casamentos forçados. Quando interpelado pelas autoridades sobre sua participação numa série de crimes, o escravo-alfaiate Pedro Mulato Papudo afirmou que havia sido seqüestrado por Bartolomeu Fernandes de Faria e forçado a casar-se com a índia Teresa. Consta ainda, nos autos desse mesmo processo, que a bastarda livre Isabel havia sido obrigada a casar-se com o escravo Luciano.⁵⁵

A BUSCA DE UM ESPAÇO PRÓPRIO

Sem dúvida, as diversas formas de integração do índio na sociedade escravista correspondiam a mudanças básicas pelas quais passava a população indígena. Durante o século XVI e nos anos preliminares do século XVII, quando o regime de administração particular ainda estava em processo de formação, os colonos apoiavam-se em formas pré-coloniais de organização social para ter acesso à mão-de-obra indígena (a respeito, ver capítulo I). Assim, no início da colonização, as relações de troca e as alianças mediaram a exploração do trabalho nativo. Porém, uma vez firmadas as relações escravistas, no decorrer do século XVII reverteu-se este quadro, inserindo-se a população indígena numa nova realidade social. Os índios, por seu turno, sem condições de reproduzir plenamente as formas pré-coloniais de organização, procuravam forjar espaços próprios no interior da sociedade colonial. Esta busca, embora produzisse resultados no mais das vezes ambíguos, manifestava-se tanto na luta cotidiana pela sobrevivência quanto nas múltiplas formas de resistência.

A própria organização espacial das vilas e fazendas pode ilustrar o processo de transformação de índio em escravo. Ao longo do século XVII, as habitações indígenas figuravam com certo destaque nas paisagens urbana e rural, sendo explicitamente ligadas às esteras de trabalho nos dois ambientes. Nas vilas, os alojamentos dos índios se achavam invariavelmente nos fundos das propriedades, próximos das cozinhas e separados da casa principal por uma horta. Já no campo, as casas dos trabalhadores índios localizavam-se perto das roças.

Em certo sentido, a evolução das habitações indígenas durante o século XVII acompanhou a transformação das relações luso-indígenas em São Paulo. No início do século, os índios vinculados às fazendas compartilhavam casas extensas, denominadas *tiupazes*, que, possivelmente, se assemelhavam às habitações pré-coloniais das sociedades guarani. Com o passar do tempo, porém, estas construções começaram a assumir características da arquitetura colonial paulista. Passaram a ser cobertas de telha em vez de palha e organizadas em lances de casas unifamiliares, a exemplo das habitações rurais e urbanas das camadas dominantes.⁵⁶ Finalmente, no início do século XVIII, quando a presença africana começou a se firmar na região, estas unidades habitacionais passaram a ser chamadas de *senzalas*.⁵⁷

A par disso, a organização do trabalho colonial, ao impor mudanças radicais à divisão tradicional de trabalho indígena, também contribuiu para o processo de transformação da população nativa. Nas unidades coloniais, os índios mantinham roças para seu próprio sustento, o que podia possibilitar a manutenção de um elo entre formas pré-coloniais e coloniais de organização da produção. Mas as exigências da economia colonial muitas vezes alteraram a divisão de trabalho a ponto de romper definitivamente os padrões tradicionais da agricultura de subsistência. Embora a maioria das índias permanesse no setor agrícola — já que os paulistas usavam muitos homens no transporte e no sertanismo —, parece ter existido entre alguns colonos a preferência por mulheres no serviço doméstico. Por exemplo, no inventário de Antonia de Chaves, onze das quinze índias aparecem como serviços domésticos.⁵⁸ No inventário de José Preto de Mogi das Cruzes, proprietário de 106 índios, 22 índias são arroladas sob a rubrica "negros de casa de serviço".⁵⁹

Ora, a presença de um número crescente de homens nas atividades agrícolas distanciava os índios escravos do seu passado indígena, no qual a plantação e colheita dos frutos da horticultura permanecia como domínio praticamente exclusivo das mulheres. Mais ainda, a utilização de ferramentas européias aprofundava esta ruptura. O testamento de Jerônimo de Brito, senhor de um prodigioso plantel de escravos índios, é sugestivo desta trajetória. Determinando a liberdade para todos os índios, este doou a cada homem uma foice, uma enxada e um machado "para fazerem suas roças para se sustentarem".⁶⁰ Pedro Morais Dantas, ao redigir seu testamento, deixou seus índios para o filho, o jesuíta Antonio Ribeiro, que na época se achava em Portugal, completando seus estudos. Dantas esclareceu que "enquanto o dito meu filho Antonio Ribeiro não vier [os índios] estarão em suas roças que ao presente andam plantando para seu comer e sustento".⁶¹ Em alguns casos, os índios estabeleceram unidades de produção independentes, conforme atestam algumas escrituras de terras acusando vizinhos indígenas.⁶²

O exercício de outras atividades na economia colonial também separava os índios das tradições tribais. No século XVII, quase toda a produção artesanal era executada por oficiais e aprendizes índios. Muitos senhores, sobretudo os residentes nas vilas, viviam apenas da renda dos serviços de seus índios artesãos. Outros concentravam números maiores de oficiais nas suas fazendas, como no caso de José Ortiz de Camargo, que contava com cinco sapateiros, dois ferreiros e dois carpinteiros entre seus escravos. O capitão Guilherme Pompeu de Almeida, que comandava centenas de escravos índios e africanos na sua enorme fazenda de Voturuna, dominava o mercado de produção artesanal na vila de Parnaíba com seus inúmeros oficiais, tradição seguida por seu filho homônimo.⁶³ Igualmente, Lourenço Castanho Taques, o moço, de acordo com Pedro Taques de Almeida, tinha "numerosa escravatura, com lugar destinado para o trabalho das oficinas, em que trabalhavam os mestres e oficiais de vários ofícios, seus escravos, de que percebia os lucros dos salários que ganhavam".⁶⁴

O modesto mercado proporcionado pelas vilas abria oportunidades para produtores, artesãos e comerciantes indígenas, alguns que agiam de forma independente do mando senhorial. Na década de 1650, a competição dos quitandeiros indígenas chegava a ameaçar as atividades de mascates portugueses na vila de São Paulo, sobre-

tudo no comércio de produtos locais, tais como farinha e couros. Os testamentos e inventários fornecem numerosos exemplos destas atividades, pois muitos colonos registraram dívidas a índios que prestavam serviços a eles. Manuel Alves Pimentel, por exemplo, devia mais de um mil-réis a um índio chamado Pedro pela aquisição de uma certa quantidade de doces. Já Antonio Vieira Tavares, antes de morrer, liquidou uma dívida que tinha com "um negro ferreiro por nome Salomão pelo feito de uma foice".⁶⁵

Diversas vezes ao longo do século XVII, as autoridades da Colônia lançaram ofensivas contra esta economia informal movimentada pelos índios. A Câmara Municipal de São Paulo estabeleceu pesadas multas para os colonos que comprassem certas mercadorias dos índios. Em 1647, o conselho registrou uma queixa referente aos "roubos e outras desordens e excessos" decorrentes do comércio com os "negros da terra serviços obrigatórios". Em seguida, recomendou aos colonos que negociassem apenas com os índios munidos da autorização de seus senhores para vender produtos da terra. Em 1660, a Câmara endureceu de vez, proibindo qualquer comércio com os índios, "sob pena de se lhe ser demandado de furto". Pouco depois, entretanto, qualificou a interdição ao restringir o comércio com os "negros da terra" a valores inferiores a duzentos réis, o que excluía quase tudo, menos pequenas quantidades da produção local.⁶⁶

Apesar da insistência das autoridades, a Câmara Municipal foi incapaz de colir as atividades informais e independentes dos índios. A consternação permanente do conselho manifestava-se, basicamente, por dois motivos. Em primeiro lugar, o desenvolvimento de um mercado paralelo de couros e de carnes violava os privilégios monopolistas de comerciantes portugueses, cujos contratos municipais lhes proporcionavam direitos exclusivos sobre a comercialização da carne verde. Em segundo, grande parte da carne e dos couros vendidos pelos índios nas vilas provinha do furto de gado, o que apresentava sérios problemas no que diz respeito à ordem pública.

Na segunda metade do século, tais atividades tornaram-se corriqueiras, chegando a ocupar a pauta da justiça colonial com regularidade. Por exemplo, Grácia de Abreu referiu-se em seu testamento a uma ação movida por Salvador Bicudo contra ela porque sua "gente" tinha furtado duas cargas de farinha de trigo e matado diversos porcos pertencentes a Bicudo.⁶⁷ Parece provável que estes dois itens, com valor significativo no contexto da economia local,

chegaram a ser vendidos no mercado. Em caso semelhante, porém com enredo mais violento, Francisco Cubas abriu uma ação contra os herdeiros de José Ortiz de Camargo, sustentando que os índios do falecido Camargo tinham invadido repetidamente sua fazenda de gado no bairro de Nossa Senhora do Ó, matando gado e saqueando a lavoura. Nestes episódios, os índios teriam atacado o filho de Cubas, que administrava a fazenda, "com armas ofensivas e defensivas [...] com vozes dizendo mata, mata a João Cubas", que escapou "milagrosamente em uma camarinha" da fúria dos invasores, embora o índio Agostinho tenha perecido "com muitas flechadas que lhe deram e lhe quebraram a cabeça e despiram e roubaram a casa e sítio".⁶⁸

De certo modo, esta onda de atividades "criminosas" refletia os padrões de ajustamento do índio à sociedade escravista. De fato, o furto do gado, da produção agrícola e mesmo do dinheiro era bastante comum no século XVII em São Paulo. Contudo, a criminalidade escrava representava muito mais do que uma simples reação aos desajustamentos inerentes na transformação de índio em escravo, embora em alguns casos a fome e o desespero levassem a atos semelhantes. Em muitos sentidos, os crimes perpetrados pelos índios se assemelhavam àqueles praticados por escravos africanos e crioulos em outras partes.⁶⁹ Com valores evidentemente conflitantes com os da sociedade dominante que os escravizava, os índios não consideravam indevida a apropriação de um porco ou um bezerro da fazenda vizinha, sobretudo quando seu próprio bem-estar dependia de semelhante ato. Ademais, os próprios senhores aceitavam tacitamente tais atividades, assumindo a responsabilidade — inclusive judicial — pelos furtos, roubos e destruição patrimonial perpetrados por seus índios.⁷⁰

Nesse sentido, é importante frisar a diferença entre o caçador tribal — que mata o gado do branco ou como caça ou como reação contra as ameaças que esta atividade gerava na sociedade indígena — e o índio escravo que massacrava gado para depois vender carne e couro no mercado interno. Ambos foram tachados como criminosos pela sociedade colonial; no entanto, o caçador sofreu a repressão e até o extermínio, enquanto o escravo raramente foi punido. Antes de mais nada, embora ameaçasse a estabilidade do regime escravista, a maior parte dos "crimes" atestava um determinado nível de integração — aquilo que outros têm chamado de "adaptação resis-

rente" —,⁷¹ onde o índio forjava espaços de sobrevivência no interior de sua nova realidade social.

O CONFLITO INEVITÁVEL

As autoridades municipais enfrentaram esses comportamentos dos índios utilizando uma legislação crescentemente repressiva, o que tendia a acirrar o conflito inerente entre os colonos e seus cativos. O controle efetivo do conselho raramente ultrapassava os limites das vilas, mas foi justamente nestes que eclodiram os conflitos mais frequentes. Já em 1623, a Câmara Municipal de São Paulo dedicou uma sessão para discutir "o gentio que nesta vila fazem bailes de noite e de dia porquanto nos ditos bailes sucedia muitos pecados mortais e insolências contra o serviço de Deus e do bem comum em cometem fugidas e levantamentos e outras cousas que não declaravam por não serem decentes".⁷² Em 1685, a Câmara afixou uma ordem proibindo a venda de aguardente aos índios na Semana Santa "para evitar alguns danos e desaforos que os tais obram nos tais dias".⁷³ Finalmente, mais para o fim do período da escravidão indígena, os carmaristas editaram uma postura que infligia castigos corporais aos "rapazes carijós e negros" que tumultuavam as procissões religiosas com um comportamento travesso.⁷⁴

Medidas mais pesadas foram tomadas em resposta ao roubo de gado e aos assaltos armados praticados pelos índios, como a construção de uma forca já na década de 1620 parece comprovar, embora não existam notícias de seu uso. Mesmo assim, sua dimensão simbólica foi apreendida pelas vítimas em potencial, pois, na década de 1640, um grupo rebelde a incendiou.⁷⁵ Nas vilas do interior — conhecidas, ao longo do Período Colonial, pela ausência de ordem pública —, foram adotadas medidas similares. Os conselhos de Paranabalba e Sorocaba proibiram, em várias ocasiões, o porte de facas, paus agudos ou espingardas por índios nos limites da cidade, ao passo que as autoridades de Guaratinguetá construíram uma cadeia para "os gentios que tanta confusão a esta vila trazem".⁷⁶ Os registros da Câmara Municipal de Sorocaba, embora fragmentários para o século XVII, acusam repetidas ameaças, geralmente envolvendo os índios do convento de São Bento. Em 1672, por exemplo, o casamento de Pedro Leme da Silva, um dos principais colonos da vila,

foi bruscamente interrompido por uma briga de rua entre os índios do convento e os "negros" do capitão Jacinto Moreira Cabral.⁷⁷ Três anos mais tarde, os herdeiros do fundador Balasar Fernandes queixaram-se dos índios do convento por causa dos estragos que faziam nas plantações e gado deixados por Fernandes.⁷⁸

Mas, se os senhores podiam contar, até certo ponto, com as câmaras municipais para o controle da população indígena nas áreas urbanas, tiveram de lançar mão de recursos próprios para seu controle nas propriedades rurais. É evidente que a transformação da população indígena não se limitava a mecanismos pacíficos. Assim como outros sistemas escravistas, a versão paulista também incorporava uma boa dose de coação e violência nos esforços de impor disciplina aos subordinados. Sem dúvida, a mentalidade paternalista tinha seu lado violento, de certo modo paralelo à pedagogia autoritária dos pais portugueses posta em prática na criação de seus filhos. Pedro Taques menciona um paulista, Francisco de Almeida Lara, "bem conhecido pelo ardor do gênio em castigar os seus escravos e doutrinar os filhos, por cujo rigor foi tratado com a alcunha caga-fogo".⁷⁹ Outro, Fernão Pais de Barros, de Sorocaba, brutalizava seus escravos índios e africanos de tal modo que as queixas contra seus maus-tratos chegaram a Lisboa.⁸⁰ Antonio Bororo, da administração de João Lopes Fernandes, reivindicou sua liberdade perante a justiça colonial alegando que seu senhor o mantinha em "tormentoso cativo pois não cessam pancadas e violências notáveis".⁸¹ Em caso semelhante, Grimanzeza e os outros índios legados por Manuel Moreira alegavam que seu finado amo estipulara em testamento que haviam de servir os herdeiros enquanto libertos, ao passo que estes os tratavam como verdadeiros escravos, ministrando freqüentes castigos corporais para lembrá-los de sua posição social.⁸² Ao que parece, o segundo dos três pés do ditado popular — pão, pau e pano — figurava com destaque no léxico dos senhores paulistas.

Muitas das posturas e medidas repressivas, tanto das câmaras quanto dos colonos particulares, refletiram uma preocupação real com a possibilidade de revoltas. Com certeza, os colonos tinham razões de sobra para fundamentar seu receio, particularmente na década de 1650 — foi nesse período que eclodiu uma série de revoltas sangrentas —, quando a concentração da população indígena atingiu proporções alarmantes, chegando a oito índios para cada branco

na maior parte das zonas rurais.⁸³ Esta situação era agravada pelo fato de a composição étnica da população indígena encontrar-se em fase de transição, com a chegada de muitos cativos guarulhos e guaianá. Período, portanto, de reajustes, pois os colonos tinham dificuldades em regimentar os cativos não tupi, não apenas por falta de hábito como também porque estes mostraram-se mais propensos à rebelião. Outra agravante advinha de uma aparente crise no abastecimento de gêneros alimentícios, o que deve ter afetado a população indígena com maior seriedade. Afora as queixas registradas na Câmara Municipal nesses anos, pode-se medir a carestia, por exemplo, pelo valor excessivo atribuído, em 1653, à plantação de milho de João de Oliveira. Nesse inventário, os avaliadores estimaram os três alqueires de sementeira em 15\$000, quantia elevadíssima quando comparada ao valor irrisório normalmente dado ao milho nos demais inventários ao longo do século. Também pode ser comparada aos cinco alqueires do inventário de Manuel Alves Pimentel que, em 1666, foram avaliados em 5\$000.⁸⁴

Finalmente, os anos 1650 também foram marcados pela ruptura na camada dominante, concretizada no conflito entre os Pires e os Camargo, o que criou um clima de instabilidade social. Ambas as facções mobilizaram seus índios, que travaram verdadeiras batalhas campais na vila de São Paulo. Quando da sua visita de correção, em 1653, o ouvidor observou: "há grande escândalo de os índios andarem nesta vila com paus, arcos e flechas de que sucedem brigas e desastres", situação que persistiu ao longo da década.⁸⁵ Como agravante, circulavam boatos pregando que Salvador de Sá, como parte de seus projetos de mineração, estava prestes a declarar a liberdade dos índios. Para os colonos, estas notícias podiam incitar os índios a um levante geral.⁸⁶

Mas as previsões mais negras começaram a se confirmar em 1652, quando explodiu a primeira grande revolta de cativos índios na propriedade de Antonio Pedroso de Barros, no bairro de Juquefi. Pedroso de Barros, um dos principais produtores de trigo, possuía entre quinhentos e seiscentos índios, divididos entre carijó e guaianá, a maior parte recém-chegada do sertão. Permanece difícil avaliar as causas da revolta, mas, pelos indícios existentes, tudo indica que os índios visaram atingir o próprio sistema de dominação. Além de trucidarem Pedroso de Barros e outros brancos que se achavam na fazenda, destruíram as plantações e as criações. Coube a Pe-

dro Vaz de Barros, irmão da vítima, descrever a devastação: "Foi tanto o número de genito que naquela ocasião acudiu à morte do seu amo e outros alheios que não deixariam coisa viva que não des-truíssem, matassem e comessem por serem de seu natural daninhos como é notório em toda esta capitania".⁸⁷ As autoridades encontraram dificuldades em apaziguar os índios rebelados, o que foi conseguido apenas quando um grupo deles fugiu.

O processo de avaliação e divisão do espólio de Antonio Pedroso de Barros revela detalhes interessantes a respeito da estrutura da população cativa nesta grande propriedade e sugere as condições subjacentes à revolta. No início, as autoridades não conseguiram se aproximar da fazenda, "por se não levantarem e fugirem por ser gente indômita e não ter nomes do nosso vulgar português por não estarem batizados". Esta seria uma referência aos Guaianá, já que "so-mente se nomeiam por seus nomes os carijós". Mesmo assim, os Carijó eram tantos que se achavam organizados em "votos" dirigidos por caciques, os quais acabaram mediando uma solução pacífica. Somente em 1670 foi composta uma lista de 318 cativos, divididos então entre os herdeiros de Antonio Pedroso de Barros. Entre a revolta e a data do inventário — dezoito anos, portanto —, muitos índios fugiram e integraram-se a outras fazendas da região, ao passo que um grupo considerável de Guaianá se estabeleceu nas imediações do rio Atibaia. Excepcional por sua dimensão, a revolta dos índios de Antonio Pedroso de Barros deu o tom dos incidentes subsequentes.⁸⁸

Outra revolta, embora de menor porte, ocorreu no mesmo ano, próximo ao aldeamento de Conceição dos Guarulhos. Na ocasião, alguns guarulhos rebelaram-se, matando João Sutil de Oliveira e sua mulher Maria Ribeiro, que, pouco antes, haviam estabelecido uma propriedade rural com 59 trabalhadores indígenas. Também neste caso, as causas da rebelião permanecem obscuras, porém o inventário do casal morto na revolta oferece algumas pistas. Tendo ocorrido justamente na época em que os colonos começavam a espoliar as terras do aldeamento, transferindo seus residentes para a força de trabalho das propriedades coloniais, o que certamente acarretou conflitos, a revolta em questão se apresentaria como resposta a esta situação. Contudo, nem todos os índios da fazenda de Sutil de Oliveira vieram do aldeamento. Ao que tudo indica, muitos dos índios participantes haviam sido trazidos do sertão recentemente. É o que

parece comprovar o arrolamento dos índios no inventário, onde os nomes de diversos casais são curiosamente semelhantes: Ascenso e sua mulher Ascensa, Ambrósio e Ambrósia, Simão e Simoa, Luis e Luisa, padrão sugestivo de um batismo recente e pro forma. Outras duas mulheres que fugiram após o assassinato tinham nomes estranhos, evidentemente por não serem batizadas: Sefaroza e Perina. Ainda outro indício significativo surge do depoimento do sogro de Sutil de Oliveira, que declarou: "os guarulhos matadores levaram alguns moços os quais até agora se não sabia deles e que os mais eram mortos...". Seria admissível, portanto, o fato de que o grupo de rebeldes incluisse guarulhos de fora da propriedade, talvez do aldeamento ou, mais provavelmente, do grupo de origem dos cativos recentes, possivelmente resgatando parentes escravizados. Em todo caso, especulações à parte, é de se notar que a maioria dos índios permaneceu na fazenda após o delito, sendo que apenas dois homens e nove mulheres fugiram.⁸⁹

Outra onda de inquietação eclodiu em 1660, quando diversas rebeliões vitimaram vários senhores de escravos. Em Mogi das Cruzes, os Guaianá de Bartolomeu Nunes do Passo rebelaram-se, matando o senhor e destruindo sua propriedade. Quando o juiz de órfãos compareceu para arrolar os bens do defunto, a viúva Maria Diniz de Mendonça, desconsoada, relatou que o inventário teria pouco sentido, "como é pouco cabedal que ficara da destruição que o genito fizera em seus bens na ocasião da morte que fizeram ao dito defunto...". Acrescentou ainda que "o mais que possuía levaram todos os ditos negros e com eles se acolheram para os matos". Dos 28 índios que o casal possuía, apenas nove permaneceram na propriedade quando do inventário. As demais "peças" fugiram logo após o assassinato, "as quais todas nomeadas lhe pertenciam e a seus filhos e que umas e outras aparessem algum dia daria conta a justiça para dispor o que conviesse e fosse bem". É de se notar que, ao contrário dos outros exemplos, a maioria dos envolvidos não era recém-cativa. De fato, alguns dos culpados constavam da herança que Maria Diniz recebera, nove anos antes, de seu primeiro marido.⁹⁰

Na mesma época, outras revoltas ocorreram no bairro do Juqueiri, área de grandes propriedades tricultoras e da maior concentração de escravos indígenas. Assim houve levantamentos nas fazendas de trigo de Manuel de Moraes, Ascenso de Moraes Dantas, Fernão

Bicudo Tavares e Francisco Coelho da Cruz. Embora existam informações mais completas apenas acerca de Coelho da Cruz, tanto ele quanto Bicudo Tavares foram trucidados na época. Como no incidente em Guarulhos, Francisco Coelho da Cruz e sua mulher Maria Leme haviam se estabelecido pouco antes da revolta. Fugindo à regra, contudo, possuíam relativamente poucos índios, e a composição do plantel parecia anormal. Entre dez cativos, havia cinco de cada sexo, sendo quatro casais, um solteiro e uma solteira. Porém não havia crianças. Todos, menos o solteiro, participaram do delito, fugindo em seguida.⁹¹

A ocorrência de cinco rebeliões num só ano, sem dúvida, lançou profundamente as bases da escravidão indígena, com os colonos entrando praticamente em pânico. Como é usual em situações semelhantes, o primeiro impulso dos colonos foi elaborar a tese de um complotê, atribuindo as rebeliões à agitação provocada por Salvador de Sá. Mais ainda, neste caso — diziam os boatos —, podia-se esperar o pior para o fim do ano, “pelo grande risco que há em se levantar o gentio o qual publica vir o dito General [Salvador de Sá] a libertá-los com a qual voz anda alvorocado e atualmente se levantou parte dele no Bairro de Juqueri”. Segundo os colonos, foi esta a inspiração que moveu os índios a matarem Francisco Coelho da Cruz, Bartolomeu Nunes do Passo e Fernão Bicudo Tavares.⁹²

Contudo, por mais que os colonos buscassem uma motivação externa para a inquietação dos índios, tornava-se cada vez mais claro que o problema tinha suas raízes no próprio planalto. A simples preponderância de cativos no conjunto da população representava uma ameaça constante, sobretudo nas décadas do meio do século, nas quais os índios contavam com uma esmagadora vantagem numérica. Pela primeira vez desde os conflitos do século XVI, a dominação absoluta exercida pelos colonos foi questionada pelos índios de maneira frontal. Diante da nova conjuntura de instabilidade social, apenas os senhores capazes de disciplinar seus plantéis teriam as condições de possuir grandes números de índios. Evidentemente sensibilizada pela situação, Leonor de Siqueira, cujo marido Luís Pedroso de Barros havia desaparecido numa ambiciosa expedição rumo à cordilheira dos Andes, vendeu apressadamente, em 1662, sessenta cativos de sua fazenda no Juqueri a 20\$000 cada para seu cunhado Fernão Pais de Barros, “porquanto estavam amutinados e pelo risco que podiam correr”. Pais de Barros, dono de uma vasta

propriedade nas imediações de São Roque, certamente dispunha de meios para controlar as centenas de índios sob sua administração, partindo da lição pensosamente digerida com a morte de seu irmão mais velho, Antonio Pedroso de Barros.⁹³

O SENTIDO AMBÍGUO DAS FUGAS

Se os casos de revoltas coletivas foram relativamente raros, a fuga e o absentismo dos cativos manifestaram-se com grande frequência ao longo do período em que vigorava a escravidão indígena. Para muitos especialistas, a fuga representa uma forma bem caracterizada de resistência ao sistema escravista; paradoxalmente, porém, ela também indicava um grau de integração bastante avançado. Esta declaração choça-se com a visão convencional da historiografia brasileira que, desde há muito, sustenta a hipótese de que os índios eram muito mais propensos a fugir das fazendas do que sua contrapartida africana, já que eram nativos do Brasil e sua cultura “arasada” impedia a adaptação dos mesmos aos rigores do trabalho forçado. Mas a análise das fugas de índios em São Paulo mostra que, pelo contrário, existia uma semelhança marcante entre São Paulo e outros locais onde floresceram sociedades escravistas.

A exemplo das rebeliões — possivelmente por motivos semelhantes —, a frequência das fugas aumentou após 1640.⁹⁴ Este aumento, indicado pelo conjunto dos inventários, pode ser atribuído, em parte, ao fluxo de cativos guaraná e guarulhos. Ao mesmo tempo, coincidiu com o período de maior concentração de índios na população como um todo. De modo previsível, com o declínio da população indígena, a taxa de fugas também recuou.

Diversos motivos podiam estimular a fuga de um escravo. Maus-tratos, o desejo de se reunir a parentes que viviam numa outra fazenda ou mesmo o anseio de ser livre, todos surgiam como motivos para o abandono do senhor. Por exemplo, a carijó Teocola declarou ter fugido porque não queria servir os herdeiros da sua finada senhora.⁹⁵ Em caso semelhante, Manuel Ruivo, um bastardo da administração de Bartolomeu Fernandes de Faria, forneceu detalhes durante uma devassa criminal sobre como ele foi parar no serviço de Faria. Dizia ele que, após a morte de seu senhor, Miguel da Costa, em cuja fazenda havia nascido, rejeitou a administração do her-

deiro Tomás Correia, fugindo em seguida para a fazenda de Bartolomeu Fernandes.⁹⁶ Cristóvão Diniz registrou em seu testamento que anos antes havia possuído um escravo caiapó que havia fugido para uma fazenda dos jesuítas, onde se casou e criou numerosos filhos.⁹⁷

Como este último caso sugere, a maior parte dos índios identificados nos documentos como fugidos achava-se, de fato, em outras propriedades da região. Permanece difícil, no entanto, distinguir entre coação e proteção, já que surgiram casos em que índios buscavam refúgio em fazendas alheias, ao passo que outros foram nitidamente coagidos a servir outros senhores. De qualquer modo, a recuperação de um cativo podia ocasionar uma complicada disputa judicial, uma vez que a condição incerta dos cativos índios e a relativa imunidade das propriedades rurais à justiça colonial obstaculizavam a recuperação dos fugidos. Isto pode ser ilustrado por um processo movido por Catarina do Prado, em 1682, sobre a posse de uma índia, revelando a ambiguidade na definição do fugitivo, bem como o papel dos próprios índios nesses casos. No processo, Catarina contou como quatro dos "negros da terra" que pertenciam a Bartolomeu Bueno Cacunda tinham invadido sua fazenda e raptado Úrsula, uma índia do seu plantel. Esta — sustentava a autora — pertencia a ela porque seu marido, Estevão Ribeiro de Alvarenga, a havia trazido do sertão dezesseis anos antes do ocorrido. A justiça, não convencida da veracidade da denúncia, resolveu inquirir a própria Úrsula. Por meio de um intérprete, a interrogada, chamada Bahetu "na sua terra", detalhou a sua história. Em resposta à interpretação "de quem era?", o escrivão registrou o seguinte:

Somente do Capitão Bartolomeu Bueno Cacunda pelo haver trazido da sua terra até as suas plantas de Sapucaí, adonde a deixara [...] e quando das dias plantas a buscava sua vida ou o seu folguedo a encontrara o dito defunto Estevão Ribeiro de Alvarenga e a trouxera para povoador para sua casa com todos os seus filhos que em sua companhia andava.

Dando seqüência ao interrogatório, o juiz perguntou: "Porque ficou tanto tempo sem vir para a casa do dito seu senhor?". "Respondou porque a tinham presa com ferros o não havia feito e que logo vendo-se solta se viera buscar a casa do seu dono sem qualquer pessoa a induzisse nem lhe desse conselho para isso mas que ela fez tudo o sobredito de seu moto próprio."

A justiça determinou sentença a favor de Bartolomeu Bueno, ficando a "fugitiva" Úrsula com seu amo original. O caso não deixa de suscitar interesse, não somente como exemplo da questão da fuga, como também porque demonstra o processo de separação do índio escravo de seu passado indígena.⁹⁸

No entanto, apesar da freqüência com que se davam as fugas individuais, a fuga em massa e a rejeição da sociedade escravista como um todo raramente aconteceram na São Paulo do século XVII. Os escravos que fugiram desta maneira invariavelmente pertenciam a grupos locais da circunvizinhança de São Paulo, como os Guaianá e guarulhos recém-introduzidos nos assentamentos portugueses.⁹⁹ Realmente, teria pouco sentido a fuga para o sertão de cativos não só oriundos de terras longínquas, como também testemunhos da destruição de suas sociedades pelos paulistas. Afóra os casos excepcionais, onde grupos inteiros fugiram — como o fizeram os Guaianá de Antonio Pedroso de Barros após a já citada rebelião de 1652 —, tornava-se praticamente impossível recuperar o passado tribal.

Aparecem, no entanto, inúmeros exemplos de fugas individuais para o sertão. Parece certo que estes casos se referiam apenas à integração, voluntária ou coagida, do fugitivo a uma expedição de apressamento. Assim, Pedro Vaz de Barros anotou no seu testamento de 1676: "Declaro que tenho muitas peças fugidas em particular com a gente do Capitão Fernão Dias Pais", que se achava em Minas Gerais.¹⁰⁰ Outro senhor, desconsolado com a fuga de dois índios que tinha emprestado para servir de intérpretes numa expedição de apressamento do capitão Braz Moreira Cabral, lamentava que os dois atuavam como criminosos na Vacaria de Mato Grosso "contra seu amo".¹⁰¹

Era, porém, no circuito da sociedade local que a vasta maioria dos índios fugidos permanecia. Fato este comprovável pelas freqüentes referências a índios fugidos, as quais incluíam o local onde estes se achavam, ou seja, os senhores sabiam precisamente onde procurar os fugidos. Por exemplo, Antonia Chaves registrou no seu testamento que a índia Isabel "andara fugida" e que "dizem estar de certeza em casa de Antonio Ribeiro de Moraes, morador na vila de São Paulo".¹⁰² Outro colono, Manuel de Góis, declarou: "que tenho um rapagão do gentio carijó que comprei por meu dinheiro por nome Tomás que está em casa de Salvador de Miranda fugido o qual mando a meus herdeiros o arrecadem".¹⁰³ Neste sentido, pode-se destacar

ainda o litígio da viúva de Estevão Furquim, que procurava recuperar um índio fugido que estava trabalhando, já havia sete a oito anos, na fazenda de Inês Rodrigues de Moraes em Taubaté, “a vista de todo o mundo”.¹⁰³ Para garantir a permanência do fugitivo, Inês Rodrigues obrigou-o a casar com uma índia sua, estratégia cada vez mais comum, a medida que a mão-de-obra indígena escasseava.¹⁰⁴

Estes casos deixam claro o fato de que muitos senhores integravam escravos fugidos a suas posses, o que possibilitava a expansão da sua força de trabalho, em detrimento de outros senhores menos fortes. Ana Machado de Lima, proprietária de dez índios, esclareceu em seu testamento que seis destes pertenciam a outros senhores, “como meu marido bem sabe”.¹⁰⁵ João Missel Gigante, importante senhor de escravos em Parnalpa, incluiu entre seus últimos desejos que os índios de sua fazenda pertencentes a outros colonos fossem devolvidos aos seus legítimos senhores.¹⁰⁶ Ainda, igualmente, Pedro Vidal declarou que “na minha fazenda estão três negras e um negro velho fugidos do gentio goiand e não se sabe de quem são após recendo seus donos mando se lhe entreguem”.¹⁰⁷

Assim os senhores de escravos índios souberam assimilar em seu benefício uma forma potencial de resistência ao sistema de trabalho forçado, pois, no contexto da economia local, a fuga redundava basicamente na redistribuição de mão-de-obra. Para os índios, a situação permitia, em certa medida, embora bastante restrita, a mobilidade. Pode-se supor que a circulação de cativos servisse para diminuir as tensões inerentes à relação entre senhor e escravo; em última análise, porém, a reforçava, pois a situação favorecia os colonos mais ricos e poderosos, capazes de resistir às tentativas de recuperação dos fugidos mediante o uso da força ou ainda dos incertos mecanismos da justiça. De qualquer modo, a partir dos anos derradeiros do século XVII, diante da crescente escassez e conseqüente valorização da mão-de-obra indígena, os colonos mostraram-se mais propensos a mover litígios.

Desde 1649, a posição das autoridades perante o problema já se explicitara, quando o ouvidor definiu multas e penas para colonos que acolitassem fugitivos. Curiosamente, estas multas correspondiam ao valor dos cativos. No entanto, com o correr do tempo, as posturas legais ficaram mais exigentes. Em 1675, quando da sua visita em correção, o ouvidor Castelo Branco estabeleceu que os senhores prejudicados pela fuga de seus índios receberiam uma com-

pensação de 20\$000 mais o valor do índio, a ser paga pelo colono que usufruísse do trabalho alheio. Assim, o índio permaneceria na força de trabalho deste último que, efetivamente, ao acolitar um fugião, na verdade teria comprado um escravo. Como alternativa, o senhor prejudicado poderia recolher o fugitivo e cobrar do senhor que o recebera uma indenização pelos serviços perdidos correspondente a uma taxa diária de aluguel. Em 1687, este valor foi determinado de acordo com a distância: um índio fugido no mesmo bairro valia oitenta réis diários; nas redondezas da vila, duzentos réis; no mesmo termo, porém a uma distância razoável, 640 réis; no termo vizinho, mil; e no sertão, o valor considerável de 4 mil.¹⁰⁸ Em suma, se esta determinação das autoridades colpia o uso forçado de índios alheios nas expedições de apresamento e no transporte de mercadorias para o litoral, pouco onerava os colonos que usavam os serviços em um mesmo bairro, pois a penalidade permanecia abaixo do valor do aluguel de índios. Portanto, antes de mais nada, fica patente a convivência das autoridades em regularizar — sem regulamentar formalmente — o uso e abuso dos escravos índios, aspecto destacado por Vieira em sua polêmica com os colonos (a respeito, ver capítulo 4).

Diversos colonos lançaram mão da justiça para recuperar eventuais perdas provocadas pelo absentismo ou seqüestro de seus índios. Contudo, semelhante atitude acarretava litígios tanto demorados quanto caros, atendidos pelo juiz de órfãos (em casos ligados a herança), pelo juiz ordinário da Câmara Municipal ou, ainda, pelo ouvidor em suas visitas periódicas de correção. Onofre Jorge, por exemplo, gastou nove anos na tentativa de recuperar um índio que sabia estar na propriedade de João Barreto, tendo mesmo passado a incumbência a seus herdeiros.¹⁰⁹ João Vaz Madeira, de Mogi das Cruzes, figurava entre os poucos colonos que conseguiram recuperar um índio fugido, porém fora do âmbito da justiça colonial, tendo sido necessário para isto gastar 6\$000 com os serviços de um homem que recapturou o fugitivo. Salienta-se que esta quantia representava cerca de 20% do valor do cativo.¹¹⁰ Em litígios, os autores muitas vezes tiveram de se contentar com a simples restituição do índio fugido ou, quando muito, a devolução do seu valor. Tal foi o caso do capitão João de Moura, que moveu ação contra os herdeiros de João Pires Monteiro, pedindo o pagamento do valor de sete índios (a 20\$000 cada), mais o equivalente do aluguel dos mes-

mos durante 730 dias. No entanto, mesmo recebendo sentença favorável, conseguiu recuperar apenas os 20\$000 referentes a cada índio perdido: *uma colmeia de cera queimada e um pedaço de madeira*. Em última análise, conforme veremos em mais detalhes no capítulo final, o aumento do número de contenciosos entre colonos refletia a crise que o regime de administração particular atravessava. Enfiando todas estas tensões, podemos citar o exemplo do conhecido fora-da-lei Bartolomeu Fernandes de Faria que, ainda no início do século XVIII, comandava mais de duzentos escravos, entre índios e africanos. Quando a justiça colonial prendeu Faria, acusado de ser o mandante de um duplo homicídio, em 1718, as autoridades confiscaram 98 índios das suas fazendas de Jacaré e Iguape. A lista dos cativos revela que quase todos os índios no serviço de Faria eram fugitivos de outras fazendas. Grande parte estava vinculada à capela rural deixada por Brígida Sobrinha em 1694, cujo testamento, que legava os índios à capela, igualmente se achava no poder de Bartolomeu Fernandes. A lista também incluía algumas bastardas, consideradas livres mesmo pelo costume local, alguns índios das aldeias e até uma menina branca, que teria sido uma enjeitada, todos "apanhados pelo velho para servirem".¹¹²

Não foram muitos os colonos que chegaram ao extremo do capitão Bartolomeu Fernandes na tentativa de garantir o trabalho indígena em face da grave crise no abastecimento de trabalhadores na época, mas, para todos, tornava-se cada vez mais óbvia a necessidade de novas estratégias de recrutamento — e de preservação — de mão-de-obra.

DE ÍNDIO A ESCRAVO: COMENTÁRIOS FINAIS

Enfocado por outro ângulo, este mesmo processo contra o capitão Bartolomeu Fernandes de Faria fornece um exemplo contínuo da trajetória percorrida na transformação de índio em escravo. Assim, se o termo *carijó* sintetizava semelhante experiência histórica, a imposição deste modelo por parte dos senhores pode ser ilustrada pelo caso de Joana de Siqueira, uma bastarda livre de 28 anos, involuntariamente sujeita à escravidão. Em 1718, assediada por apaniguados de Bartolomeu Fernandes — juntamente com seu companheiro e um amigo, logo brutalmente assassinados —, Joana

foi conduzida à força à fazenda do poderoso senhor, onde foi apresentada a Bartolomeu Fernandes.

As índias, servindo a seus senhores, eram tratadas de que fizesse que disse a ela testemunha, venha você cá, que a quero, levar para me servir e lhe mandou levantar a saia e meter lhe um pau entre as pernas e a mandou açoitar por seu filho João Fernandes e por Antonio Fernandes [...] que lhe fizeram ate lhe correr quantidade de sangue dizendo o dito Bartolomeu Fernandes que lhe fazia aquilo para daí por diante o conhecer por seu senhor [...] e depois a levou o dito Bartolomeu Fernandes para sua roça e lhe vestiu uma tipóia e dela se esteve servindo até agora como sua cativa.¹¹³

De modo sintético, o caso de Joana de Siqueira demonstra como a violência e submissão surgiam como dois elementos integrativos da estrutura de dominação que vigorava na São Paulo do período da escravidão indígena. Sua humilhação perante o senhor representava uma afirmação das relações de dominação, o que deve ter provocado forte ressentimento nela, já que vivera anteriormente na condição de livre. Acoitada publicamente como cativa, obrigada a vestir a tipóia, traje típico das mulheres guarani, assim Joana foi reduzida e identificada como parte da comunidade escrava.¹¹⁴

Mas a violência em si representava apenas um aspecto da complexa relação entre senhores e escravos. Sem ela — não há dúvida —, o controle da população indígena tornar-se-ia praticamente inviável. Porém, com certeza, se os colonos se interessavam prioritariamente pelos frutos do trabalho indígena, ao mesmo tempo, todo senhor reconhecia a necessidade de criar outros mecanismos para sustentar a convivência entre opressores e oprimidos. Tais mecanismos fatalmente estavam assentados no discurso paternalista dos colonos, o qual visava sempre justificar o direito de domínio sobre os índios. Mais do que um simples discurso, todavia, esta postura mostrava-se presente na prática, na medida em que os senhores procuravam estabelecer laços extra-econômicos com seus escravos, com a finalidade de impor alguma estabilidade às frágeis estruturas do sistema escravista.¹¹⁵ Contudo, as posturas protetoras adotadas, longe de serem incompatíveis com a exploração econômica, antes reforçavam a relação desigual que movia o sistema de produção.