

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

"Grandes hechiçeros y mus de los Portugueses": captura de indígenas na América Meridional  
(século XVII)

Clara Martinez Falcão Pereira

Porto Alegre

2018

Clara Martinez Falcão Pereira

"Grandes hechiçeros y mus de los Portugueses": captura de indígenas na América Meridional  
(século XVII)

Monografia de conclusão de curso apresentada como requisito para obtenção do título de Licenciada em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

Porto Alegre

2018

## **AGRADECIMENTOS**

Uma vida inteira não seria suficiente para agradecer aos meus pais por tudo que eu gostaria, até porque me faltam palavras. O que vocês significam para mim só cabe nas reticências... Agradeço imensamente aos familiares, amigos e colegas que me acompanharam ao longo desses anos de graduação. Gostaria de agradecer também aos que estiveram comigo e me ajudaram enquanto escrevia este trabalho, a presença de vocês nesse processo foi muito importante. Obrigada também aos que entenderam minhas ausências.

Um agradecimento especial ao professor Eduardo Neumann, pela oportunidade como bolsista de iniciação científica, por me apresentar os documentos desta pesquisa na disciplina de História Indígena na América e, principalmente, pelo incentivo para que este trabalho fosse escrito. Obrigada também por não deixar que os estudantes de História esqueçam da importância da história indígena.

Muito obrigada ao professor Fábio Kuhn e à Karina Melo por aceitarem o convite para fazerem parte da banca de avaliação deste trabalho.

## RESUMO

Este trabalho busca compreender a forma de organização dos indígenas denominados, pelos jesuítas, *mus* e *feiticeiros* que atuaram, na década de 1630, na região das Missões do Tape, como intermediários na captura de indígenas que foram escravizados pelos portugueses. Para tanto, se analisou documentos da Coleção de Angelis e relatos do padre Antônio Ruiz de Montoya. Através dessa análise foi possível perceber a heterogeneidade dos indígenas que se inseriram nesse negócio e levantar hipóteses sobre os motivos que levaram a essa inserção. A agência e a diversidade das populações indígenas, que geralmente são deixadas de lado nos estudos históricos, são demonstradas nesta pesquisa através da evidência de que esses grupos se colocaram como sujeitos históricos e agiram conforme os seus interesses.

Palavras chave: Escravidão indígena; Intermediários; Missões do Tape; Coleção de Angelis; Feiticeiros; América Meridional.

## RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo comprender las formas de organización de los indígenas nombrados, por los jesuitas, *mus* y *hechiceros* que actuaron, en la década de 1630, en la región de las Misiones del Tape, como intermediarios en la captura de indígenas esclavizados por los portugueses. Para ello, fueron examinados documentos de la Colección de Angelis y relatos del padre Antonio Ruiz de Montoya. A través de esta investigación, fue posible percibir la heterogeneidad de los indígenas que se insirieron en este negocio y levantar hipótesis sobre las razones de esta inserción. La agencia y la diversidad de las poblaciones indígenas, que suelen ser ignoradas en las investigaciones históricas, son justificadas en este trabajo por medio de evidencias de que estos grupos fueron sujetos históricos y actuaron según sus intereses.

Palabras clave: Esclavitud indígena; Intermedios; Misiones del Tape; Colección de Angelis; Hechiceros; América Meridional.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>1. ESCRAVIDÃO INDÍGENA NA AMÉRICA COLONIAL</b> .....	11
1.1 Origens da escravidão indígena na América Portuguesa .....	11
1.2 Legislação indigenista .....	15
1.3 Escravidão indígena no século XVII .....	19
<b>2. AS BANDEIRAS NA AMÉRICA MERIDIONAL</b> .....	25
2.1 Uma breve revisão historiográfica .....	25
2.2 As Missões Guaranis da Província do Paraguai .....	27
<b>3. <i>MUS, FEITICEIROS</i> E O TRÁFICO DE ESCRAVOS INDÍGENAS</b> .....	36
<b>CONCLUSÃO</b> .....	47
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	49
Fontes .....	49
Bibliografia .....	49

## INTRODUÇÃO

Quando a escravidão indígena se tornou uma realidade na América lusitana, as populações autóctones reagiram de diversas formas e, sem dúvidas colocaram-se como sujeitos históricos desse processo. Através releitura das fontes, revela-se a heterogeneidade no modo de agir dos grupos indígenas e a complexidade dos seus atos, que muitas vezes foram deixados de lado nos estudos históricos.

Este trabalho analisa o desenvolvimento da escravidão indígena na América portuguesa durante o século XVII, especificamente na região situada na América Meridional, território em disputa pelos ibéricos, nesta região os grupos indígenas inseriram-se neste processo como protagonistas ativos. Através da bibliografia e da análise dos documentos selecionados, percebemos que em meados do século XVII o aumento da busca pela mão-de-obra indígena fez com que as bandeiras paulistas fossem intensificadas e adentrassem no território das recém-fundadas Missões Guaranis da Província Jesuítica do Paraguai. Os grupos nativos que viviam ou circulavam nessa região, sujeita a múltiplas influências por conta de sua condição fronteiriça, agiram de acordo com seus interesses sobre esses fenômenos. Por exemplo: alguns optaram pela fuga, outros por viver nas reduções e tiveram grupos que optaram pela aliança com os portugueses.

Por meio da leitura das fontes, identifica-se que nas Missões do Tape emergiu um grupo intermediário, formado por indígenas que se aliaram aos paulistas. Segundo os jesuítas, esses formavam uma espécie de organização que se propunha a oferecer cativos em troca de contrapartidas. Os indígenas que participaram desse negócio foram chamados pelos padres de *mus* e a eles, além da captura de escravos, era atribuída a prática da “feitiçaria”, esses eram, nas palavras do padre Francisco Ximenez, “grandes hechizeros y mus de los Portugueses” (Coleção de Angelis, Tomo III). Procurou-se, inicialmente, demonstrar em qual contexto esse grupo emergiu e ao final, quais eram seus mecanismos de atuação e os interesses em jogo que pesaram na preferência pela aliança com os portugueses.

A compreensão da existência de grupos intermediários, assim como da mestiçagem, esbarra em hábitos intelectuais que nos “conducen a preferir conjuntos monolíticos antes que espacios intermediarios. Efectivamente, es más fácil identificar bloques sólidos que intersticios sin nombre” (GRUZINSKI, 2000, p.48). São nesses interstícios, porém que

encontramos elementos determinantes para entender as formas de agir das sociedades indígenas no período colonial.

A historiografia clássica mitificou a figura do bandeirante como “desbravador dos sertões” e “conquistador dos povos selvagens”. Posteriormente, foi construída outra narrativa, a do anti-mito, onde o bandeirante assume papel de exterminador dos povos indígenas. Em ambas as abordagens a agência das populações indígenas é omitida. Na primeira, os nativos são considerados como ajudantes do processo de expansão territorial, na segunda é uma vítima passiva. Através do papel dos *mus*, buscou-se ressaltar a existência de grupos indígenas não homogêneos tanto em relação a outras etnias como dentro de seus próprios grupos (ressaltando que não houve um comportamento padrão) e também a agência que esses tiveram dentro do processo histórico em questão. Procurou-se combater clichês e também distanciar-se de uma análise que buscava julgar os *mus* como traidores cooptados pelos “colonizadores”. Tratou-se de analisá-los enquanto um grupo com vontades próprias que dentro de um quadro optou por uma aliança que iria oferecer o que eles julgaram serem melhores possibilidades, seguindo afirmação de John Monteiro:

Importa recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolaram (MONTEIRO, 1999, p. 48).

Não se trata de negar que os contatos dos grupos nativos com os europeus trouxeram enormes impactos para essas sociedades, mas também não se trata de reduzir a uma caracterização simplista de que as sociedades indígenas da América foram vítimas passivas.

Para além de discussões teóricas que remetem à história indígena, cabe ressaltar a importância de um trabalho que enfatiza que a presença milenar dos guaranis e de outras etnias indígenas no sul do país, destacando que esses grupos fazem parte da história desse lugar e que possuem direito sob seus territórios tradicionais.

Buscou-se, então, como pressuposto mais amplo, ressaltar o protagonismo indígena nos processos históricos. Para isso, a pesquisa buscou elucidar elementos sobre as trajetórias e os papéis dos grupos indígenas nos episódios da história colonial. Como afirmou John Monteiro:

O maior desafio que o historiador dos índios enfrenta não é a simples tarefa de preencher um vazio na historiografia, mas, antes, a necessidade de desconstruir as imagens e os pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro (MONTEIRO, 1999, p. 239).



Para isso foram analisados principalmente os volumes I e III dos Manuscritos da Coleção de Angelis: Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640); Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Os documentos destes volumes reúnem informações sobre os conflitos entre os jesuítas, indígenas e os bandeirantes. No primeiro volume, referente ao Guairá, foram investigadas: o informe de Manuel Juan de Morales (doc. XXXVI), o relato escrito pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta (doc. XLVI) e a provisão do governador Diego de Oliveira (doc. XLVII). A partir desses documentos, analisou-se a forma como se davam as entradas dos paulistas nas reduções, as particularidades do trajeto até a capitania de São Vicente e a forma como seus aliados tupis agiram nesse quadro. No terceiro volume da coleção, as informações obtidas nas cartas do padre Francisco Ximenez (doc. VII), do padre Francisco Dias Taño (doc. VIII) e do padre Pedro Mola (doc. X) foram cruzadas com relatos do padre Antonio Ruiz de Montoya, presente no livro “Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape” (1639). Através do cruzamento entre essas fontes, pode-se conhecer e entender a organização dos *mus* e as trajetórias de alguns indígenas que fizeram parte desse grupo.

Buscar perceber as ações e interesses dos povos indígenas em fontes escritas por padres impõem um desafio aos historiadores. Como afirmou Alexander Marchant:

Ainda que os documentos jesuíticos sejam preciosos e indispensáveis à elaboração de qualquer estudo da formação nacional, não há como deixar de reconhecer que eles não são isentos de paixão partidária (MARCHANT, 1942, p.10).

Por conta disso, faz-se necessária um estudo atento das fontes históricas na busca por pistas diretas ou indiretas que os jesuítas deixaram sobre os grupos que tiveram contato. Seguindo o método que Carlo Ginzburg (1939) define como “paradigma indiciário”, as informações presentes nas cartas e nos relatos, enquanto fontes, não foram tomadas como dados, mas submetidas a uma análise semiótica que pôde revelar detalhes, “sinais, indícios, signos” não evidentes. E, como Ginzburg afirmou, o recurso de outras disciplinas e métodos

auxiliam no encontro por esses dados marginais e, no caso deste trabalho o auxílio da antropologia e do método etnohistórico<sup>1</sup> foram fundamentais.

Manuela Carneiro da Cunha (1992) afirmou que, durante muito tempo os indígenas não foram vítimas apenas da eliminação física, mas também da eliminação enquanto sujeitos históricos. É na tentativa de contribuir na modificação desse padrão que este trabalho busca examinar os grupos indígenas como sujeitos históricos ativos e capazes de incidir sobre a realidade das quais faziam parte.

No primeiro capítulo foi realizada uma revisão bibliográfica a respeito da escravidão indígena na América portuguesa, onde foi brevemente analisada a legislação indigenista e o contexto do século XVII em que a busca pela mão-de-obra indígena foi intensificada. Na segunda parte tratou-se do embate entre as bandeiras paulistas e o as Missões Guaranis da Província Jesuítica do Paraguai, para isso fez-se uma breve discussão historiográfica sobre as bandeiras, contextualização da fundação das reduções e levantamento de suas características geográficas (o que perpassa pela discussão sobre os conceitos de fronteira, mestiçagem e etnogênese). No terceiro capítulo encontra-se o foco da pesquisa, onde, através das fontes, foram analisadas as ações dos indígenas que se inseriram como intermediários no tráfico de escravos nativos empreendido pelos portugueses e as particularidades culturais que envolveram suas escolhas e seus modos de agir.

---

1 "La etnohistoria es un campo interdisciplinario que estudia el comportamiento humano en el pasado y está caracterizada por depender en primer lugar de documentos, por el uso de datos de otra fuentes cuando las hay disponibles, y por una metodología que incorpora la historiografía y el relativismo cultural y hace énfasis en la interacción cultural." BERBER & BERDAN (1998, p. 12). In: ROJAS, José Luis de. "La etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia". SB: Buenos Aires, 2008.

## 1. ESCRAVIDÃO INDÍGENA NA AMÉRICA COLONIAL

### 1.1 Origens da escravidão indígena na América Portuguesa

A escravidão indígena na América Portuguesa foi responsável por grandes mudanças nas sociedades nativas, bem como pela constituição da sociedade colonial. Suas origens remetem ao processo em que o sistema de escambo começou a declinar. Os portugueses queriam assumir uma política econômica que visava a produção de excedentes financeiros através da exploração da América e entre 1534-1536 colocaram em prática este objetivo através da distribuição das Capitânicas Hereditárias e do sistema de donatários<sup>2</sup>, métodos que contribuíram na implementação de atividades agrário-exportadoras na América portuguesa; na diminuição da intensidade do escambo de matérias-primas e na busca pela mão-de-obra indígena. A partir disso, iniciou-se o processo de escravidão indígena. Conforme ressaltou Alexander Marchant:

Reduzidos a enfrentar um sistema de permuta que já ia falindo, os portugueses, mais do que nunca necessitados de braços, encontram uma alternativa na escravização. E com o andar do tempo, tornou-se cada vez mais desejável a escravização dos índios para a lavoura (MARCHANT, 1942, p. 97).

Os primeiros nativos escravizados não se destinavam a ocupação do “Novo Mundo”, eles eram enviados para Portugal provavelmente para serem exibidos como peças exóticas e de prestígio (PARAÍSO, 1993) ou para a utilização de suas habilidades e de suas manufaturas pelos europeus. Os que aqui estavam não tinham conhecimento da situação dos que partiam para o “Velho Mundo” para conseguir elaborar algum tipo resistência. As origens da escravidão indígena no território colonial, portanto, se relaciona com o processo de intensificação das atividades exportadoras no litoral. Foi quando o trabalho escravo passou a ser realizado em larga escala e baseado na ocupação da América, através da produção açucareira. As relações estabelecidas nessa conjuntura eram “relações simultâneas de comércio, aliança, guerras e escravidão” (PARAÍSO, 1993, p. 182). O escambo continuou sendo praticado durante os três séculos de colonização para trocas de produtos entre indígenas

---

<sup>2</sup> “O sistema de donatários significa a divisão da terra em amplas faixas, denominadas capitânicas [hereditárias], alongando-se do Atlântico até a linha de Tordesilhas, então aceita mas vagamente definida (...) Cada capitania era doada pelo Rei a um donatário, pessoa de fortuna e posição que também recebia extensos poderes civis e criminais para habita-lo a se manter à frente do seus colonos.” In: MARCHANT, Alexander. *From barter to slavery: the economic relations of Portuguese and Indians in the settlement of Brazil, 1500-1580*. Baltimore, 1942, p. 70-1.

e colonos. Nesse caso, os objetivos eram outros e a atividade já não consistia na principal relação estabelecida entre a Europa e a América portuguesa.

As práticas estabelecidas com o sistema de escambo eram compatíveis com os padrões culturais dos grupos nativos. Estas, não interferiam na organização social, nas formas de trabalho e na estruturação do tempo dessas sociedades (PARAÍSO, 1993). O trabalho na lavoura, por outro lado, não se adequava aos padrões culturais tradicionais das sociedades indígenas (SCHWARTZ, 1998). Importante ressaltar que isso não se dava por conta de uma limitação dessas sociedades, pelo contrário, estas demonstraram sua capacidade de adaptação quando se inseriram no sistema de escambo com os portugueses. As atividades realizadas nos engenhos iam de encontro com fundamentos básicos e essenciais da vida dos nativos pois pressupunha a imposição de uma nova visão econômica regida pelas leis do mercado capitalista. A recusa pela inserção nessa lógica foi uma opção dos indígenas. A narrativa sobre essa situação, porém, preferiu difundir a ideia de que essas sociedades eram avessas ao trabalho por serem preguiçosos natos<sup>3</sup> e reforçar a escravização de africanos.

Dois aspectos eram atribuídos pelos portugueses à escravidão indígena, um comercial e outro militar. Comercial, pois o início da escravização dessas sociedades se dá no contexto de implementação da atividade açucareira no litoral e delas depende o seu sustento. Militar porque seria a partir de alianças que a Coroa iria conseguir defender o território de outros países europeus ou até mesmo de outros grupos aborígenes. Inúmeras funções utilitaristas eram esperadas pelos colonos dos nativos:

o índio podia ser visto como participante na construção da sociedade e do sistema produtivo nas áreas em que as relações de aliança predominavam; como trabalhador, nas regiões em que se processava a implantação de atividades produtivas voltadas para a exportação (...); como povoador nas áreas de fronteiras e expansão do domínio da Coroa; como ente selvagem, nas zonas de conflito, e como pagão e elemento constitutivo da natureza, quando vistos pela ética dos missionários (PARAÍSO, p. 181)

Os grupos indígenas que se manifestavam contrários às necessidades dos europeus eram presos por meio de guerras e vendidos como escravos. Entre 1540 e 1570 ocorreu o apogeu da escravização dos nativos nas lavouras do litoral brasileiro, sobretudo nos engenhos baianos. Marchant (1942, p.97) afirmou que a escravidão não era novidade para os indígenas,

---

<sup>3</sup> Como, por exemplo, em: NÓBREGA, Manoel da. *Informação das terras do Brasil*. Bahia, 1549.

que estavam acostumados com essa prática muito antes da chegada dos portugueses: “uma tribo vitoriosa na guerra podia escravizar alguns cativos da tribo vencida”. Na verdade, o cativo nas sociedades pré-cabralianas não tinha conotação de escravo, já que era utilizado para fins rituais e não produtivos (MONTEIRO, 1988, p. 105). Os cronistas da época nomearam de escravos os prisioneiros de guerra, mas historiadores de diferentes épocas, como Robert Southey (1862) e Jacob Gorender (1980), chamaram atenção para o uso errado desta denominação.

Brion Davis (1970) definiu que três características definem o ser escravo: “sua pessoa é propriedade de outro homem, sua vontade está sujeita à autoridade do seu dono e seu trabalho é obtido através da coerção” (DAVIS, 1970, p. 46). Os prisioneiros de guerras indígenas não se enquadravam nesta definição, uma vez presos, afirmam os antropólogos Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986, p. 58) “os inimigos serviam tanto quanto eram servidos” e que “pouco deviam a seu captor”<sup>4</sup>.

Esbarrando nas lógicas indígenas, os portugueses encontraram dificuldades em escravizar os nativos. Expedições de apresamento foram, então, organizadas com objetivo de garantir a mão-de-obra nativa neste período. Até 1549 os escravos negros não eram muitos no Brasil<sup>5</sup>. Quando se fala em escravidão nesse período, entende-se que os escravos eram quase todos indígenas. Estes, mesmo resistentes às demandas dos portugueses, eram requisitados para o trabalho na indústria açucareira, pois, nessa fase incipiente desta atividade, os senhores de engenho não possuíam capital para se inserir no tráfico atlântico de escravos africanos e dependiam do trabalho indígena.

Além do conflito de interesses culturais entre ameríndios e europeus, as hostilidades entre estes últimos e os padres jesuítas também caracterizam os anos do contato inicial. A disputa do “braço indígena” entre jesuítas e colonos era na verdade “um conflito entre duas estratégias diferentes que tinham o mesmo objetivo: a europeização dos autóctones” (SCHWARTZ, 1988, p. 46). Os padres queriam evitar a escravidão do nativos, pois para eles

---

<sup>4</sup> Para entender a lógica dos rituais antropofágicos nas sociedades indígenas ver: CUNHA, Manuela L. Carneiro da & VIVEIROS de CASTRO, Eduardo B. “Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás”, Anuário Antropológico/85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

<sup>5</sup> Sobre esses números ver: SIMONSEN, Roberto Cochrane. História Econômica do Brasil, 1500-1820, cap. VI, “A mão de obra servil no período colonial”, série 5, Brasileira. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1937.

interessava que estes últimos estivessem sob domínio da Companhia de Jesus. Na tentativa de evitar o cativo dos indígenas longe do controle das reduções, o jesuíta:

(...) procurou inculir nos contemporaneos a idéia de que o indio nao servia para o trabalho, ao mesmo tempo que nas “reduções”, nos aldeamentos, o indio sob sua direção executava todos os trabalhos pelos quais clamavam os colonos (MARCHANT, 1942, p. 10).

O período de 1550 e 1560 marcou a expansão da indústria açucareira. O número de escravos acompanhou esse crescimento e se dá o início da transição da mão-de-obra nativa para a mão de obra africana. Percebendo os abusos dos moradores (como eram chamados, na época, os europeus, ou filho desses, que viviam na América portuguesa), cedendo a pressão dos jesuítas e com a possibilidade de recorrer a escravização dos africanos, a Coroa decide, em 1570, proibir a escravização indígena.

A legislação a partir deste momento utilizou o termo *cativo* para se referir aos indígenas, contrastando com o termo *escravo*, que era utilizado em decretos escritos às feitorias da África para denominar os africanos. Segundo Alencastro (2000) a diferença entre os conceitos estaria no estatuto transitório da privação da liberdade na palavra *cativo*, enquanto *escravo* designaria uma condição permanente. O autor também retomou a diferenciação feita pelo Padre Rafael Bluteau onde *cativo* significa “prisioneiro de guerra” e *escravo*, “aquele que nasceu cativo, ou foi vendido” (ALENCASTRO, 2000, p.87). Na prática as duas palavras acabaram se tornando sinônimos. Africanos e indígenas estavam sendo escravizados e o termo *cativo* foi uma tentativa de dissimulação da condição ilegal em que estes últimos se encontravam.

A lei de 1570 de D. Sebastião proibia a escravização do “gentio”, portanto, criaram-se diversas categorias, como “índios forros”, “gente de obrigação” e “índios sob administração”<sup>6</sup> para enquadrarem os nativos que estavam submetidos aos portugueses e jesuítas<sup>7</sup>. Na verdade, como afirmou John Monteiro (1994, p. 137) os moradores conseguiram através dos usos

---

<sup>6</sup> Sobre o uso sucessivo de eufemismos colocados nos testamentos para acobertar a escravização dos nativos: MACHADO, Alcântara. Vida e Morte do bandeirante. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980. p. 35-36, 165-76

<sup>7</sup> O uso de sofismas para encobrir a situação de escravidão, teve origem na América espanhola, através do sistema de *encomiendas*. O *encomiendero* era responsável por tutelar grupos de nativos que em troca seriam obrigados a pagar um tributo em dinheiro ou trabalho. (DAVIDOFF, 1982, p. 38).

desses diferentes termos “contornar obstáculos jurídicos e moldar um arranjo institucional que permitiu a manutenção e reprodução de relações escravistas”.

Diante da condenação da escravidão indígena, os portugueses buscaram construir brechas nas leis para que pudessem aumentar o número de escravos. Foi o caso, por exemplo, da condição de Guerra Justa que constava desde a primeira intervenção legislativa contra o arbítrio dos colonos – Carta Régia de 1570 - como procedimento legítimo de escravização dos grupos indígenas. A legislação que defendia o princípio da liberdade dos nativos era a mesma que definia as condições nas quais seu cativeiro se tornaria legal.

## 1.2 Legislação indigenista:

A questão da liberdade indígena envolveu muitos agentes e forças conflitantes do período colonial. A legislação do tema surgiu no meio de conflitos nos quais moradores, nativos, jesuítas, Coroa portuguesa e, mais tarde, os traficantes de escravos africanos atritavam, cada qual defendendo seus interesses. Não existia um direito colonial, as leis de Portugal, somadas a questões locais específicas, geriam a América portuguesa. Dentro desse “caldeirão de interesses conflitantes” (SCHWARTZ, 1979, p.108) a Coroa, encarregada pelas leis, hesitava sobre as suas decisões:

Não podendo opor-se inteiramente aos colonos escravizadores de índios e ocupantes de suas terras, era também obrigada a considerar a pressão dos jesuítas e dos traficantes de africanos, além do que, ela própria, a Coroa, tinha interesse na enorme receita que a importação de negros lhe propiciava (...) Dessas oscilações se originou interminável e contraditória legislação, cheia de ressalvas, restrições, justificativas hipócritas, revogações e contra-revogações (GORENDER, 1980, p. 469).

Constantemente caracterizada por ser “contraditória, oscilante e hipócrita” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.115), a legislação portuguesa em relação aos povos originários é assim qualificada por declarar liberdade com condições para a escravização (começando com a lei de 1570 que foi reafirmada em 1596, 1611, 1639 e 1696), proibir o cativeiro totalmente (nas três “grandes leis” de liberdade absoluta: de 1609, 1680 e 1755) e em seguida restabelecê-lo<sup>8</sup>. O debate em torno dessa questão gerou inúmeras leis, decretos, cartas e uma grande troca de correspondências entre a Europa e América portuguesa. Apesar da aparente

---

<sup>8</sup> Para entender melhor sobre a cronologia das leis ver: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Inventário da legislação indigenista: 1500-1800. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) História dos índios no Brasil, 1992.

incoerência das leis, essa confusão em torno da legislação indígena revela a preocupação que se tinha sobre o tema e o amplo debate que o assunto travou.

Perrone-Moisés (1992) afirmou que, se levarmos em conta a diversidade dos grupos indígenas e suas relações com os diversos agentes do período colonial, a legislação e política indigenista não seriam consideradas tão contraditórias. Diante da impossibilidade de considerar todos os grupos autóctones indistintamente, a autora apontou para o recorte político que se fazia entre os “índios aliados” e o “gentio bravo”, por exemplo. Para os grupos aldeados e aliados a liberdade era garantida, esses poderiam trabalhar mediante pagamento de salário, para isso seriam catequizados e “civilizados”. Ao contrário, os povos considerados inimigos, seriam destinados a escravidão através das Guerras Justas<sup>9</sup> ou dos Resgates, formas legítimas de cativo. Na legislação sobre a liberdade dos aborígenes, entretanto, as diferentes políticas indígenas foram sobrepostas e a distinção entre aliados e inimigos foi anulada. O que fez com que na prática as circunstâncias que possibilitavam o cativo legítimo valessem, sem distinção legal, para todos os nativos e com que a legislação se tornasse realmente contraditória.

Alencastro (2000), Perrone-Moisés (1992), Monteiro (1988) e Gorender (1980), consideraram que a Guerra Justa foi o principal meio legal de escravizar os nativos. Os indígenas capturados nesse esquema, se tornavam escravos pro resto da vida. Definiam-se Guerras Justas aquelas autorizadas pela Coroa e pelos governadores ou travadas em legítima defesa. Um amplo espectro de ações, porém, começaram a serem consideradas como causas legítimas de Guerra Justa. O conceito se estendeu tanto a ponto dos moradores “excederem-se no cinismo das justificativas” atribuindo às estas “motivações de latitude praticamente ilimitadas” (GORENDER, 1980, p. 470). Na tentativa de evitar “guerras injustas”, a Coroa tentou limitar cada vez mais a possibilidade de declarar guerra aos nativos, fazendo com que os moradores justificassem e comprovassem o motivo pelo qual pretendem travar guerra. Para tal, esses, nos documentos relativos às guerras:

---

<sup>9</sup> “A legislação sobre Guerra Justa é profícua entre os séculos XVI e XVII. Ampliando, reduzindo, controlando mais efetivamente ou mudando os órgãos responsáveis por esse controle temos as leis 20/03/1570; 06/01/1574; 11/01/1595; 10/09/1611; 25/05/1624; 17/10/1655; 03/04/1655; 09/04/1655; 03/04/1688 e a de 25/10/1707. (in: PARAÍSO, 1993, p. 193).



(...) descrevem longamente a "fereza", "crueldade" e "barbaridade" dos contrários, que nada nem ninguém pode trazer à razão ou à civilização (...) trata-se sempre de provar a presença de um inimigo real. Tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.125).

Percebendo esses interesses ocultos, a Coroa proíbe totalmente a escravização de indígenas, sem exceções, através da Lei de 30/6/1609. A Lei de 10/9/1611, porém, restaurou a escravidão dos autóctones capturados em Guerra Justa, limitando essa condição aos casos em que os indígenas cometessem hostilidades. Ao declarar liberdade irrestrita para todos os indígenas, sem distinção, se buscava evitar a tentativa dos moradores de alargar as leis conforme fossem os seus interesses. Quando voltou a possibilidade de escravização é alegado que dada a existência de inimigos, seria quase impossível dar liberdade a todos os nativos sem distinção. Realmente não seria possível “tratar a todos os indígenas do Brasil do mesmo modo, porque eles não reagem à colonização do mesmo modo” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 129).

Foram incontáveis os números de Guerras Justas movidas contra os nativos e quanto mais estes resistiram a elas, mais justificativa os moradores tinham para promovê-las. Foi o caso das revoltas dos kiriri e aimorés na Bahia que acabou, segundo Paraíso (1993), garantindo aos colonos argumentos para obterem o direito de Guerra Justa.

Outra prática recorrente de apropriação da mão de obra indígena foram os Resgates. Os indígenas que estavam predestinados à morte poderiam ser resgatados e escravizados por 10 anos, segundo a lei. Estes nativos “a corda” eram prisioneiros condenados ao sacrifício ritual e a justificativa do resgate era a salvação de sua vida e alma. Os Resgates, por vezes, iam de encontro com a lógica interna dos grupos indígenas. Em uma correspondência, por exemplo, o padre jesuíta Azpilcuta Navarro relatou como tentou salvar um prisioneiro de guerra indígena que estava destinado a morte por um ritual antropofágico e afirmou que o prisioneiro respondeu que não o vendessem porque “cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão”<sup>10</sup>. Queriam os colonizadores que as guerras indígenas abandonassem os seus significados para servir ao mercado de escravos, conforme apontam Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986):

<sup>10</sup> Cartas Avulsas. Padre Navarro, p. 71. In: MONTEIRO, John M. “*O escravo índio, este desconhecido*”. In, GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo. Brasília: MEC, 1988, p. 105.

Contra a morte cerimonial do cativo de guerra e o canibalismo aliaram-se os jesuítas e os governadores gerais do Brasil. Quanto à guerra propriamente dita (...) [era] estimulada por ser fonte de escravos pelos moradores. Sujeita ao governador, não seria mais a mesma guerra. Os inimigos deveriam, ordenava o governador Duarte da Costa, ser mortos no campo de batalha “como soem fazer todas as outras nações”, e, quando aprisionados, não se os devia matar e comer, mas escravizá-los e vendê-los (VIVEIROS de CASTRO & CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p.58).

Outra forma de captura de mão-de-obra indígena, eram os Descimentos. Nestes casos, os nativos seriam deslocados forçosamente para proximidades dos enclaves europeus, onde seriam aldeados e trabalhariam mediante a um salário. Esses indivíduos eram, em teoria, forros. Na prática, como descreve o historiador português do século XX, J. Lúcio de Azevedo:

(...) nem os índios eram pagos de seus mesquinhos salários, de duas varas de pano em cada mês, que valiam dois tostões; nem se lhes dava o tempo de liberdade que tinham direito. Retido, após o termo legal, em poder de seus amos, passavam por escravos legítimos (AZEVEDO In: GORENDER, 1980, p. 479).

A maior parte dos textos proibindo o cativo indígena ficou sem efeito. Mesmo assim, os portugueses encontraram obstáculos na tentativa de cativar os nativos devido a resistência destes. Diante dessas dificuldades, surgiram expedições militares de apresamento, consideradas por John Monteiro (1988) como precursoras das bandeiras de meados do século XVII. Essas expedições desrespeitaram a legislação vigente, porém, contaram com apoio das autoridades locais.

A sucessão de Guerras Justas ao longo do século XVI marcou a história do litoral e foi uma das principais formas legais de arrecadar mão-de-obra escrava no período, entretanto, ao longo do século XVII as expedições informais que penetraram o sertão brasileiro se tornaram a forma considerada mais eficaz de escravizar os nativos e perdurou assim até o século XVIII. Essas expedições cresceram tanto que seus números se equipararam com os do tráfico de escravos africanos ao longo do século XVII. Alencastro (2000), inclusive, apontou a complementaridade entre o tráfico negreiro e as leis editadas em favor da liberdade dos povos autóctones nos séculos XVI e, principalmente, no XVII quando o comércio de africanos se consolida. O veto do papa Urbano VIII ao cativo indígena em 1639, por exemplo, fez aumentar os lucros da Coroa com o comércio de africanos. Esta Bula, entretanto, não foi aplicada no que diz respeito a condenação, nela prevista, de excomunhão aos que cativassem ou vendessem os nativos.

No início do século XVIII os nativos começaram a perceber as vantagens do acesso à justiça colonial. Fundamentando argumentos em defesa de suas liberdades, os nativos foram autores de petições e litígios contra seus senhores na tentativa de garantir sua condição de livres. A primeira proibição considerada efetiva foi em 1755 com promulgação do Diretório Pombalino. Em 1808, porém, novamente retornam tentativa de escravização por meio de Guerras Justas.

A legislação colonial não foi suficiente para entender o processo histórico que envolve a escravidão indígena, pois a história dos grupos nativos não se limita a história da política indigenista. A importância de ressaltar alguns aspectos das leis se dá na medida em que podemos compreender, através de seu estudo, os agentes que estavam envolvidos neste conflito e a dimensão que a questão tinha no período colonial, tanto quanto a heterogeneidade dos povos indígenas. De qualquer forma, como descreve Monteiro (1989), devemos estar cientes de que:

Nem é possível entender de forma satisfatória a escravidão indígena através do conteúdo ambíguo e contraditório da legislação oficial. Na verdade, tanto a escravidão indígena quanto as leis governando a política indigenista surgiram de um processo histórico concreto, o qual resultou nas estruturas de dominação, que tornaram a subordinar grande parte das sociedades indígenas do Brasil aos interesses do colonialismo europeu (MONTEIRO, 1989, p. 46).

### 1.3 Escravidão indígena no século XVII

As questões da escravidão indígena e africana estão fortemente relacionadas. John Monteiro (1994) reiterou que “as origens da escravidão no Brasil, tanto indígena quanto africana, situaram-se na fase inicial das relações luso-indígenas”, ou seja, a forma como se estruturavam as sociedades ameríndias e como se deram os primeiros contatos com os europeus foi de grande importância no modo como se estabeleceu a escravidão dos nativos, o que acabou contribuindo na procura por novos braços. De acordo com Schwartz (1998, p. 40) “a complexa interação das percepções e do comportamento de europeus e índios condicionou as formas como estes últimos integraram-se - e deixaram de se integrar - na sociedade colonial”.

Os portugueses já haviam tido a experiência da escravidão africana em Portugal e nas ilhas atlânticas, então viram na África a solução dos problemas de mão-de-obra na América. Francisco Varnhagen (1987) defendia a ideia de que a questão da liberdade indígena no Brasil foi tão confusa que fez com que os colonos optassem por recorrer à escravidão africana. Nos

anos finais do século XVI, mesmo com o crescimento da mão de obra africana os colonizadores não queriam renunciar o controle sob os nativos. No início do século XVII, porém, a transição o braço africano já havia avançado e o comércio destes se estabelecido. A questão da liberdade indígena passa então a ser um desejo dos envolvidos com o tráfico atlântico de escravos.

Alencastro (2000) afirmou que a escravidão dos negros apresentou-se como condição necessária para garantir a liberdade dos povos indígenas. A contradição é apenas aparente, porque, em linhas gerais, o tráfico transatlântico de escravos no Atlântico Sul gerou tanto lucro para os envolvidos e, principalmente, para a Coroa portuguesa a ponto de estruturar a sociedade colonial com base nele. Assim como para os jesuítas no século XVI, no século XVII “o estereótipo do índio incapaz convinha decerto à Coroa e aos traficantes, que tinham no comércio de africanos fabulosa fonte de lucros” (GORENDER, 1980, p.132). A estrutura desse comércio internacional esbarrava nas condições que poderiam consolidar o tráfico indígena:

(...) não existia nenhuma rede mercantil apta a empreitar, de maneira regular e em larga escala, as vendas de índios de uma capitania a outra. Aí reside todo o problema. Excluídos do negócio atlântico de gêneros tropicais (...) os traficantes de índios não conseguiram exportar os produtos das fazendas, os quais serviriam de pagamento às compras de escravos nativos efetuadas pelos fazendeiros. Deveriam, portanto recorrer aos negociantes das praças marítimas para efetuar as exportações. Ora, estes últimos se apresentavam, como vendedores de escravos... africanos (ALENCASTRO, 2000, p. 126).

O circuito comercial do tráfico de nativos não se concretizava no sistema colonial estruturado no comércio de escravos africanos. O comércio de escravos indígenas se torna incompatível nesta sociedade. A economia açucareira, iniciada com base no trabalho indígena, passou a depender quase exclusivamente do comércio negreiro. O número de cativos indígenas foi assim consideravelmente reduzido. Como vimos, muitos historiadores acreditam que o tráfico de africanos solucionou os conflitos em torno da escravidão indígena. Não só os envolvidos diretamente com o trato negreiro consideraram a liberdade dos ameríndios fundamental, os jesuítas portugueses também apoiaram a escravidão negra sob a justificativa de que ela seria favorável à política pró-indígena.

Em meados do XVII fenômenos conjunturais - como a invasão Holandesa - levam à uma crise no tráfico negreiro e ocorre uma redução no número de escravos africanos que desembarcaram na América portuguesa. A crise dobra o preço dos escravizados e, segundo Alencastro (2000), durante os anos 1625-1650 o volume de africanos introduzidos diminui em

mais de 50% em comparação aos anos anteriores<sup>11</sup>. O número de cativos indígenas nesses mesmos anos aumenta consideravelmente. As capitanias com maiores números de engenhos vão atrás da mão de obra dos nativos. O governador-geral da Bahia, Diogo Luís de Oliveira, por exemplo, faz um acordo com “caçadores de índios” e organiza expedições para o sertão. Em São Vicente, nesse período, se dá o auge das bandeiras de apresamento. Estas, desde o fim do século XVI já haviam sido lançadas a partir de São Paulo, mas as expedições de 1628-1630 capturam, segundo Alencastro (2000) mais de 50 mil guaranis, atingindo um número muito elevado em comparação às expedições do início do século que voltavam com centenas e, quando maiores, com cerca de 2 mil indígenas, segundo Monteiro (1994). As bandeiras de meados do século XVII assolaram as missões jesuíticas do Paraguai, pertencentes à América hispânica. Entre 1627-1640 as bandeiras que entraram no território das Missões do Guairá e das Missões do Tape apreenderam cerca de 100 mil indígenas. Os números não são exatos, mas pode-se avaliar que “o número de índios cativados nos anos 1625-50 sobrepuja largamente o contingente de africanos introduzidos no mesmo período no Brasil holandês e português”, fazendo dessas expedições “uma das operações escravistas mais predatórias da história moderna” (ALENCASTRO, 2000, p. 193-4). O fato de estarem reduzidos também contribuiu para este quadro:

A concentração de milhares de guaranis nas missões veio a calhar pois tornou o apresamento tremendamente “produtivo”. Em uma hora, numa aldeia jesuítica, apanhavam mais índios do que em muitos meses nas florestas (TAUNAY, 1924-1950, p. 103 do tomo I e 86-98 do tomo III).

A historiografia clássica afirmou que esses indígenas capturados nas bandeiras supriram a mão de obra escrava nos engenhos do litoral nordestino. John Monteiro (1994) nos mostrou que Affonso Taunay (1924-1950) se enganou ao defender tal tese. Os guaranis cativados estavam relacionados ao desenvolvimento das atividades econômicas da capitania de São Vicente. Mesmo que um número reduzido de indígenas apresados tenham realmente sido exportados para os engenhos, não se compara com a quantidade que permaneceu no planalto. A venda de nativos que não fossem capturados por meio das Guerras Justas, como vimos, era considerada ilegal, logo, a ideia de que esses estariam sendo vendidos para os engenhos, provavelmente foi uma distorção proposital feita pelos jesuítas da época para

---

<sup>11</sup> Existe um banco online dados do tráfico transatlântico de escravos: SLAVE VOYAGES. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org>>. Acesso em: abril de 2018.

ampliar seus argumentos contra os paulistas, segundo Monteiro (1994). Em São Paulo, os indígenas eram responsáveis por roçar os terrenos, plantar, fazer as colheitas, porém a principal função era realizar transportes e por fim, sustentar a economia tritícola.

Alexander Marchant acreditava que por não fazer parte do sistema de exportação agrícola, São Vicente seria uma região propícia para os nativos livres permanecerem “igualmente livres e amigos” (MARCHANT, 1942, p. 188). A condição econômica do planalto, nessa visão, seria favorável para a independência dos nativos. Na verdade, foi justamente essa condição periférica que fez com que a escravidão indígena fosse implantada em São Vicente enquanto a mão de obra africana era utilizada abundantemente nos engenhos nordestinos. As capitânicas que possuíam a economia açucareira mais próspera, como o caso de Pernambuco e Bahia, eram as com maior número de escravos negros, o que decorre do alto valor que estes possuíam.

A situação periférica de São Paulo fez com que se difundisse a ideia de que a região não estava arraigada a mentalidade escravista vigente. Nelson Werneck Sodré (1983, p. 46-8) afirmou que existia no planalto paulista “um tipo de feudalismo muito próximo do europeu” onde a submissão dos indígenas era pacífica, alegando que foi uma forma de servidão semelhante   medieval. Robert Southey (1862) já havia caracterizado a situa o do trabalho indígena na América como escravidão de extrema crueldade e negado a tese da existência de alguma semelhança com o feudalismo nos trópicos. Alcântara Machado (1929), Affonso Taunay (1924-1950) e John Monteiro (1994) também não tiveram d vidas sobre a escravidão indígena no planalto. Como afirmou Gorender (1980), Sodré se at m ao momento inicial da coloniza o de São Paulo, quando algumas tribos pacificamente se aliaram aos colonizadores. O autor acaba deixando de lado o fato de que o reabastecimento da mão de obra das fazendas se dava através dos apresamentos nas bandeiras e que as condi o de trabalho que os indígenas capturados eram submetidos se assemelhavam às condi o dos africanos escravizados.

Os indígenas capturados não substituir m os africanos nos engenhos do Norte, mas trabalharam cultivando os alimentos pro mercado interno americano. Essa produ o, no momento de crise no comércio realizado no Atlântico Sul, suprimiu os produtos que seriam exportados para a América portuguesa. Quando a situa o se regularizou, o trato negreiro voltou ao protagonismo e a economia paulista permaneceu estagnada até a década de 1690, em que se descobriram as minas de ouro em Minas Gerais. Uma novo debate historiográfico

se trava em torno da mão de obra indígena após a descoberta de ouro nesta região. Affonso Taunay (1924-1950) afirmou que uma nova leva de nativos começou a ser recrutada para o trabalho na mineração e as mesmas contradições que competiam a economia açucareira se mantiveram neste novo contexto, onde:

Duas raças [indígenas e africanos] igualmente infelizes, escreve J. Lúcio d’Azevedo, viram-se condenadas a trabalhar sobre o látigo de terceira cobiçosa e cruel” alucinada pela ânsia do metal de aluvião dos córregos e rios mineiros. Que valeria a hipócrita ordem régia de 1698 mandando alforrias imediatamente os índios tirados das aldeias reais, acaso existentes no serviços de mineração? (TAUNAY, 1975, p. 128).

Alencastro (2000), porém, afirmou que o “mágico e sonoro” anúncio do ouro enriqueceu os paulistas, que nesse novo contexto, não precisavam mais correr atrás de indígenas, pois poderiam e preferiam comprar africanos. O autor citou um relato anônimo do início do século XVIII, onde afirmou que aos paulistas após acharem “o primeiro ouro, que se manifestou na Serra de Guarapiranga em tanta copia, que lhes teve mais conta comprar, com o que tiravam, negros, que divertirem-se a cativar índios” (ALENCASTRO, 2000, p. 121). John Monteiro (1989, p.48) também relatou que “ao fixar suas atenções nas oportunidades econômicas proporcionadas pela abertura das minas, os paulistas praticamente suspenderam as suas atividades de apresamento, que eram fundamentais para a reprodução da escravidão indígena”.

Concomitante com o processo de colonização e escravização dos indígenas na América se espalharam inúmeras doenças trazidas dos outros continentes. Muitas dessas doenças se difundiam entre as sociedades indígenas ocasionando grandes surtos de adoecimento e morte. Sarampo, varicela<sup>12</sup>, rubéola e varíola foram as doenças mais mortíferas nos séculos XVI e XVII. As epidemias de varíola foram recorrentes: em 1562 infecta a Bahia matando três quartos dos nativos aldeados; em 1621-1623 um surto irrompe no Maranhão; em 1641 invade novamente da Bahia e também Rio de Janeiro e em 1660 abate o planalto paulista.

A questão das enfermidades contribuiu na dizimação dos nativos. Gorender (1980) afirmou que autores, como Fernando Ortiz e Richard Konezke, tomaram essa questão como a

---

<sup>12</sup> “Banal nos dias de hoje, a varicela se manifestava com grande virulência, em especial entre as crianças indígenas, levando os tupis a lhe darem um nome cujo efeito assustador se perdeu na desmemória da língua brasileira: ‘fogo que salta’, *catapora*” (ALENCASTRO, 2000, p. 129).



causa quase exclusiva da alta mortalidade entre os ameríndios nos primeiros séculos de contato. Essa posição coloca em segundo plano a crueldade da escravidão indígena. As epidemias contribuíram indubitavelmente no decréscimo da população autóctone e dificilmente teremos números exatos para avaliar qual foi a principal causa dessa situação. Incluir as condições de trabalho entre as causas primárias do extermínio dessas populações, no entanto, reitera as características do domínio ibérico e da sociedade colonial, bem como explicita a violência da situação enfrentada pelos grupos indígenas.

Inseridos nesse contexto, as sociedades nativas desenvolveram diversos meios de resistência. Suas estratégias não se resumiram às práticas pré-coloniais, mas também em suas experiências históricas de contato com os colonizadores - questão que perpassa pelo surgimento de novas formas de ser desses grupos que surgiram com o contato com os portugueses. Alguns grupos procuraram se manifestar contra esse contexto opressivo através de violentas revoltas, outros preferiam a fuga coletiva e reconstrução de sociedades em regiões longe do alcance dos sertanistas, outrem optava por movimentos de protesto e resistência (como foram os casos das santidades) e os demais, “ao colaborarem com os portugueses, buscaram preservar sua autonomia através do fornecimento de escravos tomados a outros grupos inimigos” (MONTEIRO, 1988, p.107). Adiante entenderemos melhor a respeito deste último grupo, que através de aliança com os bandeirantes reforçaram seu potencial de agência nesse processo histórico.



## 2. AS BANDEIRAS NA AMÉRICA MERIDIONAL

### 2.1 Uma breve revisão historiográfica

A crise da mão de obra escrava acarretada pela invasão Holandesa e, conseqüentemente, pelo encarecimento de escravos africanos recrudesciu a busca pela mão de obra indígena. As bandeiras paulistas, praticadas desde o século XVI, em meados do século XVII somavam um número de participantes sem precedentes e faziam uso de extrema violência para alcançarem seu objetivo: aprisionar e escravizar grupos nativos.

De um século para o outro, os bandeirantes expandiram o alcance de seu território, se antes atuavam na região do Tietê, no século XVII operaram no sul do atual território brasileiro. Para Affonso Taunay (1924-1950) e Jaime Cortesão (1966), essa alteração estava relacionada ao propósito das entradas, que não se restringia mais apenas à busca por cativos, mas também à expansão territorial. Tal ponto de vista contribuiu para a construção do mito do herói bandeirante, responsável pela expansão do território brasileiro. Segundo John Monteiro (1994), o objetivo das expedições desde o início girava em torno da necessidade de mão de obra indígena, e o alargamento de dimensões das bandeiras aconteceu devido à carência de braços escravos durante o século XVII. Dessa forma, a figura do bandeirante está vinculada aos processos de “deslocamento de populações indígenas e da constituição de sociedades escravistas” (MONTEIRO, 1988, p. 105).

Historiadores como John Monteiro (1994) e Carlos Davidoff (1982) lançaram novos pontos de vista sobre esses acontecimentos e contribuíram na desconstrução do mito do conquistador de povos selvagens que fora atribuído aos bandeirantes pela historiografia tradicional dos manuais de História do Brasil. Esses, por sua vez, foram embasados por obras de historiadores paulistas, como Affonso Taunay (1924-1950), que tentaram justificar as crueldades das expedições como sendo fruto de seu tempo, como se a violência pudesse ser legitimada ao ser considerada natural da época e também necessária dentro da política expansionista dos portugueses. Essa historiografia desconsiderou a versão jesuíta a respeito da violência cometida pelos bandeirantes, documentada em inúmeras cartas e relatos da época, sob alegação de que era uma propaganda contra o sucesso do bandeirantismo. Sobre essa questão, Davidoff ressalva que:

Na verdade, a versão jesuítica da época, que representa o contradiscurso das interpretações triunfais do bandeirantismo, foi paulatinamente despojada do seu

caráter de denúncia, e com o tempo passou a ser encarada pela corrente dominante da historiografia como expressão de interesses secundários quando comparados aos frutos do movimento histórico dos paulistas do século XVII. E não podia ser de outro modo, pois boa parte dos estudiosos das bandeiras, nas três primeiras décadas deste século, para construir a imagem heróica das epopéias paulistas, precisou descaracterizar e ocultar o discurso dos inacianos (DAVIDOFF, 1982, p. 53)

Não se pode deixar de lado a violência dos bandeirantes contra os indígenas, relatadas nas fontes jesuítas, porém, deve-se ter em conta que os inacianos atuavam em defesa de uma política por eles estabelecida. Nesse contexto, as sociedades indígenas agiram seguindo seus interesses, o que parece não ter sido considerado por Davidoff (1982, p.58) que, apesar de suas contribuições, acabou conferindo certa passividade aos indígenas ao afirmar que “o branco não desenvolveu nenhuma outra alternativa para o indígena nos quadros da colonização que não fosse ou a submissão total ou seu isolamento provisório”.

A criação do anti-mito do bandeirante exterminador omitiu as ações dos povos indígenas tal como a versão que exalta o bandeirantismo. Ambas as versões ignoraram as transformações que essas sociedades passaram, relegando os nativos ao papel de vítimas passivas ou considerando-os auxiliares no processo de expansão. Nesse sentido, John Monteiro (1988) demonstrou que os indígenas, de diferentes maneiras, estabeleceram certa independência em relação à estrutura escravista.

De fato, desde o início da colonização na América, as sociedades nativas agiram conforme seus entendimentos e interesses, mesmo diante de quadros opressivos. A historiografia omitiu a atuação indígena, perpetuando o senso comum que ora endeusava, ora ignorava a existência dessas culturas e de suas resoluções. Conforme afirmou Manuela Carneiro da Cunha (1992):

(...) imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 17-18)

## 2.2 As Missões Guaranis da Província do Paraguai

As bandeiras responsáveis pela exaltação ou depreciação de figuras como Raposo Tavares e Manuel Preto se deram ao longo do século XVII e atuaram, sobretudo, nos territórios das Missões Guaranis da Província Jesuítica do Paraguai (Imagem 1). Estas, instaladas a partir de 1609 nas regiões do Guairá (no Paraná), Itatim (no Mato Grosso) e Tape (no Rio Grande do Sul) “nasceram em meio aos conflitos com os bandeirantes e encomendeiros” (KERN, 1982, p. 12).

O avanço espanhol pelo interior da América Meridional foi simbolizado pela fundação, em 1537, da cidade de Assunção. A partir de então, deu-se o avanço hispânico sobre o rio da Prata com a fundação de outras vilas e, posteriormente, dos povoados missionais. Desde 1580, os padres da região tentavam intervir em conflitos entre as populações nativas e os colonizadores. No final do século XVI, uma crise demográfica acentuou-se no Paraguai devido a revoltas travadas pelas populações guarani contra a exploração de sua força de trabalho. Assim, os padres começaram a reunir os povos nativos em reduções<sup>13</sup>. A aceitação dos guaranis à redução não significou a perda do seu potencial de rebeldia, pois, a par de ser um ambiente direcionado pela catequese jesuíta, as reduções permitiam a “recriação de crenças e costumes que resultaram em novas práticas culturais e políticas por parte dos guaranis” (MARTINS, 2004, p. 107-128 e NEUMANN, 2009, p. 238).

Tendo em vista a situação do Paraguai colonial em que os povos indígenas eram submetidos à *encomienda*, a oportunidade da vida em redução, sob tutela dos padres, representava uma possibilidade de transformar a “precariedade a que estavam expostos em uma oportunidade para recriarem seu modo de vida, agora adaptado aos parâmetros coloniais” (NEUMANN, 2009, p. 240). Os indígenas não foram forçados a ingressar nas reduções, eles optavam por conta de uma combinação política com os padres para garantir a preservação de sua liberdade. O acordo foi uma exigência dos indígenas e, para tanto, os jesuítas recorreram à vassalagem direta ao Rei da Espanha, como afirmou Arno Kern (1982):

O acordo foi oficializado pelas autoridades coloniais espanholas, dentro de uma tradição que remontava ao século XVI e que instituía que todos os índios, que se

---

<sup>13</sup> “Reduções e missões geralmente aparecem como sinônimos nos documentos. Foram povoações de indígenas guaranis convertidos à cristandade pelos missionários franciscanos e jesuítas na província do Paraguai” In: (NEUMANN, 2009, p. 237)

submetiam pacificamente ao governo espanhol, poderiam ser declarados vassalos da Coroa, escapando assim ao escravagismo dos colonos espanhóis. (KERN, 1982, p.64)

Em um cenário onde a maioria dos indígenas da América Espanhola eram submetidos a sistemas de trabalho compulsório, a liberdade garantida nas reduções era atrativo suficiente para grupos guaranis a almejarem. Nem todos os indígenas da região, entretanto, escolheram viver sob tutela dos jesuítas. Muitos não estavam dispostos a aceitar o modo de vida colonial e outras oportunidades se apresentavam aos nativos em um território situado entre os impérios ibéricos, caracterizado por ser “uma área de fronteira aberta, sujeita a influências mútuas”. (NEUMANN, 2000, p. 74).

Por estarem situadas entre América hispânica e portuguesa, as populações das Missões Jesuíticas da Província do Paraguai estavam expostas a múltiplos interesses. Segundo Guillaume Boccara (2000), as fronteiras representavam territórios imaginados e transicionais, marcados por conflitos e alianças entre os diversos grupos que neles transitavam. Nessa concepção, as fronteiras não eram entendidas como linhas divisórias de mundos polarizados, mas como espaços que, mesmo coexistindo com a violência e a dominação presente nas relações interétnicas, propiciavam trocas culturais.

Boccara afirmou que as regiões fronteiriças foram, ao longo da história colonial, palco das mudanças mais radicais das sociedades nativas. Após o contato com os europeus, as sociedades indígenas das fronteiras entraram em processos de reestruturação e redefinição de suas identidades<sup>14</sup> que não resultaram necessariamente na aculturação - no sentido da perda da cultura tradicional - ou na resistência a qualquer tipo de influência europeia. Foi quando muitas etnias surgiram demonstrando que adaptações e resistências são exemplos de uma relação dialética - “sem os invasores, tais sociedades nunca haveriam existido” (BOCCARA, 2000, p.91) - e que as identidades dos grupos indígenas não são fixas.

O fenômeno da mestiçagem, tomado aqui como um processo social que não implica necessariamente o aspecto biológico (GRUZINSKI, 2000) foi comum nas regiões fronteiriças, onde surgiram sujeitos intermediários, como o caso do grupo de indígenas denominado pelos

---

<sup>14</sup> A redefinição de identidades vincula-se ao processo de etnogênese. Tradicionalmente tal conceito remetia ao surgimento físico de novos grupos, através da chegada dos europeus. Atualmente, passou a caracterizar também as diversas transformações identitárias e sociais que um grupo vive ao longo do tempo, desvinculando-se da restrição biológica. (FARBERMAN, Judith & RATTO, Silvia, 2009). Sobre etnogêneses, além de Boccara (2000), ver: HILL, Johnatan D. (comp.), *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, University of Iowa Press, 1996.

jesuítas de *mus* - que será analisado no capítulo 3. Nesses espaços, ao mesmo tempo em que se permitia o controle dos nativos pelos ibéricos, as sociedades nativas “puderam tirar um feliz proveito dos antagonismos que se produziam entre as potências europeias” (BOCCARA, 2000, p. 72), manifestando assim o que Boccara nomeia “lógica mestiça”<sup>15</sup>. Desse modo, pode-se analisar a noção de fronteira por meio das estratégias desenvolvidas pelos grupos indígenas e, especificamente no século XVII, na região das missões guaranis, os indígenas manifestaram-se de diversas formas, como apontado por Neumann (2000):

Os guarani (...) ao aderirem ao projeto missional, submeteram-se a uma situação de assimilação de valores da cultura cristã, o que findou por determinar a colisão de interesses com as demais parcialidades da região e, em alguns casos, com a própria população colonial. Os grupos de caçadores e coletores nômades por sua vez reagem negativamente a cristianização pois atentava contra sua tradição e modo de vida errante. Viver em redução significava abdicar do nomadismo (...) E parcialidades indígenas que se opunham a catequização promovida pelos jesuítas percebiam as vantagens imediatas da formação de alianças com os agentes lusos (NEUMANN, 2000, p. 79).

Como se pode ver, os guaranis tiveram, entre si, reações diversas. O mesmo se deu com outros grupos indígenas que habitavam esses territórios. As populações das missões não eram homogêneas, inclusive porque diversas etnias conviviam na mesma região. No Guairá, havia três povoados exclusivamente jês, “os povoados de Acaray, São Miguel, Encarnación e São Pedro contaram com gualachos (kaingangs), guainanás e coroados, do tronco jês, além da convivência de mais de trinta caciques em Los Angeles de los Tayobá” (BAPTISTA, 2009, p. 226). No Tape, guaranis e guainanás conviviam em Santa Teresa, Corpus, Concepción e São Cosme e Damião. Além das populações jês e guaranis que não estavam reduzidas.

Ao aumentar a demanda por escravos na América portuguesa, “a violência tornava-se um instrumento cada vez mais importante na aquisição de cativos no sertão” (MONTEIRO, 1994, p. 65) tal contexto resultou em diversas reações, tanto das populações guaranis missioneiras como das litorâneas e também dos grupos jês da região. Desse modo, as invasões paulistas contribuíram para que os nativos adotassem novas estratégias.

---

<sup>15</sup> Para Boccara, “(...) el mestizaje no fue sólo biológico sino que se extendió a todo tipo de contacto que llevara el préstamo y la mezcla de rasgos culturales. El mestizaje, planteado de esta manera, refleja la necesidad que tenían los contemporáneos para “inventar” a diarios modos de coexistencia y soluciones para sobrevivir.” In: FARBERMAN, Judith, RATTO, Silvia (orgs). “Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglo XVII-XIX)”. Buenos Aires, Editorial Biblos: historias americanas, 2009, p. 29

Favorecidos pela União Ibérica (1580-1640), desde o século XVI os paulistas tinham acesso à região da fronteira entre impérios e contato com grupos indígenas ali situados. Com o estabelecimento das reduções, os bandeirantes não oscilaram em investir suas entradas nessas áreas, que para eles significavam uma alta concentração de nativos a serem escravizados.

Segundo John Monteiro (1994) as primeiras expedições do século XVII penetraram o sertão dos Patos e o sertão dos Carijós. O primeiro, localizado no interior do atual estado de Santa Catarina, era habitado por grupos guaranis identificados como carijós, araxás e patos. O último situava-se nas margens do rio Paranapanema, próximo de onde foram fundadas as reduções do Guairá e também onde habitavam grupos guaranis, tememinó e tupinaé. Estes dois últimos grupos predominavam nos inventários paulistas do início do século XVII, principalmente os tememinó. A partir da segunda década deste século, entretanto, esses grupos cederam lugar aos cativos guaranis, que passaram a predominar nas fazendas paulistas.

Ao que tudo indica as expedições contra os tememinó serviram para ampliar o número de guerreiros utilizados nas entradas pelos paulistas, e provavelmente eram eles “os tupi citados frequentemente pelos jesuítas espanhóis como os fiéis ajudantes dos paulistas nos assaltos às missões” (MONTEIRO, 1994, p. 62) que contribuíram para que, entre os anos de 1620 e 1630, a demografia e a política das missões guaranis do Guairá e do Tape passassem por grandes transformações.

Principalmente a partir de 1620, data em que o Padre Antônio Ruiz Montoya fora nomeado Superior da Missão do Guairá, intensificaram-se as bandeiras no sul. Desta forma, as aldeias do Guairá se tornaram o principal alvo das expedições. A principal destas, em 1628, assolou comunidades recém-formadas e, para agravar a situação, em 1631 uma epidemia se espalhou entre os rios Paraná e Paraguai matando muitos dos indígenas reduzidos. Assim, em meio a um ambiente extremamente fragilizado, o avanço das incursões paulistas foi favorecido.

De 1628 até 1632 sucessivas invasões destruíram parte das reduções do Guairá e outras se desfizeram ou deslocaram-se para o sul, ao longo do rio Uruguai. Após o desmantelamento do Guairá, as missões do Tape se tornaram o novo foco dos bandeirantes. Estas, constituídas entre 1633-4, foram atacadas entre 1635-41. As principais entradas foram as de 1636 e 1637, chefiadas por Raposo Tavares e Fernão Dias. Em 1638, três das seis reduções do Tape já haviam sido devastadas. A partir de 1640 uma série de revoltas explodem

e os paulistas começaram a ter dificuldades em cativar indígenas nesta região, como veremos adiante. Até então, as entradas realizadas no Guairá e no Tape operaram de forma muito semelhante.

A mudança de estratégia das expedições da segunda década do século XVII marcou um rompimento com as anteriores, pois substituiu “relações de intercâmbio e aliança pelas de força e violência” (MONTEIRO, 1994, p.72). Em 1628, os bandeirantes partiram em direção ao Guairá carregados com “escopetas, espadas, *escupiles*<sup>16</sup>, rodela, machetes y mucha munición de balas, y pólvora y de otras armas” (Coleção de Angelis, Tomo I, p.311), além dos aliados indígenas, que eram em dobro ao número de paulistas. Ao chegarem nas reduções ou aldeias, o método utilizado consistia em cercar, queimar casas e tirar os indígenas à força, e assim os transportavam até São Paulo, muitos amarrados em cordas durante o caminho.

Após as invasões, o trajeto até a capitania de São Vicente “prometia horrores adicionais” (MONTEIRO, 1994, p. 73). Em 1628, os jesuítas Justo Mancilla e Simão Masseta, ao acompanharem os recém-cativos na caminhada do Guairá ao planalto paulista, registraram a extrema “ynhumanidad y crueldad, con q tratan a los yndios”. (Coleção de Angelis, Tomo I, p.326). Depois de serem tirados à força das reduções ou aldeias, “aunque tenían los pobres harto trabajo y aflicion de Corazon de verse esclavos con poca esperanza de recobrar su libertad”, ainda durante quarenta dias passavam por “tantos rios, pantanos, lagunas, y cuestras” (Coleção de Angelis, Tomo I, p. 326). As mulheres carregavam as crianças nas costas, muitos morriam de fome, frio ou pelo mau tratamento dos portugueses. Tantas eram as intempéries desde a captura até a chegada ao destino que, como afirmou Gorender:

Se, além dos que chegaram ao destino como escravos, levamos em conta os índios que pereceram na resistência aos agressores e os que caíram na longa e dolorosa caminhada até São Paulo, concordaremos com a opinião de Capistrano de Abreu de que as bandeiras não pertencem ao tema do povoamento do Brasil (GORENDER, 1980, p. 470).

Em uma carta de 1636 o espanhol Manuel Juan de Morales ressaltou a tirania dos portugueses durante o percurso, afirmando que se uma mulher cativa não pudesse mais

---

<sup>16</sup> Definição: “140 castellanos del Brasil, con 150 tupis, todos muy bien armados con escopetas, vestidos de escupiles, que son al modo de dalmáticas estofadas de algodón, con que vestido el soldado de piés á cabeza, pelea con seguridad de las saetas...” In: MONTROYA S. J., Antonio Ruiz. La Conquista Espiritual de Paraguay Hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape. Asunción, El Lector, 1996, p. 268.



sustentar o peso dos seus filhos, os bandeirantes “arrojaban los niños de entre los brazos de las madres, y con excesivas crueldades les quitabã las vidas” (Coleção de Angelis, Tomo I, p.184). Além disso, escreveu que:

(...) Los nobles eran muertos, porque no se fiaban de que su sangre les permitiria verse cautivos. Los flacos se quedaban por no poder seguir a los q tyranicam.te se hacian sus señores, y como si les offendiessen en no poder mas, les quitaban en castigo la vida (Coleção de Angelis, Tomo I, p.184).

Segundo Mancilla e Masseta, para evitar fugas, os paulistas prometiam aos indígenas uma vida boa em São Paulo como se fosse possível “tener nombre de vida un perpetuo captiverio” (Coleção de Angelis, Tomo I, p. 326). Outra prática era a ameaça de morte aos que fossem pegos tentando fugir ou após a fuga. Se esse fosse o caso, mandavam “sus tupis” em busca do fugitivo que, ao retornar, era açoitado. Segundo John Monteiro (1994), a mobilização de grupos indígenas guerreiros com finalidade de escravizar inimigos para servir aos portugueses não era novidade nas relações luso-indígenas, mas no caso das bandeiras seiscentistas, assumiu novas proporções.

A carta de Mancilla e Masseta ressaltou que os tupis cometeram tantas crueldades quanto *sus amos*. Como no episódio em que bandeirantes queimaram “choças y ranchos” com “viejos y enfermos” indígenas dentro, que ao conseguirem sair para não morrerem queimados, foram empurrados de volta ao fogo por um tupi (Coleção de Angelis, Tomo I, p.328). Outro caso foi o relatado pelo paulista Antonio Machado, que um dia passando por aldeia de tapuias, tentou capturar seus moradores para levar como seus escravos, porém, alguns fugiram no caminho. Quando chegou em São Paulo, Antonio mandou que seus escravos tupis fossem até esta mesma aldeia e os ordenou que matassem a todos que ali estivessem, para comprovar a morte eles deveriam levar o nariz de cada pessoa morta e assim o fizeram, chegaram com trinta narizes na fazenda de Antonio Machado (Coleção de Angelis, Tomo I, p. 329).

O êxito na captura de cativos não seria possível sem os tupis que partiam de São Paulo com os bandeirantes, entretanto, o alto número de cativos levados para São Paulo também se deu por conta de alianças estabelecidas com indígenas do litoral, os chamados pombeiros. Diferente dos tupis que vinham desde São Paulo com os bandeirantes, na condição de escravizados, os pombeiros eram indígenas que apenas forneciam cativos aos paulistas.

De origem africana, a palavra “pombeiro” era usada para designar africanos ou mestiços que forneciam escravos do interior de Angola aos portugueses comerciantes no



litoral. No caso da América portuguesa, os pombeiros eram os indígenas do litoral, identificados nos documentos como tupis, que entregavam indígenas do sertão aos paulistas. No sul, a maioria destes encontrava-se na chamada região dos Patos, onde hoje fica a cidade de Laguna, e desde o século XVI praticavam o intercâmbio luso-guarani. Para esses nativos ajudar aos portugueses representava uma forma de resistência, conforme ressaltou John Monteiro (1998):

Para alguns líderes guarani, as relações com os portugueses por meio do tráfico de cativos apresentavam-se como oportunidade para reforçar a autonomia e a tradição: a autonomia, pois evitava que eles próprios fossem escravizados; e a tradição, pois dava sequência às atividades guerreiras e à tomada de cativos (MONTEIRO, 1998, p.491).

As expedições de apresamento que ocupam lugar de destaque na historiografia nacional não tiveram êxito devido à bravura dos grandes bandeirantes paulistas. Ao passo em que dava a separação violenta, por meio do apresamento, do nativo da sua aldeia, e seu deslocamento para zona de ocupação dos portugueses, também surgiam novas identidades indígenas que ao se envolverem diretamente neste processo ressaltaram seu protagonismo histórico.

A partir de 1640, na tentativa de combater essas invasões, os jesuítas transferiram as reduções para locais mais ao sul e armaram grupos de guerreiros indígenas para defesa das missões. Em 1641 acontece a batalha de Mbororé, quando pela primeira vez na América colonial se criou um exército guarani munido com armas de fogo. Para isso, o padre Antônio Ruiz de Montoya precisou comparecer à Corte, em Madri, e solicitar ao rei da Espanha autorização, que de fato foi concedida, para tal ato. Segundo Neumann (2009) essa concessão inédita foi possível pela condição de fronteira das reduções. Após a expulsão dos bandeirantes neste combate a atividade escravista paulista diminuiu consideravelmente na América Meridional.

Há controvérsias sobre a quantidade de cativos retirados das reduções da Província do Paraguai e levados para São Paulo. Segundo Alencastro (2009, p. 194) as entradas dos bandeirantes na zona do Guairá-Tape, foram responsáveis pelo cativo de cerca de 100 mil indígenas, ultrapassando o número de escravizados africanos introduzidos no mesmo período na América portuguesa e holandesa, cujo soma se situa em torno de 50 mil.

Frente a um contexto de extrema violência, os indígenas reagiram, dentro do possível, conforme seus interesses. Muitos nativos ao se depararem com as bandeiras optaram pela fuga

- em 1629, por exemplo, 12 mil guaranis e mais jesuítas fugiram do Guairá; outros se juntavam aos jesuítas para com uso da força expulsar os bandeirantes - como foi na batalha de Mbororé - e como vimos certos grupos aliaram-se aos portugueses.

Segundo Kern (1982), a ofensiva paulista suscitou a reorganização militar dos guarani, estes às vezes agiam por conta própria, outras sob a direção dos padres. Como afirmou Neumann (2000, p. 79) “as formas variadas de resistência à dominação colonial relacionavam-se a situação peculiar da condição de fronteira”, logo, não teria como esperar que todos os grupos indígenas envolvidos tivessem as mesmas reações, nem estes entre si. Por conta disso, percebemos que relegar a atuação dos nativos à dicotomia aliados *versus* inimigos dos portugueses é simplista, pois, como será analisado melhor no próximo capítulo, a presença de grupos intermediários neste processo evidencia que os grupos indígenas se inseriram para além desses dois extremos.

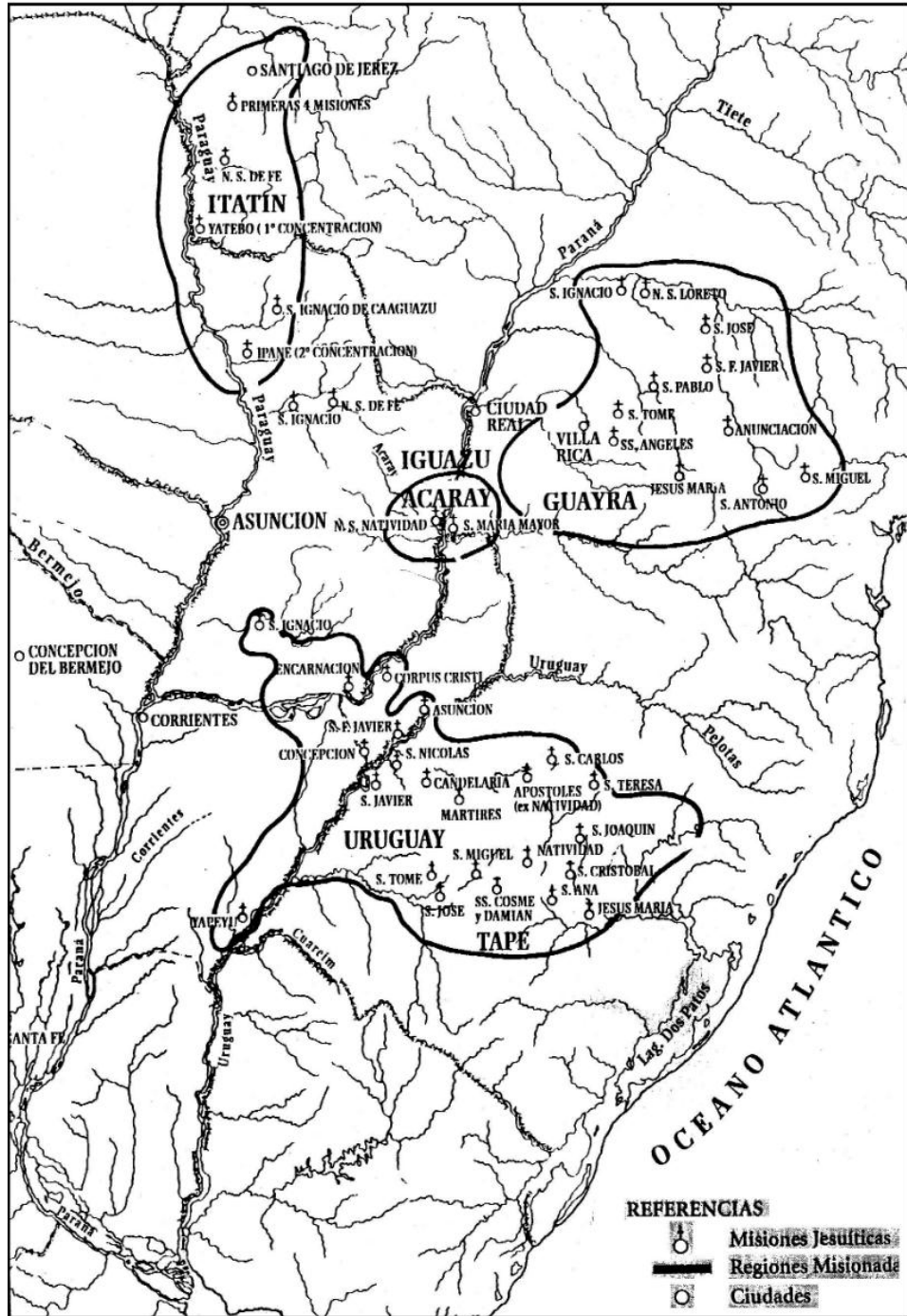


Imagem 1. Zonas das Missões Guaranis da Província Jesuítica do Paraguai.

Fonte: MAEDER, Ernesto. "La Iglesia Misional y la evangelización del mundo indígena". Nueva História de la Nación Argentina, 1999.

### 3. *MUS*, FEITICEIROS E O TRÁFICO DE ESCRAVOS INDÍGENAS

As bandeiras paulistas, iniciadas no século XVI, expandiram-se ao longo do século XVII para a região das Missões Guaranis da Província do Paraguai, onde foi capturado um grande contingente de indígenas que foram levados até São Paulo na condição de escravos. Motivados pela busca de mão-de-obra barata para sustento das atividades na lavoura paulista, os bandeirantes se favoreceram de uma legislação indigenista que não era cumprida pelos agentes coloniais, sobretudo em um período em que o comércio de africanos escravizados estava em crise.

A violência direta foi a tática empregada nas bandeiras nas duas primeiras décadas do século XVII. As Missões do Guairá, como vimos, foram assoladas por conta das expedições paulistas de porte militar organizadas para captura de nativos. Quando esse empreendimento volta sua atenção para as Missões do Tape, o método de violência aplicado no Guairá já estava bem consolidado entre os paulistas, entretanto, cruzando documentos da Coleção de Angelis e relatos do padre Antonio Ruiz de Montoya do período de 1635-1640, percebe-se que outras formas de captura existiram nesta região.

Em 1626 os jesuítas haviam tentando fundar reduções na região do atual estado do Rio Grande do Sul, mas o projeto não foi bem recebido pelos indígenas. Apenas entre 1633-4 as Missões do Tape são constituídas. Mais de dez reduções foram fundadas neste período, destas merecem destaque: Santa Teresa, fundada em março de 1633 nos territórios da Bacia Hidrográfica do rio Jacuí, região da serra, nas proximidades do atual município de Guaporé, e provavelmente era a via terrestre de mais rápido acesso aos paulistas; Jesus Maria, fundada em novembro de 1633, à margem direita do rio Pardo, na atual cidade de Rio Pardo, que dificultava a entrada de paulistas no território do Tape. Estes chegavam ao Tape pelo *Caaguá* - noroeste do estado do Rio Grande do Sul (PORTO, 1954).

São essas duas as reduções que configuram nos documentos jesuítas como foco da ação de grupos de intermediários que, ao atuarem em suas adjacências, tornaram desnecessária a entrada dos bandeirantes nesses territórios para captura de mão-de-obra. Apesar de, entre 1636 e 1640 essas reduções virem a sofrer ataques diretos dos bandeirantes, no início da década de 1630 quem atuou nessa região produzindo cativos foi uma rede de guaranis, identificados nos documentos jesuítas como *mus*.

Historiadores como Jaime Cortesão (1958) e John Monteiro (1994), em suas pesquisas referentes ao tema das bandeiras, mencionaram a existência desse grupo de indígenas que

forneciam cativos aos portugueses. Cortesão chamou atenção para o fato de que a palavra *mus* tinha um significado que remetia aos nativos aliados dos portugueses, tendo Aurélio Porto (1879) traduzido erroneamente “mus” por “mas”. Depois publicados por Cortesão, os manuscritos da Coleção de Angelis foram utilizados como fontes em diversas pesquisas sobre os temas das Missões, dos guaranis e das bandeiras e a presença desses *mus* está mencionada nesses documentos, no entanto ainda se fazem necessários estudos dedicados a suas particularidades.

Um paralelo pode ser traçado entre esses, que os jesuítas denominaram *mus*, e os caribes - grupo indígena habitante do rio Branco - que estabeleceram relações comerciais com os holandeses no século XVIII. Nádia Farage (1986), ao analisar o tráfico de indígenas nessa região - também caracterizada pela fronteira entre impérios -, constatou que o escambo entre holandeses e indígenas, centrado na troca de escravos nativos, envolveu a participação ativa dos caribes. A autora salientou:

(...) o envolvimento direto dos povos indígenas habitantes no rio Branco neste tráfico, à medida em que a intermediação exercida por estes grupos nos circuitos de troca os fez emergir como protagonistas ativos deste processo (FARAGE, 1986, p. 142).

O tráfico de escravos indígenas, empreendido pelos holandeses, contou com a participação dos caribes como aliados. Estes apresavam outros grupos nativos e os trocavam por manufaturas e outras vantagens. Para os holandeses, “o envolvimento dos grupos indígenas no apresamento de escravos, foi fundamental para o funcionamento do tráfico” (FARAGE, 1986, p. 157). Segundo Farage, os caribes inseriram-se no tráfico de escravos como intermediários. A situação dos indígenas de rio de Branco é, em certo sentido, análoga à dos *mus*, pois estes também atuaram como intermediários no tráfico de escravos indígenas empreendido pelos portugueses, exercendo as mesmas funções dos caribes: captura e venda<sup>17</sup>.

Ao analisar as fontes, percebemos que os *mú* ou *mus* são tratados pelos jesuítas como responsáveis por apanhar indígenas em suas aldeias ou reduções e vendê-los aos paulistas. Ao que tudo indica, eles agiam de forma semelhante aos pombeiros, tupis do litoral. Por vezes, as palavras *mus* e *pombeiros* aparecem como sinônimos, como no relato de Montoya (1639) em que ele afirmou que os *mus* são:

---

<sup>17</sup> Cabe aqui elucidar: os caribes compõem um grupo indígena enquanto o grupo nomeado pelos jesuítas de *mus* representa um tipo de organização composta majoritariamente por guaranis.

(...) unos Tupis, que son banqueros o cajeros de los vecinos de S.Pablo, a quién en lengua Portuguesa llaman Pómberos y en nuestro Castellano Palomerós, a la similitud de Los palomos diestros en recoger, y hurtar palomas de otros palomares; los naturales los llaman Mú, que quiere decir, los contratantes (MONTROYA, 1639, p.254).

Como veremos, podemos considerar os *mus de los portugueses* (como escreveu o padre Francisco Ximenez) guaranis do sul que, diferentes dos pombeiros<sup>18</sup>, capturavam indígenas em sua zona de circulação, sem que fossem necessários maiores deslocamentos. Posteriormente os cativos eram levados por outros tupis até o porto mais próximo ou mesmo até São Paulo, onde eram vendidos por altos valores. Sobre os preços dos nativos, Montoya afirmou que na costa eram vendidos por dois ou quatro pesos, em São Paulo valiam de quinze a vinte cruzados e no Rio de Janeiro o valor variava entre quarenta e cinquenta cruzados.

Pelo cruzamento de informações entre os relatos de Montoya e as cartas dos padres Francisco Ximenez e Dias Taño, disponíveis na Coleção de Angelis, pode-se entender a forma de organização dos *mus* nas operações de captura e comércio de nativos, bem como certas particularidades no seu modo de vida.

Segundo o relato de Montoya, a venda de cativos, nas adjacências da redução de Jesus Maria, era realizada em mesas de câmbio, onde os *mus* “dividen entre si las comarcas, y cada uno en su puesto tiene su aduar y mesa de cambío, para comprar indios, mugeres, y niños” (MONTROYA, 1639, p. 253). O padre Francisco Ximenez escreve que perto de Santa Teresa havia um grande *mú* chamado Parapobi que “a vendido toda esta nacion” e acrescentou:

(...) a el vien en a parar todos los Tupis assi por el rio como por terra (...) del fian los Portugueses todos sus rescates, y de su casa parten todos lo anos las flotas de miserables cautivos, q llevan los Tupis por tierra (por donde me dizen solo tardan 5 dias hasta el mar). (Coleção de Angelis, Tomo III, p.99).

Segundo Francisco Ximenez, os cativos eram buscados na casa do *mú* Parapobi pelos tupis, que os levavam até o litoral. Pelo que escreve Montoya, eles chegavam a ter postos exclusivamente para venda, registro que não se encontra em outros documentos do período. Fossem os cativos buscados pelos tupis nas casas dos “contratantes” de modo mais informal ou vendidos em mesas de câmbio, oficializando o comércio, o fato é que além dos *mus* que os

---

<sup>18</sup> Os pombeiros do litoral se deslocavam até o sertão para capturar os cativos.



tornavam escravos e os vendiam, outros tupis os levavam até o litoral - demonstrando o caráter local da atuação dos *mus*. Os cativos eram levados provavelmente até o Porto de Laguna, onde as embarcações dos portugueses esperavam os resgates, pois, como afirmou o Padre Serafim Leite:

Deste porto até ao Rio Grande, que dista para o Sul 70 leguas, não há outro onde possam entrar embarcações, e por isso aqui ficam tôdas ancoradas e nêles achamos sessenta e duas dos Portugueses que de várias Capitânicas tinham lá ido êste ano de 1635 ao resgate dos miseráveis Carijós (...) pelo porte das embarcações esperavam os portugueses trazer acima de 12.000 Carijós cativos” (História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo VI, p. 505).

Segundo Serafim Leite, durante o ano de 1635 o porto de Laguna contava com elevado número de navios ancorados à espera dos cativos. Justamente na década de 1630 do século XVII, configurou-se o ápice das ações dos *mus* nas regiões de Santa Teresa e Jesus Maria. De 1635 datam as cartas do Padre Dias Taño e Francisco Ximenez que contam como as reduções jesuítas, nesse ano e nos anteriores, foram prejudicadas pelas atividades daqueles, que além de contratantes também eram chamados, pelos jesuítas, de “mercadores” ou “grandíssimos feiticeiros”.

O termo *feiticeiro* era utilizado pelos jesuítas para referirem-se aos líderes religiosos, como os xamãs e pajés, que eram considerados pelos padres como hereges. Segundo Louis Necker (1990), essas lideranças indígenas colocavam-se à frente de seu grupo ao demonstrar poderes espirituais. Por suas práticas serem julgadas profanas pelos jesuítas, muitos xamãs atuavam contra a presença dos missionários em seus territórios. Conforme Carlos Fausto (2005, p.410), “esse é um fenômeno que se observou em todo o Novo Mundo, pois da convergência entre as funções de missionários e xamãs derivava uma rivalidade inevitável”.

Em 1635 as reduções de Santa Teresa e Jesus Maria passaram por confrontos entre líderes religiosos indígenas de um lado, e os jesuítas e a população reduzida de outro. É possível considerar que parte dos *mus* fosse composta por *feiticeiros*/xamãs, e assim, ao atuarem como intermediários no tráfico, exerciam influência a ponto de agregar outros ao seu redor, como foi o caso *del fingido Dios*, Yeguacaporu.

Líder religioso e *mú*, Yeguacaporu possuía poderes o suficiente para reunir familiares e discípulos como seguidores. Montoya (1639, p.255) o descreveu como “un famoso Cacique, gran hechicero y Mago que se publicava Dios de toda aquella tierra con que se hazia adorarde aquella gente simple”, mas não citou seu envolvimento na captura de cativos. Dias Taño, em carta ao superior do Tape, foi quem afirmou que esse líder religioso, bem como seu pai e seu

irmão, eram “mus ensigne de los portugueses”, ou seja *mus* reconhecidos, ilustres, famosos por seus feitos (Coleção de Angelis, Tomo III, p.108).

Outros *mus* foram nomeados nos documentos, em que podemos constatar a heterogeneidade do grupo. Em Santa Teresa, Ibiraparobi passou três dias junto ao Padre Francisco Ximenez visitando as reduções e, segundo o jesuíta, o contratante já estava “enfadado” de fazer parte do grupo de intermediários e deixou a redução garantindo que voltaria para reduzir-se. Além desse, o *grandississimo bellaco*, o já citado Parapobi, ameaçava os arrabaldes desta mesma redução escravizando grande número de indígenas.

Nos documentos escritos em Jesus Maria, além de Yeguacaporu, seu pai Chemboabate e seu irmão Yaguarobi sobressaíam-se por serem “los dos primeros grandes hechiceros y todos mus de los Portugueses” (Coleção de Angelis, Tomo III, p.107). Tanto eram os infortúnios, na visão dos padres, causados por aqueles, que Montoya atribuiu a Yeguacaporu a ordem de executar o Padre Cristóvão de Mendonça, morto em 1635 por líderes espirituais da região.

Existe também, nos documentos referentes a Jesus Maria, menção a Aguaraguaçu, caracterizado pelos padres como “un yndio muy taimado y q a sido tambien de los mus de los Portugueses” (Coleção de Angelis, Tomo III, p.110). Quase todos os *mus*, quando descritos pelos missionários, foram caracterizados como *taimados*, astutos. Aguaraguaçu foi um *mú*; porém, há indícios de que largou a organização indo viver nas reduções sem, entretanto, restar claro se por vontade própria, pois muitas vezes os padres aprisionavam os *mercadores* na tentativa de convertê-los à religião católica. Mesmo na redução, Aguaraguaçu manifestava-se contra os ideais cristãos, conforme ilustra o relato de Francisco Dias Taño, em que Aguaraguaçu e outros indígenas foram descobertos com um grupo de *mus* criticando os padres e seus ensinamentos. Em seguida, Aguaraguaçu procurou desculpar-se aos jesuítas<sup>19</sup>.

Narrativas como as mencionadas acima, demonstram como as relações entre jesuítas, indígenas reduzidos, *mus* e portugueses eram complexas e diversificadas, podendo até serem ambivalentes. Elisa Garcia (2009) afirmou que, em regiões de fronteira, os indígenas utilizavam-se de suas alianças conforme seus interesses, logo, não seria estranho se alguns *mus* se coligassem aos missionários, abandonando a função de intermediários.

---

<sup>19</sup> Episódio descrito em carta de Francisco Dias Taño ao Superior do Tape (Coleção de Angelis, Tomo III, 1-29-1-53, p. 105).



Em razão das ameaças às reduções, foram organizadas expedições de combate aos *mus* e às lideranças espirituais indígenas. Em 1635, integrantes de várias reduções se juntaram em Jesus Maria para um desses confrontos. Ao se prepararem para atacar o grupo de *feiticeiros*, um guarani reduzido “comedor de carne humana y dicipulo de yeguacaporu” (Coleção de Angelis, Tomo III, p.109), provavelmente prisioneiro dos jesuítas, afirmou ser filho do sol, e por isso recebeu um tapa na boca de Francisco Dias Taño e apanhou dos reduzidos até perder a consciência. No dia seguinte, retomando a consciência, contou, conforme relatou Dias Taño, que:

(...) era verdad de q querian dar sobre estos tres pueblos y q los autores eran yeguacaporu y aguarobi y chemboabaete mus ensignes de los luçitanos y q traian consigo un muchacho gran dançador con un colete de anta q era el q los afervoriçaba y q se diçia q este muchacho era hijo de los Portugueses aunq era indio. debe de ser algun mestiçuelo hijo de alguna india de yeguacaporu (Coleção de Angelis, Tomo III, p.109).

A menção à dança - meio pelo qual os grupos, guiados pelos xamãs, tentavam dirigir-se aos deuses - e ao uso da pele de animal, confirma que parte dos *mus* desempenhava alguma liderança religiosa. Além disso, a poligamia atribuída a Yeguacaporu, prática demonizada pelos jesuítas, era comum entre os *mercadores*, o que fomentava a ira dos missionários.

O padre Montoya afirmou que os *mus* se diziam cristãos, mas eram “los mismos demonios del infierno, oficina de todo género de maldades y pecados, aduana de embriaguez y de torpísimos pecados”, e acrescentou ainda que esses tinham suas casas “llenas de mugeres gentiles”. Esses costumes, entre outros, eram naturais entre os guaranis coloniais, principalmente entre seus chefes espirituais, conforme apontou Carlos Fausto (...):

Os xamãs guarani que, nos séculos XVI-XVII, lideraram grandes ou pequenas revoltas contra o sistema colonial, eram, em toda evidência, também guerreiros e jaguares: cantavam e dançavam, bebiam cauim, profetizavam, favoreciam a caça e a guerra e talvez continuassem a comer carne humana (FAUSTO, 2005, p. 406).

Os *feiticeiros*, além de prejudicarem os planos jesuítas por tornarem cativa parte da população reduzida, praticavam a poligamia, danças rituais e antropofagia, práticas condenadas pelos missionários. Por essa razão, os padres acusavam os paulistas aliados aos *mus* de “agasalhar feiticeiros indígenas e de aceitar ou pelo menos não contrariar as suas práticas e adivinhações” (CORTESÃO, 1958, p. 137).

Segundos os padres Dias Taño e Francisco Ximenez, os *mercadores* conseguiam apresar os indígenas valendo-se de seus poderes espirituais. Afirmando serem deuses,

“señores de las fantasmas de los montes” e que “los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querian”, os indígenas reduzidos “por el miedo que les tenian les daban su gente por esclabo” (Coleção de Angelis, Tomo III, p. 106 e 115). Entretanto, Montoya afirmou que era através da força que os *mus* tornavam os nativos escravos, apanhando-nos e dizendo “ya eres mi esclavo” - donde se pode concluir que os métodos podiam variar, afinal nem todos os *mus* eram *feiticeiros*.

Os padres, em suas cartas, alegavam que os *mus* enganavam os indígenas convertidos quando ameaçavam fazer uso de seus poderes sobrenaturais. Esses xamãs, porém, realmente representavam “seres perigosos, capazes de inspirar o medo, o respeito e o ódio”. (CLASTRES, 1967, p. 159). Os líderes religiosos indígenas dividiam - como ainda hoje - a autoridade com os caciques, líderes políticos e, além disso, o xamã era uma figura importante, pois:

(...) só ele, no grupo, possui poderes sobrenaturais, só ele pode dominar o perigoso mundo dos espíritos e dos mortos. O xamã é pois um sábio que coloca seu saber a serviço do grupo, cuidando dos doentes. Mas os mesmos poderes que fazem dele um médico, isto é, um homem capaz de provocar a vida, permitem-lhe também dominar a morte: é um homem que pode matar (CLASTRES, 1967, p. 160).

Entre os guarani, os *karai* e os *paye* representavam os maiores xamãs, com forte influência sobre a comunidade e seus poderes eram reconhecidos pelos outros indígenas. Existiam ainda os *mburubicha*, chefes políticos, ou “caciques”. Esses últimos, em oposição aos *karai*, mantinham boas relações com os jesuítas e sua colaboração foi fundamental para o estabelecimento das missões. Segundo Guillermo Wilde (2016), as missões foram responsáveis pela separação da esfera política e religiosa entre os indígenas:

La consolidación del espacio misional tendió a radicalizar la distinción inicialmente ambigua entre liderazgo político y religioso, entre “caciques” y “hechiceros”, colocando a los segundos en posición de inferioridad frente a los sacerdotes jesuitas, que pasaron a ser administradores exclusivos de lo sagrado (WILDE, 2016, p.98).

Se, por um lado os missionários sugeriam que o poder dos *feiticeiros* não passava de uma enganação para manipular os reduzidos, de outro, quando diziam que essas lideranças se manifestavam por meio do demônio, reconheciam a capacidade desses *feiticeiros*. O que sugere que também se tratava de uma disputa de ascendência espiritual, que talvez tenha influenciado na decisão dos xamãs de aliarem-se aos paulistas.

Os indígenas também reconheciam os padres como seres que tinham domínio sobre o espiritual. Paulo Rogério Oliveira (2011), ao pesquisar sobre a rebelião comandada, em 1628, pelo pajé e cacique Ñezu<sup>20</sup> contra os membros da Companhia de Jesus, observou nos documentos que os nativos denominavam os missionários como “hechicero”, “fantasma”, ou “hechicero de burla”, o que vem a corroborar com as hipóteses de Métraux, Maxime Haubert, Necker e Meliá, que apontaram que os nativos também reconheciam os padres como detentores de poderes religiosos (OLIVEIRA, 2011, p. 119) – um outro xamã.

Ñezu, assim como a maioria dos *mus*, era um chefe religioso respeitado e temido entre seu grupo. Ele e seus seguidores foram responsáveis pela morte de pelo menos três padres, incluindo o mártir Roque González. Segundo Oliveira (2001, p. 128), a rebelião organizada por esse chefe-xamã<sup>21</sup> foi impulsionada pela defesa de seus costumes combatidos pelos missionários, como a poligamia, os cantos, o culto aos antepassados, entre outros, e também estava relacionada “a manutenção de um status, de um lugar de poder”, o que evidencia que esse tipo de disputa espiritual não se restringiu aos *mus*.

Para um indígena, tornar-se intermediário no tráfico evitava que ele próprio fosse escravizado; para os *mercadores* com funções espirituais também se tratava de uma disputa de poder da mesma ordem da de Ñezu quando se rebelou contra os missionários. Além da liberdade e autonomia, assumir essa posição envolvia a contrapartida oferecida pelos bandeirantes. Nas cartas da Coleção de Angelis não há relatos sobre o que os *mus* ganhavam com isso, já Montoya afirmou que:

les embian los moradores de las villas de la costa del Brasil, hachas, machetes, cuchillos y todo genero de herramientas, vestidos viejos, sombreros, jerguetas, y mil bujerias para la compra de almas, al modo que acá se envia a comprar una partida de carneros o hatajo de vacas (MONTROYA, 1989, p. 254).

---

<sup>20</sup> “Ñezu era um poderoso líder indígena que concentrava poderes políticos e religiosos e que vivia num lugar conhecido como Pirapó, no Ijuí, na margem oriental do rio Uruguai” (OLIVEIRA, 2001, p.110). A título de esclarecimento, Ñezu não fazia parte do grupo que nesta pesquisa considera-se *mus*, que atuou em região distinta e alguns anos depois.

<sup>21</sup> “Havia uma categoria de grandes chefes (...) que podemos considerar como “jefes-chamanes”, como o fez Louis Necker. Eram poderosos pajés que, demonstrando poderes mágicos e religiosos extraordinários, se impuseram a frente do grupo suplantando os chefes hereditários (NECKER, 1990, p. 30)” In: OLIVEIRA, 2001, p. 111.

Apesar de a aliança com os paulistas envolverem as questões já mencionadas, essa também era uma maneira dos *mercadores* terem acesso a manufaturas europeias por meio do escambo com os portugueses, centrado na troca de escravizados. Devemos ter em mente que a economia de mercado não se aplicava a essas sociedades, segundo José Otávio Catafesto de Souza (2002), os objetos introduzidos pelos europeus significava prestígio para quem o possuísse, criando oportunidade de alianças. Além disso, a perspectiva dos guarani colonial:

faz com que nenhum bem material seja visto somente pela sua utilidade, mas também pela rede de relações místicas que permitiram o seu aparecimento. (...) Entidades divinas, espíritos de animais, de vegetais e espectros de mortos, homens e objetos, fazem parte de um mesmo Universo, no qual inexiste uma separação radical dos elementos (CATAFESTO de SOUZA, 2002, p. 241).

A compreensão do funcionamento da economia guarani no período colonial ajuda a ressignificar a inserção dos *mus* no tráfico, que fugia à compreensão dos europeus ao envolver a troca de bens materiais por “almas”. A mentalidade dos guaranis não correspondia ao ideal econômico dos jesuítas, pois se vinculava à vivência e ao simbolismo religioso experimentado por esse grupo.

A ambivalência dos grandes líderes indígenas que, por um lado preservavam o *ñande reko*<sup>22</sup> e propagavam a volta ao “ser” dos antepassados enquanto, por outro lado, incorporavam práticas do regime colonial, (WILDE, 2016, p.122) está relacionada ao processo de mestiçagem cultural. Desse modo, a mestiçagem significou uma série de mecanismos que compreendiam “la supervivencia, y aun la reproducción, de formas indígenas de solidaridad, como diversas estrategias de movilidad social” (FARBERMAN, Judith & RATTO, Silvia, 2009).

Em um contexto no qual os bandeirantes assolaram grande número de reduções, aliar-se a eles representava manter a condição de liberdade. Além disso, inserir-se no tráfico de escravizados também significava obter prestígio através das manufaturas adquiridas. Para os *feiticeiros*, fazer parte da organização dos *mus* também representava um modo de impor seus poderes aos missionários e, conseqüentemente, manter práticas que faziam parte do seu modo de vida e que não eram admitidas pelos membros da Companhia de Jesus.

---

<sup>22</sup> *Ñande reko*: modo de ser guarani.

A organização dos *mus* expandiu-se de tal forma que, em 1635, ocorreu a já mencionada ofensiva organizada em Jesus Maria pelos padres e indígenas reduzidos, que tinha como objetivo enfrentar os *mus*, especialmente os *feiticeiros*. Nessa ocasião, os indígenas reduzidos optaram por não irem acompanhados para a guerra, pois, “indios contra indios solos mejor se avian sin Padres” (Coleção de Angelis, Tomo III, p. 109). Devido a este pedido levantou-se a suspeita, entre os jesuítas, que o grupo de Aguaraguaçu poderia estar do lado dos *feiticeiros* e prejudicá-los no embate. Por fim, chegaram à conclusão de que se eles realmente fossem infiltrados seriam descobertos no momento do ataque e: “mucho dano haran q se descubran alla q no aca” (Coleção de Angelis, Tomo III, p. 110).

Logo que partiram, padre Francisco Dias Taño ficou sabendo por meio de três nativos que estavam de passagem por ali, que havia *mus* espalhados por toda região:

al parecer tenemos toda la frontera contra nosotros: los ybianguaras q mataron el Sto Padre Xpval y estos del caatimé y del caamomé y los del tayaçuape Pirayubi y tebiquari y de alli hasta el cariroy les ayudan los de guaybirenda tambien mu de los Portugueses (Coleção de Angelis, Tomo III, p. 110).

Esses informantes tinham fugido de um assalto dos *mercadores* a aldeias próximas, onde teriam “llevado toda la gente y mataron a unos indios” (Coleção de Angelis, Tomo III, p. 110).

Os indígenas que saíram em busca das lideranças espirituais guaranis chegaram onde um grupo de *feiticeiros* encontrava-se estabelecido. Nesse embate, quase todos os xamãs foram mortos ou levados como prisioneiros para serem reduzidos em São Joaquim, São Cristóvão e Santa Ana (os indígenas dessas reduções “avian venido a ayudar” então “a estos les daban los q cogian”<sup>23</sup>). Entretanto, descobriram que os *feiticeiros* desse povoado não faziam parte dos *mus* e que o famoso Yeguacaporu não tivera participação nesses conflitos, pois já havia falecido, fato que os xamãs haviam ocultado.

A vitória sobre os chefes espirituais, ainda que não fossem aliados dos portugueses, segundo Padre Mola, foi significativa para os indígenas reduzidos, que até então tinham medo dos xamãs e lhes entregavam “su gente como esclavo” e “y agora no solamente no les temen sino que les hacen guerra” (Coleção de Angelis, Tomo III, p.115-116). A partir de então,

---

<sup>23</sup> Coleção de Angelis, Tomo III, p. 112

quando xamãs, *mus* ou não, chegavam até as reduções, travavam-se embates onde esses acabavam se tornando escravos dos padres, como relatou o Padre Mola:

(...) ultimamente nos los daban por esclabos para que nos sirbiessemos dellos en particular truxeron a uno que abia comido a un muchacho y decia que el hijo del Sol le abia bajado a ablar (Coleção de Angelis, Tomo III, p.118).

Depois de outubro de 1635, data das cartas de Padre Mola e de Francisco Dias Taño sobre as guerras travadas contra os *feiticeiros*, não houve mais menção aos *mus* nos documentos jesuítas constantes na Coleção de Angelis. Em 1636 uma expedição organizada por Raposo Tavares invadiu as missões do Tape e, em 1637 Fernão Dias comanda outra investida nessa área. Entre 1636-8 outras invasões ocorreram no Tape e, cada vez mais incisivas, foram responsáveis pela destruição de pelo menos três reduções. (MONTEIRO, 1994, p. 75).

Desde então, os jesuítas passaram a pressionar as autoridades do Brasil e o Papa sobre a ilegalidade das bandeiras paulistas, mas essas continuaram invadindo outras missões até 1676. Na região do Tape, a batalha de Mbororé (1641) “marcou o fim de uma época”, ainda que pequenas expedições tenham acontecido nesse território posteriormente. (MONTEIRO, 1994, p.76). Em meados do século XVII, as reduções concentraram-se na mesopotâmia formada pelo rio Uruguai e Paraná, em locais de difícil acesso. Guillermo Wilde afirmou que na segunda metade do século XVII os *feiticeiros* perderam sua força e praticamente desaparecem das fontes jesuítas, bem como qualquer alusão à resistência às missões nesse período: “Las ocasionales sublevaciones serán rápidamente sofocadas y en buena medida, los antiguos hechiceros habrán sido muertos o doblegados” (WILDE, 2016, p. 125).

## CONCLUSÃO

Desde que a escravização indígena se tornou uma demanda do processo de exploração e colonização da América pelos portugueses, diversas situações inesperadas se colocaram frente a essa empreitada. Mesmo conseguindo contornar a legislação que teoricamente proibia a escravidão dos nativos, os europeus ainda esbarravam nas lógicas internas dos grupos indígenas - que buscavam nos seus cativos fins rituais e não produtivos.

As expedições de apresamento foram um dos meios pelos quais os portugueses buscaram contornar esses empecilhos à escravização dos nativos. Esse processo promoveu transformações nas sociedades autóctones que, ao verem-se sendo escravizadas, reagiram de diferentes formas.

Quando essas investidas atingiram a região das Missões Guaranis da Província do Paraguai, as diversas populações que ali viviam e circulavam encontraram maneiras de se impor nesse contexto. A organização dos *mus* foi uma dessas formas e, analisá-la é tentar entender como os grupos indígenas lidaram com o fato da escravização compulsória.

Os *mus* capturavam nativos como escravos e os trocavam com os paulistas para, entre outras vantagens, não serem eles próprios escravizados, pois sabiam que estavam expostos a essa possibilidade. Tal iniciativa demonstra a dinamicidade desses que, ao perceberem as circunstâncias daquela ocasião, atuaram como protagonistas históricos. Como se tratava de uma região de fronteira sujeita a múltiplas influências, outras questões, como a disputa de poderes espirituais com os padres das reduções, também estavam em jogo para os *mus*, por serem muitos desses xamãs vinculados às tradições guaranis do período.

Ao analisar esse contexto, percebemos como as sociedades indígenas estavam passando por transformações e ao mesmo tempo agindo conforme seus interesses, que muitas vezes variava entre os próprios guaranis. Como se pode perceber, ao mesmo tempo em que para uma parcela da população guarani optou pela vida nas reduções, outra optou por combater ensinamentos difundidos entre os padres e ainda havia os que não queriam se reduzir e mesmo assim assimilaram preceitos católicos.

O mesmo se dava entre os *mus*, nem sempre esses agiam do mesmo modo. Através da análise das trajetórias dos intermediários pode-se encontrar “un importante abanico de personajes que cumplirían esta función” (FARBERMAN, Judith & RATTO, Silvia, 2009, p. 41). Mesmo assim, podemos perceber entre estes, certas regularidades como o fato de serem

líderes religiosos que viviam próximos às reduções e por conta dessas condições tinham um poder local, a ponto de influenciar outros indígenas e reunir familiares e seguidores, como explicita o caso de Yeguacaporu.

Sobre o caso dos intermediários, não se trata de enquadrá-los na posição de “traidores” e sim, situá-los em meio a conflitos e processos complexos que provocaram diversas mudanças nas sociedades nativas. Essas se adaptaram frente às situações, mas também optaram pelo o que de suas culturas iriam manter. Como apontou Gorender (1980, p. 129), “a colonização foi incapaz de introduzir a escravidão no seio da formação tribal, porém a habituou ao tráfico de escravos”. Os nativos se inseriram no tráfico, mas não tornaram suas sociedades escravistas.

A temática da escravidão indígena merece, por sua relevância social, cada vez mais estudos. O estudo específico dos *mus* também não se esgota neste trabalho, ainda podem-se descobrir outras evidências sobre suas particularidades para melhor entendimento de suas motivações.



## REFERÊNCIAS

### Fontes

Leite, Serafim, S. J., “História da Companhia de Jesus no Brasil”, Tomo VI. São Paulo, Nacional, 1949.

Manuscritos da Coleção De Angelis, Tomo I: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640).

Manuscritos da Coleção De Angelis, Tomo III: Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641).

Ruíz de Montoya, Antonio, S. J. “Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape”. Madrid, Imprenta del Reyno, 1639.

### Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul”. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

BAGU, Sergio. “Estructura Social de la Colonia”. Economia de la sociedade colonial.

BAPTISTA, Jean. “A visibilidade étnica nos registros coloniais Missões Guaranis ou Missões Indígenas?”. In: KERN, Arno, SANTOS, M. Cristina dos, GOLIN, Tau (orgs.). “História - Rio Grande do Sul - Povos Indígenas” Passo Fundo, Méritos editora, 2009, v.5.

BOCCARA, Guillaume. “Fronteiras, metizajes y etnogénesis en Las Américas”, in MANDRINI, Raul J y PAZ, Carlos D. (comp). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Tandhil/IEHS, 2003.

CORTESÃO, Jaime. “Raposo Tavares e a Formação Territorial do Brasil”. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1958.

\_\_\_\_\_. “A maior bandeira do maior bandeirante”. Revista de História, 22, 1961.

CUNHA, Lauro Pereira da. “Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra (RS)”. Porto Alegre, Evangraf, 2017.

CUNHA, Manuela L. Carneiro da & VIVEIROS de CASTRO, Eduardo B. “Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás”, Anuário Antropológico/85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade”. São Paulo, Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. org. “História dos índios no Brasil”. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

CLASTRES, Pierre. “A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política”. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

DAVIDOFF, Carlos. “Bandeirantismo: verso e reverso”. São Paulo, Brasiliense, 1982.

DAVIS, David Brion. “The Problem of Slavery in Western Culture”. Londres, Penguin Books, 1970.

GARCIA, Elisa Fruhauf. “As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa”, tese de doutorado, Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. “Identidades e políticas coloniais: guaranis, índios infiéis, portugueses e espanhóis no Rio da Prata, c.1750-1800”, in Anos 90, P. Alegre, dez 2011.

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. Mana, vol.11, nº2, Rio de Janeiro, 2005.

FARAGE, Nádía. “As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização”. Campi, 1986. Dissertação (Mestrado) - IFCH/Unicamp.

FARBERMAN, Judith, RATTO, Silvia (orgs). “Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglo XVII-XIX)”. Buenos Aires, Editorial Biblos: historias americanas, 2009.

GINZBURG, Carlo. “Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história”. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

GORENDER, Jacob. “Escravidão Colonial”. 3ªEd. São Paulo, Ática, 1980.

GRUZINSKI, Serge. “El pensamiento mestizo”. Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2000.

HAUBERT, Maxime. “Índios e jesuítas no tempo das missões”. São Paulo: Cia das Letras, 1990 [1967].

KERN, Arno Alvarez. “Missões: uma utopia política”. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982.

LEITE, Serafim Soares. “História da Companhia de Jesus no Brasil”. SJ. Lisboa/Rio de Janeiro, 1938-1950.

MARCHANT, Alexander. “From barter to slavery: the economic relations of Portuguese and Indians in the settlement of Brazil, 1500-1580”. Baltimore, 1942.

MAX, RIBEIRO, Max Roberto Pereira. “Estratégias indígenas na fronteira meridional: os guaranis missionários após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834)”. Dissertação: PPGHIS/UFRGS, 2013.

MONTEIRO, John. “Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo”. Companhia das Letras. São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_. “O escravo índio, este desconhecido”. In, GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org.). Índios no Brasil. São Paulo. Brasília: MEC, 1988.

\_\_\_\_\_. “Os Guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVII”. In: História dos Índios no Brasil. Org. Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. “Armas e armadilhas: história e resistência dos índios”. In: NOVAIS, Adauto (org.). A outra margem do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. “Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo”. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência, IFCH/Unicamp. Campinas, agosto de 2001.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII”. Revista de História nº 129-131, Universidade de São Paulo, 1994.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, 1992.

NEUMANN, Eduardo. “Fronteira e identidade: confronto luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757”. *Revista Complutense de História de América*, Madrid, 2000.

\_\_\_\_\_. “A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai - Século XVIII”, *História Unisinos* 11 (2): 160-172, 2007.

\_\_\_\_\_. “Os Guaranis e a Razão Gráfica: Cultura escrita, memória e identidade indígena nas reduções - Século XVII & XVIII”. In: KERN, Arno, SANTOS, M. Cristina dos, GOLIN, Tau (orgs.). “História - Rio Grande do Sul - Povos Indígenas” Passo Fundo, Méritos editora, 2009, v.5.

NÓBREGA, Manoel da. “Informação das terras do Brasil”. Bahia, 1549.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco de. “A problemática dos 'Índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”, *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Paulo Rogério de. “A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628)”. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 109-138, dez. 2011.

ROJAS, José Luis de. “La etnohistória de América. Los indígenas, protagonistas de su história”. SB: Buenos Aires, 2008.

SIMONSEN, Roberto Cochrane. *História Econômica do Brasil, 1500-1820*, cap. VI, "A mão de obra servil no período colonial", série 5, *Brasiliana*. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1937.

SOUTHEY, Robert. “História do Brasil”. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo, Ed. Obelisco, 1965. v.2

SOUZA, José Otávio Catafesto de. “O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais”. *Revista Horizonte antropológico* vol.8 n°18 Porto Alegre, dezembro de 2002.

\_\_\_\_\_. “Rastrear perceptos dos Mbyá-Guarani na etnografia de caminhada do Mburuvixá José Cirilo Pires Morinico : cosmopolítica transnacional, póscolonial e historicidade originária na Região Platina do III milênio”. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, RS. Vol. 11, n. 2, jul./dez 2017.

SCHWARTZ, Stuart B. “Segredos Internos: Engenho e escravos na sociedade colonial, 1550-1835”. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TAUNAY, Afonso d’ Escagnolle. “História geral das bandeiras paulistas”. São Paulo, 1924-1950.

WILDE, Guillermo. “Religiión y poder en las Misiones de Guaraníes”. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB, 2016.