

Vidas Entrelaçadas: índios e bandeirantes na São Paulo Colonial

Silvana Alves de Godoy¹

UNIABEU, Centro Universitário.

Resumo

A figura do bandeirante está profundamente enraizada no imaginário coletivo da identidade de São Paulo como a responsável pelo avanço das fronteiras na América Portuguesa, portanto, pela construção da Nação. No entanto, a recente historiografia aponta que as andanças dos paulistas sertão adentro tinham como objetivo o apresamento de índios. Sem capital suficiente para a aquisição de escravos africanos no mercado internacional, os colonos que aportaram na América Portuguesa tiveram que valer-se, num primeiro momento, da mão de obra indígena. Contudo, não obstante a ideia da superioridade do colono sobre os indígenas marcasse os lugares sociais dos membros da sociedade paulista colonial, isso não impediu a ocorrência de relacionamentos econômicos, afetivos e sexuais entre colonos e indígenas. O presente artigo tem como objetivo analisar, por meio de testamentos, os relacionamentos entre indígenas e colonos na São Paulo Colonial.

Palavras-Chave: Colonos; índios; São Paulo Colonial.

Abstract

The figure of the scout is deeply rooted in the collective imagination of the identity of São Paulo as the one responsible for advancing the frontiers in Portuguese America, and therefore responsible for the construction of the nation. However, recent history suggests that the wilderness wanderings of the São Paulo inland objective was the capture of indians. Without sufficient capital for the acquisition of African slaves in the international market, settlers who arrived in Portuguese America had to resort to a first moment of indigenous labor. Nevertheless the idea of the superiority of the indians scored on settler places social members of society colonial São Paulo, this did not prevent the occurrence of economic relationships, emotional and sexual relations between settlers and indians. This article aims to analyze, through wills, relationships between indians and settlers in Colonial São Paulo.

Keywords: Settlers; Indians; Colonial São Paulo.

¹ Mestre em História Econômica pela UNICAMP; Professora da UNIABEU, Centro Universitário.

Um dos principais objetos da historiografia e da identidade paulista é a figura do bandeirante. Suas representações estão presentes no dia a dia de seus habitantes – Avenida dos Bandeirantes, estradas Raposo Tavares e Fernão Dias etc. Seus nomes estão em escolas, associações esportivas, clubes e monumentos espalhados pela capital paulista, como o Monumento às Bandeiras no Ibirapuera etc. (ABUD, 1999, p. 71).

A figura do bandeirante tem seus primeiros contornos no século XVIII com as obras de Frei Gaspar da Madre de Deus e de Pedro Taques de Almeida Paes Leme, autores de, respectivamente, *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, publicada pela Academia Real de Ciências em 1797, e *Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica*, escrita entre 1742 e 1763. Representantes da elite paulista setecentista, Frei Gaspar e Pedro Taques tinham como propósito “o engrandecimento de seus antepassados”. A preocupação central de *Memórias* é defender os paulistas das acusações de jesuítas, como o padre Antônio Luiz de Montoya, “um dos principais responsáveis pela criação de *legenda negra* do bandeirismo”. O apresamento de índios pelos paulistas atingia, principalmente, áreas de missões jesuíticas localizadas no Guairá, Paraguai e Uruguai. Frei Gaspar construiu a figura do bandeirante como aquele que havia “desafiado uma natureza brutal, enfrentando febre, chuvas inclementes e as feras da floresta. Tinham passado fome, frio, mas realizado seus intentos [um deles a conquista territorial para a Coroa portuguesa]”. Taques, por sua vez, apresentou os paulistas como originários da pequena nobreza portuguesa, conquistadores de índios, territórios, minas de ouro, senhores de “muitos arcos” e portadores de “valores e comportamentos próprios”, semelhantemente à cavalaria medieval. (ABUD, 1985, pp. 68-108).

Já em meados do século XIX, o pensar a história estava “articulado num quadro mais amplo, no qual a discussão da questão nacional [ocupava] um posição de destaque”. Nesse sentido, houve a preocupação por parte das elites letradas brasileiras em fundar uma história nacional, isto é, em construir uma memória nacional, uma história da pátria. A fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838, na cidade do Rio de Janeiro, visava garantir um projeto de construção de uma história da nação que garantisse o delineamento do seu perfil e sua identidade.

(GUIMARÃES, 1988, p.6) Ao findar o Oitocentos, o estado de São Paulo tornara-se um centro econômico e político; mais que isso, um dos principais centros irradiadores do projeto republicano, haja vista a fundação do Partido Republicano Paulista (PRP) em 18 de abril de 1873, durante a Convenção de Itu. Porém, São Paulo era absolutamente carente de símbolos que marcassem sua identidade.

Para isso, em 1894, foi fundado o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), e assim, seguindo características propostas pelo seu congênere carioca, os estudos sobre a história de São Paulo procuraram a construção de uma identidade paulista, para o que se formulou uma imagem de São Paulo como principal elemento formador da nação, isto é, uma identidade paulista e nacional. Então, no interior do IHGSP, a figura do bandeirante foi retomada como o símbolo do caráter empreendedor e destemido dos paulistas. (SCHWARCZ, 1994, p. 7).

A materialização desta proposta surge na primeira revista publicada pelo Instituto, que, entre seus artigos, contava com um com o título “A história de São Paulo é a história do Brasil”. Para além de uma disputa em torno de um discurso historiográfico, presencia-se, portanto, embates que ultrapassavam a esfera institucional, (re)montando disputas entre as elites paulistas e cariocas. Com o predomínio das regiões cafeeiras paulistas e a decadência das fazendas fluminenses do Vale do Paraíba, na década de 1880, vivia-se uma mudança no equilíbrio político e econômico do país. São Paulo, neste momento, já constituía o estado mais dinâmico da nação. Essa nova configuração acarretou reflexos no “pensar a história”, quer no IHGB, quer no IGHP. (SCHWARCZ, 1995, p. 126).

Tal como o IHGB, as biografias tiveram espaço privilegiado nos estudos realizados na instituição paulista. Conforme Lília M. Schwarcz, as biografias possuíam um papel dentro da lógica do IHGSP, cuja função era: “consagrar personagens da história paulista até então desconhecidas, constituindo verdadeiras ‘nobiliarquias paulistanas’”. (SCHWARCZ, 1995, p. 133). Neste contexto, obras, como “Antônio Raposo”, de Washington Luiz, publicada pelo IHGSP em 1905, visavam ressaltar a importância dos paulistas como desbravadores do sertão. (LUIZ, 1905). Em 1918, Rocha Pombo, em *Resumos Didáticos*, procura não só reforçar a imagem do bandeirante desbravador e formador da nação, mas propõe, a partir das “tradições”, a

descrever fisicamente os paulistas – sempre com um largo chapéu, ponche às costas, espingarda nos ombros, cinta no facão e barba e cabelos crescidos. (POMBO, s/d, p. 76). Ainda no século XX, três historiadores se voltam à figura do bandeirante: Alfredo Ellis Júnior, Alcântara Machado e Affonso d’Escragno Taunay. Os três, também pertencentes à elite de São Paulo, produziram, cada qual a seu modo, uma imagem dos bandeirantes, mas todos contribuíram para a glorificação do paulista. Igualmente, para aquele que é considerado o principal historiador do bandeirantismo, Affonso d’Escragno Taunay, o bandeirante era “o grande desbravador dos sertões brasileiros. Graças a ele deu-se a unidade territorial do país e a descoberta das riquezas”. Era “desbravador, condutor do progresso e povoador”. Portanto, o que se vê é uma historiografia que caracteriza o bandeirante como elemento integrador daquilo que viria a ser o Brasil. (ABUD, 1999, pp. 76-78).

Por sua vez, Alfredo Ellis teve como matrizes teóricas “Gobineau e Lapouge”, que procuravam demonstrar “as diferenças raciais e a superioridade de uma sobre as outras”, mas inverteu os argumentos de seus inspiradores. Analisando famílias paulistas do século XVII, concluiu que tinham proles numerosas, “ao contrário do que (...) acontecia às famílias do Nordeste canavieiro”, onde teria predominado a miscigenação entre o branco europeu e o africano. Assim, enquanto o cruzamento entre brancos e negros era híbrido, e apresentava uma baixa taxa de fertilidade, os intercursos sexuais entre brancos e índios teriam gerado uma prole numerosa. Daí a classificação racial dos paulistas, por Ellis considerada uma sub-raça superior, “a sub-raça planaltina”. (ABUD, 1999, pp. 76 e 77).

Em *Vida e morte do Bandeirante*, Alcântara Machado utilizando inventários e testamentos de paulistas do século XVII, procurou “desmontar as informações de Pedro Taques sobre as riquezas dos paulistas do seiscentismo”. A seu ver, o paulista era um homem “rústico, pobre”, mas que tinha características como as apontadas pelo próprio Taques da nobreza medieval: era “frugal, honrado, cavaleiro, homem de palavra e valente, temente a Deus” e, como cavaleiros medievais, aventuravam-se pelo sertão para formar aquilo que viria a ser o Brasil. (ABUD, 1999, pp. 76 e 77).

Enfim, não pretendemos aqui discorrer sobre todas as obras que tiveram a figura dos bandeirantes como objeto de investigação, porém enfatizamos que essas

imagens elaboradas a partir de escritos do século XVIII foram praticamente perpetuadas pela historiografia até o início dos anos 80 do século XX.

Ao visar assegurar apenas “um lugar de destaque para seus descendentes no panteão da história nacional, os estudiosos paulistas” menosprezaram o contexto da sociedade paulista seiscentista. Ao refletir sobre os meandros da São Paulo colonial, John Manuel Monteiro lançou novos olhares sobre a condição econômica da vila de São Paulo do século XVII e sobre a importância dos bandeirantes. Privilegiando o papel do índio na história social e econômica da Colônia, o autor analisou alguns problemas centrais da História do Brasil: o pujante mito do bandeirante e a importância das economias não exportadoras para a formação do país. Ao buscar as razões que impulsionavam os paulistas sertão adentro, afirma que, embora alguns visassem metais preciosos, a imensa maioria tinha como objetivo o preamento de indígenas para “a produção [de trigo] e o transporte de excedentes agrícolas, articulando - ainda que de forma modesta - a região a outras partes da colônia portuguesa e mesmo ao circuito mercantil do Atlântico meridional”. Desse modo, os paulistas iam ao sertão para aprisionar índios e, de maneira alguma, se viam como desbravadores de território, ainda que suas andanças pelo sertão tenham efetivamente contribuído para o avanço da fronteira da colônia portuguesa. (MONTEIRO, 1994, p. 9)

Atualmente, verifica-se a existência de muitos trabalhos sobre bandeirantes e economia colonial de São Paulo, no entanto, as relações estabelecidas entre índios e colonos ainda permanece um campo aberto à pesquisa. Acreditamos que compreender as relações entre índios e colonos, se faz importante para entender os meios que viabilizaram a construção da legitimidade social das elites em meio a subalternos, e conseqüentemente para a compreensão da criação e recriação da desigualdade social; criação e recriação nas quais foram partícipes senhores e subalternos. Sendo assim, a abordagem sublinha que, para perpetuar-se no topo, para além da coerção e do imperativo econômico, mas sem excluí-los, era necessária alguma forma de aprendizado e de negociação com os grupos subalternos, bem como um consentimento negociado destes últimos em relação à posição cimeira da elite escravista (GODOY; GUEDES, 2008).

O que segue é uma tentativa de avanço neste sentido por meio da análise de testamentos. Considerando que testamentos expressam modos de viver coletivos e comportamentos, “quando não de uma sociedade, pelo menos de grupos sociais”, revelando elementos do mundo material e da esfera mental da vida colonial, através desta fonte podemos analisar um pouco o viver de homens e mulheres na São Paulo colonial, ressaltando as interações entre índios e colonos na formação daquela sociedade. (PAIVA, 1995, p. 31). Para além da partilha de bens, o ato de testar era “um meio de tornar conhecida a vontade do testador a respeito dos procedimentos que deveriam ser tomados para a salvação da alma. Indicava-se o número de missas a serem realizadas e para que santos, as esmolas e os destinatários, a mortalha, o lugar do enterro etc.” (FARIA, 1988, p. 226); era o momento privilegiado para “revelar segredos guardados por vários anos, espaço reservado às confissões, à prática dos mais nobres sentimentos cristãos e à tentativa de um acerto de contas espiritual visando a absolvição divina (...) expressavam explícita ou implicitamente, o seu passado [do testador] e o que nele ficou bem ou mal resolvido”. (PAIVA, 1995, pp. 34 e 37).

A história da São Paulo seiscentista está intrinsecamente relacionada com o apresamento de indígenas, mas as relações entre indígenas e colonos foram marcadas por ambiguidades. Ao mesmo tempo em que a exploração da mão de obra indígena foi constante, não menos foram os elos de proximidade entre senhores e indígenas, como foi possível perceber na documentação consultada. Certas vezes, ao que parece, os índios eram vistos como *peças*. Embora considerados livres pelas leis do Reino, e, portanto, imunes à escravidão, em inventários e testamentos indígenas eram deixados como herança, dados como dotes, tal como procedeu Lucrecia Leme, ao deixar uma *negra da terra* a sua tia Ana Maria quando esta se casasse². Interessante também é atentar para os artifícios produzidos pelos colonos, como Suzana Dias e Antônia de Oliveira, para justificar o direito de exercer pleno controle sobre os indígenas, mas sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão, já que indígenas, como escravos, não poderiam constar em inventários. Daí, quase sempre, nas listagens de bens dos inventários, os índios aparecem designados como *peças forras*, sem valor monetário

² Testamento de Lucrecia Leme. Volume 25. Arquivo do Estado de São Paulo

a eles atribuído. Referindo-se aos índios da propriedade, Suzana Dias afirmou serem todos “forros e livres”, e que estavam com ela por suas vontades, em função do “bom tratamento que lhes [prestou] e não por direito que tivesse neles”. Quando de sua morte, os índios iriam para a casa de André Fernandes, que lhes ensinaria a “doutrina cristã encaminhando-os ao serviço de Deus”. André e Baltazar Fernandes também poderiam ficar com algumas “peças” como restituição de outras que haviam dado à testadora³. A respeito dos 116 indígenas da propriedade de seu marido, Antônia de Oliveira, nora de Suzana Dias, afirmava que “vieram de suas aldeias e de sua terra livremente sem ninguém ir por eles, só vieram pela fama [do seu] marido, o capitão André Fernandes, só pelo bom tratamento que com eles usa nos quais se não bolirão nem agravarão por serem livres como são e os deixem estar como até agora estiveram”.⁴

Há que se enfatizar que Suzana Dias era neta de Martim Afonso Tibiriçá – o cacique Tibiriçá; nascida em São Vicente, em 1552, filha de Lopo Dias e de Beatriz Dias.⁵ Casou-se com Manuel Fernandes Ramos, português natural de Moura. De São Vicente, ela e seu cônjuge transferiram-se para São Paulo, onde Manuel exerceu os cargos de escrivão da Câmara e de Juiz Ordinário e, nos idos de 1580⁶, estabeleceu-se na povoação de Santana do Parnaíba, que seria elevada à vila em 1625. Em 1589, Manuel Fernandes Ramos faleceu e Suzana Dias contraiu novas núpcias com Belchior da Costa, viúvo de Isabel Rodrigues. Suzana Dias teve ao todo dezessete filhos, dos quais 15 ficaram vivos, todos do primeiro matrimônio. (GODOY, 2002, pp. 36 a 38).

³ Testamento de Suzana Dias. Volume 33. Arquivo do Estado de São Paulo

⁴ Testamento de Antônia de Oliveira. Volume 7. Arquivo do Estado de São Paulo. André Fernandes foi apresentado na correspondência jesuítica como um dos “principais e piores assaltantes” que “atacaram” aldeamentos em busca de índios. (MONTEIRO, 1994, p. 239).

⁵ Importante líder indígena, Tibiriçá é, para John Monteiro, espelho dos acontecimentos que marcaram a “expansão europeia na Capitania de São Vicente”. Tibiriçá estabeleceu alianças com europeus, certo de que obteria dessa forma vantagens sobre seus inimigos; autorizou a construção da capela e do Colégio de São Paulo de Piratininga em sua aldeia, bem como a conversão de sua própria tribo, e dele próprio, ao cristianismo. Permitiu ainda que suas filhas casassem com portugueses. A poligamia e o concubinato entre índios e europeus, mais que a “adoção de práticas nativas (...) refletia (...) as alianças pactuadas por portugueses e índios, conferindo aos colonos certo prestígio dentro das estruturas indígenas.” (MONTEIRO, 1994, pp. 17 e 34).

⁶ Segundo John Monteiro, seria pouco provável que em 1580 os Fernandes já estivessem em Santana do Parnaíba, mas assevera que em 1609 eles já estariam lá. (MONTEIRO, 1994, p. 108). Para outra versão dos primórdios de Santana de Parnaíba, cf. CAMARGO, sd.

Os Fernandes constituíam-se uma das principais famílias da capitania de São Paulo. André, Baltazar e Domingos Fernandes, participaram de várias bandeiras, sendo que André foi um dos chefes da bandeira organizada por Raposo Tavares para atacar os aldeamentos da região do Guairá, de cuja cota na partilha que coube aos três irmãos formou-se a base das vilas de Parnaíba, Itu e Sorocaba. André era o principal colono de Parnaíba e Domingos era possuidor do maior moinho de trigo desta vila. A posse de um moinho conferia prestígio social ao seu dono, assim como a fundação de capela reforçava o prestígio social e a autoridade econômica de seu fundador, pois a “fundação de uma capela estava associada à presença de um número considerável de índios”. Os três irmãos foram fundadores de capelas que deram origem às vilas de Santana do Parnaíba, Itu e Sorocaba. (MONTEIRO, 1994, pp. 72, 75, 79, 109 e 191).

Aliás, Baltazar Fernandes e sua segunda esposa, em seis de maio de 1641, “foram à casa e ao escritório do tabelião de Parnaíba para registrar um contrato de dote” para o casamento de sua filha, Maria de Proença. O conteúdo do dote incluía, dentre outros bens, 30 índios e 500 alqueires de farinha depositados em Santos. (NAZZARI, 2001, p. 58).

Ainda sobre as formas utilizadas pelos colonos para justificar a presença de indígenas em suas propriedades, temos o argumento de Margarida Bicuda. Ao referir-se aos nativos que *administrava*, afirmou que estavam em “sua companhia alguns índios e índias na conformidade que sua Majestade concedeu, os quais *repartirão* meus herdeiros em amigável composição para os administrarem e olhar por eles por serem incapazes de se regerem por si, assistindo-lhes com todo o necessário, assim no temporal como no espiritual” [grifos meus]⁷. Já Ana Ribeiro, em 1710, por não ter tido filhos herdeiros de seu casamento com Joaquim Bicudo de Brito, deixava suas “dezesseis almas de gentio” para seu irmão, João Gago Ribeiro, incumbindo-o de administrá-los, fornecer-lhes alimento necessário, “curando deles” e doutrinando-os. Seu irmão não poderia vender nem trocar as *peças*, e por ocasião de sua morte [de João Gago Ribeiro], as *peças* ficariam livres, e nenhum de seus herdeiros poderiam “entender-se com as ditas peças”.⁸

⁷ Testamento de Maria Bicuda. Caixa 23, Ordem. 500. Arquivo do Estado de São Paulo.

⁸ Testamento de Ana Ribeiro. Caixa 23, Ordem n. 501. Arquivo do Estado de São Paulo.

Lucrécia Leme, viúva de Antônio Vieira Antunes, declarou que sempre tratou suas nove *peças* de gentio como *livres*, por ser a liberdade da natureza dos gentios. Porém, “por serem incapazes de se regerem por si, as administrava com aquele cuidado cristão”, sem, contudo deixar-se de valer do “seu *serviço* em ordem a alimentá-los, e nesta mesma ordem os poderão reger [seus] herdeiros não como heranças, senão como a menores necessitados de regência, não lhes faltando com a doutrina e uso comum até El Rei dispor outra cousa”⁹. Assim, embora apresentados como *livres*, eram considerados incapazes de conduzir suas vidas; tarefa assumida pelos colonos, que, mediante a mão de obra indígena, forneciam também “comida, roupa, atendimento médico e doutrinação espiritual como compensação justa e suficiente pelo serviço dos índios” (MONTEIRO, 1994, p. 149). A própria designação *peça*, constantemente citada em inventários e testamentos, bem como o fato de os indígenas fazerem parte de heranças, sugere, portanto, que índios eram tidos como *propriedade*.

No ano de 1623, em pleno sertão dos Carijós, Henrique da Cunha, doente “de doença que Deus” lhe deu e incerto da sua vida como mortal, decidiu fazer seu testamento expondo suas últimas e derradeiras vontades. Declarou que foi casado com Izabel Fernandes com quem teve três filhos: Henrique, João e Manuel da Cunha, os quais se constituíam os seus legítimos herdeiros. Afirmou também ser pai de Estevão, “foi feito antes de ser casado”, resgatado “com dinheiro” de sua mulher que o deixara forro. Ademais, revelou ter “mais duas raparigas”, Antônia e Úrsula, “e mais um rapaz por nome Antônio”, filhos de uma negra de sua casa. Por sua “consciência”, reconhecia as duas meninas e o menino como seus filhos “adulterinos” e pedia a Henrique, seu filho mais velho, que doutrinasse as crianças “como seus irmãos que são”. Apesar de não dar maiores explicações, afirmou que o remanescente de sua terça deveria ser dado à Úrsula, a “mais moça”. Por fim, um dos legítimos herdeiros de Henrique tivera uma filha de nome Maria com a escrava Agostinha. Henrique reconhecia Maria como neta. Preocupado com o futuro da pequena Maria, mandou que se assinalasse “um par de vacas” do seu curral para que fosse “multiplicando a conta da dita menina para ajuda do seu casamento”¹⁰.

⁹ Testamento de Lucrécia Leme. Volume 25. Arquivo do Estado de São Paulo.

¹⁰ Testamento de Henrique Cunha. Volume 1, 1920, Arquivo do Estado de São Paulo.

Não obstante a ideia da superioridade do colono sobre os indígenas marcasse os lugares sociais dos membros da sociedade paulista colonial, bem como a exploração da mão de obra, nada disso impediu a ocorrência de relacionamentos econômicos, afetivos e sexuais entre colonos e indígenas, como o testamento de Henrique Cunha nos permite ver. Segundo John Monteiro, os relacionamentos afetivos e sexuais entre colonos e indígenas são indicativos das diferentes etapas da escravidão indígena em São Paulo. Nos primórdios da capitania de São Vicente, mais do que a ausência de mulheres brancas na colônia, a prática da poligamia e o concubinato refletem estratégias adotadas pelos colonos. Por um lado, estas relações conferiam “certo prestígio dentro das estruturas indígenas”, mas, por outro, contribuía para a introdução da escravidão indígena. Denotam também as “ambiguidades inerentes ao processo de transição de um quadro de alianças à subordinação pura e simples”. Já no século XVII, a organização do trabalho e as condições de apresamento acabavam por favorecer os laços sexuais entre colonos e índias, pois cabia a elas o trabalho na lavoura, enquanto os homens tinham suas tarefas mais relacionadas ao transporte da produção e ao sertanismo (o acompanhamento de colonos nas viagens ao sertão em busca de cativos). (MONTEIRO, 1999, pp. 52, 54 e 55).

Em 1713, Jerônima da Silva, que vivia na vila de Itu, vendendo, dentre outras coisas, marmelada e fumo, apresentou dívidas de indígenas para com ela, como a da “negra carijó”, de propriedade de um certo João, no valor de \$640 réis. A *negra* Roxana, do Convento, devia-lhe \$840 réis, mas, infelizmente, Jerônima não especificou se Roxana era *negra* “da terra” ou africana¹¹. Já Antônio Vieira Tavares, ao relatar suas dívidas, mencionou a de uma pataca (\$320 réis), que devia ao índio ferreiro Salomão, de propriedade de Antônio Joaquim de Abreu, referente ao *feitio* de uma foice e uma faca¹². Em 1694, Inácio Rodrigues Moreira declarou dever “duas varas de pano a um *negro* do capitão João Tavares”¹³.

Talvez as longas jornadas no sertão fossem responsáveis pelo desenvolvimento de solidariedades e vínculos afetivos entre os colonos e indígenas. Alguns colonos tinham a preocupação em manter unida a família dos índios, como se percebe no testamento de

¹¹ Testamento de Jerônima da Silva. Caixa 25. Ordem n. 501. Arquivo do Estado de São Paulo.

¹² Testamento de Antônio Vieira Tavares. Caixa 26. Ordem 503. Arquivo do Estado de São Paulo

¹³ Testamento de Inácio Rodrigues Moreira. Caixa 22, Ordem n. 499.

Cristóvão de Aguiar Girão ao declarar suas últimas vontades em testamento. Informava que tinha ido ao sertão e trazido alguns “serviços”. Advertia que nenhuma pessoa podia “bolir com eles e bolindo” e querendo “desencabeçar” pai de filho e “filhos de pai”, o procurador de índios e os padres da Companhia deviam colocar os aborígenes em liberdade.¹⁴

O arrependimento por faltas cometidas também pesava ou mesmo o encaminhamento da alma dos índios. Ao fazer as encomendações por sua alma, Cristóvão Diniz determinou a realização de “quantas missas por quantos negros que morrerão do [seu] serviço [naquele] sertão”¹⁵. Anos antes, em 1648, Raphael de Oliveira, em seu testamento, também deixou expresso seu desejo de que se rezasse “vinte missas pelas almas de todos os negros e negras” que em sua casa “morreram sem lhes mandar missas”. Não menos importante foi o reconhecimento e a recompensa em vida. Assim, Raphael Oliveira, por gratidão às “*boas obras e serviços*” do índio tememinó Matheus, “que ora é casado com uma negra de meu filho Alberto de Oliveira o deixo forro e livre para que possa ir para onde quiser livremente sem impedimento algum”¹⁶. (grifo meu)

Ao analisar processos de alforrias para escravos africanos, Márcio Soares identificou, para Campos dos Goytacazes do século XVIII, que a “principal motivação senhorial para a alforria, tanto nos testamentos quanto nos registros paroquiais de batismo”, eram os “bons serviços prestados pelos escravos, frutos de anos de trabalho (...) ditados pelo compasso da obediência”. Não obstante a distância espacial e temporal, foi exatamente este o procedimento de Raphael de Oliveira para com o tememinó Matheus. Ainda de acordo com Soares, o ato de alforriar um escravo se constituía num instrumento fundamental “nas políticas de domínio que os senhores engendraram, no intuito de obter o maior sucesso possível no governo dos escravos”, haja vista que a “alforria conferia um poder moral muito grande aos senhores”. (SOARES, 2007, pp. 411-2)

¹⁴ Testamento de Cristóvão Girão. Volume IV. Arquivo do Estado de São Paulo.

¹⁵ Testamento de Cristóvão Diniz. Volume 41. Arquivo do Estado de São Paulo

¹⁶ Testamento de Raphael de Oliveira. Volume III. Arquivo do Estado de São Paulo

Certamente, os escravos e, aqui incluo indígenas, sabiam da possibilidade de alforria, o que levava a comportamentos de fidelidade para com seus senhores, “ainda que fossem motivadas pelo desejo inconfesso de granjear ou preservar favores e prêmios recebidos”. Por outro lado:

Por mais espécie que o fato possa causar, havia escravos que amavam seus senhores e senhores que amavam seus escravos. Afinal, parte significativa da historiografia reconhece que os escravos não eram coisas, portanto, a relação senhor-escravo era uma relação entre pessoas, e pessoas geralmente costumam nutrir sentimentos diversificados em relação às outras, numa escala que varia de amor ao ódio, mesmo entre possuidores e possuídos. (SOARES, 2007, p. 413).

Estes sentimentos diversificados podem ser vistos no testamento de Domingos Fernandes, que reconheceu a paternidade de “uma filha mais menina de sete ou oito meses que houve de uma índia livre depois de (...) enviuar”. Como se pode notar, a exemplo de Henrique da Cunha, filhos *bastardos* realmente deviam atormentar a consciência daqueles que, temendo a aproximação da morte e, por isso, querendo salvar a alma, tratavam de determinar algumas ações que amparassem os frutos de relacionamentos ilícitos. Fernandes deixou Catarina como sua herdeira legítima juntamente com seus outros filhos e, devido a pouca idade da menina, tomou o cuidado de nomear seu cunhado, Manuel da Costa do Pino, como curador da mesma.

Não custa lembrar que o reconhecimento da paternidade e do direito de herança impunha inclusive problemas relativos a bens, mas, mesmo assim, Fernandes tomou outras providências para garantir o bem estar da menina, deixando-a à índia Estácia, avó da Catarina, bem como seus filhos e filhas, de uma das quais “tivera a menina”, ausentes da partilha dos bens. Já o escravo Manuel, casado com Estácia, devia permanecer como propriedade de Catarina. Ironicamente, o marido da avó de Catarina, Manoel, permaneceria como escravo da menina Catarina, filha do testador. Apesar disso, é possível perceber que Domingos Fernandes teve a preocupação em preservar unida a família indígena de sua filha. Em suas palavras: “(...) Estácia e seu marido e Lucrecia sua filha com os mais que agora tem (...) se podem ir todos por onde quiserem como forros

que são sem que ninguém lhes impeça nem tampouco os obrigarão ao inventário nem partilhas”. No mesmo documento, Domingos Fernandes afirma que sua esposa, Ana da Costa, deixara forra “uma moça (...) por nome Lourença”. Esta índia tivera uma filha com Thomé Fernandes da Costa. Portanto, Ana da Costa deixava forra a mãe de sua neta. Domingos confirma a alforria e declara que se a “moça quiser estar com sua filha, faça o que quiser”. Desse modo, mãe e filha ficavam fora dos bens a serem partilhados pelos herdeiros quando da morte de Domingos Fernandes¹⁷.

Outro que vendo-se “doente e temendo a morte no sertão dos Carijós” foi Pero Sardinha. Na ocasião, 06 de novembro de 1615, solicitou ao seu companheiro de jornada, Francisco Nunes Cubas, que fizesse seu testamento “para descargo” de sua consciência. Afirmou que foi casado com Maria Mendes e que não “houve filho nem filha” da união, mas, ainda nos tempos de solteiro, tivera um filho por “nome Affonso de uma negra por nome Esperança de Pedralveres”. Alegando não saber se a mãe do menino era “cativa ou forra”, pedia a seu cunhado Pedro da Silva que pagasse a alforria de Affonso, mas se Afonso já fosse livre Pedro seria seu curador, pagaria sua criação e cuidaria dele “como filho”¹⁸. Pero Sardinha não foi o único a se preocupar com parentes ilegítimos. Às vésperas de sua morte, também a viúva Guiomar Rodrigues ficara preocupada com o destino de seus descendentes. Indisposta “de uma enfermidade” quando da redação de seu testamento em 1625, declarou ter 5 filhos, dos quais 3 já eram falecidos, mas um dos falecidos, Domingos, tivera uma filha com uma índia, “a qual por descargo de minha consciência a deixo herdeira dos meus bens”¹⁹.

Havia aqueles que temiam pela sorte de seus filhos ou protegidos como demonstra o testamento de Estevão Cardoso de Negreiros. Dentre as 20 peças do *cabelo corredio*²⁰ que Negreiros possuía, uma de nome Sebastiana era bastarda. Embora Negreiros não tenha declarado fosse sua filha, é possível que tenha sido, pois determinou a seu filho Lourenço que, após sua morte, não a tratasse “como cativa nem com muita aspereza”, e asseverou que não podia vendê-la e tampouco os filhos desta escrava. Em

¹⁷ Testamento de Domingos Fernandes. Volume 25, Arquivo do Estado de São Paulo.

¹⁸ Testamento de Pero Sardinha. Volume III. Arquivo do Estado de São Paulo

¹⁹ Testamento de Guiomar Rodrigues. Volume III. Arquivo do Estado de São Paulo

²⁰ Até os últimos anos do século XVII indígenas eram designados preferencialmente como “negros da terra”, mas com a crescente presença de africanos nas escravarias paulistas surgiram expressões como ‘gentio do cabelo corredio’, ‘administrados’, ‘servos’, ‘pardos’ e ‘carijós’, cf. (MONTEIRO, 1999, p. 58).

relação a uma outra *peça*, de nome Mariana, afirmava que ela não era *bastarda* e a deixava forra, bem como a seus filhos, inclusive registrando carta de alforria no cartório da vila. Tudo isto devido aos *bons serviços* de Mariana. Embora não possa ter certeza do envolvimento deste senhor com sua escrava, é possível que mulheres escravas estabelecessem “relacionamentos afetivos e sexuais com senhores ou parentes deles para se verem livres, e a seus filhos, do cativeiro”. Além disso, o registro de carta de alforria era garantia de liberdade aos alforriados, pois se depositada em cartório “era considerada irreversível, a despeito de eventuais litígios movidos por herdeiros inconformados”. (FARIA, 2000, pp. 73-74). Tais precauções de Negreiros e os esclarecimentos deixados em seu testamento foram ressaltados sobremaneira. Asseverou que seu filho “não entenda com ela [Mariana] nem com seus filhos”²¹, o que pode indicar a existência de algum envolvimento afetivo ou sexual entre Estevão e Mariana.

Segundo Soares, ao legitimar a escravidão moderna, um dos objetivos da Igreja Romana era incorporar ao seio da cristandade povos infiéis resgatados do paganismo, mas “tratos ilícitos” grassavam nos trópicos em decorrência da “fragilidade humana”, conforme muitos testamentos demonstram. Ocorre que o intercuro sexual deveria estar limitado aos casados, portanto, fornicção e adultério iam contra os mandamentos da Santa Madre Igreja. Assim, o medo da danação eterna trazia à tona necessidade de pedir perdão aos erros cometidos. Na qualidade de pecado capital, para a lúxuria havia a extrema necessidade da confissão com o propósito da obtenção da absolvição, o perdão livrava o confessor das chamas eternas do inferno, ou ao menos se facultava a possibilidade de purgar suas culpas no Purgatório – local de sofrimentos necessários para a completa remissão dos pecados, credenciando o ingresso no Paraíso Celeste. O período do Purgatório poderia ser abreviado pela misericórdia divina sempre pronta para atender à intervenção da Virgem Maria, dos Santos e de toda a corte Celestial, ou ainda, se considerasse as orações, os pedidos de missas, as doações e esmolas. (SOARES, 2007, pp. 390 e 391)

Portanto, ainda segundo o autor, tratos ilícitos causados em decorrência da fragilidade humana faziam com que os testadores pensassem em ajustar as contas com o

²¹ Testamento de Estevão Cardoso Negreiro. Caixa 28. Ordem 505. Arquivo do Estado de São Paulo.

Criador. Pecados da carne, cujos rastros visíveis eram, sem dúvida, os filhos ilegítimos. Deixar um filho ou um parente sofrendo as agruras da escravidão era algo inconcebível, moralmente reprovável. Havia a necessidade de reparar o erro. A alforria batismal era uma chance de remediar o erro – era a primeira oportunidade que uma pessoa tinha para remediar o seu erro. Além disso, o batismo convertia-se num duplo ritual de purificação: para o nascituro tratava-se da supressão do pecado original, ao passo que para o pai significava atenuar as consequências de um pecado da carne, dando início a sua remissão. No entanto, os batizados eram cerimônias públicas e as igrejas viviam sempre cheias de gente. Poderia ser “constrangedor à decência das famílias e uma afronta aos mandamentos da Igreja, um senhor solteiro, casado, ou viúvo admitir, abertamente, tratos ilícitos mantidos com suas cativas [por isso] alguns deles o fizeram em seus testamentos, ao sentirem o aproximar da morte e as incertezas quanto ao destino de suas almas”. (SOARES, 2009, pp. 392 e 394).

Em pesquisa sobre mulheres forras em Minas Gerais, Sheila de Castro Faria afirma que muitas alforrias presentes em testamentos “eram resultados do adultério de senhores com suas escravas”. Testamentos que eram redigidos “geralmente quando em perigo de vida. Libertar as pessoas do cativo inscrevia-se entre as práticas que poderiam render-lhe ganhos além-túmulo. Era ação tida como de caridade cristã. (...) Filhos naturais, portanto, deveriam ser reconhecidos, e realmente foram muitos que assim o fizeram. Quando o filho natural era escravo, então, seria inconcebível que se o mantivesse em cativo. Já o filho adulterino, que não poderia ter nomeada a paternidade, o mínimo a fazer seria alforriá-lo e, ao que tudo indica, muitos ficaram em paz com sua consciência libertando-os do cativo, mesmo sem referir-se à paternidade”. (FARIA, 2000, pp. 73 e 74)

Em síntese, embora o trabalho de Castro Faria, tal como o de Márcio Soares refiram-se à escravidão africana, é possível perceber aspectos semelhantes em relação à escravidão indígena, ao menos nos casos aqui demonstrados, o que nos leva a considerar que as relações entre indígenas e colonos (ainda que permeadas pela violência) eram marcadas por ambiguidades: ao mesmo tempo em que eram tratados como *peças*, sendo repartidos em heranças, dados como garantia de empréstimo ou

dores, os colonos tinham relações afetivas e sexuais com as índias, alforriavam seus filhos bastardos, preservavam suas famílias, legavam-lhes bens.

Referências Bibliográficas

ABUD, Kátia Maria. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições – a construção de um símbolo paulista: o bandeirante*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1985. Tese de Doutorado.

ABUD, Kátia. A idéia de São Paulo como formador do Brasil. In FERREIRA, Antônio Celso et. all.(Orgs.)_ *Encontros com a História. Percursos históricos e historiográficos de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CAMARGO. Paulo Florêncio da Silveira. *História de Santana de Parnaíba*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura. S/d.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998

FARIA, Sheila de Castro. Mulheres forras – riqueza e estigma social. *Revista Tempo*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. v. 5, n.9, Jul. 2000.

GODOY, Silvana Alves. *Itu e Araritaguaba na rota das monções. (1718-1838)*. São Paulo, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2002. Dissertação de Mestrado.

GODOY, Silvana Alves; GUEDES, Roberto. Do império português ao império do Brasil: notas sobre legitimidade social de famílias de elite (Itu e Porto Feliz, São Paulo, séculos XVII-XIX). *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 10, p. 1-31, 2008

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o projeto de uma história nacional. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro. v. 1. n.1. p. 5-27. 1988.

LUIZ, WASHINGTON. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, Typografia do Diário Oficial, 1905.

MONTEIRO, John. “Índios e mamelucos em São Paulo: História e historiografia” In FERREIRA, Antônio Celso et. All. (Org.) *Encontros com a historiografia: percursos históricos e historiográficos de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NAZZARI, Muriel. *O desaparecimento do dote. Mulheres, família e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século VIII: as estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995

POMBO, Rocha. *História de São Paulo – Resumo Didático*. Edição 1918. São Paulo, Companhia Melhoramentos de São Paulo, sd.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Virandovinte. Cotidiano, imaginário, política - São Paulo (1870-1910)*. São Paulo: Secretária do Estado da Cultura, 1994.

SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOARES. Márcio de Sousa. AD Pias Causas: as motivações religiosas na concessão das alforrias (Campos de Goitacases, 1750-1830). *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*. Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus. Volume 10, n. 18, p. 389-425. jul./dez. 2007