

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Clara Martinez Falcão Pereira

Escravidão de indígenas nas *sierras del Tape* (século XVII)

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em História da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

Porto Alegre

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Clara Martinez Falcão Pereira

Escravidão de indígenas nas *sierras del Tape* (século XVII)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul., como requisito para obtenção do título de Mestre em História. Projeto inserido na linha de pesquisa de Relações Sociais de Dominação e Resistência.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Eduardo dos Santos Neumann

Banca de Avaliação:

Prof^a. Dr^a. Soraia Sales Dornelles

Prof^a. Dr^a. Elisa Frühauf Garcia

Prof^o. Dr^o. Carlos Daniel Paz

Porto Alegre

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Martinez Falcão Pereira, Clara
Escravidão de indígenas nas sierras del Tape
(século XVII) / Clara Martinez Falcão Pereira. --
2022.
122 f.
Orientador: Eduardo Santos Neumann.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. História Indígena. 2. Escravidão Indígena. 3.
Intermediários. 4. Missões do Tape. 5. Mus. I. Santos
Neumann, Eduardo, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Clara Martinez Falcão Pereira

ESCRAVIZAÇÃO DE INDÍGENAS NAS *SIERRAS DEL TAPE* (SÉCULO XVII)

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Porto Alegre, 24 de junho de 2022

Resultado: Aprovado com indicação de publicação.

BANCA EXAMINADORA:

Carlos Daniel Paz

Departamento de História

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA)

Elisa Frühauf Garcia

Departamento de História

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Soraia Sales Dornelles

Departamento de História

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

RESUMO

Esta dissertação trata da atuação dos chamados *mus*, sujeitos indígenas que se inseriram no tráfico de nativos escravizados durante a década de 1630 nas serras do Tape. O foco principal deste trabalho foi apresentar, através de um estudo de caso, as dinâmicas e os mecanismos que pautaram a inserção dos indígenas no tráfico de escravizados empreendido pelos europeus em tal contexto. Na primeira parte deste estudo, foram abordadas as particularidades da exploração do trabalho indígena ao longo do período colonial e como a historiografia vem tratando o assunto. Analisou-se, ainda os papéis dos intermediários indígenas e sua relação com o desenvolvimento da escravização dos povos nativos. Na segunda parte desta dissertação, se utilizou da análise das fontes jesuítas para compreender quem eram os *mus*, como funcionavam as suas inserções no tráfico e em qual contexto esses sujeitos surgiram e desapareceram enquanto “mercadores”. Por fim, analisou-se como o território do Tape influenciou no êxito ou não desses sujeitos enquanto traficantes, como a aliança com os portugueses perpassava as lógicas de parentesco dos guaranis e os usos do morfema “mu” nos dicionários de guarani antigo para levantar hipóteses que auxiliem na compreensão desses indivíduos.

Palavras-chave: Escravidão indígena; Intermediários; Missões do Tape; Coleção de Angelis; Feiticeiros; Mus.

RESUMEN

Esta disertación trata de las acciones de los llamados *mus*, sujetos indígenas que se involucraron en el tráfico de nativos esclavizados a lo largo de la década de 1630 en las sierras del Tape. El enfoque principal de este trabajo fue presentar, a través de un estudio de caso, las dinámicas y los mecanismos que orientaron la inserción de los indígenas en la trata de esclavizados emprendida por los europeos en dicho contexto. En la primera parte de esta investigación se abordaron las particularidades de la explotación de la fuerza de trabajo indígena durante el período colonial y cómo la historiografía ha afrontado el tema. Fueron analizadas las actuaciones de los intermediarios indígenas y su relación con el desarrollo de la esclavización de los pueblos nativos. En la segunda parte de esta disertación se hizo un análisis de las fuentes jesuítica para entender quiénes fueron los *mus*, cómo funcionaban sus inserciones en el tráfico y en qué contexto aparecían y desaparecían estos sujetos como “mercaderes”. Finalmente, se ha investigado como el territorio del Tape influyó en el éxito o no de estos sujetos como traficantes, cómo la alianza con los portugueses permeó las lógicas de parentesco de los guaraníes y los usos del morfema “mu” en los diccionarios de guaraní antiguo para plantear hipótesis que contribuyan a la comprensión de estos individuos.

Palabras-clave: Esclavitud indígena; Intermedios; Misiones del Tape; Colección de Angelis; Hechiceros; Mus.

AGRADECIMENTOS

Ingressei como aluna do mestrado em março de 2020, justo na semana que anunciaram que vivíamos uma pandemia. Daquele instante em diante, parte desta pesquisa se fez entre quatro paredes. Mesmo em isolamento durante quase todo período de escrita, à realização desta dissertação devo a diversas pessoas.

De certa forma, essa pesquisa teve início em 2016 quando, ainda na graduação, fui bolsista de iniciação científica com orientação do professor Eduardo Neumann para pesquisar a história das sociedades indígenas em Colônia do Sacramento. A partir dessa experiência o meu interesse pela história indígena aumentou e decidi que meu trabalho de conclusão de curso seria nessa área.

Em meados de 2017, em meio a busca por fontes para o TCC, o professor Eduardo Neumann apresentou em uma de suas aulas da disciplina de História Indígena na América documentos onde figuravam os *mus*. A inquietação por esse sujeitos, fez com que depois da aula eu manifestasse o meu interesse em pesquisar a história desses indivíduos. O incentivo e a orientação do Neumann foi fundamental para que eu realizasse o trabalho intitulado “*Grandes hechiçeros y mus de los Portugueses: captura de indígenas na América Meridional (século XVII)*” (2018) e decidisse aplicar para a seleção de mestrado um projeto que desse continuidade à pesquisa. Agradeço aos professores Fábio Kuhn e Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo que formaram a banca de avaliação do meu trabalho de conclusão de curso em 2018 e me deram conselhos que auxiliaram nesta dissertação.

Ingressando na pós-graduação em meio ao confinamento e em uma das piores crises econômicas dos últimos anos no Brasil, recebi a notícia de que eu seria contemplada com uma bolsa da CAPES ao longo do mestrado. A pesquisa integra o projeto “Escravidão e Tráfico de Indígenas na América Meridional”, coordenado pelo professor Eduardo Neumann, pertence a linha de Relações Sociais de Dominação de Resistência do PPGH da UFRGS e não teria sido possível sem a bolsa da CAPES. Em meio aos cortes de verbas nas Ciências Humanas ter recebido uma bolsa para pesquisar história indígena me dava o amparo necessário para não desistir desta pesquisa mesmo em meio as crises existenciais causadas pelo confinamento e pela situação do Brasil.

Nesse sentido, agradeço mais uma vez ao Eduardo Neumann, pelas diversas reuniões *online* e por ter me emprestado alguns de seus livros, já que a biblioteca da UFRGS não estava aberta durante esse período da pandemia. Agradeço ainda as reuniões à distância, de início semanais e depois mensais, do GT de História Indígena da ANPUH-RS. Elas foram um

espaço de conforto, companhia e aprendizado nas noites pandêmicas. Muito obrigada aos colegas que as tornaram possíveis: Isadora Diehl, Laura Oeste, Guilherme Brandalise, Lucas Samuel, Bibiana Harrote, entre outros que participaram desses encontros.

Quero agradecer aos que estiveram mais perto que ninguém, não só nesse período, mas sempre: meus pais, Mário e Carmen. De igual modo, à minha irmã, Paula, parceira das inúmeras fogueiras feitas no isolamento, onde ouvimos músicas, trocamos aprendizados, desejos e medos. À Juliet Corrêa, com quem também dividi boa parte da quarentena no sofá da 177, precisaria de mais páginas para agradecer a importância dessa amizade nos últimos anos, assim que me contento em agradecer por todas comidas boas que tu cozinhou nesse período, pelas dicas acadêmicas e por todas cervezas beer, amiga!

Aos amigos que o IFCH me presenteou: Rhaylla Fernandes e Leonardo Valerão. Desde que os conheci minha vida e o mundo mudaram e juntos contamos com a sorte e o privilégio da companhia um do outro para atravessar uma série de eventos políticos e pessoais, compartilhando angústias e risadas. A essas duas pessoas devo grande parte do meu aprendizado, reflexões e do meu imaginário sobre o Brasil.

De igual modo agradeço ao Guilherme Maffei Brandalise, colega de graduação, de grupo de pesquisa, de mestrado, de DESAPAGA POA e amigo com quem incontáveis vezes pude contar para me ouvir e apoiar em questões pessoais e acadêmicas. Que alegria compartilhar contigo amizades, festas, viagens, discussões existenciais, antropológicas e historiográficas. E à Laura Jahn Scottie, amiga com quem compartilhei a docência nos estágios da graduação, um piso na Gran Vía, a admiração por literatura fantástica e um montão de sonhos. Obrigada por todo apoio nas mais variadas esferas da minha vida.

Agradeço ao Iporã Brito Possanti, pela parceria, pelos passeios na Zona Sul de Porto Alegre, pelas conversas sobre o(s) universo(s) e pela semana de estudos “home office” em Imbé, onde comecei a escrever o último capítulo desta dissertação. Obrigada ainda por ter se disposto a passar uma tarde comigo me ensinando a usar o QGIS e compartilhando conhecimentos sobre hidrografia do Rio Grande do Sul, fundamental para elaboração do Mapa das bacias hidrográficas do Tape, presente no capítulo 3 desta dissertação.

Obrigada às professoras Soraia Dornelles e Elisa Garcia por terem composto a banca de qualificação e por, junto com Carlos Paz, terem aceito o convite para integrarem a banca final desta dissertação.

Por fim, agradeço as minhas *compis de piso*: Ariana y Sara, as primeiras com quem brindei a entrega deste texto.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

MCA – Manuscritos da Coleção de Angelis.

p.- página.

v. – volume.

LISTA DE TABELAS

<i>Tabela 1.</i> Adaptação da tabela com os três tipos de intermediários.....	30
---	----

LISTA DE MAPAS

<i>Mapa 1.</i> Mapa das Missões do Tape.....	56
<i>Mapa 2.</i> Mapa das Províncias do Paraguai e de Tucumán com o Rio da Prata (1698).....	79
<i>Mapa 3.</i> Mapa das bacias hidrográficas do Tape.....	87

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1. ESCRAVIZAÇÃO DE INDÍGENAS.....	23
1.1 Intermediários indígenas.....	29
1.1.1 Mediadores na costa.....	32
1.1.2 Adentrando aos sertões.....	38
1.2 Os traficantes indígenas.....	41
1.3 Interstícios pacíficos.....	47
CAPÍTULO 2. INTERMEDIÁRIOS NAS SERRAS DO TAPE.....	51
2.1 A província do Tape.....	53
2.2 Os <i>mus</i> e as redes do tráfico.....	56
2.3 Afinal, quem eram os <i>mus</i> ?.....	61
2.4 Captura e comércio de nativos.....	64
2.5 “Feiticeiros e batizadores”.....	66
2.6 Outros mercadores: Ibiraparobi e Aguaraguaçu.....	70
2.7 Um fenômeno transitório.....	71
CAPÍTULO 3. AS RELAÇÕES DE PARENTESCO E O TRÁFICO DE NATIVOS.....	74
3.1. As bacias hidrográficas do Tape.....	77
3.1.1 Igaí (Jacuí).....	79
3.1.2 – Tebiquari e Mpoapari (Taquari-Antas).....	83
3.1.3 – Afluentes: Rios Yequiyi (Pardo), Yequimini (Pardinho) e Mbocariroi (Guaporé).....	85
3.2 Parentesco e reciprocidade.....	88
3.2.1 <i>Che mû: meu amigo ou parente</i>	91
3.2.2 “ <i>Un muchacho gran dançador</i> ”.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS.....	112

INTRODUÇÃO

Era dia de São Cosme e Damião quando o padre Francisco Dias Taño, em 1635, redigiu uma carta ao superior das Missões do Tape contando do “estado das respectivas reduções”¹. De início, Dias Taño reporta a falta de roupas para uso dos padres da região. Logo, o documento que aparentava ser um relato sobre a precária situação em que se encontrava a redução de Jesus Maria naquele ano, se revela um dos maiores registros sobre os sujeitos que os jesuítas se referem como os *mus de los portugueses*.

Segundo consta na referida carta, as redondezas da redução de Jesus Maria estavam tomadas por “una junta de índios” que, na visão dos padres, eram os responsáveis pela precariedade em que as missões se encontravam. Esses nativos representavam uma ameaça aos interesses dos jesuítas a serviço de Espanha porque, entre outros motivos, haviam estabelecido uma aliança com os portugueses que envolvia a captura e o comércio de indígenas que viriam a ser escravizados.

Esta dissertação se propõe a analisar a atuação desse grupo de nativos mencionados pelos jesuítas em suas correspondências. Suas ações se desenvolvem e perduram por um curto intervalo de tempo, podendo assim serem identificadas enquanto um fenômeno transitório. O período em que esses sujeitos figuram é na terceira década do século XVII. Nessa época, o mercado de escravizados trazidos da África aumentava em certas partes da América Portuguesa, mas em muitas das capitânicas a exploração do trabalho indígena era predominante. São Vicente, Rio de Janeiro e Maranhão (que compreendia do Rio Negro até o Ceará) são exemplos disso². Não apenas na costa, mas também em regiões “terra adentro”, como a das Missões do Tape, a escravização de indígenas configurava uma ameaça aos povos nativos. Os territórios fronteiriços eram alvos, sobretudo, da captura de muitos nativos que foram levados e, posteriormente, escravizados em diversas áreas do território que viria a ser o Brasil.

Ao contrário do que supõe a historiografia tradicional, a escravização dos indígenas não foi substituída pela dos africanos, mas coexistiu com a mesma. Os estudos sobre a escravidão dos nativos, entretanto, ainda são incipientes. Deve-se reconhecer que desde a

1 Carta do Padre Francisco Dias Taño para o Superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. Jesus Maria, 26-IX-1635. Manuscritos da Coleção de Angelis, Tomo III, p. 105.

2 Em certas regiões, como o Estado do Maranhão e Grão-Pará, por exemplo, a mão de obra nativa foi a principal força de trabalho até o século XVIII. Ver: CHAMBOULEYRON, Rafael & BOMBARDI, Fernanda Aires. “Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII)”. Revista Varia História, Belo Horizonte, vol. 27, nº 46, 2011.

década de 1980 a historiografia a respeito dos povos indígenas vem avançando. A denominada “Nova História Indígena” surgiu nesse período com o intuito de romper com uma historiografia que tradicionalmente descartou os interesses dos povos indígenas, ora omitindo esses sujeitos dos processos históricos, ora relegando a eles um papel passivo na história, onde eram considerados vítimas ou meros observadores das situações que presenciavam.

A origem da Nova História Indígena remete aos movimentos sociais e às reivindicações dos próprios indígenas, tanto nos Estados Unidos, onde é conhecida como *New Indian History*, com o *Red Power* na década de 1960, como no Brasil com a organização dos movimentos indígenas, decisiva para a participação dos nativos na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88, por exemplo. A partir de então, a historiografia a respeito dos povos nativos passou a levar em consideração a *agency* dos indígenas, isso é a capacidade de agir frente aos acontecimentos³. A influência de uma historiografia que, décadas antes, já vinha dando atenção aos sujeitos “subalternos” foi também determinante no surgimento de uma corrente que passasse a considerar os indígenas como protagonistas históricos⁴.

A organização dos movimentos indígenas fez com que os pesquisadores percebessem que esses povos, diferente do que havia sido disseminado, não deixariam de existir. A origem da ideia de que as sociedades nativas estariam em vias de extinção remete à historiografia do século XIX e à tentativa de construção de identidades nacionais⁵. No Brasil, essa corrente foi representada pela fundação do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB). As interpretações de seus membros, como Francisco Adolfo de Varnhagen e Carl F. Philippe Von Martius, por exemplo, apontavam para o desaparecimento total dos nativos e, além disso, compartilhavam da visão dualista que enquadrava os indígenas em duas categorias opostas: o índio amigável, habitante do passado e já extinto *versus* o índio selvagem, contemporâneo dos autores e um obstáculo para o avanço da civilização.

Sob a influência dessas interpretações, a história e a antropologia, durante muito tempo, buscaram por uma “pureza originária” nas sociedades indígenas, caso contrário, elas

3 MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e Historiadores. Tese de Docência. IFCH, Unicamp, Campinas, 2001.

4 PERROT, Michelle. Os Excluídos da História. (trad.) Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988; THOMPSON, E. P. Costumes em Comum. (trad.) São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

5 Nos Estados Unidos essa ideia esteve vinculada a construção da identidade norte-americana. Para uma comparação entre a historiografia brasileira e estadunidense a respeito dos povos indígenas ver: DORNELLES, Soraia Sales & MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva. Sobrevoando histórias: sobre índios e historiadores no Brasil e nos Estados Unidos. Anos 90, Porto Alegre, v. 22, n. 41, p. 173-208, jul. 2015; Para mais informações sobre o Destino Manifesto, ver: AVILA, Arthur Lima de. E da Fronteira veio um pioneiro... a frontier thesis de Frederick Jackson Turner (1861-1932). Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – Departamento de História, UFRGS, Porto Alegre, 2006.

teriam sido aculturadas, e já não seriam mais nativas. Dessa forma, consolidou-se a narrativa de que os indígenas teriam apenas duas reações frente à colonização: a perda de suas identidades frente à soberania das culturas europeias ou a negação total de qualquer elemento da cultura colonizadora. A partir disso, foram criados muitos dos preconceitos sobre os povos indígenas que ainda hoje vigoram, como a ideia de que suas culturas são imutáveis e de que os nativos são os representantes vivos de um passado distante. A pouca importância dada à escravização e ao trabalho indígena pode ser compreendida como um subproduto dessa perspectiva historiográfica que julgava os nativos sempre em vias de extinção (MACHADO, 2020).

A Nova História Indígena vem tentando desconstruir esses preconceitos e sentidos comuns ao evidenciar as múltiplas estratégias de sobrevivência, adaptação e negociação criadas pelos indígenas ao longo dos últimos séculos com base em seus próprios interesses e leituras das situações. Ao ignorar os diversos papéis desempenhados pelos indígenas, os estudos sobre as populações nativas reiteraram visões simplistas que descartam a complexidade dos processos históricos, bem como dos sujeitos que deles participaram.

Uma nova compreensão a esse respeito foi apresentada em *História dos índios no Brasil* (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha. Além de ser um marco da Nova História Indígena por enfatizar a agência dos indígenas, a obra marcou também o crescente diálogo entre a história e a antropologia. Nela, dois artigos, até hoje considerados referências na área, abordam a temática da escravidão indígena: “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” de Beatriz Perrone-Moisés; e “Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780-1889” de Mary Karasch.

De modo semelhante, o livro *Negros da Terra* (1994) de John Monteiro é considerado pioneiro nessa perspectiva. A obra destaca a utilização da mão de obra indígena na sociedade paulista e desconstrói a narrativa heroica dos bandeirantes ao demonstrar que estes foram responsáveis por expedições escravistas que, na maioria das vezes, só foram possíveis por conta do auxílio dos nativos⁶. O trabalho de Nádia Farage em *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização* (1986) também merece devido reconhecimento por ter demonstrado, através da análise dos caribes, os objetivos dos indígenas ao se inserirem nas redes de tráfico intencionadas pelos europeus. Através do

⁶ Para uma visão que leve em conta a participação dos indígenas na sociedade paulista ver também: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1957.

relacionamento desenvolvido entre os indígenas do Rio Branco e os holandeses durante o século XVII em uma zona disputada entre Portugal e Holanda, Nádia Farage evidencia a forma como operavam as alianças centradas na captura e comércio de indígenas nessa região.

A partir dessa renovação, surgiram trabalhos voltados para a escravidão indígena na sociedade colonial e o “escravo índio”, deixou de ser um total desconhecido⁷. Pesquisas como a de Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1994) sobre a Bahia e o artigo de Maria Regina Celestino de Almeida (2014) a respeito do Rio de Janeiro demonstraram como a exploração dos nativos foi intensa e determinante no desenvolvimento econômico dessas localidades. Recentemente o aumento de estudos de casos vem suprindo algumas dessas lacunas e demonstrando que a exploração da mão de obra nativa foi uma constante em diversas regiões ao longo da história do Brasil.

Exemplos são os trabalhos de Renato Venâncio, para a região de Minas Gerais no século XVIII (1997); Rafael Chambouleyron (2011), Fernanda Aires Bombardi (2011) e Camila Dias (2014) voltados para a Amazônia e para o Estado do Maranhão no século XVII e XVIII; Isadora Diehl (2016) para os Campos de Viamão e Vila de Curitiba no século XVIII; Patrícia Sampaio (2006) para a província do Pará e Amazonas para o século XIX; André Roberto de Arruda Machado (2017) no Grão-Pará ao longo do século XIX; e de Soraia Dornelles (2018) para província paulista no período imperial. Apesar do crescimento, ainda são rarefeitas pesquisas sobre determinados aspectos, como as práticas de captura de nativos e o tráfico interno de escravizados na América Portuguesa. Além disso, certas regiões ainda permanecem de fora dos estudos sobre a escravização indígena.

Na academia norte-americana, a escravização dos povos nativos vem adquirindo relevância. Recentemente foi traduzido para o espanhol o trabalho de Andrés Reséndez, *La otra esclavitud* (2019) dedicado à temática de escravidão dos povos indígenas. O estudo do autor investe em uma abordagem continental e relacional. Atravessando o tempo desde o século XV até o século XIX, a obra tem como recorte espacial o Caribe, centro e norte do México e na região sudoeste dos Estados Unidos, conectando o que se passou nesses lugares com os processos globais.

Ao demonstrar que a escravização dos povos nativos foi se ampliando com o passar dos séculos, Andrés Reséndez chama atenção para a necessidade de pesquisas sobre as peculiaridades dessa forma de exploração. As diversas formas “clandestinas” pelas quais a

7 MONTEIRO, John. “O Escravo Índio, Este Desconhecido”. In: Grupioni, Luis Donisete Benzi (org.). Índios no Brasil. São Paulo/Brasília, 1988.

escavidão indígena foi dissimulada fizeram com que seu impacto, quando não analisado cuidadosamente, parecesse menor do que realmente foi (RESÉNDEZ, 2019). O autor sublinha ainda que às crescentes pesquisas a respeito da escravização de africanos na América devem ser somados os estudos, ainda incipientes, sobre os indígenas escravizados, pois só assim se poderá promover um maior entendimento dos efeitos da colonização nas Américas.

A procura pelo braço indígena foi responsável pelo surgimento de localidades que viriam a se tornar centrais no mundo colonial, segundo Andrés Reséndez (2019). As Bahamas, por exemplo, eram chamadas pelos espanhóis de “ilhas inúteis” porque não possuíam metais preciosos ou outros produtos comerciáveis, no entanto, foram praticamente despovoadas durante o século XVI devido a busca por mão de obra nativa (RESÉNDEZ, 2019). Da mesma forma, no Brasil, São Vicente (depois São Paulo), antes de sua fundação, em 1532, era chamada de “porto dos escravos”, pois era um estratégico ponto de tráfico de nativos (PRADO, 1939 apud GARCIA, 2015). A Flórida foi “descoberta” por Juan Ponce de León, um patrocinador de viagens escravistas. Tais exemplos ressaltam a primazia do tráfico de escravizados em muitas regiões costeiras que viriam a se tornar importantes centros coloniais e que vários dos “descobridores”, eram, na verdade, escravistas (RESÉNDEZ, 2019, p.50). O fato dessas informações raramente serem consideradas e divulgadas evidencia o apagamento em torno da escravização de indígenas na historiografia.

Outro exemplo do referido apagamento é a narrativa em torno das epidemias no Novo Mundo. Sabe-se que as sociedades indígenas da América sofreram um rápido decréscimo em suas populações após o início da colonização, fato que foi atribuído pela historiografia à baixa imunidade dos nativos aos vírus. Tal interpretação coloca em segundo plano não só a violência da escavidão, como também o fato de que as epidemias estavam intrinsecamente ligadas às expedições escravistas. A população do Caribe, antes mesmo de qualquer registro de surtos epidêmicos, já havia sofrido um grande decréscimo de sua população por conta das incursões na região (RESÉNDEZ, 2019). No Brasil, as primeiras epidemias datam de pelo menos cinco décadas após os primeiros contatos (GARCIA, 2014). Os vírus se espalhavam à medida que os colonos adentravam nos territórios em busca de nativos para escravizar. As doenças matavam muitos dos escravizados, gerando um ciclo vicioso de procura por mais mão de obra e, conseqüentemente, maior disseminação das enfermidades (MONTEIRO, 1999).

Em *Indian slavery in colonial America* (2009), livro ainda não traduzido, o historiador Allan Gally demonstra como nos Estados Unidos, apesar da escravização de africanos ter suprido boa parte das necessidades das colônias europeias, os povos indígenas continuaram sendo capturados e escravizados, por vezes com a participação dos próprios nativos. Ainda que proibida em diversas regiões do “Novo Mundo” desde os primeiros anos da colonização, a escravidão indígena se manteve e atravessou os séculos, sendo encontrada em formas análogas até atualmente⁸.

Além de ser responsável pela desestruturação das sociedades que sofreram diretamente por conta da escravidão, essa instituição deu início a muitos dos problemas atuais. Segundo Allan Gally (2009), as ideologias racistas, o colonialismo e o imperialismo, a degradação ambiental e o empobrecimento de povos indígenas têm suas origens na escravização em massa de seres humanos. O autor enfatiza a necessidade de estudos voltados para a escravização dos povos nativos, recomendando que “até resolvermos os problemas que são o legado da escravidão e do colonialismo, o estudo dessas instituições permanecem relevantes”⁹.

Durante o período colonial, a escravidão indígena adquiriu características próprias que, para além da legislação, remetem às diferentes culturas nativas pré-conquista e também às práticas que, nessas sociedades, estavam emergindo através do contato com os europeus. Com a ampla disseminação da escravização, os nativos perceberam que poderiam obter benefícios ao inserirem-se nos negócios que a envolviam, por essa razão, uma das particularidades dessa escravidão foi a participação dos próprios indígenas no tráfico empreendido pelos europeus (RESÉNDEZ, 2019).

A partir do contato com os europeus, se desenvolveu formas do que se denomina cativo intra-étnico. Em certas regiões o apresamento de indígenas por outros indígenas, se acentuava principalmente a partir de conflitos entre diferentes grupos, como foi observado na costa Atlântica, na Argentina e no Chile, por exemplo (VILLAR & JIMÉNEZ, 2001; ALMEIDA, 2014). Ao pesquisar o que se passou na província do Tape, entretanto, nota-se que esse não foi o motivo que impulsionou o cativo entre nativos. O que, então, levou

8 No Brasil, todos os anos temos notícias de indígenas resgatados em condições análogas a escravidão. Ver, por exemplo: SAKAMOTO, Leandro. MS: Nove indígenas caiobás são resgatados de escravidão em fazenda de gado. UOL Notícias, 2021. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2021/01/04/nove-indigenas-kaiowa-sao-resgatados-da-escravidao-em-fazenda-de-gado-no-ms.htm>>. Acesso em 08 de julho de 2021.

9 “Until we solve the problems that are the legacy of slavery and colonialism, study of these institutions remains relevant” (GALLY, 2009, p. 10).

determinados sujeitos da etnia guarani a decidirem tornarem-se “mus dos portugueses”, mesmo que por um período determinado?

Quais interesses levaram os indígenas a optarem pela aliança com os portugueses, o que ela envolvia e quais eram os sujeitos preferenciais para desempenhar essa função dentro da organização social guarani são as perguntas que guiaram essa dissertação. Sabe-se que o envolvimento de intermediários indígenas no tráfico de escravos nativos sugere as intenções que estes grupos teriam tido frente às situações de contato com os europeus (FARAGE, 1986). Sendo assim, buscou-se identificar quais foram as intenções dos sujeitos guaranis que por um breve momento, na terceira década do século XVII, participaram do tráfico de nativos e as circunstâncias que os motivaram a tomar essa escolha.

Em um contexto marcado pela violência colonial, a participação de indígenas em empreendimentos que viabilizavam a escravização de outros nativos foi recorrente, pois além de ser um meio de obter ganhos, era uma forma de garantir a própria liberdade. As alianças entre indígenas e europeus ao longo do período colonial se construíram devido às dificuldades de ambos os grupos defenderem seus interesses sozinhos. É o que demonstra Richard White ao analisar as relações estabelecidas nos séculos XVII e XVIII entre os franceses e os nativos algonquinos no *pays d'en haut*, território que compreende atualmente o meio-oeste dos Estados Unidos e o centro-sul do Canadá. O autor denominou *middle ground* o espaço em que culturas e experiências entre europeus e indígenas são compartilhadas, fazendo emergir novos significados para ambos.

Os relacionamentos estabelecidos no *middle ground* são construídos a partir das lógicas de ambos os grupos, o que não teria sido possível sem as estratégias que os indígenas desenvolveram frente ao contexto colonial. Os algonquinos e os franceses construíram juntos uma rede, centrada no comércio de peles, que assegurou, por determinado tempo, o êxito para os envolvidos. Richard White realça, dessa forma, como os nativos moldaram sua história. Ao identificar certa similaridade entre a relação dos algonquinos e franceses no *pays d'en haut* e a aliança entre parcialidades guaranis com os portugueses nas *sierras del Tape*, a noção de *The Middle Ground* (1991) foi operacional para realizar o estudo de caso desta pesquisa.

De igual modo, a ideia de “lógica mestiça” proposta por Serge Gruzinski (2001) e Guillaume Boccara (2000) foi referencial para a análise dos sujeitos que desempenharam a função de *mus*. Os autores rompem com a ideia de “pureza originária” e afirmam que não houve uma imposição cultural no contato entre os europeus e os indígenas, mas sim o surgimento de uma cultura “mestiça” com elementos de ambos os universos, valorizando as

situações intermediárias. A resistência indígena, segundo Boccara, se dá não só pela revolta, mas também por meio desses processos de recriação de identidades. Dialogando com essa perspectiva, Judith Farberman e Silvia Ratto (2009) afirmam que o conceito de mestiçagem abrange mecanismos que compreendem “la supervivencia, y aun la reproducción, de formas indígenas de solidaridad, como diversas estrategias de movilidad social” (FARBERMAN, Judith & RATO, Silvia, 2009).

Na América Portuguesa, as relações entre os carijós e portugueses na costa atlântica, ao longo do século XVI, envolvendo o comércio de escravos nativos, foi abordada por John Monteiro (1991, 1994) e Ruy Ruschel (2004). O que se passou durante o século XVIII, em uma fronteira interior, na região do rio Branco (Roraima), veio a ser conhecido por meio de Nádia Farage (1986), em sua já citada pesquisa sobre a intermediação exercida pelos índios caribes no tráfico de escravos indígenas praticado pelos holandeses. As redes de trocas que envolviam o comércio de prisioneiros indígenas na Amazônia, no século XVIII, estão registradas no trabalho de Camila Dias (2017). No entanto, existe uma lacuna no que tange ao que se passou no século XVII, na província do Tape – hoje Rio Grande do Sul.

Em 1609, os jesuítas fundam os “pueblos de índios”, também denominados missões, aldeamentos, reduções ou povoações, no limite meridional dos domínios hispânicos, cujo objetivo era reunir a população nativa a ser catequizada. Instalados nas regiões do Guairá (Paraná), Itatim (Mato Grosso) e Tape (Rio Grande do Sul), esses núcleos populacionais compunham as Missões Guaranis da Província Jesuítica do Paraguai e, segundo Arno Kern (1982, p. 12), “nasceram em meio aos conflitos com os bandeirantes e encomendeiros”.

Desde a fundação das missões ocorreram diversas invasões a partir de São Vicente, dos chamados bandeirantes, com o intuito de capturar nativos¹⁰. A violência direta foi a tática empregada nessas expedições durante a década de 1620, assolando as Missões do Guairá. Quando esse empreendimento volta sua atenção para as Missões do Tape, o método de violência aplicado no Guairá já estava bem consolidado entre os bandeirantes, entretanto, informações presentes nos documentos da Coleção de Angelis e nos relatos do padre Antonio Ruiz de Montoya do período de 1635-1640, demonstram que também existiram outras formas de captura na região do Tape.

10 A historiografia consagrou como “bandeirantes” os que na época eram denominados como “portugueses de São Paulo”, em sua maioria mamelucos que apenas a partir do século XVIII passaram a ser designados como “paulistas” (SPOSITO, 2012).

Segundo registros dos jesuítas, um grupo formado por indígenas guaranis, os *mus* - assim chamados, segundo Montoya (1639), pelos próprios nativos - capturavam indígenas nas imediações das missões e os negociavam com os portugueses em troca de utensílios. Alguns desses sujeitos foram recorrentes nesse processo, estando identificados nas fontes com nomes próprios: Yeguacaporu, Parapobi, Chemboabate, entre outros. Suas atuações ocorreram em um contexto em que as populações nativas se depararam com a ação evangelizadora de um lado e a ameaça de escravidão de outro. Os grupos nativos que viviam ou circulavam nessa região, sujeita a múltiplas influências por conta de sua condição fronteiriça, agiram de maneiras distintas: alguns optaram pela fuga, outros por viver nas reduções e alguns pela aliança com os portugueses.

Esses sujeitos que, de uma forma ou outra, circulavam e negociavam entre dois mundos são analisados no livro *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil* (2019) de Alida Metcalf. Segundo a autora, os intermediários facilitaram encontros entre grupos anteriormente hostis e suas mediações foram fundamentais para o estabelecimento dos europeus nas Américas. Este trabalho analisa os *mus* enquanto um grupo de indígenas que atuaram como intermediários no tráfico de nativos. Certamente para os portugueses esses mediadores foram centrais para suas negociações, porém, para os jesuítas eles figuravam como um entrave ao projeto missionário e, ironicamente, é por conta disso que suas ações estão registradas.

Os documentos que registram a ação dos *mus* se encontram principalmente no volume III dos Manuscritos da Coleção de Angelis: Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). São essas as cartas escritas pelos padres Francisco Ximenes (doc. VII), Francisco Dias Taño (doc. VIII), Pedro Mola (doc. X), Pedro Romero (doc. XII). Tais fontes foram digitalizadas e disponibilizadas *online* pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, onde se encontram os manuscritos originais. Os registros fizeram parte da coleção do italiano Pedro de Angelis. Formada no século XIX a partir de documentos referentes ao Uruguai, Argentina e Paraguai. A coleção foi comprada pelo Império brasileiro e publicada, quase em sua totalidade, sob organização de Jaime Cortesão¹¹.

11 No primeiro volume da coleção a série consta a história da Coleção de Angelis, bem como a de Pedro de Angelis e da compra feita pelo Império do Brasil. Ver: Jaime Cortesão (org.) Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640). Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. Para mais detalhes a respeito da formação da Coleção de Angelis ver: SCHELL, Cristina Deise. “Entre arquivos e coleções: Pedro de Angelis e a formação de conjuntos documentais (Buenos Aires, 1835-1852)”. Tese de Doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2018.

As informações obtidas nos documentos da Coleção de Angelis foram unidas aos relatos do padre Antonio Ruiz de Montoya, presentes no livro “Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape” (1639), considerada a única crônica contemporânea das primeiras reduções, onde Montoya detalha diversas situações políticas e culturais vividas pelos guaranis (MELIÀ, 1986). Nascido em 1585 em Lima, Montoya foi missionário no Paraguai por vinte e cinco anos, tendo a maior parte desses vivido no Guairá, onde escreveu suas obras sobre a língua guarani: *Arte de la lengua guaraní* (1640), *Vocabulo de la lengua Guarani* (1640), *Tesoro de la lengua guarani* (1639) e *Catecismo de la lengua Guarani* (1639), obras que contribuíram de forma fundamental na compreensão do vocábulo *mũ*. Em 1636 Antonio Ruiz de Montoya foi nomeado padre superior das reduções jesuíticas do Paraguai e no ano seguinte foi à Madrid, onde publicou a *Conquista espiritual* (1639), denunciar os ataques sofridos nas missões.

Informações adicionais encontram-se no volume IV: Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758), no documento XXXVI: “Relação do Ocorrido nas Reduções da Serra, especialmente de Jesus Maria depois da morte do padre Cristóvão de Mendoza. S.D”. Por meio do cruzamento das informações presentes nessas fontes, pode-se compreender os mecanismos da atuação dos *mus* e conhecer partes das trajetórias de alguns sujeitos que fizeram parte desse grupo.

Historiadores como Jaime Cortesão (1958) e John Monteiro (1994), em suas pesquisas referentes ao tema do apresamento indígena, apenas mencionam a existência desse grupo de intermediários que forneciam cativos aos portugueses. Organizados por Jaime Cortesão e publicados pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, os manuscritos da Coleção de Angelis foram utilizados como fontes em diversas pesquisas sobre o tema das Missões; dos guaranis; e das chamadas bandeiras paulistas. Jaime Cortesão no prefácio do Volume III, referente às Missões do Tape, chamou a atenção para o fato de que a palavra “mus” tinha um significado que remetia aos nativos aliados dos portugueses, tendo Aurélio Porto em *História das Missões Orientais do Uruguai* (1954) traduzido erroneamente “mus” por “mas”, perdendo o real significado do termo.

Ainda que a presença dos *mus* esteja registrada nesses documentos, não existem estudos dedicados às suas especificidades. Há pouco tempo a historiografia tem reconhecido importância dos intermediários, nisso reside a falta de atenção dos historiadores até então para esses sujeitos que por muito tempo foram esquecidos, mas que figuram nos registros

históricos. A fragmentação desses documentos, entretanto, impossibilita um estudo quantitativo sobre a atuação dos *mus*. Os poucos documentos que registram a existência desses intermediários na região do Tape revelam que os padres não dispunham de informações suficientes sobre o funcionamento de uma rede controlada pelos nativos.

O crédito dado às fontes, no entanto, parte da importância dos registros jesuíticos para a compreensão da história indígena. Soma-se a isso o fato de que a menção a intermediários indígenas atuando no apresamento de nativos é frequente nas correspondências dos padres ao longo do século XVI e XVII, existindo registros para outras regiões (RUSCHEL, 2004; NEUMANN, 2021). Nestes relatos é evidente que, em contextos específicos, determinados sujeitos, designados pelos seus nomes próprios, foram recorrentes nesse negócio. Mesmo que os missionários traduzissem a realidade observada a partir de suas próprias categorias, encontram-se em seus escritos informações úteis para a reconstrução da história dos nativos¹². Sabe-se que a atuação dos indígenas influenciou a escrita dos padres e que nesses documentos estão “a consequência escrita da perturbação que a presença e a atuação dos índios exerceram sobre quem registrou” (FELIPPE & PAZ, 2019).

Dessa forma, sem ignorar as particularidades das fontes missionárias, devemos reconhecer que elas são responsáveis por revelar dados fundamentais para o estudo do período colonial. Os documentos jesuítas foram por muito tempo utilizados pelos historiadores para produzir um discurso sobre o progresso da evangelização ou, no extremo oposto, para denunciar a dominação do projeto missionário. Recentemente, a historiografia tem observado nessas fontes as diversas interações entre os nativos e os jesuítas e os historiadores vem tentando entender, a partir dos escritos dos padres, as atuações indígenas. Charlotte de Castelnau-L'Estoile ao analisar os matrimônios de índios no Maranhão do século XVII a partir das fontes escritas pelos capuchinhos franceses, conclui que:

As fontes missionárias não são apenas guardiãs de conhecimento observado pelos missionários sobre os índios, mas elas refletem a interação entre os missionários e os índios. Elas não contêm uma descrição da cultura indígena original, que os antropólogos podem chegar através da remoção de elementos missionários supérfluos; elas mostram essa cultura no processo de transformação e adaptação (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2013, p.82).

¹² Segundo Bartomeu Melià (1986) o principal aspecto a ser levado em conta na documentação jesuítica é seu “reducionismo” que fragmenta a realidade a medida em que a traduz a partir das categorias de um observador que não se desprende de sua condição de “reductor”. O autor afirma, entretanto, que a partir de uma análise atenta das fontes, a documentação missionária possibilita conhecer a cultura e a história guarani (MELIÀ, 1986).

Serge Gruzinski (1991) afirma que para a história indígena do período colonial estudos de casos permitem observar tanto aspectos do contexto geral, como especificidades do objeto em questão¹³. Por conta da fragmentação das fontes, optou-se, então por um estudo de caso. A análise das particularidades de uma situação específica auxiliou na compreensão sobre o amplo processo de exploração da mão de obra indígena ao longo dos últimos séculos. Nesse sentido, uma abordagem transnacional foi assumida, buscando conectar o estudo de caso com processos históricos globais. Para isso, além de uma leitura atenta das fontes, foi necessário analisar os mecanismos do contexto em questão em comparação com casos similares ocorridos em outras regiões e lançar mão de uma narrativa não linear, marcada por justaposições.

A análise das fontes parte do reconhecimento de elementos que permitam identificar as formas como os indígenas participaram dos processos históricos enquanto sujeitos ativos¹⁴. As correspondências e os relatos que compõem o conjunto das fontes dão indicativos a respeito da forma como os indígenas se relacionavam com agentes de diversos segmentos sociais, recuperando assim aspectos importantes da história indígena. Para essa análise foi utilizado o método que Carlo Ginzburg (1939) definiu como “paradigma indiciário”, onde as informações das fontes são submetidas a uma análise que pode revelar detalhes, “sinais, indícios, signos” não evidentes. Como Ginzburg afirmou, outras disciplinas auxiliam no encontro desses dados marginais e, para o que se pretende nesta pesquisa, tanto a antropologia, como o método etnohistórico e a linguística foram fundamentais¹⁵.

Para deixar o texto mais fluído utilizei dois sistemas de citação: a direta para os autores e fontes e notas de rodapé para bibliografia e comentários adicionais. Por se tratar de um espanhol antigo optei por não traduzir as fontes, que foram mantidas na grafia original para não prejudicar o significado.

13 GRUZINSKI, Serge. La colonización de lo imaginário Sociedades indígenas en el México español - Siglos XVI-XVIII. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

14 Sobre a discussão a respeito do protagonismo indígena, ver: “O protagonismo indígena na história”. Revista Brasileira de História. v.37 n.º.75 São Paulo, maio/agosto de 2017; SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (orgs.) "Protagonismo Ameríndio de Ontem e Hoje". Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

15 A etnohistória é método interdisciplinar caracterizado principalmente pelo uso de documentos e, quando disponíveis, outras fontes, e por uma metodologia que conjuga a historiografia e o relativismo cultural, proveniente da antropologia (ROJAS, 2008). Para um debate sobre o conceito de etnohistória ver: Revista Memoria Americana. “Cuadernos de Etnohistoria”, vol. 20 n.º.1, Buenos Aires, 2012.

O primeiro capítulo trata da escravidão indígena ao longo do período colonial como parte de um processo mais amplo, abordando as especificidades dessa forma de exploração. Reportando principalmente as alianças estabelecidas entre os indígenas e os europeus que envolveram a escravização de nativos, os sujeitos ou grupos nativos que participaram de algum tipo de negociação com os colonizadores são analisados ao longo do capítulo enquanto intermediários ou mediadores culturais. A partir desses conceitos, buscou-se analisar a recorrência da inserção dos nativos no tráfico empreendido pelos europeus, tendo como recorte temporal e espacial a costa atlântica da América Portuguesa no século XVI e anos iniciais do século XVII.

No segundo capítulo, analiso a participação dos indígenas em uma rede de apresamento desenvolvida em período e local específicos: durante a terceira década do século XVII, nas serras do Tape. Dessa forma, o recorte temporal desloca-se para o interior do continente, onde esses sujeitos surgiram enquanto mercadores na mesma época em que os jesuítas fundaram as missões para catequizar os indígenas na região. Os mecanismos desenvolvidos pelos *mus* para realizar a captura e o comércio de nativos, o contexto de ocupação da região pelos europeus e quem foram, dentro da sociedade guarani, os indivíduos que desempenharam essa intermediação encontram-se nesse capítulo.

No terceiro capítulo aprofundou-se a análise a respeito da relação estabelecida entre os indígenas e os portugueses nas serras do Tape. Para isso, foram expostos elementos da organização social guarani, sobretudo do sistema de parentesco. Valores centrais do modo de ser guarani determinavam a ocupação do território pelos indígenas, dessa forma se analisou como as atividades dos *mus* estavam relacionadas com a geografia da região. As lideranças mais consolidadas tinham domínio sobre os territórios estratégicos e foram as que obtiveram maior êxito no comércio de nativos. Os graus de influência dos sujeitos foram estabelecidos com base na recorrência em que eles figuram nas fontes e na própria descrição feita pelos padres. Além disso, neste capítulo, foram levantadas hipóteses sobre a origem e analisados os diferentes significos do termo “mu”. Aspectos da língua, cultura, economia e sociedade guarani foram discutidos contribuindo para um melhor entendimento a respeito do vínculo criado entre *mus* e portugueses.

1- ESCRAVIZAÇÃO DE INDÍGENAS

Com a chegada dos europeus à América, os indígenas foram escravizados - quando não fugiam para as matas ou morriam com as doenças trazidas do Velho Mundo -, depois, africanos escravizados vieram trabalhar em seu lugar, substituindo uma escravidão pela outra. Essa é, em geral, a narrativa apresentada a respeito da escravização no Brasil. Não faltaram historiadores que a reiterassem, contribuindo para que essa versão seja até hoje aceita pelo senso comum e transmitida em salas de aula. Segundo essa interpretação, salvo exceções, a escravidão indígena teria sido praticamente eliminada com a chegada dos milhares de africanos que foram forçados a atravessar o Atlântico. Tal visão reduz o sistema escravista colocado em prática na América em ciclos que, ora exploravam a mão de obra africana, poupando os indígenas da escravidão, ora o contrário.

Diferente do que se pode supor ao levar em conta tal narrativa, a escravização de indígenas, iniciada no século XVI, atravessou os séculos e coexistiu com a africana durante todo o período colonial. Como uma das instituições econômicas de maior importância para o colonialismo europeu, a escravidão foi responsável pelo desenvolvimento dos principais centros coloniais e de seus impérios, promovendo a desestruturação de sociedades, valendo-se de práticas violentas que se perpetuam até hoje. Reconhecer a coexistência dessas duas formas de escravidão extremamente difundidas amplia a compreensão do que foi o colonialismo europeu, de seu impacto nas sociedades indígenas e africanas e das mazelas herdadas desse processo.

Andrés Reséndez em obra intitulada “La otra esclavitud” (2019) reflete sobre o que denominou “miopia histórica” em relação à escravização dos povos nativos. O título da obra, com seu duplo sentido, abre a questão: trata-se de outra escravidão, que não a africana, mas, sobretudo uma escravidão que implicou inúmeras formas de coerção e cativeiro. Visto que, ao contrário da exploração dos africanos permitida em lei, a escravidão indígena, teoricamente ilegal desde o século XVI, precisou ser dissimulada para sobreviver de forma “clandestina e invisible” (RESÉNDEZ, 2019, p.15).

Mesmo sendo uma forma de exploração operante até a atualidade, com diferentes eufemismos, a escravidão indígena foi considerada um capítulo à parte na história das Américas. Allan Galloway (2009), ao estudar a temática com foco na América do Norte, sugeriu que um dos prováveis motivos desse esquecimento residiria na análise tradicional, ainda hoje potente, sobre a história dos nativos norte-americanos, que se restringe a duas narrativas: a do

indígena que foi explorado e perdeu suas terras e a do nativo que resistiu bravamente aos colonizadores.

Na historiografia brasileira, algo similar ocorreu, relegando aos indígenas duas opções: o desaparecimento de suas culturas ou uma forte resistência aos europeus. Tais interpretações acompanharam as pesquisas a respeito da escravidão indígena que, embora pouco estudada até pouco tempo, figurava, por exemplo, nas obras a respeito das bandeiras paulistas, em que os indígenas eram considerados meros ajudantes dos colonos ou vítimas passivas dos ataques dos bandeirantes. Em ambos os casos os indígenas eram desprovidos de agência histórica (MONTEIRO, 1999).

Nas últimas décadas, a historiografia testemunhou uma renovação nos estudos sobre as populações indígenas e a escravização dos povos nativos na América Portuguesa passou a ser abordada. Pesquisas como as de Nádia Farage (1986), Stuart Schwartz (1988) e John Monteiro (1994) foram pioneiras em analisar a escravidão indígena em diferentes regiões da América durante o período colonial. Nádia Farage analisou o tráfico de escravizados entre os caribes e holandeses na Amazônia, em uma região disputada entre Holanda e Portugal. Stuart Schwartz e John Monteiro tratam da escravização dos nativos em capitânicas do nordeste e sudeste. Contudo, ainda se fazem necessários estudos voltados às especificidades dessa “outra escravidão” (RESÉNDEZ, 2019). Pouco se sabe, por exemplo, a respeito das formas de apresamento dos nativos, sobre os mecanismos do comércio interno de indígenas e quais eram os sujeitos que figuraram nesses processos.

Dentre as particularidades da escravidão indígena, encontram-se situações em que os próprios nativos participaram como agentes nas operações de captura, atuando como intermediários no tráfico empreendido pelos europeus. Essa foi uma estratégia dos indígenas que, ao colaborarem com os europeus, buscaram, entre outros interesses, “preservar sua autonomia através do fornecimento de escravos” (MONTEIRO, 1998, p.107). Na América Portuguesa, relações de troca e alianças surgiram desde os primeiros contatos no século XVI. Os registros de indígenas inseridos na captura e comércio de prisioneiros em diversos períodos e regiões do que hoje conhecemos como Brasil, demonstra que “as alianças continuaram a desempenhar um papel central nas estratégias dos colonos” (MONTEIRO, 1994, p.62).

Os significados atribuídos pelos nativos para a inserção no tráfico de nativos são os mais variados, mas qualquer que fossem, o fato é que essa prática serviu à dinâmica da expansão europeia (DIAS, 2017). A intermediação de indígenas na busca de cativos é um

exemplo dos diversos tipos de estratégias que emergiram nas sociedades nativas a partir do contato com os europeus.

À medida que a escravidão se disseminava e a ameaça aos nativos crescia, redes escravistas controladas pelos próprios indígenas emergiram. Alguns autores afirmam que a prática da escravização já existia entre os indígenas antes da chegada dos europeus, através de diversas formas de cativo, porém:

(...) con la llegada de colonos blancos estas distintas tradiciones de cautivo se integraron bajo el término de esclavitud. Las migraciones forzadas, que comprendieron a cientos o miles de personas, y las redes esclavistas que permitieron que existieran estas transacciones de larga distancia, resultaban impensables antes de la llegada de los europeos (RESÉNDEZ, 2019, p. 140- 141).

Ou seja, o argumento de que os indígenas já escravizavam uns aos outros antes do contato ignora a mercantilização dos nativos posta em prática no continente apenas a partir do século XVI. As práticas de cativo anteriores à colonização não tinham a mesma conotação da escravidão empreendida pelos europeus. No México, por exemplo, era comum que os indígenas fossem entregues a outros grupos como castigo por crimes ou que escravos de guerra fossem destinados a sacrifícios rituais, mas tais práticas se davam dentro de contextos culturais específicos (RESÉNDEZ, 2019). Entretanto, na visão dos europeus elas foram interpretadas sob a mesma ótica da escravidão que eles conheciam e já praticavam na Europa com os africanos, muçulmanos e judeus.

A escravização de judeus e muçulmanos durante a Reconquista da Península Ibérica pelos cristãos faz parte de um processo de discriminação que foi ampliado pelo colonialismo americano (BETHENCOURT, 2015). A discriminação de sujeitos de etnias periféricas e o preconceito em relação à ascendência fez parte do que se chama colonialismo interno na Europa. Nesse sentido, a escravização dos povos nativos na América situa-se em meio a uma divisão social do trabalho característica do colonialismo que se vale e ao mesmo tempo reitera formas raciais de discriminação (BETHENCOURT, 2015).

Allan Gallay (2009) diferenciou sociedades que escravizam indivíduos como um produto da guerra e sociedades que iniciam guerras para obter escravos. A distinção, segundo o autor, embora possa não fazer diferença para o indivíduo escravizado, resulta em consequências particulares nas respectivas sociedades. 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”. Resta, portanto, compreender como, nos diferentes contextos, se deu a inserção dos nativos no tráfico de escravizados.

No Brasil, não faltaram interpretações a respeito do cativo indígena anterior à conquista que o equiparassem à escravização moderna. Alexander Marchant (1942, p.97), afirmou que a escravidão não era novidade para os indígenas que já eram 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, 1999). Os cronistas da época nomearam de escravos os prisioneiros de guerra, mas historiadores chamaram a atenção para o uso equivocado desta denominação (SOUTHEY, 1862; GORENDER 1980;).

Em sociedades como a tupinambá, os prisioneiros de guerras diferenciavam-se dos escravizados até mesmo porque eles “serviam tanto quanto eram servidos” e “pouco deviam a seu captor” (CASTRO & CUNHA, 1986, p. 58). O ritual antropofágico era tão importante na manutenção social, que havia situações em que o cativo preferia esse destino a ser resgatado e escravizado pelos portugueses¹⁶. Como analisou Thevet (1558): “indignos de verdadeiros guerreiros era se libertarem prisioneiros a troco de resgate” (THEVET, 1558, 1983:135 apud CASTRO & CUNHA, 1986, p.80).

A legislação portuguesa se valeu do termo *cativo*, usado primeiramente para referir-se à prisioneiros, estendendo-o para denominar os indígenas que escravizavam, a fim de evitar a palavra *escravo*, usada em relação aos africanos escravizados. Alencastro (2000) retomou a diferenciação feita pelo Padre Rafael Bluteau segundo a qual *cativo* significava “prisioneiro de guerra” e *escravo*, “aquele que nasceu cativo, ou foi vendido” (BLUTEAU, 1712 apud ALENCASTRO, 2000, p.88). Na prática, as duas palavras se tornaram sinônimos no mundo colonial. Africanos e indígenas estavam sendo escravizados e o termo *cativo* foi mais uma forma de dissimular a condição ilegal em que os últimos se encontravam.

Diversas terminologias foram criadas para disfarçar a natureza coercitiva do trabalho escravo. Categorias como “índios forros”, “gente de obrigação” e “índios sob administração”, entre outras, foram utilizadas para enquadrar os nativos que estavam submetidos à exploração dos portugueses sem utilizar o termo “escravidão”, teoricamente proibida para os indígenas na América Portuguesa desde a lei de 1570 de D. Sebastião¹⁷. As inúmeras designações demonstram que a legislação era construída no cotidiano e que restringir-se a análise das

16 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.

17 A respeito da legislação indigenista no período colonial ver: 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;

grandes leis reforça uma falsa dicotomia existente entre a liberdade e a escravidão indígena (DIAS, 2017).

A escravização de nativos, de modo semelhante, foi proibida oficialmente em 1542 na América Hispânica, mas foi dissimulada, principalmente através da *encomienda*. O sistema de *encomienda* funcionava através de uma concessão dada pelo rei aos colonizadores que autorizava a exploração da mão de obra dos nativos. O encomendero era responsável por tutelar grupos de nativos que em troca seriam obrigados a pagar um tributo em dinheiro ou trabalho (DAVIDOFF, 1982, p. 38). Na prática, esse sistema representava um trabalho coercitivo que só diferia da escravidão por que, segundo a jurisdição, os índios eram considerados livres¹⁸.

Por conta da profusão de termos criados para enquadrar os nativos escravizados sem utilizar a categoria *escravo*, Andrés Reséndez (2019) apontou quatro características que definem a escravidão: 1) transporte forçado das vítimas de um lugar a outro; 2) impossibilidade de abandonar o lugar de trabalho; 3) violência ou ameaça de violência para obrigar a trabalhar; 4) pagamento simbólico ou inexistente. Fortemente vinculada à exploração do trabalho, tal definição não corresponde aos cativos rituais do período pré-colonial que chegavam até mesmo a serem servidos pelos seus captores.

A escravização de nativos foi assumindo características próprias e, em um contexto marcado pela transformação de suas sociedades, os indígenas agiram de diferentes formas. A captura e venda de indígenas variava conforme a localização, bem como aspectos do trabalho e as legislações aplicadas - ou ausência dessas. Os graus de autonomia também variavam: em geral, os indígenas levados para trabalhar na Espanha tinham acesso a meios legais, enquanto na América os espaços jurídicos eram raros e restritos aos centros urbanos, ou seja, em regiões interioranas e fronteiriças, dificilmente haveria qualquer tipo de controle¹⁹. Nesse sentido, esses espaços também foram propícios para o surgimento de redes escravistas que contavam com a colaboração dos próprios nativos. O tráfico realizado com ajuda de indígenas se fortalecia em locais onde o poder das Coroas Ibéricas era abrandado pelas distâncias.

18 Sobre o uso da *encomienda* no Chile, por exemplo ver: STEWART, Daniel M., “Indian Labor: The Evolution of the Encomienda and Indigenous Slavery within Chile’s 17th Century Frontier Society”, América en diásporas, editado por Jaime Valenzuela (Santiago: RIL Editores/ Pontificia Universidad Católica/Archivo Nacional, 2017).

19 No Chile, por exemplo, em Santiago, a Audiência Real possibilitou que alguns indígenas reivindicassem a liberdade. Ver: MÁRQUEZ, Jaime Valenzuela. “Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco”. En: América en diásporas, editado por Jaime Valenzuela. Santiago: RIL Editores/ Pontificia Universidad Católica/Archivo Nacional, 2017.

A participação dos indígenas nas redes escravistas auxiliou no sucesso das mesmas durante o período colonial. Barbara Sommer (2005), ao estudar o comércio de nativos no Norte da América Portuguesa durante o século XVII, afirma que os portugueses que chegavam na região tinham três opções: fazer alianças com grupos indígenas e convencê-los a se realocarem; realizar alianças com os nativos como um meio de conseguirem adquirir escravos; e promover guerras contra grupos nativos considerados rebeldes para escravizá-los (SOMMER, 2005, p. 407). Dessa forma, fica evidente que na maioria das vezes, o êxito em conseguir escravos dependia das alianças com os indígenas, característica que se percebe nos primeiros contatos no século XVI e que perpassa os próximos séculos.

Outra característica particular da escravização indígena foi a demanda por mulheres e crianças (RESÉNDEZ, 2019). Ao contrário da escravização dos africanos, na qual os homens eram mais procurados, o valor requisitado pelas mulheres indígenas era maior, por conta da alta demanda. Em 1615, dos escravos indígenas que chegaram a São Vicente 70% eram mulheres e crianças (MONTEIRO, 1987 p. 155).

As mulheres indígenas eram destinadas aos trabalhos agrícolas, enquanto os homens aos serviços de transporte e apresamento de mais nativos a serem escravizados. Muitas mulheres eram também encaminhadas para serviços domésticos, o que ocorreu ao longo de toda a América Hispânica, América do Norte e principalmente na Espanha (RESÉNDEZ, 2019). No Chile, as mulheres indígenas capturadas na guerra do Arauco (conflito entre os espanhóis, criollos *versus* mapuches) eram levadas até as cidades, onde eram “muy apreciadas para servir en las casas” (MÁRQUEZ, 2017, p. 347)²⁰. De forma similar, no Paraguai as mulheres indígenas foram exploradas em trabalhos domésticos, principalmente nos centros urbanos e, assim como também no Brasil, em trabalhos agrícolas (CANDELA, 2014).

Além de escravizadas, as mulheres indígenas viabilizavam a presença europeia na América Portuguesa, por meio das alianças firmadas através de casamentos, o que, por sua vez, possibilitava a escravização de sujeitos de grupos inimigos (GARCIA, 2015). Dessa forma, o papel das mulheres nativas na história da escravidão remete tanto à exploração de seu trabalho, como as suas atividades sexuais e seus relacionamentos familiares, que possibilitava o acesso a mais escravizados. Igualmente, no Paraguai: “básicamente, se presenta la india como el elemento más importante de esta sociedad en construcción ya que

20 Segundo Jaime Valenzuela Márquez: “Chile reprodujo una larga tradición continental del «botín de guerra» femenino practicado desde la conquista, y donde la mayoría de las mujeres secuestradas y desarraigadas terminaban como sirvientes sexuales, criadas, nodrizas o cocineras de estancieros, soldados y religiosos”. (VALENZUELA, 2017, p. 325).

todo el circuito del abastecimiento de estos colonos estaba en las manos de estas mujeres.” (CANDELA, 2014 p.5).

Os casamentos entre europeus e indígenas, assim como as alianças firmadas entre os nativos e os ibéricos, correspondiam às necessidades e conveniências de ambos os lados. Essas alianças expressam a “mútua dependência entre os grupos envolvidos e os diferentes interesses que os motivaram aos acordos” (ALMEIDA, 2003, p. 45). Recorrentemente, um dos objetivos dos europeus era o acesso à mão de obra escrava dos nativos. Ao perceberem isso, os indígenas transformaram essas negociações em um meio de defender seus interesses.

Tanto os indígenas que sofreram com as violências da escravidão, quanto os que tiraram proveito dela tiveram suas vidas alteradas por essa instituição que se disseminou rapidamente no “Novo Mundo” (GALLAY, 2009). Em contexto de rápida transformação, os indígenas não agiram somente baseados em suas lógicas ancestrais, mas também através da leitura que faziam das novas situações. A experiência do contato mudou a forma como esses povos pensavam e procediam. Fossem como aliados ao tráfico empreendido pelos europeus ou como escravizados, os povos nativos compuseram grande parte da mão de obra e do sustento do mundo colonial em desenvolvimento (SOMMER, 2005, p. 401).

1.1 Intermediários indígenas

Geralmente os estudos sobre escravização a representam como uma relação diádica entre duas partes: o senhor e o escravo. Intermediários, porém, foram decisivos nos processos que fizeram parte tanto da escravização de indígenas como de africanos (METCALF, 2019). Tal importância, no que se refere à escravização dos nativos na América Portuguesa, fica evidente quando percebemos as inúmeras alianças firmadas entre os indígenas e portugueses que resultaram na exploração da mão de obra dos próprios povos nativos. A participação de indígenas no comércio de escravizados foge à compreensão fácil e até pouco tempo foi relegada pela historiografia.

Os intermediários, segundo definição de Alida Metcalf (2019, p.22), são grupos ou indivíduos que “como mediadores, influenciaram de modo fundamental a emergência dessa relação entre dois mundos”. Esses sujeitos, por conta de alguma habilidade, adaptação ou entendimento sobre as diferentes culturas em contato vieram a se tornar a “terceira parte” responsável pela interseção entre dois grupos.

As trajetórias desses mediadores evidenciam que os relacionamentos entre os povos indígenas e os europeus não eram baseados apenas em confrontos e que espaços de negociação emergiam mesmo em contextos marcados pela violência. Esses encontros demonstram a importância de homens e mulheres indígenas na história colonial, em que os intermediários figuram através de sujeitos que foram intérpretes, comerciantes, pintores, escritores, entre outros. Conhecer suas histórias nos fornece elementos necessários para melhor entender as formas de agir das sociedades indígenas²¹.

Ao perceber que inúmeros papéis foram desempenhados pelos intermediários, Alida Metcalf (2019) faz uma tipologia para distinguir os diferentes tipos de mediadores que emergiram no período colonial. Os três grupos de intermediários identificados pela autora são: físico/biológicos, transacionais e representacionais. Segundo a tabela:

Físicos/biológicos	Faziam a ligação material entre os dois mundos.	Transporte de animais, sementes, plantas, vírus e/ou bactérias; pais de filhos mestiços.
Transacionais	Facilitavam interações entre os dois mundos.	Tradutores, mediadores culturais e/ou negociadores.
Representacionais	Representaram a cultura do “outro” por meio de palavras ou imagens.	Escritores, desenhistas, cartógrafos, cronistas e/ou historiadores.

Tabela 1: Adaptação da tabela com os três tipos de intermediários. Fonte: METCALF, Alida. Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil. Editora Unicamp, São Paulo, 2019, p. 34.

No primeiro grupo estão os sujeitos que fizeram ligações materiais entre os mundos, que atravessaram o Atlântico e conectaram de forma física os continentes. Estão incluídos os indivíduos que transportaram espécies de fauna e/ou flora de um continente para o outro, incluindo as doenças. O segundo grupo abarca os tradutores, mediadores culturais e negociadores. Alguns sujeitos desse grupo são bem conhecidos, como Doña Marina/Malinche, intérprete de Cortés, mas outros, apesar de terem influenciado “a dinâmica de poder em jogo nas relações entre os mundos indígena e europeu” (METCALF, 2019, p. 23) ainda são desconhecidos. O terceiro tipo compreende os sujeitos que auxiliaram a moldar a forma como os europeus e indígenas enxergavam uns aos outros. São esses os cartógrafos e escritores, por

21 A respeito dos intermediários ver: Ares Queija, Berta, “El papel de mediadores e la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)”. In: Ares Queija & Gruzinski, Serge (coords.), *Entre dos mundos: Fronteras culturales y Agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997 (Anais do 1º Congresso Internacional sobre Mediadores Culturais, de 1995): 37-59; KARTTUNEN, Frances. *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1994.

exemplo, responsáveis pela mediação de informações, descrições e representações sobre a América para os europeus e vice-versa.

Nos processos que envolveram a escravização de indígenas, a atuação de intermediários do tipo transacionais se torna evidente. Entre eles figuram os negociadores nativos que auxiliaram no tráfico de cativos. Esse segundo tipo de mediadores foram figuras complexas e mutáveis, “difíceis de serem reconstruídas pelos historiadores contemporâneos” (METCALF, 2019, p. 31). Devido às mediações desses sujeitos, os portugueses tiveram êxito em muitos de seus projetos para o território onde hoje é o Brasil, nisso inclui-se o alto número de escravizados nativos.

Segundo Metcalf (2019, p. 36) foram os intermediários que “moldaram o nascimento e a evolução do relacionamento entre Portugal e Brasil”. Apesar da autora identificar portugueses e jesuítas entre os tipos de mediadores, é inegável o destaque dos indígenas nesse grupo, o que inclusive vem a desqualificar qualquer visão que busque enquadrar esses povos como passivos ou sem participação na história colonial. Mesmo em um contexto desfavorável, marcado pela violência e ameaça de liberdade, os povos indígenas souberam agir de forma moldar os processos dos quais participavam.

Richard White (1998, p.234) ao analisar a história dos nativos norte-americanos afirmou que esses povos não são simples vítimas dos processos históricos, como por muito tempo a historiografia considerou, pois “eles são um povo que é vitimizado, mas eles parcialmente moldam seu destino sob condições que não são de sua escolha”²². Tal processo, comum aos povos indígenas de várias partes do mundo, é nítido quando analisamos esses sujeitos enquanto intermediários que, apesar das condições colocadas pela colonização, responderam de diversos modos.

A história do contato entre os mundos indígenas e europeus tradicionalmente foi analisada como um confronto entre dois blocos homogêneos. Recentemente, a historiografia vem demonstrando a existência e relevância desses “mundos intermediários” (ROULET, 2009). Nesses interstícios se desenvolveram “novos modos de pensamento cuja vitalidade reside na aptidão para transformar e criticar o que as duas heranças, ocidental e ameríndia, tem de pretensamente autêntica” (GRUZINSKI, 2001, p. 48).

O fenômeno da mestiçagem cultural, processo social que não implica necessariamente o aspecto biológico, se relaciona com o surgimento desses mediadores

²²“They are a people who are victimized, but they partially shape their fate under conditions who are not of their choosing” (WHITE, 1998, p.234).

(GRUZINSKI, 2001). Em termos sociais, a mestiçagem é o que possibilita, através do contato entre diferentes culturas, a invenção de formas de coexistência e, sobretudo no contexto colonial, de sobrevivência (BOCCARA, 2001). Sob esse prisma, as realidades mestiças passam a ser sinônimos também de encontro, criação e intermediação cultural (FARBERMAN&RATTO, 2009).

A compreensão da mestiçagem, bem como da existência de grupos intermediários, esbarra em hábitos intelectuais que nos “levam a preferir os conjuntos monolíticos aos espaços intermediários. Com efeito, é mais fácil identificar os blocos sólidos do que interstícios sem nome” (GRUZINSKI, 2001, p.48). Geralmente o contato entre europeus e indígenas figura como relação entre dois extremos. Tal perspectiva reforça a conhecida narrativa de enfrentamento entre bons e maus e elimina elementos da realidade, como os diversos intermediários que, ao transitarem entre os dois polos, influenciaram os processos históricos.

Dentro da categoria de intermediários transacionais, podemos localizar o que Michel Vovelle definiu como mediadores culturais: sujeitos que, situados entre dois universos - o dos dominantes e o dos dominados -, adquirem “uma posição excepcional e privilegiada” e até mesmo ambígua (VOVELLE, 1991 p. 214). Trazendo essa abordagem para o caso da América Portuguesa, Ronaldo Vainfas, ressalta que:

O “universo dominante” de que trata Vovelle não pode ser tomado ao pé da letra como sinônimo da cultura colonizadora. Esse “universo” é sempre relacional, de modo que, em determinados contextos, como o dos náufragos “tupinizados”, o universo dominante é, paradoxalmente, o indígena (VAINFAS, 1995, p. 4).

Visto que as lógicas indígenas também guiavam as relações, as alianças não significavam a submissão aos europeus. É comum que os intermediários sejam localizados no que Richard White (1991) chama de *middle ground*, um espaço que surge dessa incapacidade dos agentes envolvidos obterem seus objetivos apenas através da força. A formação de um *middle ground* só é possível a partir da cooperação de ambos os lados em tentar entender o raciocínio do outro e utilizá-las para seu proveito próprio. Segundo o autor, “a força e a violência dificilmente são estranhas ao processo de criação e manutenção de um *middle ground*, mas o elemento crítico é a mediação” (WHITE, 1991, p. 285).

1.1.1 Mediadores na costa

Sendo a mediação um fenômeno de interdependência, os envolvidos nas alianças passavam a exercer importantes papéis e a participar de situações de mestiçagem cultural. Foi o caso dos primeiros europeus a morarem na América Portuguesa, dos quais a maioria eram náufragos ou degredados. Esses sujeitos, em diversas situações, se adaptaram ao modo de vida dos indígenas ou pelo menos adquiriram hábitos das sociedades nativas. A poligamia, por exemplo, comum nas sociedades carijós da costa, foi praticada pelos europeus desde o início da colonização, como demonstra o caso do chamado “Bacharel da Cananeia”.

As informações sobre a quantidade de genros possuída pelo “bacharel” apontam sua importância entre os indígenas. Seus genros eram espanhóis e portugueses que se casaram com as suas filhas que proviam de suas diversas esposas nativas (VAINFAS, 2014). Ao se adaptarem à cultura local, o que os tornava mais aceitos pelos indígenas, esses europeus também foram úteis aos interesses coloniais. Segundo consta no relato de Diego Garcia, navegador espanhol, o Bacharel da Cananeia lhe prometeu um lote de escravos nativos, situação que atesta como esses relacionamentos facilitavam os objetivos dos ibéricos (VAINFAS, 2014).

Alguns dos primeiros portugueses que chegaram na costa leste da América conquistaram a amizade dos nativos por meio do escambo, outros por meio de relações de parentesco se incorporaram às sociedades indígenas. As mulheres indígenas exerceram um papel fundamental, pois ao se relacionarem com elas, os portugueses inseriam-se nas sociedades indígenas, por outro lado, os nativos conseguiam acesso às mercadorias ibéricas por meio desses casamentos (GARCIA, 2015).

Era comum que a inserção dos europeus nas sociedades indígenas resultasse na escravização de parte dos nativos, principalmente por meio da participação exercida pelos portugueses nas guerras interétnicas. Dessa forma, as relações com as mulheres indígenas se conectavam “con el funcionamiento de la esclavitud de los indígenas en los primeros años de la colonización, considerando su dimensión ritual y sus conexiones con los vínculos familiares (GARCIA, 2015, p. 43).

A trajetória de João Ramalho exemplifica esse processo: vindo de Portugal por conta do degredo, casou-se na América com Bartira, a filha de Tibiraçá, liderança tupiniquim, além de ter se relacionado com suas irmãs e outros parentes²³. Durante os 20 anos que Ramalho

23 O jesuíta Manuel da Nóbrega registrou que além de Bartira, João Ramalho também havia conhecido “su otra hermana” e “demás parientas”, demonstrando como as relações entre os portugueses e as mulheres indígenas foram fundamentais para a construção da sociedade colonial. Ver: GARCIA, Elisa Frühauf. Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI. *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), n. 2, p. 39-73, jul-dic, 2015.

viveu com os indígenas ele andava nu, pintado e participava dos rituais antropofágicos. O português chefou guerras contra etnias inimigas dos tupiniquins e até mesmo contra grupos tupiniquins rivais de Tibiriçá (VAINFAS, 2014). Devido à presença de João Ramalho nesses conflitos, os portugueses conseguiram não só cativos indígenas, como também o apoio de uma liderança importante, Tibiraçá, o que propiciou o início da colonização na região de São Vicente (ALMEIDA, 2003).

A importância de João Ramalho em São Vicente é semelhante à de Diogo Álvares Correia para a região da Bahia no século XVI. Conhecido também como Caramuru, Diogo Álvares viveu entre os tupinambás, casou-se com uma mulher indígena e provavelmente atuou na escravização de indígenas na região, existindo registros de que teria sido senhor de escravos (Crônica da Companhia de Jesus, 1633 apud VAINFAS, 2014). A figura de Caramuru foi registrada por cronistas, como Gabriel Soares de Souza, estudada por historiadores, inspirou romances e filmes, fazendo o personagem se confundir com uma figura mítica²⁴.

A ambiguidade dessas trajetórias demonstra a complexidade característica dos intermediários. Assim como João Ramalho, Caramuru adquiriu hábitos dos nativos, viveu entre eles, estabeleceu relações de parentesco, mas não abandonou aspectos de sua identidade portuguesa, prestando serviços à colonização. A assimilação das lógicas indígenas podia ser uma estratégia para obter poder político (GARCIA, 2015). Tais atitudes e ambivalências são igualmente identificadas nos intermediários indígenas, porém esses permaneceram por muito tempo esquecidos pela historiografia. Como afirmou Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 54): “se os degredados tornaram-se personagens essenciais no processo de conquista, esse papel lhes foi conferido pelos grupos indígenas que, ironicamente, acabariam por ocupar lugar irrisório no palco da história”.

Tanto as práticas de escravização dos nativos quanto as alianças entre europeus e indígenas figuram desde os primeiros contatos. Existem referências demonstrando que desde 1519 os tupinambás da costa já traficavam com os brancos (PIGAFETTA apud ALMEIDA, 2003). Para muitos grupos nativos, a posse de mercadorias europeias significava prestígio, tanto em relação aos membros do próprio grupo quanto em relação aos outros grupos, fosse

24 Alida Metcalf (2019) chama atenção para que, por mais que muitos dos intermediários não sejam estudados e permanecem esquecidos, outros fascinaram romancistas. Além de Catarina de Paraguaçu, esposa de Caramuru, no Brasil, tem-se o caso de indígenas que ficaram conhecidas por conta dessa intermediação, como Pocahontas, indígena do povo Powhatan que ficou conhecida por sua relação com os colonizadores ingleses no século XVII na Virgínia, uma das treze colônias britânicas nos Estados Unidos e Malintzin, no México (século XVI), conhecida por ser tradutora e amante de Hernán Cortés, Malinche se tornou uma figura mítica.

pela lógica existente na sociedade em questão ou pela demonstração de possuir alianças com os europeus. (GARCIA, 2014; LARA, 2007). Como ressaltou John Monteiro (1994) essas relações não seguiam a lógica econômica do antigo regime, pois geralmente os escravos eram trocados por roupas, armas de fogo ou instrumentos de ferro, dentro da prática de escambo. Os indígenas desenvolveram lógicas econômicas próprias que correspondiam a contextos específicos, relacionando-se com os simbolismos de cada sociedade:

Longe de se enquadrarem no contexto de uma economia de mercado em formação, as relações de troca estavam vinculadas intrinsecamente ao estabelecimento de alianças com os europeus. Portanto, os índios aceitaram e até promoveram semelhantes relações desde que elas contribuíssem para a realização de finalidades tradicionais (MONTEIRO, 1994, p. 32).

Álvaro Rodrigues, neto de Caramuru, tinha fortes vínculos com a sociedade tupiniquim, o que não o impediu de participar das expedições voltadas à captura dos nativos organizadas por Antônio Dias Adorno, também neto de seu avô. Em uma das entradas ao sertão, integrantes da expedição pintaram-se com jenipapo e urucum, enfeitaram a cabeça com penas e praticaram cantos e danças junto dos índios. O desfecho foi o esperado: ao fim da expedição, Rodrigues havia trocado “espadas, facas e outras armas com os índios por escravos” (METCALF, 2019, p. 257).

Armar os indígenas podia representar perigo aos europeus e a todos que participassem das operações de captura. Espadas, facas e escudos eram exigências dos indígenas, não apenas pelo seu valor, podendo estar associado à melhoria do status de quem a recebesse, mas também por significar a possibilidade de melhor defesa. Em 1587, em uma incursão de captura pelo interior do Espírito Santo, espadas foram trocadas por nativos e, posteriormente, os mesmos caciques que receberam as armas se rebelaram impedindo as entradas dos brancos nas suas terras (METCALF, 2019). Os indígenas perceberam que exigir armas pelas trocas realizadas era um meio de obter respeito, defender seus interesses e se preparar para novos ataques ou guerras.

Convém observar que nem todos os indígenas inseriam-se nas negociações, ataques e embates ocorriam, como exemplificam os acontecimentos envolvendo o bispo Sardinha, devorado em um ritual antropofágico pelos caetés em 1556; e Hans Staden, arcabuzeiro alemão que foi aprisionado pelos tupinambás. Tais histórias demonstram que nem todos os europeus eram bem recebidos pelos indígenas e que, para muitos, o enfrentamento era uma forma de lidar com a realidade colonial.

Além das revoltas, a colaboração também representava uma estratégia de resistência, afinal, como afirmou Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 72), mesmo que fosse por “meio da negociação de perdas”, os indígenas buscavam seus próprios ganhos. As alianças foram responsáveis por facilitar o acesso dos europeus a um maior número de escravizados nativos e acarretaram na fundação de importantes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro. Segundo John Monteiro (1987, p. 170) “a gênese da sociedade colonial reside na articulação entre a expansão europeia e as mudanças sociais indígenas” e em ambos os processos a atuação de intermediários determinaram os desfechos.

Foi por meio da relação entre Tibiriçá, líder da aldeia de Inhapuambuçu, e o português João Ramalho que os portugueses conseguiram se assentar em São Vicente e dar início ao tráfico de escravos nativos na região, que adentrou os séculos e sustentou por bom tempo a economia e sociedade da capitania. Para Tibiriçá, a aliança representava um reforço nas guerras contra os guaianases e carijós e uma forma de obter armas, pólvora e outros bens que eram trocados com os europeus. Apesar da aliança dos tupiniquins com os portugueses, centrada na figura de Tibiriçá, existiam indígenas do mesmo grupo que não concordavam com essa aliança. Piquerobi, irmão de Tibiriçá e chefe de uma das aldeias da região, por exemplo, chegou a entrar em diversos conflitos com os tupiniquins por essa razão (VAINFAS, 2014).

Muitas vezes os laços entre europeus e indígenas se construíam a partir de relações preexistentes, sendo os europeus inseridos nas rivalidades já consolidadas. Entretanto, também novas inimizades foram criadas ou antigas desavenças intensificadas a partir da situação colonial, alterando os quadros sociais existentes entre os nativos. Brian R. Ferguson denomina o processo em que se ampliaram guerras e a competitividade entre os indígenas para obter as mercadorias europeias de *warrification*, demonstrando que as rivalidades entre os nativos devem ser compreendidas como parte dos processos históricos. (FERGUSON, 1990).

Ronaldo Vainfas (2014) menciona a aliança entre Araribóia, chefe temiminó, e os portugueses contra a invasão francesa no século XVI, que colaborou para a fundação das cidades do Rio de Janeiro e Niterói. Segundo o autor, as informações sobre o relacionamento entre Araribóia e os portugueses são controversas, mas já existiria rivalidade entre os temiminós e os tamoios, que acabaram aliando-se aos franceses, o que foi determinante nessa situação. Maria Regina Celestino de Almeida (2003), porém, aponta que é possível que os temiminós e tamoios não fossem inimigos ancestrais, como a literatura sugere, tendo a

rivalidade sido acentuada pelas violências por parte dos portugueses, representados na época pelo governador Mem de Sá.

Além disso, “embora as alianças ocorressem com frequência, não tinham caráter permanente” (ALMEIDA, 2003, p. 50). Por mais que a iniciativa em firmar alianças com os europeus também partisse, muitas vezes, dos próprios indígenas, em diversas situações eles perceberam o caráter destrutivo das relações que estavam estabelecendo. Nos casos em que as guerras interétnicas foram intensificadas devido ao contato com os europeus ou por conta de traições por parte dos portugueses, a troca de alianças era corrente (ALMEIDA, 2003). A “inconstância”, atribuída aos indígenas no período colonial deveu-se a essas trocas de alianças, que correspondiam as suas reações conforme os contextos, afinal:

à medida que suas expectativas sobre os desdobramentos das relações com os seus aliados eram frustradas, os índios reavaliavam as suas escolhas e buscavam outras possibilidades (...) e a concorrência entre os Estados europeus lhe propiciava essa alternativa, pois poderiam oferecer seus préstimos a outros interessados em suas alianças, na espera de obter melhores resultados (GARCIA, 2014, p. 336).

Zorobabé, líder potiguar da região entre Paraíba e Rio Grande do Norte, firmou, ao longo do século XVI, aliança com os franceses, enquanto seus inimigos, tabajaras, lutaram ao lado dos portugueses. Posteriormente, Zorobabé aliou-se aos portugueses auxiliando nos serviços à colonização lusa no Nordeste. Ainda assim, mesmo aliado, era temido “quando bebia o cauim, pois, segundo se dizia, ficava “inquieto e revoltoso”” (VAINFAS, 2014), o que demonstra que essas alianças não significavam aculturação ou perda de identidades indígenas. A aliança não se sustentou por muito tempo e suspeito de organizar uma rebelião potiguar, Zorobabé foi preso e levado para Portugal, onde faleceu em cárcere. O caso exemplifica a fluidez que caracterizava as alianças, onde “inconstâncias” podiam ser identificadas em ambos os lados.

Tanto os indígenas mudavam de lado para tirar proveito próprio das situações violentas em que se viam, quanto os europeus estiveram, em diversos episódios, dispostos a trair as alianças firmadas para alcançar seus propósitos. Nesse sentido, a posição de intermediário implicava riscos que podiam ser fatais. John Monteiro (1987, p. 154) relata o episódio - narrado por um jesuíta - em que portugueses chegam na região do porto de Laguna para trocar mercadorias, entre esses nativos e, por conta de um mal entendido, os intermediários indígenas acabam sendo escravizados e levados até São Vicente. Quando os índios se apresentaram aos portugueses estes:

(...) tomaram a falsa fé um índio principal com outros que o acompanhavam e a todos meteram em ferros que seriam obra de quarenta e os trouxeram por força ao navio e em breve chegaram à Capitania de São Vicente (ARSI-Brasília 15: f. 424V; apud MONTEIRO, 1987, p. 154).

Ou seja, um detalhe podia ser determinante para que os portugueses decidissem escravizar os próprios intermediários que os auxiliavam. Ao mesmo tempo em que a posição de mediador dava certa autonomia e poder aos sujeitos que a exerciam, ela também oferecia instabilidade e riscos. Resta claro que as relações no contexto colonial eram complexas e que desempenhar o papel de aliado não garantia aos indígenas não serem escravizados, bem como que não poderiam vir a se tornar inimigos dos europeus. Assim, os indígenas poderiam passar de parentes e aliados a escravos a qualquer momento.

Apesar dos riscos, a intermediação de indígenas no tráfico de escravizados foi recorrente ao longo do período colonial e se estendeu ao longo dos séculos. Há registros do século XIX de lideranças conhecidas por fazer guerra contra outros indígenas e vendê-los aos brancos para serem escravizados, como o caso de Pachico, líder dos coretu na região do Rio Negro (MACHADO, 2017). Casos assim demonstram que a intermediação dos nativos no trato de escravizados, enquanto prática para assegurar o poder de lideranças, perdurou por longo período na história da América, tal como a própria escravização dos povos indígenas.

1.1.2 Adentrando aos sertões

No século XVI, diante da alta mortalidade de indígenas na costa por conta da escravidão e de surtos epidêmicos, os portugueses empreenderam expedições aos sertões que tinham como objetivo capturar escravos e levá-los para o litoral. Nessas incursões, destacou-se o papel dos mamelucos como mediadores culturais²⁵. Os mamelucos eram filhos de indígenas com portugueses e, segundo Ronaldo Vainfas (2014), são exemplos da sobreposição de dois tipos de mestiçagem, a biológica e a cultural. Suas ambivalências culturais eram uma ponte entre o mundo indígena e o colonial²⁶.

Tomacaúna, que participou de incursões ao interior com os já citados netos de Caramuru, ilustra essa situação. Filho de mãe indígena com pai português, Tomacaúna – também chamado de Domingos Fernandes - foi um dos mamelucos que ficou conhecido por

25“(...) mameluco é palavra de origem árabe, mamluk, que significa “escravo ou pajem”, e no antigo dicionário de Moraes Silva (1789) os mamelucos foram definidos como “turcos criados nas artes da guerra”²⁵. A origem do uso no Brasil é controversa, podendo remeter à palavra indígena “maloca”. Ver: VAINFAS, 2014, p. 19.

26 Segundo Ronaldo Vainfas (1995; 2014), muitos mamelucos foram processados por participarem da Santidade do Jaguaripe, movimento que exemplifica o sincretismo religioso do período colonial. Ver: VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios, catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

sua atuação no século XVI. Mesmo tendo vivido dos seus 18 aos 35 anos entre os nativos, participou de diversas expedições de captura de indígenas (VAINFAS, 2014).

Representantes das fronteiras culturais características do período colonial, os mamelucos lutavam ora contra indígenas, ora contra europeus e se tornaram, sobretudo, conhecidos pelo seu papel na caça aos índios que seriam escravizados, o que fez inclusive com que fossem confundidos com os bandeirantes (VAINFAS, 2014). Por conta disso, também entraram em conflito com os padres jesuítas que tinham projetos próprios para os indígenas do sertão: reuni-los em reduções onde aprenderiam a doutrina cristã²⁷.

Assim como os portugueses, os mamelucos muitas vezes firmaram alianças centradas em relacionamentos com as mulheres indígenas (GARCIA, 2015; METCALF, 2019). Suas atuações nessas expedições marcam o início do processo de interiorização do tráfico de escravos indígenas. Se, em um primeiro momento, os acordos se davam predominante na costa e se intensificavam por meio das alianças entre os nativos e portugueses, logo os acordos também foram estabelecidos entre os mamelucos - esses como intermediários dos portugueses - e os indígenas do interior. Ao longo do século XVII e XVIII esse mecanismo se repetiu e somou-se às capturas realizadas por meio da violência, aumentando assim o número de indígenas que integravam o corpo de escravizados da sociedade colonial (METCALF, 2005).

Nas expedições aos sertões, a intermediação dos indígenas consistia em atuar como guias, condutores, intérpretes e no apresamento de nativos. As incursões do século XVI foram consideradas as precursoras das bandeiras organizadas pelos moradores de São Paulo, responsáveis pelo alto número de indígenas que foram levados à força para a capitania de São Vicente (MONTEIRO, 1999). Essa forma de apresamento se intensifica em meados do século XVII, quando as populações do litoral já haviam passado por um intenso processo de depopulação e a demanda dos colonos por mão de obra indígena aumentava. Assim, os nativos capturados no interior eram levados, tanto por terra quanto por mar, até a vila de São Paulo, onde eram escravizados²⁸.

O trabalho indígena sustentou o desenvolvimento econômico de diversas regiões da América Portuguesa no período colonial. Os “negros da terra”²⁹ possibilitaram a inserção da

27 “Reduções e missões geralmente aparecem como sinônimos nos documentos. Foram povoações de indígenas guaranis convertidos à cristandade pelos missionários franciscanos e jesuítas” (NEUMANN, 2009, p. 237).

28 As expedições marítimas tinham como origem o porto de Laguna, onde, depois de capturados, os nativos eram reunidos e preparados para o embarque (DOMINGUES, 1973 apud CUNHA, 2017).

29 A pesquisa de Sérgio Buarque Holanda (1957) demonstrou o papel dos indígenas na colonização de São Paulo; Em “Negros da Terra” (1994) John Monteiro analisa a exploração de mão de obra dos nativos nessa região, onde eram conhecidos e registrados como “negros da terra”.

capitania de São Vicente na economia colonial, pois eram a principal forma de mão de obra utilizada na agricultura comercial da região. Os colonos chegavam a afirmar que o cativo indígena era necessário para viabilizar o desenvolvimento econômico da região (MONTEIRO, 1994). A dependência do braço indígena na sociedade paulista fez com que diversas formas de apresamento fossem levadas a cabo, desde as mais violentas até as que envolviam alianças com os próprios nativos.

Durante as primeiras décadas do século XVII as bandeiras dirigiram-se para a região onde os jesuítas haviam fundado as Missões Guaranis da Província do Paraguai. 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).

Os padres Justo Mancilla e Simão Masseta, em 1628, acompanharam os recém-cativos na caminhada do Guairá ao planalto paulista e registraram a extrema “ynhumanidad y crueldad, con q tratan a los yndios” (MCA, 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” (MCA, tomo I, p. 326).

O percurso durava cerca de quarenta dias, passando por rios, pântanos, lagoas e encostas. Muitos indígenas estavam amarrados em cordas, as mulheres carregavam as crianças nas costas, muitos morriam de fome, frio ou pelos atos de violência dos portugueses.

O governador de Buenos Aires, em 1612 atribuíra o êxito dos moradores de São Vicente na captura de nativos na região das Missões do Guairá à colaboração de certos caciques guarani, “que lhes serviam de guias nessas entradas” (MONTEIRO, 1994, 63). Mancilla e Masseta ressaltam também a participação dos indígenas nas operações de apresamento. Os padres chegam a registrar que uma das expedições organizadas contou com novecentos portugueses e dois mil e duzentos indígenas que os auxiliavam a “captivar yndios” (MCA, tomo I, p. 325). Um só tupi era capaz de capturar cerca de vinte indígenas, como o caso de Francisco ou Paticu que, armado pelo Clerigo Juan Alvarez, foi enviado à bandeira de Raposo Tavares em 1628 e levou à São Paulo cerca de “veynte pieças” (MCA, tomo I, p. 325). Os tupis cometiam tantas crueldades quanto “sus amos”. Um exemplo é o episódio em que os bandeirantes queimaram “choças y ranchos” com “viejos y enfermos” indígenas

dentro, esses ao tentarem sair para não morrerem queimados, foram empurrados de volta ao fogo por um tupi (MCA, tomo I, p.328).

Os padres enfatizam ainda que quando “solos a saltar y captivar indios”, os tupis eram ainda mais cruéis do que na presença dos portugueses, capturando alto número de nativos. Para demonstrar a perversidade dos nativos quando sozinhos, os jesuítas relatam o episódio em que Antonio Machado, ao passar por uma aldeia de “tapuias”, tenta capturar grande parte de seus moradores, alguns, porém, fugiram no caminho. Quando chegou em São Paulo, Antonio Machado ordenou que os tupis que ele mantinha escravizados fossem até a aldeia e matassem aos “tapuias” que ali estivessem e para comprovar a morte eles deveriam lhe levar o nariz de cada pessoa morta e assim o fizeram, retornando com trinta narizes à fazenda de Antonio Machado (MCA, tomo I, p. 329).

Os conflitos interétnicos entre os dois grupos, jês e tupis, se intensificaram no contexto colonial frente às ameaças de escravização. Dessa forma, mesmo que um grupo compusesse a maior parte da mão de obra explorada, como era o caso dos guaranis nas fazendas de São Vicente, as demais populações também sofriam direta ou indiretamente com a escravização, como foi o caso dos grupos jês. Exemplos disso são as ameaças que esses grupos sofreram por parte dos nativos que os aprisionavam e a predominância da violência, como demonstrado no episódio relatado por Antonio Machado.

O êxito na captura de cativos não seria possível sem os indígenas que auxiliavam os portugueses. Embora, como relatam os jesuítas, partes dos nativos agissem sob ordens de seus senhores (amos), também havia os que operavam de forma independente. Desse modo, outras formas de captura se desenvolveram com a participação dos indígenas enquanto aliados dos europeus. O elevado número de cativos levados para São Paulo não se deu por conta da ação de “bravos bandeirantes”, tendo sido fundamental a colaboração dos nativos.

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

1.2 Os traficantes indígenas

Na medida em que a escravização indígena se disseminava e que os nativos tinham acesso a armas e outros bens, eles próprios começaram a controlar o tráfico de escravizados,

processo que veio a se intensificar também na passagem do século XVI para o XVII. Essa postura representava um distanciamento das práticas tradicionais e foi um meio dos indígenas tirarem vantagem da situação, acumulando poder e riqueza (MONTEIRO, 1994). Organizados em grupos, os traficantes indígenas reuniam os nativos na costa e os preparavam para o embarque (CUNHA, 2017).

Esse foi o caso do cacique Tubarão, que atuou como traficante de indígenas no início do século XVII na região de Laguna (SC), onde ficava o “porto dos Patos”, um conhecido entreposto de cativos guaranis. Os indígenas que ali eram embarcados tinham como principal destino a exploração no Rio de Janeiro e em São Vicente. Perto dali, rumando ao interior, ficava a localidade chamada de “sertão dos Patos”, habitada predominantemente por guaranis e que desde o século XVI atraía expedições de colonos e jesuítas (MONTEIRO, 1987). Provavelmente muitos dos indígenas traficados por Tubarão e vendidos no litoral catarinense eram originários do sertão dos Patos.

Outro traficante indígena conhecido nessa época no litoral catarinense era o chamado “Grande Papagaio” responsável pelo aprisionamento de centenas de nativos (RUSCHEL, 2004). Segundo Ruy Ruben Ruschel (2004), Papagaio capturava os grupos nativos da serra, principalmente os botocudos, indígenas do grupo jê³⁰. Para os carijós (grupo guarani, também chamados de cários) eram comuns idas ao planalto com objetivo de “assaltar as aldeias de seus tradicionais inimigos, trazendo prisioneiros” (RUSCHEL, 2004, p. 56). 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).

A alta demanda de escravizados fez com que esses traficantes passassem a capturar membros da sua própria etnia para negociar com os portugueses. Provavelmente foi por conta da ação desses traficantes que no porto de Laguna em 1635 chegou a ancorar até sessenta e dois navios dos Portugueses de diversas capitânicas que iam “ao resgate dos miseráveis Carijós” (História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo VI, p. 505).

30 Sobre as populações jês e o impacto que a escravização e ação dos bandeirantes causaram sobre elas ver: CUNHA, Lauro Pereira da. “Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra (RS)”. Porto Alegre, Evangraf, 2017.

Entretanto, Tubarão e Grande Papagaio não foram casos excepcionais. Papéis semelhantes foram desempenhados pelos indígenas ainda no século XVII em uma região próxima da onde esses traficantes operavam e ao longo do século seguinte, outros mediadores indígenas facilitariam a obtenção de escravos aos europeus em outras localidades. Além disso, outros tipos de intermediações realizadas pelos indígenas no tráfico de nativos figuraram nesse processo.

Dessa mesma época – início do século XVII - data o registro do emprego do termo “pombeiro” no Brasil, para designar escravos indígenas “especializados em escravizar outros indígenas em aldeias independentes do interior” (MONTEIRO, 1999, p. 109). A origem do termo remonta aos comerciantes africanos - geralmente ex-escravizados ou escravizados - que forneciam nativos do interior do Congo e de Angola aos comerciantes da costa africana ao longo dos séculos XVI e XVII.

No Golfo da Guiné, em Angola e no Congo há registro da presença dos chamados *pombeiros* e *tangomaus* como intermediários no comércio de cativos desde o início da colonização até o século XIX. Nos dicionários os termos possuem dupla acepção, significando: “tanto um indivíduo malfeitor como o intermediário no comércio de escravos, na África e no Brasil” (ZERÓN, 1999, p. 15). Entretanto, Carlos Zerón (1999) destaca as diferenças entre os dois tipos de intermediários: os pombeiros eram sujeitos marginalizados, às vezes escravizados, que encontravam na atividade de captura no interior do continente um espaço relativo de liberdade; os tangomaus em sua maioria eram degredados ou judeus perseguidos que se inseriam nessas atividades por se darem principalmente no interior, onde a lei e moral cristã inexistiam. Esses negociadores adaptavam-se aos costumes locais e firmavam laços de parentesco, o que lhes facilitava ingressarem no comércio. Por conta da intermediação que desempenhavam entre europeus e africanos, eles desenvolveram a habilidade “de manipulação de uma dupla linguagem e de códigos diferentes” (ZERON, 1999, p. 30).

Willy Bal afirma que: “(...) a palavra pombeiro não ficou circunscrita à sua área de origem; ela se generalizou na África portuguesa e ganhou o Brasil, onde o comércio se praticava em condições análogas” (BAL, 1965 apud ZERÓN, 1999, p. 16). Segundo registro dos padres Justo Mancilla e Simão Masseta os indígenas que iam de São Paulo até a região do Guairá capturar nativos eram chamados de “hombres”. Em um grupo com cerca de quarenta indígenas, os pombeiros formavam uma “compañia de tupis” que “yvan a captivar gente con orden, y mandato de sus amos” (MCA, tomo I, p.329).

O registro dos pombeiros na África e de casos semelhantes na América Portuguesa demonstram que “terceiros são inevitáveis na complexidade das relações escravistas, especialmente quando a escravidão é estabelecida e aceita como uma instituição econômica e social” (METCALF, 2019, p. 226). Na costa leste do atlântico, não se aliar ao tráfico poderia significar se tornar um alvo da escravidão e para os indígenas que se encontravam na situação de escravizados, auxiliar na captura de outros nativos, assim como para os pombeiros africanos, era um meio de encontrar autonomia em uma vida de exploração.

Segundo Allan Gally (2009, p. 23) diversas razões levavam os indígenas a se aliarem aos europeus no comércio de cativos, mas os três principais motivos eram: assegurar importantes alianças; obter mercadorias comerciais; e defender-se do risco da própria escravidão. No caso da América Portuguesa, os motivos se relacionam, afinal, era através das alianças que os indígenas obtinham valiosas mercadorias que muitas vezes eram trocadas por nativos, o que evitava a escravidão de quem as facilitava.

Desde o início do contato existiu a intermediação de nativos no comércio de prisioneiros indígenas e, em que pese o fato de tais negociações terem assumido características particulares contextuais, a violência característica da experiência colonial perpassa todas as situações e configura a base comum no processo que viria a proporcionar a expansão do império português e da economia mundo europeia.

Em Benguela, o comércio de escravizados ao longo do XVIII e XIX também dependeu da aliança entre negociantes e agentes locais que operavam tanto no litoral quanto no interior (CANDIDO, 2013). Atuando como intermediários, os comerciantes locais africanos participaram da construção das redes de comércio do mundo atlântico, não apenas como escravos, mas também como traficantes, mercadores ou mediadores culturais. Esses sujeitos demonstram o impacto do tráfico de escravos e como ele afetou, em diferentes escalas, as sociedades africanas.

Ao analisar a inserção dos pombeiros africanos no tráfico de escravos, Carlos Zerón (1999, p.30) afirma que “eles representaram provavelmente a expressão mais eficaz da expansão comercial europeia no continente africano (...)”. Processo análogo se pode constatar na intermediação dos indígenas na América Portuguesa. Ressalte-se que os nativos perceberam como tirar proveito dentro do contexto da colonização (SIDER, 1994).

A atuação de indígenas no tráfico representa suas reações frente aos desafios da conjuntura. Não cabe enquadrar os intermediários indígenas como traidores cooptados pelos europeus, mas reconhecê-los como sujeitos que se autodeterminavam dentro de um processo

em que viram suas sociedades serem transformadas. Por mais grave que a situação colonial tenha sido para os povos nativos, os indivíduos que se inseriram na sociedade obtiveram vantagens que podem soar modestas, mas que significavam muito para aqueles que “conseguiram recriar suas identidades diante dos imensos desafios desencadeados pelo processo de formação da América Portuguesa” (GARCIA, 2014, p. 346-7).

Os intermediários indígenas foram “indispensáveis na conquista do litoral brasileiro ao longo do XVI, e ao longo do XVI e XVIII foram cruciais na ampliação das novas fronteiras de Portugal nos séculos XVII e XVIII” (METCALF, 2019 p.35). Há registros para o século XVII e XVIII de intermediários indígenas atuando no tráfico de nativos em regiões interiores e fronteiriças onde, muitas vezes, os portugueses ainda não haviam se assentado, como no rio Branco (FARAGE, 1986), no Maranhão (DIAS, 2017) e na região que viria ser parte do Rio Grande do Sul, onde foram fundadas as Missões do Tape.

Os indígenas inseridos no tráfico de nativos representam um fenômeno que é descrito pelo sociólogo Georg Simmel (1950) no qual ocorre a união de elementos isolados, por conta de um fenômeno comum e externo a eles. A partir dessa “unificação”, a estrutura de sujeitos que operam nos processos se torna uma tríade e não mais uma díade, o que muda completamente o *modus operandi* (SIMMEL, 1950 apud METCALF, 2019). Percebe-se uma alteração nas relações que vinham se estabelecendo a partir da atuação desses sujeitos. No século XVI, emergiram espaços para negociação frente aos conflitos dos recém-chegados na América Portuguesa e no século XVII, em determinados intervalos de tempo, as alianças acalmaram as brutais expedições de apresamento, por exemplo.

Ao se estudar as práticas dos intermediários, pode-se perceber que história indígena não se limita à clássica dualidade: aculturação versus total resistência a todo o elemento da cultura europeia; que os sujeitos não detinham posições homogêneas e tampouco os europeus foram os grandes conquistadores dos territórios do “Novo Mundo”. Na historiografia estadunidense a “frontier thesis” de Frederick Jackson Turner inspirou uma série de historiadores a pensar a fronteira como um espaço que separa a civilização da barbárie e, sobretudo, por consagrar a figura dos “pioneiros branco” como responsável pela conquista do Oeste Americano. De forma similar, na América Portuguesa, o bandeirante foi a figura perpetuada pela historiografia tradicional - embasada por obras de historiadores paulistas, como Affonso Taunay (1924-1950) - como herói desbravador dos sertões e responsável pela expansão das fronteiras brasileiras. Dessa forma, identifica-se na história tradicional a respeito das fronteiras que:

(...) uno de los grandes errores que se le imputaron fue el de circunscribir los sujetos que protagonizaron el avance fronterizo al “pioneiro blanco” de descendencia europea, borrando del escenario a las diferentes minorías que también acompañaron el proceso (FARBERMAN, 2009, p. 27).

Não só na América Portuguesa, mas também em diversas regiões do “Novo mundo” a escravização indígena era uma realidade no período colonial, e, igualmente, há registros de indígenas que se inseriram no tráfico de nativos. No sul dos Estados Unidos, um grupo de nativos que ficou conhecido como “westos” vendiam escravos aos ingleses, que os levavam até o Caribe. Na região dos Grandes Lagos, fronteira dos Estados Unidos com o Canadá, os índios vendiam uns aos outros para os franceses em troca de armas. Durante os séculos XVII e XVIII, indígenas do povo ute foram responsáveis por capturar nativos de outros grupos na Grande Bacia do Nevada e vendê-los no Novo México. Os comanches forneceram tantos apaches para os franceses ao longo do século XVIII que aqueles chegaram a compor um quarto de todos os escravizados indígenas da Nova França (RESÉNDEZ, 2019).

No Chile, o cativo indígena foi, de igual modo, empreendido não só por espanhóis, mas também por outros grupos indígenas (PÉREZ, 2017). O comércio de indígenas capturados na região por outros nativos foi chamado de “ventas a la usanza”, em alusão a uma antiga prática indígena pré-colonial, mas de forma eufemística, já que no contexto colonial tomou formas e proporções totalmente distintas (MÁRQUEZ, 2017). A escravidão “se transformó en el verdadero motor de la guerra de Arauco (...) y en el principal objetivo tanto de los soldados fronterizos como de sus aliados indígenas (MÁRQUEZ, 2017, p. 321). Segundo Macarena Sánchez Pérez (2017), a escravização de indígenas no Chile foi praticada antes, durante e depois das guerras, tendo sido a captura interétnica corrente entre nativos aliados aos espanhóis e também autônomos.

No caso do Paraguai, os espanhóis se assentaram na região por conta das alianças realizadas com os indígenas, centradas, entre outros princípios, na troca de escravos por manufaturas europeias (AVELLANEDA, 2014). Desde o século XVI já havia expedições organizadas para capturar indígenas que resistiam à *encomienda* no interior do Paraguai. Os nativos que mantinham boas relações com os espanhóis trocavam escravos por “hasta cinco hachas de hierro” (SUNIS 1971:7 apud AVELLANEDA, 2014, p.10).

Partes do mesmo processo, os mecanismos de captura de nativos e de formações de alianças na sociedade colonial paraguaia foram muitos parecidos com os que se deram na região de São Vicente. Em ambos os casos o objetivo era se apropriar da mão de obra indígena e os meios para tanto tinham como base as relações com grupos tupi-guarani, o que

perpassava pelas dinâmicas internas destes (GARCIA, 2015). Como anteriormente mencionado, essas alianças frequentemente eram concretizadas com o casamento entre as mulheres nativas e os ibéricos.

Os caciques, ao oferecerem as mulheres indígenas aos colonizadores, aumentavam suas redes de trocas e alianças e, de igual modo, o número de mulheres indígenas atribuídos aos colonizadores representavam maior poder. Afinal, através delas era possível realizar o intercâmbio de mercadorias, fosse pelos trabalhos realizados por elas ou pelo comércio das mesmas (GARCIA, 2015; CANDELA, 2014). Esse mercado se desenvolveu fortemente em Assunção, mas não se restringiu às cidades paraguaias (CANDELA, 2014).

A história da escravidão indígena no Paraguai se relaciona com o desenvolvimento da escravidão no Brasil, principalmente na região de São Paulo. Muitos dos nativos escravizados nessa região foram trazidos de territórios espanhóis, como a região do Rio da Prata e do Paraguai (MONTEIRO, 1994; METCALF, 2019, p. 246). Entre os anos de 1501 e 1555, grande número dos indígenas presentes na costa brasileira foram trazidos do Paraguai, onde eram trocados por manufaturas (DAEAN, 1996 apud ALMEIDA, 2003).

A escravização dos nativos unia, dessa forma, a costa atlântica ao Paraguai no século XVI. Ao longo do século XVII, apesar das leis contrárias, que inclusive determinaram a fundação das missões jesuíticas na região, tais negociações persistiram, alcançaram outras localidades e assumiram novas características. A ilegalidade da escravização e do tráfico de indígenas impediu a taxação dos nativos pelas Coroas Ibéricas, mas não a exploração dos nativos. Esses foram inclusive registrados em inventários onde eram transmitidos como herança (MONTEIRO 1994; DIEHL, 2016).

O tráfico de indígenas que buscava sustentar um mercado ilegal de escravizados surgiu com a chegada dos portugueses, intensificou-se com o processo colonial e “nunca deixou de existir efetivamente”, configurando um fenômeno de longa duração na história do Brasil (MOREIRA, 2020, p.391). Diante dessa realidade, as populações nativas tiveram que agir conforme as possibilidades.

1.3 Interstícios pacíficos

As trajetórias dos intermediários indígenas demonstram que a sociedade colonial e indígenas estiveram intrinsecamente interligadas ao longo dos primeiros séculos da conquista. A situação colonial criava os interstícios onde os indígenas agiram conforme seus interesses

contextuais, mas era a instituição que se alimentava da desestruturação das sociedades nativas quem mais se beneficiava.

Convém salientar que, ainda que nem sempre os encontros fossem agressivos, a violência marcava o contexto geral do período. O que Guillaume Boccara afirma para o contexto do Chile, na segunda metade do século XVII, serve também para os contextos onde emergiam os intermediários na América Portuguesa: “...si no se puede hablar de guerra (...) tampoco se puede hablar de paz” (Boccara, 1998a, p. 32 apud ROULET, 2019) As estratégias e recriação de identidades por parte dos indígenas se davam em um contexto marcado por desigualdades, onde a ausência temporária de guerras não significa a ausência de violência (ROULET, 2019).

Ao analisar a história indígena no Rio da Prata entre os séculos XVI e XVIII, Florência Roulet identifica um *continuum* de violência que foi instaurado com o processo colonial na América e que “se despliega tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz e incluye todas las expresiones de exclusión social radical, deshumanización y despersonalización (...) que normalizan las conductas atroces y la violencia hacia otros” (SCHEPER-HUGHES & BOURGOIS, 2004, apud ROULET, 2019, p. 14). O fenômeno incluí violências físicas aparentes e também o que a autora chama de “violências invisíveis”, que afetam tanto aos indígenas escravizados que sofreram com exploração de sua mão de obra, afastamento de suas sociedades e famílias e maus tratos físicos, como também aos indígenas que tiveram suas estratégias de sobrevivência limitadas pelos conflitos da sociedade colonial (ROULET, 2019).

A própria diferenciação entre “índios amigos” e “infiéis”, por mais que perpassasse pelas rivalidades interétnicas existentes desde antes da colonização, é uma forma de violência simbólica (BOURDIEU, 2002 apud ROULET, 2019). Na aliança entre indígenas e europeus estava implícita a existência de “grupos amigos” e “índios rebeldes”, esses últimos considerados merecedores de violência física³¹. Atribuir o rótulo de “bárbaros” aos indígenas que se negavam a negociar com os europeus, é mais um exemplo da violência praticada a partir do contato.

31 As violências iniciadas no período colonial estruturam o pensamento da sociedade brasileira até atualmente: foi com base nessa distinção entre “índios amigos” versus “índios inimigos”, visíveis nas fontes quinhentistas, que a historiografia brasileira do século XIX criou a dicotomia entre o “tupi”, um índio inventado, heroico, aliado dos portugueses e habitante de um passado distante em contraste com o índio contemporâneo, generalizado pela categoria “tapuia”. Esse último foi descrito por Francisco Adolfo Varnhagen como anti-tupí, o índio selvagem e obstáculo ao avanço da civilização (MONTEIRO, 2001).

As expedições de captura, as Guerras Justas, os Resgates, os descimentos³², as epidemias e a escravização dos nativos foram responsáveis não só pelas consequências diretas nas vidas dos sujeitos afetados, como também acarretaram a eclosão de violência entre os grupos nativos, pois mesmo os indígenas “livres” eram atingidos pela reverberação dos processos aos quais muitos nativos estavam submetidos. Florência Roulet exemplifica:

(...) a los indios libres de las pampas que bajaban a la ciudad a comerciar, a dar noticias de tierra adentro y a negociar paces en la capital, ocasiones en las que, según las circunstancias del momento, podían ser víctimas de la arbitraria voluntad de las autoridades de turno o volver a sus toldos portando sin saberlo algún germen devastador (ROULET, 2019, p. 36).

A violência colonial, direta ou indireta, gerou diferentes reações nas populações nativas. O estabelecimento de alianças e as intermediações realizadas pelos indígenas demonstram que relações amistosas entre os europeus e os nativos eram possíveis, criando espaços de convivência pacíficos. Entretanto, mesmo que esses relacionamentos se dessem, há que apontar que seu surgimento dependia do contexto de violência em que eram gerados. De qualquer forma, para um indígena conseguir ser um mediador, eram necessárias habilidades para circular entre ambas as sociedades e se relacionar com diversas pessoas, além de uma capacidade inventiva que possibilitada a recriação de suas identidades. Nesse sentido, John Monteiro afirmou que:

(...) é certamente, um avanço para a historiografia brasileira reconhecer as lideranças indígenas enquanto sujeitos capazes de traçar sua própria história. No entanto, é necessário considerar que as escolhas pós-contato sempre foram condicionadas por uma série de fatores postos em marcha com a chegada e expansão dos europeus em terras americanas (MONTEIRO, 2001 p.75).

Tibiricá, o citado chefe que criou relações de parentesco com os portugueses no período inicial da colonização, faleceu em 1563 em meio a um surto epidêmico na região de São Vicente. O líder indígena que protagonizou a formação de alianças, “sofreu, ao lado dos demais integrantes de sua sociedade, as profundas crises e transformações desencadeadas pela expansão europeia” (MONTEIRO, 1994, p. 17). Dessa forma, certas situações vividas pelos indígenas enquanto mediadores no contexto colonial nos remetem ao que Berta Ares Queija percebe entre os mestiços do Peru no século XVI: são sujeitos “condenados a viver entre dois mundos sem pertencer a nenhum deles” (QUEIJA apud METCALF, 2019, p. 29).

³²“Essas três modalidades – descimentos, resgates e guerras – eram formas legais de aliciamento de trabalhadores indígenas e, para isso, deveriam ser autorizadas, organizadas e realizadas por autoridades coloniais.” (DIAS, 2019, p. 240).

As alianças não foram influenciadas apenas pelas práticas de expansão europeia, respondendo, também, às dinâmicas indígenas. Na região da Amazônia, por exemplo, onde intermediários indígenas atuaram no tráfico de prisioneiros, já havia uma extensa rede de trocas estabelecida entre os indígenas. Quando os europeus começaram a se instalar, eles já foram se inserindo nessas redes comerciais, o que facilitou a intermediação de diversos grupos envolvidos no tráfico de nativos nessa região (FARAGE, 1986; DIAS, 2017).

A participação dos indígenas no que se chamou de “história da conquista” é hoje irrefutável. Os europeus não foram aqueles “conquistadores extraordinários” conforme acreditou certa feita a historiografia. A realidade é que, sem as alianças e o auxílio dos nativos o resultado da experiência europeia nas Américas teria sido outro (RESTALL, 1964).

O fenômeno da mediação possibilita que os dois lados “determinem o desfecho de seu conflito” (METCALF, 2019, p. 23). Os sujeitos que atuavam enquanto intermediários, no entanto, tinham a vantagem de explorar essa posição em benefício próprio. Georg Simmel (1950) define os sujeitos que ocupam essa posição como *tertius gaudens* (o terceiro que se beneficia), tendo em vista que esse espaço, apesar dos riscos, geralmente confere mobilidade, prestígio e poder a quem o habita.

A manutenção de alianças entre os nativos e os europeus ao longo dos séculos e a presença de intermediários indígenas atuando no tráfico de nativos, mesmo quando a escravização de africanos já era predominante no Brasil, corrobora com a constatação de que a escravização indígena foi fortemente enraizada, perdurando na América Portuguesa por cerca de 400 anos (METCALF, 2019, p. 226). Nesse processo, é comum nos depararmos com histórias que são “menos celebradas, mas não menos importantes” (MERREL, 1991, p. 125, apud METCALF, 2019, p. 31).

No transcorrer do século XVII, as operações de captura e venda de nativos adquiriram novas características, porém, a participação dos indígenas no tráfico empreendido pelos europeus continuou sendo para os nativos um meio de “resguardar a sua autonomia, paradoxalmente através desta *colaboração*” (MONTEIRO, 2001, p. 63). Entretanto, outros interesses surgiram em uma região onde os indígenas se deparavam pela primeira vez com a presença dos colonizadores em suas terras, como nas *sierras del Tape* (MELIÀ, 1986).

2- INTERMEDIÁRIOS NAS SERRAS DO TAPE

Através das fontes escritas pelos padres jesuítas na primeira metade do século XVII, se tem acesso a um grupo de intermediários indígenas que atuaram na captura e comércio de nativos nas redondezas das Missões do Tape. Esses sujeitos figuram nos documentos, sendo designados como *mus*, por conta da denúncia que os padres fizeram de suas ações. Frequentemente acusados de “hacerem burla” dos ensinamentos católicos e proferirem frases consideradas heréticas pelos padres, esses indivíduos aliaram-se aos europeus que atuavam no tráfico de indígenas na costa atlântica. Embora os traficantes portugueses, assim como os donos dos escravizados, fossem os reais beneficiários do comércio de seres humanos no século XVII, determinados indígenas, ao atuarem como intermediários, também visavam seus próprios ganhos.

Ao estudar a relação entre os franceses e algonquinos na zona dos Grandes Lagos da América do Norte, Richard White (1991) conclui que ambos se apoiavam uns aos outros para alcançar fins bastante específicos, o que também vale para a aliança entre os *mus* e portugueses. Cabe então, analisar o contexto que propiciou o surgimento dessa relação na região do Tape, buscando compreender quais foram as motivações dos indígenas que nela se inseriram. Por meio das informações presentes nas cartas publicadas na Coleção de Angelis e nos relatos do padre Antonio Ruiz de Montoya, pode-se identificar alguns dos sujeitos que atuaram como *mus*, bem como certos mecanismos por eles utilizados na captura e venda de nativos. Em que pese o contato entre indígenas e europeus naquele território ter-se dado apenas poucos anos antes do registro de suas atuações, os *mus* pareciam dispor, na década de 1630, de uma organização estruturada nas serras do Tape.

Jaime Cortesão, no prefácio do volume III da Coleção de Angelis, chama a atenção para o registro das ações dos *mus* como um grupo de indígenas que, aliados aos bandeirantes, asseguravam o fluxo de escravizados a serem explorados em São Paulo. Cortesão caracteriza a organização dos *mus* na década de 1630 como “extensa e há muito radicada” na região (MCA, tomo III, p. 6). Segundo as fontes, o ano de 1635 representa o auge da atuação dos *mus*, que nesse momento tinha sua atuação organizada e disseminada no Tape, demonstrando que a prática da captura de indígenas, predominante na costa atlântica durante o século XVI, rapidamente adentrou os sertões com a chegada do século XVII.

Mais de dez reduções foram fundadas entre 1632 e 1634 nas serras do Tape, sendo que duas merecem destaque: Santa Teresa, fundada em 1632 na nascente do rio Passo Fundo e

transferida em 1633 para as proximidades de onde hoje é a cidade de Passo Fundo, e que era uma das vias terrestres de mais rápido acesso dos portugueses e mamelucos vindos de São Vicente às missões do Tape; e Jesus Maria, fundada em 1633 no ponto “ultimo de la sierra” (MCA, tomo III, p.88), à margem direita do rio Pardo, próximo da atual cidade de Candelária e que era a redução mais ao leste do Tape³³. Há referências à atuação dos *mus* também nas reduções de Santa Ana, São Cristóval e São Joaquim, conforme cita Dias Taño (MCA III, doc. IX), mas as fontes permitem analisar suas atuações principalmente nas redondezas de Jesus Maria e Santa Teresa.

São os arrabaldes dessas reduções que figuram nos documentos jesuítas como foco principal da ação dessa “junta de índios” (MCA, tomo III, 106) que tornaram desnecessária a entrada dos bandeirantes nesses territórios para captura de indígenas. Entre 1636 e 1640, essas missões sofreram com os ataques diretos dos bandeirantes, no entanto, nos anos iniciais da década de 1630, conforme registro dos padres, quem atuou no apresamento de nativos na região foram os *mus de los portugueses*.

Assim como os pombeiros, especializados no apresamento de indígenas, os *mus* capturavam nativos e os negociavam com os portugueses que os vendiam para serem escravizados. A ação dos *mus*, porém, tinha um caráter estritamente local, visto que eles - diferentemente dos “palomeros” -, capturavam indígenas em sua zona de circulação, sem que fossem necessários maiores deslocamentos. Por ambos desempenharem a função de apresadores de índios, os *mus* são, por vezes, identificados como pombeiros que atuavam em uma fronteira interior da América Meridional. As palavras “pombeiros” e “mus” aparecem como sinônimos em Montoya (1639), onde ele afirma que os *mus* são:

(...) unos Tupis, que son banqueros o cajeros de los vecinos de S.Pablo, a quien 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 (MONTTOYA, 1639, p.254).

Conforme registra Montoya, os próprios “naturales”, ou seja, os nativos chamam esses indígenas de *mú* ou *mus*, vocábulo próprio da língua guarani para designar “contratante”. Essa denominação específica aponta que o fenômeno da intermediação de indígenas a serviço do tráfico nessa região e contexto tiveram características próprias. As

33 Arqueólogos de Santa Cruz do Sul realizaram prospecções no sítio da redução de Jesus Maria. Uma série de objetos foram encontrados (cerâmicas, objetos de metais, contas de colar de vidro, material lítico, etc.). Ver: RIBEIRO, Pedro A Mentz; MARTIN, HARDY, E. et al. "A redução Jesuítica de Jesuítica de Jesus-Maria, Candelária, Rio Grande do Sul - Nota Prévia. Associação Pró-ensino em Santa Cruz do Sul: Revista do Cepa, nº 4, 1976.

cartas escritas pelos padres na década de 1630 demonstram que a ação dos *mus* foi generalizada na serra do Tape, onde, organizados em grupos, capturavam os indígenas que haviam optado por viver nas reduções jesuíticas.

Além dos guaranis, sociedades jês habitavam as serras do Tape. Nas reduções de Santa Teresa, Corpus, Conceição e São Cosme e Damião, por exemplo, guaranis e guainanás - grupo considerado ancestral dos kaingangs - conviviam (BAPTISTA, 2009). Dessa forma, os grupos jês foram também afetados pela ação dos missionários e pelas operações de captura de nativos. As fontes seiscentistas são carregadas de generalizações, por conta disso, não há menção às etnias dos nativos capturados. Entretanto, o envolvimento dos guaranis e tupis no tráfico é ressaltado, o que sugere a importância que lhes era atribuída pelos jesuítas³⁴.

2.1 A província do Tape

As serras do Tape, hoje parte da região centro-leste do estado do Rio Grande do Sul, encontravam-se, no século XVII, sob jurisdição do Paraguai. A área que abrangia a província do Tape tinha seus limites delimitados pela geografia da região:

A região ocupada pelos Tape tem como limites naturais: ao oeste o alto Ibicuí; ao norte a Serra Geral; ao leste, o vale do rio Caí; ao sul, é delimitado pela Serra dos Tapes (Teschauer, 1918:126). Este território corresponde à parte leste da Depressão Central e às regiões mais altas no planalto, ao que parece a oeste do alto rio Taquari (SOARES, 1996, p.54)

Quando, em 1626, o padre Roque González atravessa o rio Ibicuí e chega na “província del Tape” ainda não havia, segundo os jesuítas, “aportado por aquellas partes ni Pe. de los nuestros ni algún Español” (MCA, tomo II, p. 372 apud MELIÀ, 1986). A partir da década de 1630, após alguns anos de contato entre os jesuítas e os indígenas da região, os missionários espanhóis decidem fundar, em meio a “la variedad de arroyos” e “la multitud de pinos” do Tape, as primeiras reduções na serra de mesmo nome (MCA, tomo III, p. 91).

A instalação de reduções jesuítas no Tape representou a expansão da área de atuação dos padres que já haviam instalado, desde 1609, povoados no Guairá e no Itatim. A província do Tape foi, dessa forma, considerada a “última fronteira guarani” conquistada pelos missionários (NEUMANN, 2009, p. 241). Segundo Bartomeu Melià (1986), por terem sido os jesuítas os primeiros europeus naquelas localidades, a demografia da população indígena

³⁴ As populações indígenas da costa atlântica da América Portuguesa ficaram conhecidas no século XVI como tupi-guarani, termo que compreende os tupis - para as populações ao norte de São Paulo - e os guaranis do sul de São Paulo até o Uruguai. Segundo Carlos Fausto: “Nos séculos XVI e XVII, no entanto, predominaram as designações locais, tais como Tamoio, Tupinambá, Tupiniquim, Tabajara, para os Tupi; e Carijó, Itatim, Tape, Guarambaré, para os Guarani” (FAUSTO, 2005, p. 387).

naquele período era peculiar, pois os nativos que viviam ali até então não tinham tido contato direto com os colonizadores. Conforme o autor:

En otros lugares el misionero recibía generalmente una población indígena ya violentada y más o menos destruida por el conquistador y el colono. En el Tape, por el contrario, los jesuitas documentan una situación de primer contacto (MELIÀ, 1986, p. 50).

Bartomeu Melià estima, com base nos cronistas jesuítas, que na época dos primeiros contatos a população do Tape era da ordem de 60.000 indígenas. O autor cita um documento em que o padre Roque González afirma que a palavra “Tape” tem um significado demográfico: “Tape quiere decir población grande” (MCA, II: 374 apud MELIÀ, 1986).

As reduções mais ao leste ficavam a cerca de 200 km do oceano Atlântico, ou seja, essa era a distância mínima do Tape em relação aos locais onde o tráfico de escravizados era intensamente realizado na época: nos portos da costa atlântica. Apesar da distância e de não terem sofrido nenhuma invasão dos europeus antes da chegada dos padres, a população indígena da região “ya sentía las repercusiones de la presencia portuguesa en la costa atlántica” (MELIÀ, 1986, p. 55).

A violência do sistema colonial impactava os grupos indígenas que, mesmo sem contato direto com os europeus, eram afetados pelas “ondas de violência” e pelos “efeitos de reverberação” do processo de colonização (ROULET, 2009, p. 13). A crescente prática da escravização no litoral repercutia nas populações indígenas do interior, alvos de captura de nativos que adentravam aos sertões com o objetivo de comercializarem com os portugueses na costa. Aurélio Porto (1954) mencionou como se dava esse processo na região ao descrever o Tape como:

(...) o campo de ação de preadores de índios e seus prepostos, os Ibirajaras, amigos dos Tupis, que entravam pela Laguna, descendo até o Tibiquari, onde assaltavam os Tapes para resgate com os paulistas (PORTO, 1954, p. 102).

Em 1635, o padre Francisco Ximenes, ao tentar reunir os nativos da região e levá-los para as recém fundadas reduções, observou que muitos indígenas tinham interesse de ir com ele, pois “ellos ya conozen el mal q los espera, y q les es fuerza dexar sus tierras, y venir a buscar su remedio” (MCA, tomo III, p. 98). Mesmo sem contato prévio com os portugueses e espanhóis, a possibilidade de se tornarem cativos fazia com que os indígenas optassem pela vida nas reduções, demonstrando “hasta que punto la demografía indígena se halla transtornada con la simple presencia remota del sistema colonial cuyo halito de muerte hacerse sentir aun antes de llegar” (MELIÀ, 1986 p. 55).

Entretanto, não eram todos os nativos que escolhiam viver nas reduções e, juntamente à transformação da demografia das sociedades indígenas no Tape, as culturas das populações nativas passaram também por alterações. Após poucos anos de contato direto com os europeus, o surgimento de um grupo de intermediários indígenas no Tape, inseridos em negociações com os portugueses, relaciona-se não só com o contexto de ocupação da região pelos jesuítas, mas também com a rápida adaptação dos indígenas às lógicas mestiças, predominantes nas sociedades coloniais (GRUZINSKI, 2001; BOCCARA & GALINDO, 2000).

A província do Tape localizava-se nos limites dos impérios ibéricos, mas como na década de 1630 apenas uma Coroa governava Espanha e Portugal, por meio da União Ibérica (1580-1640), o controle sob esse território fronteiriço era reduzido. A própria província do Paraguai havia tido seus territórios divididos em duas partes, em 1618, devido às dificuldades de controle da região. A cidade de Assunção, por exemplo, ficou sob jurisdição da província do Paraguai, enquanto Buenos Aires ficou pertencendo à província do Rio da Prata. Mesmo os limites entre essas duas províncias espanholas eram imprecisos, o que prejudicava os jesuítas:

Frequentemente essa imprecisão nas fronteiras causava confusão entre os missionários nas reduções, que ocupavam posição mais extrema nesses territórios. Os padres, ao pedirem auxílio ao governador de uma província, muitas vezes tinham como resposta que aquela missão estava em terras da outra parte. (SPOSITO, 2012, p. 25-26).

Considerados, por uma historiografia marcadamente etnocêntrica, espaços que separam a civilização e a barbárie, as fronteiras, na realidade, protagonizaram “los cambios más radicales” (BOCCARA, 2001). Definidos como “terras em disputa”, nessas zonas diversos grupos circulavam e se definiam identitariamente em relação ao outro, de maneira dinâmica (GUY & SHERIDAN, 1998; BARTH, 1997 apud SPOSITO, 2012). Nesses territórios, a interação entre os distintos agentes era possível por meio da criação de estratégias e de negociações. Dessa forma, embora tenham sido por muito tempo considerados menos importantes, os locais periféricos, como as zonas de fronteira, foram propícios para o surgimento de indivíduos que frequentemente se tornaram responsáveis por guiar o curso dos Impérios (WHITE, 1991). Esse foi o caso de muitos dos sujeitos identificados como mediadores.

Nesse sentido, os *mus* podem ser analisados como um grupo de intermediários do tipo transacional, segundo categorização de Alida Metcalf (2019), formado por indígenas que

cautivos, q llevan los Tupis por tierra (por donde me dicen solo tardan 5 dias el mar) (MCA, tomo III, p. 100).

O documento revela que os cativos eram reunidos na casa de Parapopi, de onde eram levados pelos tupis até o litoral. O “posto do Parapopi”, como ficara conhecido o local, ficava a cerca de 17 quilômetros da redução de Santa Teresa (CUNHA, 2017). Já nas cercanias de Jesus Maria a venda de cativos pelos *mus*, segundo os registros de Montoya (1639), era realizada em um lugar específico destinado ao comércio, onde os *mus* “dividen entre si las comarcas, y cada uno en su puesto tiene su aduar y mesa de cambio, para comprar indios, mugeres, y niños” (MONTROYA, 1639, p. 253).

Fossem os cativos buscados pelos tupis nas casas dos “mercadores” de forma mais reservada ou vendidos em mesas de câmbio que oficializavam, de certa forma, o comércio, o fato é que, além dos *mus*, outros sujeitos figuravam no processo que envolvia o comércio de prisioneiros. Distintas funções coexistiam tornando possível o tráfico de indígenas; enquanto os tupis eram responsáveis pelo deslocamento do interior até o litoral, aos *mus* cabia capturar e arregimentar os nativos.

Relações comerciais semelhantes deram-se em outras localidades, Nádia Farage (1986), ao analisar o tráfico de nativos na região do rio Branco, constatou que “o envolvimento dos grupos indígenas no apresamento de escravos foi fundamental para o funcionamento do tráfico” (FARAGE, 1986, p. 157). A autora coloca que comércio de cativos com os europeus naquela região envolveu múltiplas mediações e operou por um sistema de relações intertribais. Os caribes capturavam nativos nos povos vizinhos ou nas missões jesuíticas da região e os trocavam por manufaturas holandesas que depois eram trocadas por prisioneiros de guerra no interior do território. Dessa forma, esse circuito comercial envolvia outras etnias, como os manaos, “um dos povos com quem os caribes resgatavam prisioneiros em troca dos produtos holandeses” (DIAS, 2017).

Tal como os holandeses, os portugueses colocaram em funcionamento um sistema de comércio de nativos intermediado por vários grupos, envolvendo os guaranis do interior do território e os tupis da costa. Esse sistema garantia à América Portuguesa uma quantidade considerável de escravizados sem que os colonos ou traficantes portugueses precisassem adentrar ao interior do continente.

A divisão de tarefas nas atividades que envolviam o comércio de seres humanos foi característica recorrente durante o período colonial. Por mais que fossem comuns sequestros improvisados, o tráfico empreendido pelos europeus envolvia uma rede de organização em escala muito maior (REZÉNDEZ, 2019). No extenso sistema escravista com o qual se deu a

colonização das Américas, incluíam-se os intermediários transacionais, negociantes, como os *mus*, que desempenhavam funções essenciais para que o circuito do tráfico acontecesse.

Sabe-se que os indivíduos ou grupos que desenvolveram algum tipo de intermediação entre distintas culturas adquiriam uma posição privilegiada, podendo serem vistos tanto como porta-vozes dos grupos aos quais se aliavam como de suas sociedades de origem (GARCIA, 2014). Dessa forma, ao atuarem como intermediários no tráfico empreendido pelos portugueses, os *mus* tinham influência a ponto não só de terem êxito em suas capturas, mas também de conseguirem agregar outros indígenas para essa função.

Encontramos um exemplo da notoriedade dos *mus* em um episódio relatado por Francisco Ximenes. O padre afirmou a intenção que tinha de levar Parapopi até a redução de Santa Teresa para ser catequizado, mesmo que isso se desse contra a vontade do *mú*. Parapopi, porém, foi informado dos planos de Francisco Ximenes por algum outro indígena que se adiantou e “de noche le dió aviso” (MCA, tomo III, p. 100). A existência de informantes auxiliando os *mus* possibilitou que Parapopi conseguisse fugir, juntamente “con algunos Tupis q consigo tenia”, antes da chegada do padre em sua casa.

Apesar das distâncias entre as aldeias vigorava entre os diferentes sujeitos identificados enquanto *mus* um sistema de comunicação. Sabe-se que os nativos tinham conhecimento de caminhos que ligavam as aldeias e as regiões, geralmente trilhas que apenas eles conheciam (SOARES, 1996). Quando havia alianças entre as aldeias, as redes de informações circulavam rapidamente “através das visitas intra-grupais ou pelo uso de mensageiros” (SOARES, 1996).

Em passagem de Cabeza de Vaca, cronista espanhol e governador do Rio de Prata entre 1540 e 1544, ele registra que indígenas de determinado povoado souberam da vinda do governador mesmo há um dia de distância da aldeia anterior onde ele se encontrava (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1987 [1542]). Da mesma forma, informantes avisaram Parapobi da chegada de Francisco Ximenes em seu território, demonstram que o trajeto entre o rio Taquari e o rio das Antas que Francisco Ximenes fez em três dias, era feito mais rapidamente pelos guaranis.

Além de Parapopi e Ibirapobi, outros sujeitos que atuavam no comércio de nativos são mencionados nos escritos dos jesuítas por seus nomes próprios, demonstrando como eram conhecidos entre os padres. É o caso, por exemplo, de Yeguacaporu, Chemboabate e Yaguarobi, que figuram na carta escrita pelo padre Dias Taño em setembro de 1635. O documento relata a situação da redução de Jesus Maria onde já não havia quase ninguém

morando e a culpa era, segundo o padre, de uma “junta de índios” que organizavam ataques às reduções.

Esses indígenas eram “unos yeroquihas” (ou seja, dançadores), “hechiceros” (feiticeiros) e “bellacos” (velhacos) que estavam, nas palavras do padre, enganando os moradores das reduções, debochando dos ensinamentos católicos e afirmando serem eles os deuses da vida e da morte e que os primeiros a perecer seriam os cristãos. Além de incitarem os nativos a abandonarem as missões por meio de seus dizeres, esses “feiticeiros” também realizavam batismos na população reduzida. Ronaldo Vainfas (1995), ao analisar manifestações de sincretismo religioso entre os indígenas no pós-conquista, mostrou que apropriações de certos elementos da religião dos brancos, assim como de suas armas e riquezas, operavam de uma forma filtrada e seletiva que não impedia o sentimento de repulsa pelo colonizador (VAINFAS, 1995, p. 36). Os hábitos cristãos, dessa forma, eram muitas vezes incorporados pelos indígenas com o intuito de corrigi-los, como os batismos “ao contrário” que buscavam desfazer o batismo católico (SPOSITO, 2012).

À medida que Dias Taño descreve os acontecimentos que se desenrolaram em Jesus Maria, fica evidente que a redução estava cercada por esses feiticeiros: primeiro os padres encontraram três deles, depois tiveram notícias de mais dois e, logo após, souberam que outra dupla circulava nas proximidades. O padre informa ao superior dessa situação, afirmando que:

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 guabirenda tambien mu de los Portugueses (MCA, tomo III, p. 110).

Frequentemente, os padres registram em suas cartas que eles andavam em grupo. Dias Taño afirma que eles “andaban juntos dando en los pueblecillos y se les yban juntanto muchos” (MCA, tomo III, p. 107). Entre *mus* e feiticeiros, os responsáveis por comandar essa série de ataques às reduções da serra era o já citado trio:

(...) el autor destas bellaquerias era chemboabate y su hijo yaguacaporu y su hermano yaguarobi los dos primeros grandes hechiceros y todos mus de los Portugueses (...) (MCA, tomo III, p. 107).

Chemboabate, seu filho Yaguacaporu e o irmão Yaguarobi estariam capitaneando uma “junta infernal” formada por cerca de doze feiticeiros e centenas de indígenas. Suas ações consistiam principalmente, conforme Dias Taño, em enganar e retirar, “la gente de haçia nosotros” (MCA, tomo III, p. 107). Para levar a cabo seus planos o trio havia espalhado a

falsa notícia da morte de Yeguacaporu e de Chemboabaete e inventado que Yaguarobi estava longe, fugindo dos portugueses por que esses teriam “cogido sus mugeres” (MCA, tomo III, p. 107). Os padres perceberam que essas mentiras eram uma estratégia dos *mus* para “mejor dissimularse” e tentar evitar que os missionários os impedissem de executar suas funções.

A descrição desse episódio permite identificar certas semelhanças com o comércio de nativos envolvendo intermediários locais realizado na região de Laguna na mesma época. No litoral, o cacique Tubarão era conhecido por ser “grande ladrão de índios” (NEUMANN, 2021). Segundo o registro do padre Jerônimo Rodrigues, ele não desempenhava tal função sozinho:

(...) o afamado Tubarão, o qual não é principal, nem tem gente, mas tem grande fama entre estes por ser feiticeiros e ter três ou quatro irmãos, todos feiticeiros, e todos são grandíssimos tiranos e vendedores, e de quem os brancos fazem muito caso, porque estes lhes enchem os navios de peça (...) (LEITE, 1940, p. 222 apud NEUMANN, 2021, p. 62).

Assim como Tubarão e seus irmãos, Caiobig, Itapari e Mbaetá³⁵, Chemboabate, Yaguacaporu e Yaguarobi também atuavam em conjunto nas operações de apresamento e venda dos nativos, demonstrando a existência “de uma cadeia de intermediários locais envolvidos nesse comércio” (NEUMANN, 2021, p. 62).

No Tape, Dias Taño recebeu a informação de que o grupo comandado por Chemboabate estava organizando simultâneos ataques a três reduções: Jesus Maria, São Joaquim e São Cristóval. O informante revelou que os “bellacos” controlavam os meios de comunicação entre as missões, evitando que cartas e notícias se espalhassem entre as três reduções. De forma organizada, junto a outros intermediários, eles “tenian traçado coger los caminos para q no pasasen cartas ningunas adelante” (MCA, tomo III, p. 108).

Ao reconhecer a importância das cartas como meio de comunicação, os *mus* já sentiam os efeitos do que Jack Goody denominou de “razão gráfica” (GOODY, 1988; apud NEUMANN, 2005; NEUMANN, 2015). Mesmo que não existam menções que indiquem a apropriação da escrita entre os mercadores, o impacto do contato com a cultura letrada já era percebido entre eles. O reconhecimento da escrita como modalidade de comunicação demonstra o reconhecimento e dos códigos ocidentais pelos guaranis.

Em carta de 1630, os jesuítas transcreveram a resposta dos indígenas de Santo Inácio Mini, no Guairá, a respeito dos maus tratos que sofriam no trabalho nos ervais³⁶. O registro,

35 Ruy Ruschel ao analisar as fontes jesuítas identificou o nome dos irmãos de Tubarão (RUSCHEL, 2004 apud NEUMANN, 2021).

36 Documento XLIX –Resposta que os índios de Santo Inácio Mini deram aos padres Joseph Cataldino e Cristoval de Mendiola, quando estes lhes comunicaram as provisões reais em que manda aos índios das reduções não sirvam mais que dois meses, nem sejam levados a maracaju na estação doentia. Acompanhado do

que foi traduzido pra o espanhol, foi feito em guarani pelos padres conforme “ellos lo dijeron” (MCA, Tomo II, 352). Havia interesse dos jesuítas em transcrever um testemunho indígenas que apoiasse seus objetivos de deslegitimar os *encomenderos* (BOIDIN, 2016), entretanto o que chama atenção é nesse acontecido é que, antes mesmo da instrução dos indígenas ao alfabeto, a importância da escrita já era reconhecida entre os nativos nas primeiras décadas após contato³⁷.

A interceptação das cartas dos missionários por parte dos *mus* representa provavelmente o início do convívio dos indígenas da região do Tape com a prática letrada. A escrita era incentivada pelos missionários aos indígenas que viviam nas reduções, o que permitiu aos nativos “alcançarem uma notável destreza na prática da escrita” (NEUMANN, 2009, p. 249). Entretanto, em determinados contextos mesmo os guaranis não letrados experimentavam as possibilidades advindas da escrita (NEUMANN, 2005; NEUMANN, 2015). Ao deterem as cartas, os *mus* demonstram essa familiaridade dos não-letrados com o universo da escrita.

2.3. Afinal, quem eram os *mus*?

Os *mus* aparecem nas cartas dos jesuítas por conta da denúncia que esses últimos faziam das ações dos feiticeiros, também denominados como velhacos, lunáticos, endemoniados e comedores de carne humana. Berta Queija e Serge Gruzinski (1997) ao estudarem a atuação dos intermediários, buscaram responder quem seriam os sujeitos melhores posicionados em suas sociedades de origem e em sua relação com as outras sociedades, para converterem-se em mediadores culturais. Os autores identificaram primeiramente os mestiços biológicos e as lideranças indígenas e, posteriormente, um amplo leque de sujeitos. A resposta para essa pergunta, no caso dos *mus*, encontra-se nas diversas vezes em que os padres vincularam os feiticeiros às suas atuações como *mus de los portugueses*.

O termo “feiticeiro” era utilizado pelos jesuítas para referirem-se aos líderes indígenas que exerciam funções religiosas, considerados pelos padres como hereges. Entre os guaranis, os *karai* (pajés) representavam as maiores lideranças espirituais, tinham forte influência sobre a comunidade e seus poderes eram reconhecidos. Havia ainda os *mburubichas* ou *tuvichavas* (denominados de “caciques” pelos espanhóis), autoridades de

testemunho de vários padres da Companhia. Santo Inácio, 14-VIII-1630, Manuscritos da Coleção de Angelis, Tomo I: jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640).

³⁷ Sobre a práticas da escrita e a razão gráfica entre os guaranis ver: NEUMANN, Eduardo. “Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai”. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015

cunho político, mas que por vezes também tinham qualidades de xamãs, o que incluía o poder de cura e o controle sobre forças sobrenaturais (NECKER, 1990).

Considerados como “homens-deuses”, os xamãs guaranis eram afamados pelo domínio sobre a natureza e os homens (NECKER, 1990). Os rituais envolvendo cantos e danças eram de importância para o exercício de seus poderes mágicos. Segundo Antonio Ruiz de Montoya, na região das Missões do Guairá, os ossos de alguns *karais* eram objetos de culto em espécies de templos. O respeito que os demais indígenas tinham pelos seus líderes e guias espirituais eram tanto que para obter seus favores “se les daban inmediatamente los bienes y hasta las jóvenes que deseaban como esposas” (NECKER, 1990, p. 48).

O fato de Yeguacaporu – *fingido Dios* – ser mencionado como feiticeiro por uma fonte e como *mú* por outra exemplifica o vínculo entre feiticeiros e mercadores. Líder religioso e *mú*, Yeguacaporu possuía poderes o suficiente para reunir familiares e discípulos como seguidores. Montoya (1639) 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” e afirmou que ele era um dos responsáveis pela morte do padre Cristóvão de Mendoza, mas não citou seu envolvimento na captura de cativos (MONTROYA, 1639, p.255). Foi Dias Taño, na citada carta, 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 (MCA, tomo III, p.108).

A colaboração das lideranças indígenas foi fundamental para o estabelecimento das missões, porém as negociações com os líderes religiosos frequentemente eram mais difíceis do que com os caciques. Segundo Guillermo Wilde (2009), as missões foram responsáveis por essa separação da esfera política e religiosa entre os chefes 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).

As cartas jesuítas indicam que boa parte dos indígenas que desempenhavam funções como *mus* eram guaranis pertencentes à classe que Louis Necker (1990) denominou de “chefes-xamãs”, líderes reconhecidos e respeitados por conta de seus poderes mágicos e religiosos excepcionais (NECKER, 1990, p. 30). Dessa forma, a ação dos *mus* se inseria em uma disputa de ascendência espiritual e de combate à presença dos missionários em seus territórios. Conforme Carlos Fausto (2005), esse embate entre lideranças religiosas foi “um

fenômeno que se observou em todo o Novo Mundo, pois da convergência entre as funções de missionários e xamãs derivava uma rivalidade inevitável” (FAUSTO, 2005, p.410).

Na província do Tape, onde os primeiros europeus a adentrar na região foram os jesuítas, uma série de conflitos entre os líderes religiosos nativos e os missionários foram travados desde os primeiros contatos, em 1626. Roque González, considerado o primeiro jesuíta a ingressar no território, foi morto em 1628 por ordem do líder indígena Ñezú em uma rebelião que acarretou na morte de outros dois padres: Juan del Castillo e Alonso Rodriguez (OLIVEIRA, 2011). Alguns anos depois, em 1635, o padre Cristóvão de Mendoza foi morto nas proximidades de Jesus Maria em uma emboscada organizada por caciques e feiticeiros (SPOSITO, 2012). O histórico de conflitos entre as lideranças religiosas guaranis e os missionários espanhóis expressa a forte recusa dos chefes religiosos indígenas à presença dos padres na região.

Frequentemente utilizado pelos jesuítas, o termo “bellaco” (velhaco), segundo os dicionários da língua espanhola, refere-se a uma pessoa traiçoeira e/ou enganadora. Os missionários tentavam, assim, desqualificar os poderes dos feiticeiros indígenas ao sugerir que esses eram antes embusteiros, *bellacos*, enganadores do que realmente pessoas imbuídas de poderes espirituais. Entretanto, se por um lado os missionários insinuavam que o poder dos feiticeiros não passava de uma enganação para manipular os reduzidos, quando diziam que essas lideranças se manifestavam por meio do demônio e quando “o padre buscava demonstrar sua superioridade sobre o xamã enquanto especialista religioso, ele admitia combatê-lo em seu próprio campo e, portanto, facilitava sua incorporação à cosmologia nativa” (GRUZINSKI, 1974 apud FAUSTO, 2005).

Ao pesquisar sobre a rebelião que levou à morte do padre Roque González, comandada pelo pajé e cacique Ñezú, Paulo Rogério Oliveira (2011) observou que os nativos também denominavam os missionários como “hechiceros”, “fantasmas”, ou “hechiceros de burla”, demonstrando que os nativos reconheciam os padres como detentores de poderes religiosos, outro *karái* (OLIVEIRA, 2011; NECKER, 1990; MELIÀ, 1986).

Percebe-se que o franciscano Luís Bolaños, a partir de sua chegada ao Paraguai em 1575, foi considerado pelos guaranis como um poderoso mago (NECKER, 1990). Um documento datado do ano de sua morte, registra que os indígenas o chamavam de “el hechicero de Dios”, como o consideravam (NECKER, 1990, p. 50). Os mesmos poderes sobrenaturais reconhecidos nos *karáis* foram atribuídos aos jesuítas. Segundo Louis Necker (1990), a proteção dos padres frente a *encomienda*, somada as riquezas introduzidas por eles

(como ferramentas de ferro e a introdução do gado) foram identificadas pelos indígenas como a materialização de seus poderes.

Aos missionários foram atribuídos uma quantidade de poderes mágicos sobre a natureza, os animais e os homens, bem como os xamãs. Relatos escritos na *Crónica franciscana del Perú* (1651), analisada por Louis Necker (1990), contam de episódio em que Luís Bolños teria controlado tigres que vieram atacá-lo enquanto orava. Frequentemente os padres mencionam que as lideranças religiosas indígenas citam o poder que possuem sobre os tigres, demonstrando que o padre era considerado pelos nativos como “pequeno Deus” (MÉTRAUX, La religión, apud NECKER, 1990). Mesmo que consideradas lendas, elas auxiliam na compreensão do processo em curso no contato entre *karais* e missionários.

Segundo Melià (1986), a palavra com que os guaranis identificaram os cristãos, desde o início do contato foi “karai”. Na América Portuguesa o padre Anchieta (1584) já havia explicado o uso do termo:

Caraiba... quiere decir como cosa santa o sobrenatural; y por esta causa pusieron este nombre a los portugueses, luego cuando vinieron, teniéndolos por cosa grande, como de outro mundo, por venir de tan lejos sobre las aguas. Estos mismos hechiceros (...) (Cartas Jesuítas III: 332 apud MELIÀ, 1986, p.27).

Desde os primeiros anos de contato, os europeus eram associados a “deuses” ou “xamãs” pelos indígenas e considerados novos *karai* (MELIÀ, 1986). Por conta disso, os jesuítas representavam uma ameaça à influência dos chefes-xamãs, até então os únicos, entre os guaranis, a possuírem poderes sobrenaturais capazes de dominar o mundo dos espíritos e dos mortos (CLASTRES, 1974).

2.4 Captura e comércio de nativos:

Os registros dos jesuítas levam a considerar a possibilidade de que, ao atuarem como intermediários no tráfico de nativos, os xamãs valiam-se de sua reputação como “seres perigosos, capazes de inspirar o medo, o respeito e o ódio” (CLASTRES, 1974, p. 159) para capturarem os nativos. Segundos os padres Dias Taño e Francisco Ximenes, eles afirmavam serem deuses, “señores de los fantasmas de los montes” e que “los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querian” (MCA, tomo III, p. 106). Dessa forma, os indígenas reduzidos “por el miedo que les tenian les daban su gente por esclabo” (MCA, tomo III, p. 115). Já segundo Montoya (1639), os *mus* usavam sua influência para incentivar os

indígenas a travarem guerras uns contra os outros e para que assim “se cautiven y prendan, y los traigan al contraste y venta” (MONTTOYA, 1639, p. 254).

A captura podia ocorrer também por meio da força. Nesse caso, os nativos eram apanhados e os apresadores diziam “ya eres mi esclavo” (MONTTOYA, 1639, p. 254). Os métodos de aprisionamento podiam variar, afinal nem todos os *mus* eram líderes religiosos. O fato é que eles “estaban comprando y vendiendo mucha gente” (MONTTOYA, 1639, p. 254).

Com essa aliança os portugueses conseguiam comprar os cativos direto de um fornecedor e assim podiam vendê-los a preços mais baixos. Montoya (1639) afirmou que na costa os indígenas capturados pelos *mus* eram vendidos por dois ou quatro pesos, em São Paulo eles chegavam a valer de quinze a vinte cruzados e no Rio de Janeiro o valor variava entre quarenta e cinquenta cruzados. E o que os indígenas ganhavam em troca nas suas mesas de câmbio? Segundo Montoya (1639, p. 253), em troca dos “indios, mujeres y niños”, os moradores das vilas da costa do Brasil os enviam “(...) hachas, machetes, cuchillos y todo género de herramientas, vestidos viejos, sombreros, jerguetas y mil bujerías para la compra del almas (...)”.

Alida Metcalf (2019) analisou a intermediação de indígenas no tráfico de nativos no sertão do Pernambuco durante o século XVI e constatou que os caciques geralmente exigiam armas em troca dos cativos. Espadas, facas e escudos eram um meio dos nativos se protegerem de possíveis ataques e até mesmo de se posicionarem contra antigas alianças. No século XVIII, o comércio entre os caribes e os holandeses na Amazônia envolvia a troca de prisioneiros por uma série de manufaturas europeias que as sociedades indígenas não possuíam tecnologia ou matéria-prima para fabricar, tais como objetos de ferro, bebidas alcoólicas, sal, açúcar, etc. (FARAGE, 1986).

Apesar da importância dessas mercadorias, ferramentas e armas, não parece ser a demanda por esses produtos o que motivava a inserção dos indígenas no comércio de cativos. Como ressalta Nádia Farage (1986), o conceito de demanda, aplicado as economia de mercado, são poucos elucidativos quando aplicados em sociedades com diferentes tipos de economia. Na economia guarani, os bens móveis, como outros aspectos da vida, tinham significado mágico ou religioso (NECKER, 1990).

Objetos como armas, ferramentas, roupas e utensílios, diferente dos bens imateriais, eram objetos de posse individual (NECKER, 1990). Por mais que frequentemente os guaranis trocassem esses bens entre si, havia diferenças baseadas na quantidade de ferramentas que um indivíduo tivesse. Dessa forma, os objetos introduzidos pelos europeus

possibilitavam o acúmulo de prestígio para quem os possuísse, criando a oportunidade de alianças.

Na região amazônica, o comércio de nativos que se desenvolveu com a intermediação de indígenas foi facilitado por meio dos chamados *cunhamenas*, europeus que estabeleciam alianças através do casamento com as mulheres indígenas. Por conta desse comércio é que as lideranças indígenas conseguiam impor-se frente às disputas de poder no sertão amazônico (SOMMER, 2006; DIAS, 2019). O controle da região pelos nativos, por meio dessa aliança, conferia prestígio e assim eles conseguiam efetuar mais capturas. Dessa forma, os intermediários indígenas usavam os colonizadores para proteção bem como para se vingar de seus inimigos (SOMMER, 2005). Processo semelhante se identifica na atuação dos *mus* que, por meio da aliança com os portugueses, acumulavam prestígio, protegiam-se da escravização e combatiam seus inimigos, os jesuítas.

A disputa pelo domínio espiritual entre *mus* e jesuítas pode ser compreendida como um confronto pelos domínios “afetivos, políticos, éticos, materiais e cotidianos” (VAINFAS, 1995, p. 32) afinal, a religiosidade não se atém apenas a uma questão simbólica ou a uma problemática das mentalidades, mas também a uma questão material e afetiva (GRUZINSKI, 1974 apud VAINFAS, 1995). A vida nas missões representava uma mudança radical no cotidiano de povos que até então não tinham tido maiores contatos com os colonizadores, ao mesmo tempo em que a ameaça da escravização passara a fazer parte da realidade indígena. Dessa forma, os nativos, principalmente os “feiticeiros”, usavam de seu poder a fim de questionar as materialidades impostas pelo processo colonial, representado principalmente na figura dos jesuítas, os primeiros a invadirem seus territórios.

2.5. “Feiticeiros e batizadores”

Encontramos informações adicionais sobre a atuação dos *mus* a partir dos relatos sobre uma expedição de combate aos feiticeiros que foi organizada pelos padres. Esses registros encontram-se na carta escrita em setembro de 1635 por Dias Taño e no documento XXXVI - “Relação do Ocorrido nas Reduções da Serra, especialmente de Jesus Maria depois da morte do padre Cristóvão de Mendoza. S.D.” (MCA, tomo IV). Segundo os registros, por ordem de Chembobate, Yaguacaporu e Yaguarobi, pelo menos três reduções da serra (Jesus Maria, São Joaquim e São Cristóval) estavam cercadas de “hechiceros, baptizadores y enbusteros” (MCA, tomo III, p. 108). Em razão disso, jesuítas e indígenas de quatro reduções (as já citadas e mais Santa Ana) se uniram naquele ano para combater a “junta infernal” que

rondava as missões. Além de considerarem rituais importantes aos indígenas como heresia, os jesuítas se organizaram para combater diretamente a ação dos que eles próprios consideravam “grandes feiticeiros”.

Dias Taño relata que ao se prepararem para partir em busca das lideranças espirituais, um grupo organizado por um dos caciques da redução de Jesus Maria aprisionou nas cercanias da mesma redução um “hechicero comedor de carne humana dicipulo de yeguacaporu q le a servido mucho tiempo de cogerle y en laçarle perdiçes” (MCA, tomo III, p. 109). Ao chegar à redução, o prisioneiro afirmou ser o filho do sol, o que fez com que ele fosse atacado pelos indígenas que atuavam ao lado dos missionários a ponto de perder a consciência. No dia seguinte, ao recuperar os sentidos, ele confirma aos padres 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 (...) (MCA, tomo III, p.109).

A menção à dança - meio pelo qual os grupos, guiados pelos xamãs, tentavam dirigir-se aos deuses -, ao uso da pele de animal, prática utilizada pelos xamãs para criar um elo entre o mundo animal e humano - e à poligamia, recorrente entre os chefes guaranis - revelam a importância desses “antigos costumes”. Demonizadas pelos jesuítas, essas práticas eram comuns entre as lideranças indígenas, o que fomentava a ira dos missionários. Conforme apontou Carlos Fausto (2005):

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).

Inúmeras são as vezes que os padres se referem aos indígenas, em especial aos líderes religiosos, como “endemoniados”, “lunáticos”, “ministros del satanas”, etc. Tais formas de referirem-se aos indígenas inserem-se no discurso religioso dos jesuítas que criavam uma dicotomia entre a vida cristã - “buen ser” - e o antigo sistema de vida dos guaranis - “mal ser” - (WILDE, 2009). Montoya (1639), por exemplo, ao referir-se aos *mus*, afirmou que estes eram “los mismos demonios del infierno, oficina de todo género de maldades y pecados, aduana de embriaguez y de torpísimos pecados”, acrescentando ainda que esses tinham suas casas “llenas de mugeres gentiles”, exemplificando a pedagogia dos

padres, voltada “a combatir esse *mal ser*, representado por las antiguas costumbres y creencias indígenas encarnadas en los *hechiceros*” (WILDE, 2009, p. 98).

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

Na rebelião organizada pelo cacique-xamã Ñezú as mortes dos padres foram impulsionadas, entre outros motivos, pela defesa de certos costumes combatidos pelos missionários, como a poligamia, os cantos, o culto aos antepassados. Ñezú incentivava que os indígenas batizados voltassem ao seu “antigo ser” e para isso eram realizados rituais onde o batismo católico seria revertido (OLIVEIRA, 2001; WILDE, 2009). De forma semelhante, a aliança dos indígenas com os portugueses como um meio de combater os jesuítas era um jeito de defender práticas importantes aos nativos, mesmo que para isso os “hechiceros” incorporassem aspectos da cultura católica.

Uma das categorias fundamentais para compreender o funcionamento dos guaranis é a de *ñande reko* (MELIÀ, 1986). Traduzida como “nosso modo de ser”, essa noção foi intensificada quando entrou em contato com um outro modo de ser, o da colonização. Em momentos de conflito, nos quais a identidade guarani era ameaçada, os indígenas enfatizavam o desejo de manter “seu antigo modo de vida”³⁸. Foram principalmente os xamãs/*karaís* que nos períodos mais críticos da colonização reafirmaram sua cultura em contraste com a nova (MELIÀ, 1986).

No documento XXXVI do tomo IV da Coleção de Angelis, os padres relatam o ocorrido na redução de Jesus Maria após a morte do padre Mendoza. Segundo o registro, o já citado Yeguacaporu, caracterizado como “ministro do demônio” a quem “obedecian todos los demas” (MCA, tomo IV, p. 268) tinha como objetivo desfazer as ações dos missionários sobre os indígenas e para isso havia inclusive construído “unas como Iglesias donde se juntavan y tenian unos como púlpitos y baptisterio donde hacian sus resonamientos y baptizaban a su modo poniendo nombres a los baptizados” (MCA, tomo IV, p. 268).

A ambivalência dos líderes indígenas que, por um lado defendiam a volta ao antigo modo de ser enquanto, por outro lado, incorporavam práticas do regime colonial, demonstra

³⁸ Se manifestando contra a presença missionária, um guarani disse para sua liderança: “sinto lo que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo” (BLANCO, 1929 apud MELIÀ, 1986, p. 100).

que a apropriação de novos símbolos, nomes ou rituais não excluía a continuidade de antigos hábitos e crenças (WILDE, 2009, p.112). Assumir práticas católicas ou europeias podia significar adquirir prestígio e respeito. O contrário também operava, era comum que os missionários permitissem e até mesmo fizessem uso de práticas indígenas para atingirem seus objetivos. Processo semelhante foi identificado entre os povos nativos e os jesuítas na região dos Grandes Lagos, onde ambos os grupos buscaram operar a partir do que consideram ser aspectos da cultura do outro:

Talvez o aspecto central e definidor do *middle ground* tenha sido a disposição daqueles que o criaram para justificar suas próprias ações em termos daquilo que consideravam ser as premissas culturais de seus parceiros. Aqueles que operavam no *middle ground* agiam por interesses derivados de sua própria cultura, mas tinham que convencer as pessoas de outra cultura de que alguma ação mútua era justa e legítima. (WHITE, 2020, p. 558)

O que se denomina como “teatro do middle ground” se refere a esse fenômeno em que, por mais que existisse um esforço de compreensão e incorporação de certas lógicas do outro, não eram as lógicas dos indígenas nem a dos europeus que governavam a situação, mas sim “improvisações e criações emergidas em pontos onde as culturas se cruzavam e promoviam uma zona cultural intermediária em que as expectativas de cada lado poderiam encontrar um grau aceitável de satisfação” (WHITE, 2020). Nesse processo desenvolve-se um “pensamento mestiço” fruto das interações entre os diversos grupos e seus imaginários (GRUZINSKI, 2001).

Além das lógicas mestiças, percebe-se, por meio do que revela o “dicipulo de yeguacaporu”, que processos de mestiçagem biológica também estavam operando no contexto em questão. O prisioneiro menciona que junto aos *mus* havia um “muchacho mestiçuelo” que teria sido enviado pelos portugueses para adentrar ao território junto com o poderoso Yeguacaporu “q como es hechiçero tan temido los dexarian pasar, para q urdiese esta bellaqueria” (MCA, tomo III, p. 111). Isso é o que supõe Francisco Dias Taño, revelando o temor de uma invasão dos portugueses na região com auxílio dos indígenas. Ele é quem levanta a suposição de que esse muchacho pudesse ser filho mestiço de alguma “india de yeguacaporu”, sinalizando que as mulheres indígenas estavam tendo relações com os portugueses, questão desenvolvida no próximo capítulo.

Pode-se perceber, então, que as lógicas indígenas já operavam de maneira fragmentada (WACHTEL, 1976). Mesmo buscando preservar crenças e costumes antigos, as lógicas dos guaranis da serra do Tape no século XVII já não são as mesmas de antes da

entrada dos jesuítas na região em 1626 ou mesmo antes da escravização indígena ser acentuada na costa, nos anos iniciais da colonização. A captura de nativos para os *mus* podia estar relacionada à manutenção do “antigo ser”, mas sua inserção demonstra como os meios de obter prestígio já tinham se alterado nas sociedades nativas.

O contexto de rápida transformação do colonialismo marca o surgimento desse grupo de intermediários e, ainda que suas atuações não se devam à intenção de suprir o mercado de escravizados, foi essa demanda – somada ao contexto de ocupação do Tape - que possibilitou que os guaranis do período atuassem como no tráfico de seres humanos. Nesse sentido, ocorre o que Serge Gruzinski (2001) observou em situações de mestiçagem cultural: as negociações, e também os conflitos entre indígenas, jesuítas e portugueses não resolvem as ambiguidades existentes entre seus diferentes grupos, mas criam novas.

2.6. Outros mercadores: Ibiraparobi e Aguaraguaçu

Além dos já citados episódios envolvendo os *mus*, outros acontecimentos com os mercadores figuram nos documentos, onde são citados pelos nomes próprios. Em Santa Teresa, um deles era Ibiraparobi. Cansado de atuar como *mu*, ele teria deixado “su mal trato” e passado três dias junto ao padre Francisco Ximenes visitando as reduções. Durante esses dias, segundo o jesuíta, Ibiraparobi deu “muestras de grande amor” e prometeu ao padre de que voltaria para reduzir-se. (MCA, tomo III, p. 100).

Nos documentos referentes a Jesus Maria, ao relatar os eventos de setembro de 1635 em que os indígenas e jesuítas de quatro reduções se uniram para combater os feiticeiros, o padre Francisco Dias Taño afirma haver “indícios muy grande de q algunos destes pueblos eran complices en esta bellaqueria” (MCA, tomo III, p. 109). Alguns indígenas viveram nas reduções, mas retornaram a seus povoados onde “andavn ya con los bellacos”. Esse era o caso de Aguaraguaçu, “un yndio muy taimado y q a sido tambien de los mus de los Portugueses” (MCA, tomo III, p.110).

Aguaraguaçu havia sido catequizado e ganhado o posto de capitão da redução de Jesus Maria, porém, posteriormente tal posto lhe foi retirado, o que influenciou em seus desentendimentos com os padres. Aguaraguaçu passou a manifestar-se contra os ideais cristãos e se uniu aos que não estavam de acordo com a presença e com os ensinamentos dos jesuítas. Assim como outros *mus*, Aguaraguaçu foi caracterizado como “muy taimado”, ou seja, astuto, dissimulado. Ele foi, juntamente com outros indígenas, ao encontro dos padres

pedir desculpas por estar criticando os ensinamentos católicos e tentado persuadir os indígenas catequizados a se unirem a seu grupo.

Casos como esses demonstram como as relações entre os jesuítas, os indígenas reduzidos e os *mus* eram diversificadas e muitas vezes ambivalentes. Se a contrariedade à presença missionária incentivava os *mus* a atuarem como intermediários no tráfico de nativos, negociações e acordos também se deram entre eles e os padres.

Os indígenas utilizavam-se de suas alianças conforme seus interesses, logo, não era de se estranhar quando alguns dos *mus* se coligavam aos missionários, abandonando a função de intermediários. Essas mudanças, muitas vezes interpretadas como “inconstâncias”, demonstram que existiam divergências em relação a qual seria a melhor alternativa a seguir e que reformulações das práticas indígenas, em relação aos europeus, não eram incomuns (GARCIA, 2007).

Fossem, conforme as circunstâncias, inimigos e/ou aliados, santos e/ou demônios, os indígenas criaram suas próprias estratégias para agir conforme seus interesses (ALMEIDA, 2001; SPOSITO, 2012). Esse é um movimento que se observa, como bem ressaltou Maria Regina Celestino de Almeida, desde as primeiras alianças até o ingresso nas aldeias religiosas (ALMEIDA, 2001, p. 72).

2.7. Um fenômeno transitório

Em 1626 os padres jesuítas adentram pela primeira vez ao território do Tape e poucos anos depois fundam as primeiras missões. Em 1636 e 1637 a região é alvo de expedições de apresamento de nativos organizadas pelos portugueses. Em 1641, jesuítas e indígenas se unem e derrotam os portugueses na batalha do Mboboré³⁹ e, ainda que pequenas expedições tenham acontecido após esse evento, ele marcou o “fim de uma época” de incessantes invasões vindas de São Paulo às missões, (MONTEIRO, 1994, p. 76). Nesse intervalo de quinze anos marcados pela presença missionária na província do Tape, vemos o surgimento e o desaparecimento dos *mus*.

Assim que os jesuítas se instalam na região do Tape, rapidamente se dá o surgimento dos *mus*, um grupo organizado com o intuito de combater a presença missionária que para isso se alia aos portugueses da costa. As fontes não apontam com exatidão quando esses

39 Uma milícia guarani se formou a partir da batalha de Mboboré, 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 Eduardo Neumann (2009) essa concessão inédita foi possível pela condição de fronteira das reduções. Após a derrota dos portugueses neste combate as invasões diminuíram consideravelmente na região.

sujeitos começaram a operar no apresamento de nativos, mas nos registros de 1635 e 1636 há indícios de que já atuavam havia alguns anos. Do que se infere que, provavelmente, em menos de uma década de contato com os europeus, esses grupos se estruturaram e se organizam, contrariando qualquer argumento que remeta à estaticidade nas sociedades indígenas, bem como à passividade de seus sujeitos.

Richard White (1991) caracterizou as situações de contato como experiências únicas e irrepetíveis e, ao analisar a atuação dos *mus* podemos perceber que esse grupo surge em condições específicas. Para que o fenômeno da intermediação de indígenas no tráfico de nativos ocorresse no Tape, a ocupação do território pelos missionários e a intensificação da escravização de nativos na América Portuguesa foram fatores decisivos.

Assim como no *middle ground* de Richard White (1991), o espaço material e simbólico onde a atuação dos *mus* se deu foi caracterizado pela criação de novas formas de comunicação e comportamentos que não correspondiam a uma aculturação dos indígenas ou de uma cultura nativa pura, mas sim a lógicas que não eram comuns aos padres jesuítas, bandeirantes, portugueses nem aos guaranis e demais grupos da região. Mesmo estando em jogo a defesa da poligamia, dos rituais ancestrais e o combate ao catolicismo, os *mus* seguiram uma lógica mestiça, passando a realizar batismos às avessas, usar o nome de deus e do diabo e aderir a negócios que não encontramos correspondência com as práticas dos guaranis pré-contato.

Por mais que existissem alianças, conflitos e vinganças, o tráfico de indígenas não era comum entre os guaranis da América Meridional. A inserção de parcela desses sujeitos nessa atividade insere-se em um contexto marcado pelo surgimento de lógicas e culturas mestiças construídas a partir de situações de contato e que rapidamente evoluíram por conta da violência colonial (ROULET, 2009).

A última menção aos *mus* nos manuscritos da Coleção de Angelis que foram publicados se deu em junho de 1636, data da carta do padre Romero. Nela, consta que 29 portugueses foram mortos pelos indígenas nas cercanias de Jesus Maria e havia indícios de que guerras contra os portugueses estavam sendo travadas. Segundo o padre, os moradores do Rio de Janeiro não se importaram com a morte de tais portugueses, pois “ellos se tubierõ la culpa de meterse la tierra a dẽtro y hazer agravio a sus mus” (MCA, tomo III, p. 136). O documento deixa entender que não adentrar ao território fazia parte do acordo entre os indígenas e os portugueses, mas que esse estava começando a ser desrespeitado.

Em dezembro de 1636 uma expedição organizada por Raposo Tavares invadiu as missões do Tape e destruiu a redução de Jesus Maria; em 1637 Fernão Dias comanda outra investida no Tape; entre 1636-8 outras invasões ocorreram na região e, cada vez mais incisivas, foram responsáveis pela destruição de pelo menos três reduções (MONTEIRO, 1994, p. 75).

A organização de expedições de apresamento pelos portugueses fez com que, em meados do século XVII, os jesuítas decidissem deslocar a população das reduções para um local de difícil acesso: a mesopotâmia formada pelo rio Uruguai e Paraná. Segundo Guillermo Wilde (2009), na segunda metade do século XVII os feiticeiros perderam sua força e praticamente não figuram nas fontes jesuítas, bem como qualquer alusão à resistência às missões: “Las ocasionales sublevaciones serán rápidamente sofocadas y en buena medida, los antiguos hechiceros habrán sido muertos o doblegados” (WILDE, 2009, p. 125).

Um fato curioso é que nas margens do rio Taquari, perto de onde havia sido o “posto do Parapopi”, onde os tupis buscavam os indígenas apresados pelos *mus*, passou a ser, a partir de 1638, um arraial criado pelos portugueses que tinha como principal função arrebanhar os cativos indígenas (CUNHA, 2017). O local servia como posto de suporte para as próximas invasões bandeirantes e era onde esses reuniam os indígenas que haviam sido capturados. A existência de tal povoado, que ficou conhecido como Arraial de Igaí, demonstra que a prática da captura, mesmo que de outras formas, permaneceu nas serras do Tape.

3- AS RELAÇÕES DE PARENTESCO E O TRÁFICO DE NATIVOS

Yeguacaporu, seu pai, Chemboabate, e seu tio, Yaguarobi, são frequentemente responsabilizados pelas “juntas infernais” na região do Tape. Segundo os jesuítas, nas atividades do tráfico desempenhadas pelos *mus*, os três parentes juntavam discípulos que os auxiliavam também nas “bellaquerias”. Nas menções a esses episódios os atos de comer carne humana, espalhar mentiras para enganar e amedrontar a população reduzida e de retirar as pessoas dos povoados jesuíticos foram repetidamente registrados com intuito de denunciar as ações dos denominados “ministros do demônio”.

Não existe nos registros consenso sobre o principal autor dessas juntas. Por vezes, Chemboabate, o *mú* que “no perdonaba a nadie” (MCA, Tomo III, p. 111), é descrito como o “autor destas bellaquerias” e coordenador de um grupo de doze feiticeiros responsável pela captura de cerca de setecentos indígenas. Em outros momentos, quem é considerado o principal “hechicero de toda aquella tierra y a quien reverenciavan como a Dios suyo” (MCA, Tomo IV, p. 268) era seu filho, Yeguacaporu, mencionado em diversos episódios que envolvem os *mus*, nos quais constam que ele havia discípulos, como Aguaracaçu e Ybapiri, por exemplo.

Mesmo que sujeitos como Yeguacaporu e Chemboabate tivessem destaque, como demonstram os registros, é notório que os *mus* não agiam individualmente. Suas ações, como vimos, se realizavam em grupos, os quais formavam redes que possibilitavam suas atividades. A frequente menção ao pai e filho, demonstra a relevância que esses sujeitos tiveram frente às atividades que desempenhavam e até mesmo o temor que os padres tinham desses que insistiam em caracterizar como infernais. Entretanto, o êxito que Yeguacaporu e Chemboabate tiveram no comércio de nativos, relaciona-se justamente à capacidade que eles tinham em agregar discípulos.

Para que uma liderança reunisse seguidores e tivesse controle sobre seus parentes era necessário dispor de certa influência. Valor central para os guaranis, o prestígio social determina o poder dos líderes, sobretudo dos *moruvichas*, os caciques. A qualidade da oratória e a generosidade da chefia são os principais aspectos que garantem o seu prestígio. Esses atributos, por sua vez, são demonstrados pela liderança na realização de festas, participação nas atividades de guerra, chefia da família e formação de alianças. Dessa forma, o estabelecimento de laços de parentesco é um dos meios pelo qual se pode obter e acumular prestígio, ideal “perseguido e demonstrado por todos os componentes da organização social” entre os guaranis (SOARES, 1996, p. 25).

Ao afirmar que a liderança guarani é “uma nobreza hereditária, mas adquirida com a eloquência” (MONTROYA, 1836 apud SOARES, 1995, p. 21), Montoya demonstra a importância da oratória e da generosidade em relação a hereditariedade. A linearidade para os guaranis possui tanta importância quanto as relações construídas por meio de outros vínculos. Tal característica percebe-se nas relações de parentesco, onde um grupo familiar pode ser composto por parentes consanguíneos ou por afinidade, como os parentes políticos (CHAMORRO, 2017).

Os laços de parentesco são fundamentais para as estruturas social, política e econômica (NECKER, 1992). Na base dessas estruturas encontram-se as famílias extensas (*teýy*). Cada uma dessas possui um chefe ou cacique e é composta por outras unidades sociais menores, formadas por parentes consanguíneos (descendentes) e afins (aliados) (CERNO, 2018; SOARES, 1996). Cerca de 60 famílias nucleares, com mais ou menos seis pessoas cada, formavam parte de uma família extensa. Pertencer a mesma *teýy* significava exercer ajuda mútua nos trabalhos de caça e coleta, bem como união em casos de conflitos com outros grupos (NECKER, 1990). A importância da liderança de uma família extensa era caracterizada justamente pela aptidão em expandir os laços afins (SOARES, 1996).

As relações entre as várias famílias extensas configuram outro espaço social, chamado *tekoá*, definido também como o conjunto de aldeias inseridas em um território⁴⁰. Varia de oito até cem o número de famílias extensas que podem pertencer ao mesmo *tekoá* (SUSNIK, 1983 apud SOARES, 1996). Relações estabelecidas via matrimônio ou parentesco entre membros de diferentes *teýy*, mas do mesmo *tekoá* foram fundamentais para a consolidação das lideranças e até mesmo para “a perpetuação e a unidade da língua, da organização social e da cultura material entre os grupos envolvidos” (SOARES, 1996, p. 37).

Sabemos que alguns *mus* eram *karais*, ou seja, lideranças religiosas, mencionados nos documentos como “feiticeiros”. Diferente do cacique, o *karai* tem sua liderança reconhecida por conta de seus poderes sobre os homens e a natureza (NECKER, 1990). A capacidade de cura, de adivinhação e outras habilidades mágicas e religiosas atribuí respeito aos xamãs. Danças, cantos, o uso de ornamentos, entre outros costumes fazem parte dos rituais praticados pelos “feiticeiros”, historicamente reconhecidos como defensores do *ñande reko* (modo de ser guarani). Em alguns casos a chefia da família extensa unia os poderes de *moruvichas* e *karai*, reunindo “diversos vassalos em torno de si” (SOARES, 1996, p. 38).

40 Atualmente, os guarani-kaiowá consideram *tekoá* o espaço “donde vivimos según nuestras costumbres” (CERNO, 2018 apud MELIÀ, GRÜNBERG Y GRÜNBERG, [1976] 2008, p. 131).

Como ressaltou Louis Necker (1990, p. 48), não era incomum que um “xamã” adquirisse “el poder político absoluto en un *teeii* o en un *teko’ a* y tomara el lugar del jefe *laico*”

Processo que já mostrava tendências desde antes do contato, a transformação das relações de poder entre os guaranis acelerou-se diante da colonização (MONTEIRO, 1992). Ao analisar as dinâmicas de reconfigurações das lideranças indígenas em situações coloniais, Guillermo Wilde (2011) percebeu que a construção do poder entre os nativos foi um processo de constantes acomodações e reacomodações que variava dependendo de cada situação. Nesse sentido, é possível notar que o contato com os jesuítas transformou sobretudo o modo como os *karais* atraíam discípulos⁴¹.

As lideranças espirituais foram responsáveis pelas principais manifestações contrárias aos missionários durante os anos iniciais do contato. Ao contestarem a presença dos colonizadores, os “feiticeiros” atraíam discípulos e garantiam prestígio. É o que Ronaldo Vainfas (1995) observa, por exemplo, no caso de Antônio, profeta que participou da santidade de Jaguaripe. Fica evidente a habilidade agregadora do caraíba-mor do movimento que “ao reunir um número razoável de seguidores, Antônio passou, como todo grande caraíba, a deslocar-se em comitiva, na vanguarda de seu préstito (...)” (VAINFAS, 1995, p. 113). De forma semelhante, os *mus*, muitos também *karais*, exerceram influência sobre seus parentes ao ponto de formar uma rede de apoio que possibilitava o funcionamento do tráfico de indígenas.

Se um dos meios de uma liderança assegurar o prestígio possuído era por meio de suas relações parentais, quanto maior o número de parentes sob o controle de uma chefia, maior o êxito que essa teria em suas funções. Esse poder guiava a vida material da família extensa à medida que definia quem teria o controle sobre os principais recursos ambientais. As aldeias, por exemplo, mesmo que definidas pelos limites naturais, eram estabelecidas e mantidas pelo prestígio de suas lideranças. Soma-se a isso o fato de que aspecto religioso está vinculado ao sentido da terra para os guaranis:

Para os guaranis, a terra não é uma divindade, mas está impregnada de toda experiência religiosa. A terra, por sua vez, é o suporte, um meio para eles efetivarem sua economia de reciprocidade. É através da terra que eles procuram atingir toda a sua plenitude (NEUMANN, 2009, p. 232-233).

41 Cabe ressaltar algumas questões a respeito das lideranças guaranis que ainda buscam respostas: existiam cacicados entre os guaranis pré-contato? Ou eles surgiram como consequência da reestruturação de poder que teve início com a conquista? As lideranças pós-contato eram mais influentes do que antes presença europeia? Evidências sinalizam a existência de cacicados entre os guaranis desde antes do contato com os europeus (MONTEIRO, 1992; NEUMANN, 2005).

O modo de ser guarani relaciona-se a forma como o espaço geográfico é utilizado. A estrutura espacial das aldeias, além de estar vinculada à organização política, por ser o espaço onde acontecem as festas e decisões diplomáticas, representa o lugar o onde pode-se viver conforme os “antigos costumes”. A chegada dos jesuítas representou, para muitos nativos, a perda da liberdade de usufruir desses espaços conforme seus costumes. De acordo com a fala do índio Potirava: “la libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos (...)” (MONTROYA, 1639 apud MELIÀ, 1986, p. 107).

O prestígio que assegurava o acesso a territórios estratégicos, como os cursos dos grandes rios, possibilitava a criação e o controle de vias de comunicação. Dessa forma, o prestígio tornava possível o sucesso dos *mus* em suas negociações comerciais, pois relacionava-se com o controle dos parentes envolvidos nas redes do tráfico e também das regiões fundamentais para que a captura e o comércio de nativos ocorressem. À medida que tinham êxito em suas atividades como mercadores, os *mus* reforçavam sua oposição aos jesuítas e sua identidade baseada no *ñande reko*.

3.1 As bacias hidrográficas do Tape

Situada entre a serra do mar e a serra geral, a província do Tape tinha como centro irradiador a bacia hidrográfica do atual rio Jacuí (VICROSKI, 2021). Durante o período pré-colonial expandiram-se ao longo dos cursos dos rios principalmente os grupos indígenas de língua tupi-guarani. Os grupos de língua jê, como os kaingang e xokleng, situaram-se nas partes mais altas da serra. No século XVII, as expedições pioneiras de reconhecimento do Tape, realizada pelos jesuítas, registraram que as aldeias guaranis haviam avançado em direção aos montes, se afastando das margens dos rios. Deslocamentos são considerados recorrentes entre os guarani, que buscavam através deles garantir um ambiente seguro para o manejo da terra e do solo onde aplicariam seus conhecimentos e poderiam viver conforme o seu *modo de ser*⁴² (NEUMANN, 2009). Mesmo que as aldeias estivessem avançando em direção as matas, os cursos hídricos ainda guiavam social e economicamente a vida das parciaisidades do Tape ao longo do século XVII.

42 A expressão *yvy marane'ỹ*, aparece em Montoya (1876), traduzida como “suelo intacto, que no ha sido edificado”, indicando que as mudanças de localidade das aldeias eram determinadas segundo o aproveitamento dos recursos naturais. A expressão aparece a partir de Nimuenjaú (1978) vinculada às migrações guaranis com o significado de religioso e mítico de “terra sem mal”. Sobre o sentido das migrações e o mito da terra sem mal ver: Religião como Tradução (POMPA, 2003); “O profetismo tupi-guarani: A construção de um objeto antropológico” (POMPA, 2004).

A fisionomia do Tape, caracterizada pelas florestas de araucárias, montanhas e rios (ver mapa 2), fez com que os padres caracterizassem os trajetos entre as diferentes aldeias como infernais. A região que compreende atualmente o nordeste do Rio Grande do Sul, principalmente entre o rio das Antas e o Guaporé é rodeada por “uma cinta de pinhais e cortada, em todas direções, pelas faixas de araucárias marginais dos rios” (RAMBO, 2015, p.232). Entre os atuais municípios de Passo Fundo e Lagoa Vermelha - região que compreendia o Caaguá (ver Mapa 3) -, passando pelos afluentes do rio Taquari, desenvolve-se o maior núcleo de mato fechado do Rio Grande do Sul (RAMBO, 2015, p.233).

Foi por essa região que, em 1635, Francisco Ximenes realizou uma expedição que veio a durar vinte e quatro dias. O percurso teve como ponto de partida a redução de Santa Teresa e, após nevegar pelos rios Mbocaroi (Guaporé) e Tebiquari (Taquari), finalizou no Mpoapari (rio das Antas). Apenas no percurso entre os rios que atualmente conhecemos como Taquari e Antas, Ximenes levou três dias navegando. A maior parte dos dias foram gastos, entretanto, nos caminhos dos rios aos montes, onde ficavam as aldeias, conforme relata o missionário. Mesmo que localizadas nas montanhas próximas aos rios e não mais às margens, os cursos hídricos, vias de transporte e comunicação essenciais, presenciavam grande movimentação por parte dos nativos. Francisco Ximenes registrou uma cena na qual juntaram-se “34 canoas em que avria casi duzientos indios (...), esparcidas por el rio las canoas causaban agradable vista” (MCA, Tomo III, p. 98).

Os rios, enquanto espaços que possibilitam o desdobramento de diversas atividades, relacionam-se diretamente com o comércio de nativos desenvolvido no Tape. O acesso aos cursos hídricos, definido sobretudo pelo prestígio, influenciava a forma como os *mus* desempenhavam suas funções. O controle de áreas menores ou menos favorecidas estrategicamente era capaz de fazer com que certos sujeitos repensassem sua inserção no trato de nativos, enquanto o domínio sobre os principais rios possibilitava certa notoriedade aos mercadores.



Mapa 2: Mapa das Províncias do Paraguai e de Tucumán com o Rio da Prata (1698). Feito por S. Buckley at the Dolphin over against St. Dunstan's Church in Fleetstreet, Londres, 1698. Local: John Carter Brown Library, Brown University, Providence, Rhode Island (USA).⁴³

3.1.1 Igaí (Jacuí)

O rio Jacuí compreende parcela da região conhecida como Depressão Central e grande parte do Planalto rio-grandense⁴⁴. Próximo ao curso do alto Jacuí, na época conhecido como “Igaí” ou “Ygay”, situava-se a redução de Santa Teresa, em uma área considerada de fronteira entre a floresta tropical e a mata de araucária (VICROSKI, 2021). Santa Teresa foi transferida para as proximidades do Igaí em 1633 justamente pela posição estratégica do rio, “famoso en esta tierra, que por la costa de Brasil em 32 grados vierte en el mar del norte” (MCA, Tomo III, p. 91). A outra porção do Igaí, conhecida atualmente como o baixo Jacuí, conecta seus principais afluentes (rios Pardo, Pardinho e Taquari, entre outros) ao estuário do Guaíba. Entre o que hoje chamamos de alto e o baixo Jacuí, encontrava-se no século XVII localizada a redução de Jesus Maria. Além dessas, outras reduções foram fundadas nas margens do Igaí, como São Joaquim, São Cristóval e Santa Ana⁴⁵.

43 Mapa presente em: *Voyages and discoveries in South-America. The first up the river of Amazons to Quito in Peru, and back again to Brazil, perform'd at the command of the king of Spain. / By Christopher D'Acugna. The second up the river of Plata, and thence by land to the mines of Potosi. By Mons. Acarete. The third from Cayenne into Guiana, in search of the lake of Parima, reputed the richest place in the world. By M. Grillet and Bechamel* (1698). Local: John Carter Brown Library, Brown University, Providence, Rhode Island (USA).

44 Ao estudar a fisionomia do Rio Grande do Sul, o padre Balduino Rambo destaca a importância do rio Jacuí para a região que compreende a Depressão Central: “não existe outra região rio-grandense de tal modo dominada por um único rio como a Depressão Central” (RAMBO, 2015, p. 142).

45 Nas margens do Ibicuí, outro grande rio de influência do Tape, e de seus afluentes foram fundadas as reduções de Candelária do Ibicuí, São Tomé, São José, São Miguel e São Cosme Damião (NEUMANN, 2009). Apesar da importância do Ibicuí, onde havia alta densidade populacional no século XVII, não figura nos

Responsável por ligar as serras do interior ao litoral, o rio Jacuí foi desde o período pré-colonial um local de relevância para os grupos indígenas. Sítios arqueológicos considerados grandes, pelas dimensões e quantidade de material encontrados, foram localizados nas margens de rios extensos como o Jacuí (SOARES, 1996). Um dos elementos que revelam, segundo as pesquisas arqueológicas, uma grande quantidade populacional nas aldeias guaranis é o tamanho das cerâmicas confeccionadas para preparo da *chicha*, bebida fermentada utilizada em festas coletivas (NEUMANN, 2009). Grandes vasos, indicam grandes festas para grandes famílias e “é pelo prestígio que se realizarão grandes festas, que se convidarão todas pessoas ligadas, próximas ou distantes (...)” (SOARES, 1996, p. 15).

Em geral os sítios mais antigos e de maior prestígio encontram-se situados nas proximidades dos grandes cursos hídricos, por conta dos recursos disponíveis. Segundo a pesquisa arqueológica de Soares (1996), a ocupação dos espaços, segundo a organização sociopolítica guarani, se dá a partir dos rios principais que facilitam o trânsito e acumulam maior prestígio em direção aos locais com menos recursos e menor prestígio:

(...) a dimensão dos sítios e sua relação com os outros sítios seria proporcional tanto ao tipo de relação social como proporcional aos recursos. Os sítios mais próximos aos grandes cursos d'água estariam neste ponto por serem os mais antigos, mais fortes bélica e socialmente; pelas alianças manteriam seu ponto estratégico ao mesmo tempo que reforçariam seu potencial econômico (SOARES, 1996, p. 15)

Tais informações corroboram a análise de Bartomeu Meliá (1986) sobre a demografia do Tape que demonstra que as localidades próximas dos maiores rios (Ibicuí, Taquari e Jacuí) eram as mais populosas no século XVII. Segundo os dados analisados por Meliá (1986), havia em toda a província cerca de sessenta mil famílias indígenas quando os padres chegaram. Destas, cerca de cinco mil encontravam-se situadas no rio Ibicuí. Entre o rio Tebiquari (Taquari) e o Mpoapari (Antas) havia quando da chegada do Francisco Ximenez cerca de duas mil famílias, o que corresponde a cerca de 10 mil pessoas⁴⁶ (MCA, Tomo III). Bartomeu Meliá (1986) equiparou ainda a demografia das margens do rio Igaí com a do Ibicuí, ressaltando a alta densidade populacional sobretudo na área que corresponde ao alto Jacuí.

Como visto, o contexto de ocupação do Tape explica a alta densidade populacional existente na província quando os jesuítas chegaram. A população não havia, nas décadas

documentos analisados a presença dos *mus* em seus afluentes, razão pela qual a análise desse território não foi incluída.

46 Segundo os missionários, o cálculo era realizado através da média de 5 indivíduos por família (MONTROYA, 1639 apud MELIÁ, 1986).

iniciais do século XVII, sentido intensamente os efeitos das epidemias, da exploração da mão de obra e das bandeiras paulistas. Nos anos seguintes esses fatores se tornaram responsáveis pela mudança no quadro populacional do Tape (MELIÀ, 1986).

Podendo ser considerado o principal rio da província, o Igaí protagonizou na década de 1630 encontros entre os diferentes grupos indígenas e os padres jesuítas. Considerado um espaço de fronteiras culturais e geográficas, além das missões fundadas nas margens do Igaí, os documentos revelam a recorrência dos mais afamados “mus dos portugueses” ao longo de sua extensão. Segundo a carta ânua que trata da relação do ocorrido nas reduções da serra após a morte do padre Cristóval de Mendonza, entre os “feiticeiros” que circulavam nas proximidades do “Ygay” destacam-se os parentes Chemboabate, Yeguacaporu e Yaguarobi.

Apesar dos materiais arqueológicos encontrados perto do Jacuí apontarem a grande dimensão do sítio, os dados impossibilitam definir a área de ocupação das aldeias principais e periféricas (SOARES, 1996). Da mesma forma, é difícil precisar as principais áreas de influências dos *mus* ao longo da extensão do rio. Sabe-se, por meio da carta de Padre Mola, que no Ygayriapipe - região que compreende a nascente do Jacuí - circulava também o feiticeiro chamado Ybapiri, provavelmente um discípulo e/ou parente de Yeguacaporu que foi morto e teve seu nome utilizado por outro feiticeiro, mencionado por estar na companhia de Chemboabate, Yeguacaporu e Yaguarobi, todos responsáveis por capitanearem o que os padres chamam de “juntas infernais”.

As juntas aos quais os padres se referem foram descritas pelo padre Pedro Mola como um conjunto de ações realizadas em grupo pelos “feiticeiros”. Nessas juntas, consideradas pelos missionários como ações do inferno, os “infiéis” se reuniam para a “buscar los niños xpianos y los demás que pudiesen haber para comerlos y tenían a un echicero a quien obedecían en lugar de padre” (MCA, Tomo III, p. 118). É inegável que os padres, além de demonizar, exageraram nos relatos em relação à prática da antropofagia que quando realizada em ritual poderia levar meses após a captura do prisioneiro. A antropofagia não era a principal parte dos rituais de morte do cativo de guerra, onde outras práticas eram consideradas mais importantes em relação ao comer (CUNHA&VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Dessa forma, é possível levantar a hipótese de que os indígenas capturados pelos *mus* para, segundo os padres, serem comidos, na verdade estavam sendo levados para os postos de arregimentação de pessoas que seriam comercializadas com os portugueses.

Existem menções às juntas em outras regiões do Tape, mas as comandadas por Chemboabate e Yeguacaporu ao longo do rio Igaí são frequentemente relatadas. Possivelmente o domínio do grupo em questão se dava perto da nascente, no Ygayriapipe

(alto Jacuí), próximo de onde havia sido transferida a redução de Santa Teresa, porém, a área por onde circulavam se estendia por todo o Tape, principalmente no baixo Jacuí, perto de Jesus Maria. Embora os padres ressaltem que esses *mus* haviam sido vistos nas proximidades do Ygayriapipe, os mercadores são citados principalmente nas cartas escritas a partir de Jesus Maria, onde foram vistos circulando.

Poucas são as informações a respeito de Ybapiri, liderança que havia tomado nome de um feiticeiro famoso da região do Ygayriapipe que já havia morrido em 1635, quando Francisco Ximenes o menciona em sua carta. Hans Staden quando capturado pelos tupinambás notou que os indígenas possuíam muitos nomes e que os trocavam com frequência (STADEN, ano apud VAINFAS, 1995). A troca de nomes era um costume antigo entre os tupis que realizavam a escolha dos nomes pensando na personalidade de quem o levava, bem como com a identificação com os parentes já falecidos (VAINFAS, 1995). Relacionada ao culto aos mortos e aos rituais de sacrifícios, a mudança de nome era motivo de honra entre os antigos tupis (VAINFAS, 1995). Quando Ybapiri toma o nome do falecido feiticeiro, uma antiga tradição estava sendo adaptada em um novo contexto:

(...) este hechicero tomo el nombre del otro muerto que se llamaba Ybapiri como el y decia que abia buuelto a vivir y resuscitado, con que enganava a los Yndios y les persuadia lo que queria, con los quales andaban otros muchos hechiceros, y dicipulos de Yguacaporú. (MCA, Tomo IV, p. 253)

É possível que Ybapiri tenha tomado o nome de um parente morto como forma de ressaltar seus poderes espirituais. Através da mudança de nome a relação com um familiar falecido estava sendo intensificada e Ybapiri, juntamente com Chemboabate e seus familiares estavam adquirindo influência. Os quatro *mus* se reuniam com outras pessoas que vinham “de diversas partes y rios” (MCA, Tomo IV, p. 253) em um local chamado Tayaçupi. O agrupamento de indígenas na região já havia sido registrado na carta de 1635 escrita por Dias Taño onde ele evidencia o temor de que os portugueses estivessem por trás das juntas formadas no Taiaçuapé, nas proximidades do rio Tebiquari.

Se por alguns anos certos *mus* tiveram êxito em sua aliança com os portugueses deve-se, em parte, ao fato de que o Igaí abarcava as áreas de controle de alguns dos sujeitos que faziam parte do negócio. O controle sobre o rio possibilitava a comunicação com outras aldeias, através do curso de seus afluentes, como o Tebiquari. A relação entre a localidade e os prestígios das lideranças explica porque a família de Chemboabate é frequentemente mencionada como afamada e temida pelos missionários, que reconheciam a influência que o grupo tinha na região.

3.1.2 – Tebiquari e Mpoapari (Taquari-Antas)

Assim como o Igaí outro rio considerado estratégico por conta de sua extensão era o Tebiquari, atual Taquari. Sendo o maior afluente do Igaí na região do Tape, o Tebiquari tem como sua nascente principal o rio Mpoapari (Antas). É justamente entre esses dois rios que Francisco Ximenes, ao realizar sua expedição partindo de Santa Teresa, registra grande “numero de gente junta” (MCA, Tomo III, p. 97). Segundo o registro do padre, havia cerca de dois mil índios ao longo de sua extensão.

Três regiões próximas às margens dos rios Tebiquari e Mpoapari figuram nos documentos como locais onde ocorriam o comércio e a arrematamento de nativos capturados pelos *mus*: o Caaguá, Ibiá e Taiapuapé. As três áreas situavam-se no quadrante leste do Tape e tinham como limite o estuário do Guaíba. Por conta de tal localização essas regiões eram pontos estratégicos para realizar o comércio de nativos que eram levados até o Atlântico. As rotas que possibilitavam acesso aos portugueses vindos do litoral também se davam passando por essas localidades, o que fazia com que o controle delas fosse essencial para evitar invasões.

O Caaguá localizava-se entre os vales dos rios Mpoapari e Tebiquari e foi considerado uma das principais vias de acesso às reduções pelos bandeirantes. Os indígenas que se situavam no Caaguá são, por vezes, considerados como uma parcialidade, denominada com o mesmo nome da localidade, que teria vindo do litoral para o interior fugindo da ameaça de escravização (SOARES, 1996). Montoya registra que mesmo sendo uma área afastada, havia uma multidão de habitantes nela (MONTROYA, 1639, p. 87). Em contraste com o que os padres relatavam a respeito dos meios de subsistência nas missões, no Caaguá abundava comida e terras férteis durante as décadas iniciais do século XVII:

(...) era uma parcialidade de gente que estava na outra parte do Taquari até o mar em umas serras muito férteis e abundantes de comida que é como outra Província distinta da Serra, que chamam Caágua (Relação do ocorrido nas Reduções da Serra, especialmente de Jesus Maria, depois da morte do Padre Cristóvão de Mendoza. S.D, MCA, Tomo IV, p. 265).

Os habitantes do Caaguá foram responsáveis pela morte de vinte e nove portugueses que tentaram adentrar ao continente, conforme relatam os padres⁴⁷. Em carta que relata o ocorrido, Padre Romero indica que os autores de tais mortes eram *mus* aliados a outros portugueses, moradores do Rio de Janeiro. Esses últimos sabendo do ocorrido não se deram por sentidos, pois sabiam que os invasores “se tubierõ la culpa de meterse la tierra a dêtro y

47 “(...) 29 foram os portugueses que mataram os índios do Caaguá” (MCA, Tomo III, p.136).

hazer agravio a sus mus” (MCA, Tomo III, p. 136). O relato evidencia o domínio dos *mus* no Caaguá, local estratégico por possibilitar o acesso ao mar pela Lagoa do Patos.

Em sua crônica Antônio Ruiz de Montoya indica a presença dos *mus* e feiticeiros nas proximidades dessa região. O missionário descreve o caminho entre os vales dos atuais rios das Antas e Taquari como uma “tierra habitada de magos que a manera de tigres salian a los caminos a hacer presa” (MONTROYA, p. 256). Próximo ao Caaguá localizavam-se o Tayaçuapé e Ibiá, ambos locais onde a ação dos *mus* está registrada, ressaltando a recorrência dos mercadores nessas proximidades.

O Ibiá, também grafado “Ybiá”, foi durante alguns anos dominado pelos indígenas aliados dos paulistas (VICROSKI, 2021). Situado ao leste do rio Tebiquari, entre o Mboapari e Caii, os “infiéis” do Ibiá são chamados na carta de Dias Taño de “ybianguaras”. São eles os considerados, pelos padres, como responsáveis pela morte do padre Cristóval de Mendoza, ocorrida nos territórios do Ibiá (MCA, Tomo III). As cartas redigidas pelos missionários apontam que nessa região o grupo liderado por Tayubai organizou o ataque ao padre, bem como outras ofensivas aos indígenas reduzidos (MCA, Tomo III).

Não há menção que relacione diretamente Tayubai aos *mus*. Sabe-se que ele já havia vivido nas reduções, mas teria fugido e se unido à certas lideranças com intuito de combater a presença dos padres. Apesar do indício de que Tayubai tinha influência sobre outras pessoas, por ter sido considerado o líder do grupo que atacou o padre Mendoza, não se sabe se ele era de fato uma liderança. O que se pode concluir é que o Ibiá foi um território propício para que grupos se unissem em combate aos missionários. É possível que o domínio de Parapobi, *mú* responsável por ter vendido grande número de nativos, tivesse seu centro no Tayaçuapé e se estendesse até o Ibiá, pois há indícios de que o seu (já citado) posto de arregimentação de cativos ficasse localizado no caminho entre Ibiá e Tayaçuapé.

Localizado nas margens do rio Tebiquari, o Tayaçuapé ou Tayaçupí foi um dos locais que protagonizou o encontro de “feiticeiros” vindo de diversos rios da província do Tape. Segundos os padres, havia uma chácara onde se realizavam as “juntas del tayaçuapé” (MCA, Tomo IV, p. 256). Dias Taño afirma que no Tayaçuapé muitos dos indígenas das reduções foram alvo das “enganações” dos xamãs. Foi nessa área que o capitão de São Joaquim se infiltrou e percebeu que os feiticeiros estavam planejando ataques ao mesmo tempo em três reduções e que estavam interceptando os meios de comunicação dos padres. Foi se disfarçando durante a noite que o capitão de São Joaquim obteve tais informações. Ele precisou vestir uma “plumaria como se fuese uno de la quadrilla” para ver o que se passava e dar aviso aos padres (MCA, Tomo IV, p. 273). Afirmam os missionários que nessa noite o capitão viu

com seus próprios olhos “como se comian los niños xptianos”, (ibid), demonstrando que rituais eram realizados nesse posto.

Rios extensos como o Igaí e o Tebiquari configuravam as principais vias de comunicação, influenciando a geografia de povoamento e as atividades econômicas da região (NECKER, 1990). Sendo assim, eram locais propícios para o desenvolvimento de relações comerciais. Quem tinha domínio sobre as margens do Tebiquari era o *grandissimo bellaco* Parapopi⁴⁸. Sabe-se que nas proximidades do rio ficava não apenas sua casa, como também um posto onde os nativos capturados eram arrebanhados e de onde partiam as frotas de cativos que passavam pelo Igaí e dirigiam-se até o oceano Atlântico, onde embarcavam para São Vicente (CAFRUNI, ano apud VICROSKI, 2021). É provável que tal entreposto ficasse muito próximo dos domínios do Tayaçuapé, pois o local é conhecido justamente por ser um dos pontos de concentração de escravizados (VICROSKI, 2021).

Em sua expedição pelo Tape, Francisco Ximenes registra as diferenças na receptividade entre as populações dos locais que passou. Fica evidente em seu relato que nos territórios de Parapobi os guaranis não estavam abertos à presença dos missionários, segundo escreve em carta: “la gente del Tebiquari estava aun mui poco dispuesto y nada afecta a nosotros” (MCA, Tomo III, p. 98). A falta de disposição é demonstrada por Parapobi que se recusou a receber os jesuítas e assim que teve notícia da presença dos padres nos seus territórios, partiu de sua casa levando consigo alguns de seus parentes ou cativos, detalhe que não fica compreensível segundo o registro.

Além de ter sob seu domínio um dos maiores rios do Tape, Parapobi era responsável pelo comércio de grande parte dos nativos capturados no interior da província. O prestígio acumulado pelo *mú* fazia com que ele mantivesse controle sobre seus territórios e a influência sobre seus parentes (e vice-versa), possibilitando maior sucesso ao desempenhar a função de comerciante.

3.1.3 – Afluentes: Rios Yequiyi (Pardo), Yequimini (Pardinho) e Mbocarroi (Guaporé)

As pesquisas arqueológicas que demonstraram que os maiores sítios se situam nas margens do Jacuí, evidenciaram que nas proximidades dos rios Pardo e Pardinho situam-se sítios menores (RIBEIRO, 1991 apud SOARES 1996). A relação entre a localidade e o prestígio das lideranças, somada as recorrentes menções aos espaços por onde circulavam os

⁴⁸ “El outro [mu] se llama Parapopi, y esta en el Tebiquari (Taquari), 4 leguas mas baxo de la boca del Mboapari” (MCA, Tomo III, p. 100).

mus demonstram que nos maiores cursos hídricos situavam-se os locais de influência dos mais citados e afamados *mus*, segundo os relatos dos padres. Por outro lado, os rios menores compreendem áreas onde encontravam-se alguns *mus* que não tiveram tanto êxito enquanto mercadores.

Os rios Pardinho (afluente do rio Jacuí) e Guaporé (afluente do Taquari) são exemplos de cursos hídricos de menores porte da região do Tape. A presença dos *mus* está registrada nas proximidades desses que no século XVII se chamavam Yequimini e Mbocaroi, respectivamente. Diferente do observado no Igaí e no Tebiquari, onde lideranças com grande poder de influência predominavam, ao longo dos atuais rios Guaporé e do Pardo localizaram-se sujeitos que fizeram parte das redes de tráfico composta pelos *mus*, mas que, em determinados momentos, optaram por reduzir-se.

Enquanto nos territórios de Parapopi a população não demonstrava interesse na vida das missões, cerca do Mbocaroi os nativos tinham “interesse em reduzir-se” (MCA, Tomo III, p. 98). É nos arrabaldes desse rio que se encontrava Ibiraparobi, *mu* dos portugueses que “enfadado dellos” acompanhou o padre Ximenes por três dias e deu sua palavra ao padre sobre ir viver nas reduções.

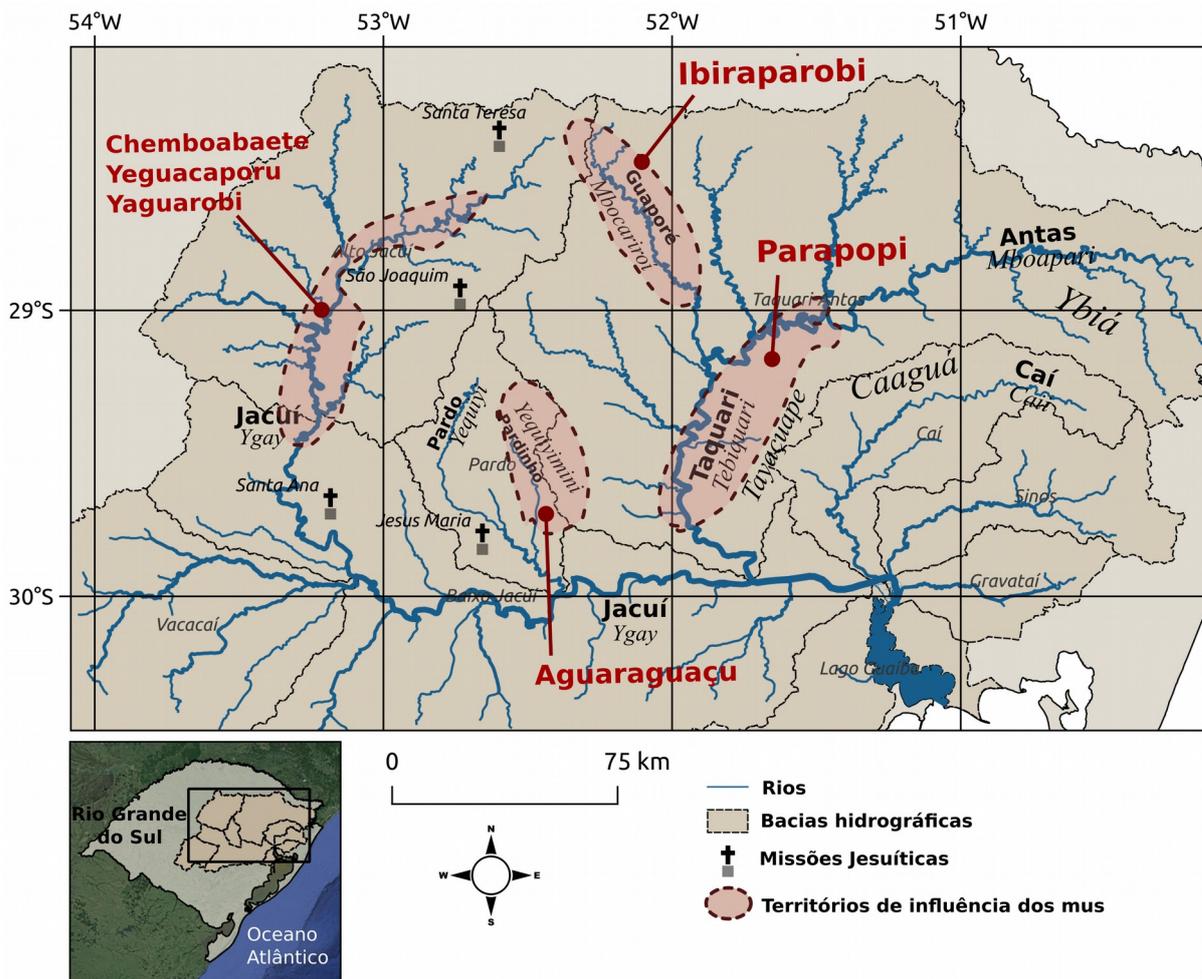
Na região do Yequimini (rio Pardinho) localizava-se Aguaraguaçu que, como citado anteriormente, havia sido capitão de Jesus Maria, mas abandonou a redução após desentendimentos com os padres e uniu-se aos *mus*. Segundo as fontes, Aguaraguaçu estava chamando os indígenas de reduções para se unirem às parciais que não estavam de acordo com a presença e os ensinamentos cristãos. Entretanto, em determinado momento ele havia ido se desculpar aos missionários e demonstrar seu arrependimento por ter se oposto a doutrina católica.

Através da localização dos *mus* pode-se perceber que o sucesso desses sujeitos no comércio relacionava-se com a localização de suas aldeias, o que se dava tanto por conta do prestígio como por serem os lugares mais férteis e também por serem locais que estabeleciam as vias de comunicação que possibilitavam o sucesso de um trabalho em rede. Dessa forma, além das alianças, fundamentais para que o negócio se concretizasse, a localização geográfica influenciou os rumos da participação dos sujeitos no comércio de nativos durante determinado período.

As relações das sociedades indígenas com os territórios sofreram mudanças a partir da presença colonial (OLIVEIRA, 1998). Essa transformação abarca a noção que João Pacheco de Oliveira (1998) denomina de *territorialização*, um processo de reorganização social vinculado ao estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora e à redefinição

do controle social sobre os recursos ambientais, entre outros aspectos. Apesar do conceito ter sido operado a partir de outro contexto, o século XX, ele pode ser utilizado para o período colonial⁴⁹.

O que se observa entre os *mus* parece, em partes, inserir-se em um processo de territorialização na medida em que indivíduos associados a um limite geográfico determinado passam, de certa, forma a “se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria (...) e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)” (OLIVEIRA, 1998, p.56).



Mapa 3: Mapa das bacias hidrográficas do Tape com relação entre a presença dos mus e a localização dos rios. Fonte: elaborado pela autora no programa QGIS a partir das informações presentes nos documentos analisados e da base de dados disponibilizada pela Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico (ANA)⁵⁰.

49 João Pacheco de Oliveira utiliza esse conceito devido a insuficiência de utilizar a ideia de etnogênese para grupos que não se identificam com uma identidade étnica específica, mas que se vinculam com o território.

50 Fonte: Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico - ANA (2014). Unidades Estaduais de Planejamento e Gestão de Recursos Hídricos (UEPGRH). Disponível em: <https://metadados.snirh.gov.br/geonetwork/srv/api/records/b0dd7cfd-5c47-410d-bae9-3df6e9a6dfef/attachments/GEOFT_UNIDADE_HIDRO_ESTADUAL_2014.zip>. Acesso em janeiro de 2022; Agência

Por maior ou menor que fosse a influência de cada traficante nas localidades em que se inseriam, suas aldeias estavam ligadas por laços de parentesco, formando o grupo que se reconheceu como *mus*. Essa forma de operar em rede foi observada por Carlos Fausto (1992) entre os tupis da costa. Fausto ressaltou particularidades que são identificadas também na dinâmica dos guaranis no Tape:

Várias aldeias, possivelmente ligadas por laços de consanguinidade e aliança, mantinham relações pacíficas entre si, participando de rituais comuns, reunindo-se para expedições guerreiras de grande porte, auxiliando-se na defesa do território. Esse conjunto informe de grupos locais circunvizinhos, porém, não estava sujeito a uma autoridade comum, nem possuía fronteiras rígidas: era fruto de um processo histórico em andamento, onde se definiam e redefiniam constantemente as alianças (FAUSTO, 1992, p. 384)

A dispersão dos *mus* observada no mapa 3 ressalta o caráter local da atuação desses traficantes. Inserida no interior do continente e limitada à província do Tape, a área de ação dos mercadores não chegava alcançar o Lago Guaíba, por exemplo. As distâncias entre as aldeias provavelmente não ultrapassavam dois dias de viagens pelas rotas conhecidas pelos nativos, o que explica como a informação de que Francisco Ximenes estava indo até a casa de Parapopi chegou antes do próprio padre, conforme relatado em sua carta de 1635 (MCA, Tomo III, p.100).

Sabendo que nas diferentes aldeias do Tape as relações de parentesco se intensificaram entre os sujeitos que se inseriram no comércio de nativos, resta tentar compreender que relação se estabeleceu entre esses mercadores indígenas e os portugueses ou mamelucos durante o período em que o tráfico de nativos com participação dos *mus* se desenvolveu nessa região.

3.2 Parentesco e reciprocidade

Toda a organização dos guaranis coloniais pautava-se nos laços de parentesco e na reciprocidade. Base da estrutura social do grupo, os laços de parentesco determinavam as unidades sociais, políticas, econômicas e também as trocas econômicas (NECKER, 1990). Essas trocas, por sua vez, baseavam-se na reciprocidade, identificada entre os guaranis na ajuda mútua que prestavam em guerras, na caça, nos trabalhos agrícolas e nos presentes constantemente intercambiados entre as famílias ou sujeitos ligados pelos parentescos (NECKER, 1990).

Nacional de Águas e Saneamento Básico - ANA (2019). Base Hidrográfica Ottocodificada Multiescalas 2017 (BHO 2017). Trechos de Drenagem. Disponível em: <https://metadados.snirh.gov.br/files/0c698205-6b59-48dc-8b5e-a58a5dfcc989/geoft_bho_2017_trecho_drenagem.gpkg>. Acesso em janeiro de 2022.

Parentesco e reciprocidade estavam vinculados de forma que os intercâmbios eram episódios momentâneos que se davam em meio a relações sociais contínuas (SAHLINS, 1972 apud NECKER, 1990). Entre os guaranis é apropriado pensar a organização social através do conceito de *kindred*: “um grupo de parentes ligados por laços sanguíneos ou de afinidade em torno de uma pessoa de prestígio” (SOARES 1996, p. 22). A reciprocidade que unia essa pessoa de prestígio aos seus “súditos” se dava de forma horizontal, como nos casos de união em episódios de conflito, e vertical, através da redistribuição de bens realizada pelas lideranças (NECKER, 1990). Convites para guerra, festas ou para rituais, além de meios de prestígio, também eram formas de reciprocidade (SOARES, 1996).

Uma das formas pelas quais os guaranis estabeleceram alianças com os espanhóis durante o período colonial ficou conhecida como *cunãdazgo*. Tal compromisso consistia no recebimento, por parte dos espanhóis, das filhas do cacique para matrimônio. Para os guaranis tal aliança era uma forma de aumentar a parentela e, partindo do pressuposto que todos os bens devem ser reciprocados, ao ser *tovajá-cunhado* filhas, primas, irmãs eram oferecidas em troca da amizade. Dessa forma, alianças baseadas na reciprocidade eram estabelecidas entre os nativos e os europeus, agora cunhados dos caciques. O termo *tovaja*, traduzido como “inimigo” ou “contrário”, ao ser utilizado como equivalente a cunhado (irmão da esposa), demonstra que quando incorporado ao grupo local, o inimigo foi agregado à família (SOARES, 1996; CHAMORRO, 2017).

No Chile, durante o período colonial, foram identificadas formas de cativo intra e interétnico, no qual os nativos incentivados por um comércio escravista, capturavam indígenas. Tal processo ficou conhecido como *ventas a usanza* em alusão à prática indígena (que se estendeu aos espanhóis no período colonial) de formalizar alianças por meio de uma compensação econômica a família da noiva, ou seja, “vender” as filhas ou irmãs em troca de algo (SALDÍAS, 2017). Como vimos, as primeiras relações entre os portugueses e os tupis da costa foram alianças que também passavam muitas vezes pelos matrimônios com as mulheres nativas. Para além da questão econômica, tal prática envolvia aspectos sociais, segundo Ignacio Chuecas Saldías (2017):

(...) el intercambio matrimonial es comprendido como un mecanismo de alianza, solidaridad y mutuas obligaciones entre partes. Este aspecto, según mi opinión, resulta muy relevante a la hora de comprender la usanza desde la perspectiva del individuo indígena (SALDÍAS, 2017, p. 216).

De forma semelhante, o *cunãdazgo* foi interpretado pelos espanhóis como “o costume que os índios têm de vender suas mulheres, filhas e parentas” (DORANTES, [1545]

1915, p. 207 apud SOARES, 1996, p. 26). Entretanto, o que os guaranis buscavam com esse gesto era, baseados em sua organização social, ampliar as redes de parentesco, um dos meios de garantir a ampliação dos territórios, por exemplo. Nessa aliança tanto espanhóis como indígenas buscavam “manter seus respectivos status perante suas sociedades” (SOARES, 1996, p. 21).

Levando em conta que a formação de alianças com europeus via casamento com as mulheres nativas passou a ser um dos componentes do parentesco guarani, é provável que tal prática tenha sido recorrente na aliança entre os *mus* e os portugueses. Um indício disso é a menção ao “mestiçuelo” que acompanhava Yeguacaporu nos rituais (MCA, Tomo III, p.109). Para os portugueses a incorporação das mulheres guaranis e a emergência de uma população mestiça era, além de um meio de inserção na sociedade nativa, uma forma de alimentar as redes de tráfico de indígenas.

Essa relação era resultado uma lógica mestiça criada a partir do contato entre indígenas e europeus. O próprio termo *mus* aponta para essa ambivalência quando definido por Montoya com um significado que remete simultaneamente a parentesco e a uma forma de intercâmbio de bens e objetos. A chegada dos missionários ao Tape colocou em prática o que Graciella Chamorro (2017) chama de um novo “corpo social” entre os guaranis, no qual a linguagem passou por transformações que em certos casos situavam-se antes da própria realidade concreta que buscava traduzir.

Entre os jesuítas existia a necessidade de impor aos guaranis uma nova ordem socioeconômica, que além de impedir revoltas e costumes como a poligamia, tinha como objetivo transformar a economia guarani de subsistência (NECKER, 1990). Os padres tentaram adaptar o esquema de reciprocidade sem que fosse necessário alterar todo o sistema econômico. Dessa forma, uma nova economia foi implementada a partir da chegada dos missionários e a mudança dos termos foi necessária no surgimento dessa nova ordem social (CHAMORRO, 2017).

Ao analisar a tradução de termos de compra, venda, troca, dívida, entre outros, Graciella Chamorro (2017) percebe que eles apontam a transformação em curso na sociedade guarani, onde emergia um novo vocabulário na língua nativa. A própria noção de propriedade estava sofrendo uma alteração. Tal termo, por exemplo, não consta nos dicionários de Montoya (1639, 1640). A palavra “próprio” aparece conotando “verdadeiro, característica própria” e não associada a posse de algum bem (CHAMORRO, 2017). Pela quantidade de dados sobre a vida civil nas obras de Montoya (1639;1640) e dada a improbabilidade de que nas primeiras reduções se tivesse um modo de vida tão complexo os termos presentes nos

dicionários de Montoya certamente refletem fenômenos e atores sociais que se situavam além dos limites do espaço missionário (CHAMORRO, 2017, p. 373).

3.2.1 *Che mû*: meu amigo ou parente

As palavras estão na centralidade da cosmologia guarani (CHAMORRO, 1998 apud NEUMANN, 2009). A retórica, um dos meios de uma liderança adquirir prestígio, é também entre os *karais* uma forma de afirmar seus poderes sobrenaturais aos demais. São frequentes as menções dos padres referindo-se aos *mus* que evidenciam a importância das palavras. Francisco Dias Taño ao se referir aos “feiticeiros” que andavam cerca da redução de Jesus Maria afirmou que:

(...) deçian q ellos eran dioses y criaban los maisales y comida y eran senores de las fantasmas de los montes (...) y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los q ellos querian (...) (MCA, Tomo III, p. 106).

A importância da oralidade entre as lideranças espirituais se estendia aos discípulos que reproduziam suas palavras. É o que se observa em um episódio em que Yeguacaporu ordena seu parente a reproduzir seu discurso aos demais discípulos. Na ocasião reuniram-se um grande número de pessoas que prontamente respeitaram as palavras de Yeguacaporu proferidas por outro feiticeiro: “convoco un gran número de yndios y diciendoles lo que Yeguacaporu mandaba, todos al punto fueron a ponerlo en execucion” (MCA, Tomo IV, doc. XXXVI, p.268). Apesar da conduta profética estar embasada nas “boas palavras”, a importância da palavra não se limita à esfera espiritual (NEUMANN, 2009). A palavra (*ñe'ẽ*) enquanto “alma” para os guaranis, detém significados e representações, mas também remete a uma série de relações diretamente vinculadas ao universo material e social dos guaranis (SOARES, 1996).

As obras de Antonio Ruiz de Montoya ofereceram informações não apenas sobre a missão religiosa dos padres, mas também sobre a missão civil, que consistia em criar uma nova sociedade com os indígenas enquanto vassallos católicos do rei de Espanha (CHAMORRO, 2017). O missionário, responsável por dicionarizar e gramaticalizar a língua guarani, se deteve a analisar os termos de parentesco em sua obra “Tesoro de la lengua guaraní” (1639). Nela, o vocábulo *mu* é traduzido por: “Amistad; parentesco; contrato; truco adinuicem, contrario; *Che mu*, mi amigo, o deudo. *Che mu Peru*, Pedro es amigo; *Peru che ñemu* Pero es com quien trato (...)” (MONTROYA, 1639, p. 230). Tal definição deu base para a

análise do termo em pesquisas que se debruçaram sobre a gramática e a língua guarani (CHAMORRO, 2017; CERNO, 2018; ORANTIN, 2020).

Conotando amizade, parentesco e troca recíproca, o vocábulo *mu* figura em análises dedicadas aos termos de parentesco e de economia. Leonardo Cerno (2018), analisa a voz “mu” enquanto um lexema associado ao parentesco que agrega uma distância espacial, ou seja, um parente próximo ou distante. Em Graciela Chamorro (2017) explicações adicionais sobre o vocábulo *mũ* figuram em seu estudo sobre a nova economia na sociedade guarani, mais especificamente dentro da categoria de compra, venda e troca. Mickaël Orantin (2020) em artigo dedicado à observar os usos do verbo “vender” nas trocas comerciais realizadas pelos guaranis no século XVII e XVIII ressalta a conotação econômica da voz *mũ* ao analisar o termo *ñemu* - traduzido como “negociar” - e acrescenta à ele uma conotação religiosa, identificada pelo autor nos dicionários de guarani.

Diversas palavras no guarani antigo compreendem o campo semântico do parentesco, existindo palavras que apontam para o espaço social e para a patrilinearidade e outras que apontam para relações de troca e intercâmbio (CERNO, 2018). O vocábulo “mu” se encontra nesse último grupo de palavras que “asocian el parentesco a la práctica del intercambio o trueco, o bien al aumento poblacional del grupo (logrado vía alianza y matrimonio)” (CERNO, 2018, p.63). O verbete *maranungá* que significa “parente de afinidade e de consanguinidade” e a expressão *oroño ñemo anã oyo ehé, oyoupí*, “ligar-se com parentesco”, demonstram a lógica guarani de alianças que perpassa pelo estabelecimento de laços de parentesco que podem possuir diversos graus de proximidade (SOARES, 1996, p. 22).

Os lexemas que associam o parentesco à prática do intercâmbio geralmente caracterizam o parente como distante (CERNO, 2018). Esse é o caso da voz “mu” segundo a definição de Montoya em “Catecismo de la lengua guaraní” (1640): “mu: pariente lexano, y amigo, con quien trata y conversa”. Sendo assim, o termo incluiria uma noção da proximidade, no caso a não proximidade, entre os parentes. Assim como existem termos de parentesco organizados em torno do sexo (incluindo o sexo de quem fala) ou filiação (principalmente patrilinear), existem os que se organizam em torno da espacialidade (distância espacial ou social) e esses geralmente aparecem juntos aos elementos vinculados por matrimônio e/ou alianças (CERNO, 2018).

A espacialidade, segundo Leonardo Cerno (2018) é importante para a classificação de subclasses de parentes de acordo com a distância ou proximidade social do sujeito em questão. Ao analisar uma série de termos referentes à espacialidade, o autor percebeu que

muitos aparecem em posição ambígua quanto a proximidade ou distanciamento, demonstrando que a espacialidade não é uma categoria binária. Dessa forma, muitas vezes a proximidade ou a distância do parente vai ser o que Leonardo Cerno (2018) caracteriza como “indexical”, atribuída conforme o contexto.

Em Araujo (1686) a definição para “mu” é: “Nome genérico, que significa parentesco geralmente, ou pessoa da mesma geração” (ar, 270). Sendo assim, apenas um sinônimo de “parente, sem indicação de grau de proximidade” (GA, 1686 apud NEUMANN, 2020). Levando em conta certa ambiguidade na definição do termo “mu”, existe a possibilidade de que, por vezes, o termo indicasse certa proximidade, mesmo que em um geral indicasse distância, conforme definição de Montoya (1640).

A diversidade de nomes no vocabulário guarani relacionados ao parentesco, assim como próprias relações entre parentes, eram muito mais complexas do que as existentes em espanhol (CHAMORRO, 2017). Por mais que os jesuítas buscassem conhecer a língua os padres não conseguiam controlar tão bem o sistema de parentesco guarani e acabavam reproduzindo o sistema europeu com que estavam adaptados. Muitos significados de termos e expressões em guarani foram alterados para serem aproximados ao padrão europeu, criando o “guarani cristianizado” (BOIDIN 2016). Família para os guaranis é um conceito muito amplo que abrange afins, aliados, agregados, etc. e não existindo um termo em guarani equivalente para “país, pátria” os missionários usaram “família” para traduzi-lo, por exemplo (CHAMORRO, 2017, p. 370).

De forma semelhante, novos termos foram criados e antigas palavras ressignificadas no campo da economia para expressar formas de adquirir, administrar e perder bens (CHAMORRO, 2017). Um novo vocabulário surgiu referindo-se as noções de propriedade implementada nas reduções, demonstrando as mudanças em curso nas sociedades indígenas. Na análise de Graciela Chamorro (2017) chama atenção que muitos termos relacionados a mercado e intercâmbio possuem aglutinados o morfema “mũ”.

Um exemplo onde se percebe esse processo é na expressão *mba'e ñemuháva rehegua* para “mercadoria” que traz implícita a ideia da reciprocidade, pois *ñe* indica reciprocidade e relacionamento e *mũ* significa “amistad, parentesco, contrato, trueque mutuo” (MONTAYA, 1639; CHAMORRO, 2017, p.271). Os significados da voz *mũ*, relacionado tanto a amizade como a troca mútua, reforça o vínculo entre economia e parentesco. Segundo Soares (1996) a terminologia de parentesco no guarani está ligada à busca do prestígio e, dado o vínculo entre parentesco e reciprocidade, é comum que uma palavra apareça conotando simultaneamente esses dois valores centrais do *ethos* guarani.

A expressão para mercador é *mũhára*, *ñemũngára* e o mercado, local onde se vende, é *ñemũndýpe* (CHAMORRO, 2017, p. 274). O mais próximo do verbo vender é *tepy*⁵¹ que significa “dar por preço” e “colocar a venda”, é *távo*, não figurando o morfema *mũ* que está presente em um outra forma de comercializar que é a troca. *Añemu hese* é “troco com ele” e *añemu teĩ hese* é um termo para quando a reciprocidade falha “dei algo em troca e ele não me deu o trocado” (ibid, p. 272). Dessa forma, *mũ* aparece nas relações comerciais caracterizadas pelo intercâmbio (trocar, tratar, mercado, mercador e mercadoria), figurando também nas em expressões relacionadas à amizade (*nache mu ruguãĩ ahẽ*: no es mi amigo), demonstrando que as trocas e relações comerciais baseadas na reciprocidade se davam entre amigos, parentes.

Identifica-se na mercantilização de nativos posta em prática entre *mus* e portugueses o reflexo de uma lógica econômica mestiça que emergia do contato das duas culturas. É difícil identificar como se governava a circulação de bens antes da chegada dos espanhóis, mas é possível assumir que as formas de intercâmbios não eram comerciais (ORANTIN, 2020). Enquanto nas trocas comerciais não existe a necessidade de as partes manterem uma relação entre si e os bens é que guiam a relação entre as pessoas, em um esquema baseado na reciprocidade a relação entre as pessoas precede o relacionamento com os bens (ORANTIN, 2020). A existência de uma boa relação entre *mus* e os portugueses com os quais negociavam era fundamental para que ocorresse um intercâmbio comercial entre eles, entretanto, mesmo que a reciprocidade continuasse a guiar as negociações, as trocas adquiriram novos significados a partir do contato, o que possibilitou com que certos sujeitos da sociedade guarani se habituassem ao tráfico de nativos, antes inexistente.

Mickel Orantin (2020) analisa um texto presente no “Manuscrito de Luján”⁵² que descreve a expedição realizado por um grupo de guaranis da missões do Paraguai até a Santa Fé com objetivo de negociar erva mate. Nele aparecem muitos termos relacionado à trocas comerciais como *ñemu* (negociar), comprar (*jogua*) e pagar (*hepyve’eẽ*), entretanto, não figura nenhum termo correlato ao verbo “vender”, revelando que nas missões não havia um sistema de práticas no qual a venda fosse central⁵³. Intercâmbios, entretanto, eram recorrentes. Se, como se estipula, o manuscrito data do início do século XVIII, não existem razões para, que

51 Dependendo do contexto *tepy* pode significar vingança ou pagamento (ORANTIN, 2020). Sobre economia e vingança entre os guaranis, ver: Meliá, Bartomeu, and Dominique Temple. “El Don, la venganza y otras formas de economía guaraní”. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004.

52 O manuscrito foi descoberto em 2013 na cidade de Luján, Argentina. É um texto de 296 páginas em guarani. Anônimo e não datado, foi escrito provavelmente em coautoria entre jesuítas e guaranis no início do século XVIII. O nome é *Ñomongeta ha’e tetyrõ* (Diálogos em guarani) e ele se encontra atualmente no Complexo Museográfico Provincial Enrique Udaondo in Luján, Argentina (ms.91.873.241) (ORANTIN, 2020).

53 No guarani “negociar” (*ñemu*) é derivado de “trocar”, enquanto comprar (*jogua*) vem do verbo para “levar” e “pagar (*hepyve’eẽ*) de “recompensar”, entretanto não se encontra equivalente para o verbo “vender”. Os jesuítas, ao invés de criarem um neologismo, utilizaram a palavra “vender” em espanhol (ORANTIN, 2020).

quase um século antes, durante a década de 1630, lógicas mercantis de venda guiassem as ações do *mus*, corroborando a ideia de que as negociações por eles realizadas eram guiadas pela reciprocidade e prestígio, centrais entre os guaranis, bem como pela defesa de seus “antigos costumes”.

Em levantamento realizado nos dicionários de Montoya (1639; 1640) e de Pablo Restivo⁵⁴ (1722; 1724), Mickael Orantin (2020) localizou trinta e nove menções ao termo *ñemu*. Dessas, vinte e cinco expressam intercâmbio, permuta ou troca. A expressão *añemu nde aóva rehéne*, que significa “trocaré tu ropa, o darete otra cosa por ella”, é um exemplo onde *ñemu* figura com essa conotação (CHAMORO, 2017). Duas vezes o termo aparece com significando negociação entre pessoas; uma vez refere-se à troca no sentido de diálogo; quatro vezes expressa a ideia de dois indivíduos trocando de lugar, como em *eñemu che rehe* (tome meu lugar); e sete ocorrências associam à ideia de redenção ou salvação (MONTROYA, 1639; ORANTIN, 2020).

Na esfera religiosa a ideia de “troca” é utilizada como uma recompensa pelo bom comportamento, segundo a norma cristã, já no domínio econômico, *ñemu* significa “permutar” ou “negociar” e é utilizado para trocas não necessariamente comerciais (ORANTIN, 2020). O fato do termo *ñemu* ter ocorrência no contexto econômico e religioso ratifica que essas duas esferas estavam intrinsecamente relacionadas nas missões Jesuíticas do Paraguai. Da mesma forma, a voz *mu* demonstra que no século XVII parentesco, troca e contrato não eram independentes.

Quando Francisco Ximenes fala que encontrou dois “*mus* dos portugueses” nas proximidades de Santa Teresa, ele está se referindo a dois parentes via aliança, provavelmente distantes, dos portugueses. Por operar em grupos, o controle sobre a parentela era fundamental para o funcionamento das negociações com os portugueses. Ao mesmo tempo o estabelecimento de uma relação de parentesco com os traficantes da costa era o meio de colocar em prática o trato de nativos. Em Montoya *mũ* e *ñemu* figuram também como “contrato”. Certas relações de parentesco podiam, portanto, significar uma forma de acordo (NEUMANN, 2020). É dessa maneira que se constituiu a relação entre portugueses e *mus*, definidos pelos próprios guaranis como “contratantes”, segundo Montoya (1639).

A partir do século XVIII, a expressão *ñemu* foi identificada apenas com significado comercial e atualmente ela é utilizada apenas no campo econômico (ORANTIN, 2020). No manuscrito de Luján, *ñemu* já havia sido utilizada exclusivamente para referir-se a trocas

54 Na obra de Restivo a língua guaraní aparece com mais influência do cristianismo e mais pobre do ponto de vista etnográfico (MELIÀ, 1986).

comerciais, demonstrando que naquele contexto se acentuavam transformações na esfera econômica. Essa mudança indica a possibilidade de que a raiz *mu* tenha com o tempo se desvinculado do seu significado relacionado à parentesco.

A língua guarani é produto de processos históricos e ao mesmo tempo auxilia a compreendê-los: em cada situação histórica, existem palavras que definam a situação social e as possibilidades de ação dos sujeitos (BOIDIN, 2016). Os missionários ao registrarem a gramática indígena deram base para o conhecimento que se tem sobre a língua guarani, entretanto ao longo desse processo eles acabaram ocultando alteridades (BOIDIN, 2016). Por mais que os conceitos sejam fundamentais para o conhecimento sobre a organização social guarani cabe ressaltar que a linguagem e o mundo social não são esferas independentes:

(...) os conceitos fundamentam-se em sistemas político-sociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades linguísticas organizadas sob determinados conceitos-chave (KOSELLECK, 2006, p. 98).

Levando em conta o caráter temporário e situacional da atuação dos *mus* e o fato de que após a mudança de localização das Missões esses indivíduos não figuram mais nos documentos escritos pelos missionários, é possível que o termo “mú” tenha sido ressignificado ou caído em desuso junto com o desaparecimento desses mercadores. Teria esse fenômeno transitório sido responsável pela criação do termo? Ou a palavra já era utilizada e apenas foi adaptada em um novo contexto? Os padres reinterpretavam “términos y expresiones de la lengua guarani, así como los hábitos de sus hablantes, en función de las necesidades lingüísticas de la misión (CHAMORRO, 2012, p.114 apud CHAMORRO 2017, p. 372). Ou seja, existe a possibilidade de se tratar de um termo guarani que foi ressignificado pelos mesmos missionários que denunciaram as ações desses sujeitos em suas cartas.

As novidades no âmbito econômico foram tantas que os jesuítas e seus assessores indígenas tiveram que inventar novas expressões em guarani (CHAMORRO, 2017, p. 372). Logo, pode ser também que os jesuítas tenham apresentado o termo aos guaranis, que por sua vez o ressignificaram para designar os sujeitos que, em aliança com os portugueses, traficavam indígenas, dando origem a uma palavra mestiça. Afinal, quando Montoya (1639, p. 253) afirma que “los naturales los llaman mú” ressalta que o termo era utilizado pelos próprios indígenas.

É difícil precisar sobre a origem da palavra “mus”, porém, algumas hipóteses podem ser levantadas. Apesar de figurar nos dicionários de guarani antigo a voz *mu* não possui sonoridade e grafia recorrentes na língua guarani como “mb”, “mbo” e o “y”, por exemplo, se

destacando nas análises gramaticais justamente pelo estranhamento. Segundo o *Diccionario de la lengua española* publicado pela Asociación de Academias de la Lengua Española, a palavra “mus” tem origem basca e nomeia um jogo de cartas, tendo também um segundo significado quando utilizada na expressão “no hay mus” que significa negar um pedido⁵⁵.

Tradicional na Espanha e em alguns países da América Latina, o jogo de cartas Mus tem proveniência no País Basco. Jogado em duplas, a etimologia de seu nome é identificada na palavra “musu” - que em basco significa beijo - por conta do gesto utilizado pelos participantes para indicar à sua dupla, sem que os opositores percebam, a possibilidade de uma boa jogada⁵⁶. A primeira referência escrita sobre o jogo figura em um Dicionário Trilíngue de basco, castelhano e latim de 1745 que foi escrito pelo jesuíta basco Manuel de Larramendi, nascido em Andoáin, província de Guipúzcoa. O mesmo autor em outra obra, “Corografía de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa” (1754), menciona que o Mus é um jogo muito antigo, quase tão antigo quanto o naipe utilizado que é o mesmo do baralho de cartas espanhol⁵⁷.

Certamente o jogo já era praticado muito antes do registro escrito, possivelmente já sendo difundido na Espanha no século XVII, já que o baralho espanhol tem suas origens estipuladas para o século XV. Segundo Manuel de Larramendi o jogo é divertido justamente porque através de gestos é possível enganar os opositores⁵⁸. A prática da enganação é frequentemente associada aos *mus* e feiticeiros pelos jesuítas nos documentos do século XVII, podendo ser um indício da relação entre o nome do jogo e a nomeação dada aos traficantes de indígenas ou apenas uma coincidência.

Além dos jesuítas vindos da Espanha, autores das cartas onde há menções aos *mus*, como Francisco Díaz Taño (Las Palmas, Espanha), Pedro Mola (Huesta, Espanha), Pedro Romero (Sevilla, Espanha) e Francisco Ximenes (Villarobledo, Espanha), jesuítas vascos atuaram no Paraguai. Por exemplo: Ignário de Loyola, Antonio de Arazos e Domingo Martínez de Irala, ambos nascidos em Bergara, na província de Guipúzcoa – a mesma origem

55 No mesmo dicionário figura a entrada de “mus” em “mu” que possui dois significados: o primeiro é uma onomatopeia que representar a voz do touro ou da vaca e o segundo é uma locução verbal coloquial que significa permanecer em silêncio (“no dicir ni mu”). Fonte: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>>. Acesso em fevereiro de 2022.

56 “El mus, un juego de cartas com origen em Euskadi”. Diário de Notícias de Navarra, Navarra. 20 de julho de 2021. Disponível em: <<https://www.noticiasdenavarra.com/in/2021/06/28/mus-juego-cartas-origen-euskadi/1159795.html>>. Acesso em fevereiro de 2022.

57 Auñamendi Entziklopedia. *MUS*. Auñamendi Entziklopedia [online], 2022. Disponível em: <<https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/eu/mus/ar-83434/>>. Acesso em fevereiro de 2022.

58 *Ibid.*

do padre Manuel de Larramendi, responsável pelo primeiro registro escrito sobre o jogo Mus –, no País Basco⁵⁹.

Antonio Ruiz de Montoya, entretanto, era nascido em Lima (Peru), onde o quechua era utilizado, idioma no qual se identifica também a existência do morfema “mu”. Nesse sentido, uma última hipótese é a palavra *mus* ser de quechua. Em *Arte de la Lengua General del Ynga* (1691) a partícula “mu” aparece vinculada aos verbos de movimento”, significando “hazer hazia aca lo que el simple dice”. *Purimuni*, por exemplo, significa “caminar hazia aca” e *micumuni* é “ir a comer”. Antonio Ruiz de Montoya, vindo da região andina, pode ter sido o responsável pela difusão ou pela resignificação do morfema. Existiam, ainda, caminhos que conectavam a região dos Andes ao Paraguai nesse período, dessa forma existe também a possibilidade do termo ter chegado ao guarani pelos próprios indígenas.

A introdução do castelhano no idioma guarani, através da dominação colonial, derivou em um fenômeno que chamou atenção dos linguistas: a criação de uma “terceira língua”⁶⁰, o guarani paraguaio (MELÍA, 1986). Esse processo se deu através da incorporação de hispanismos e da criação de neologismos. Conforme ressalta Bartomeu Melià (1986):

La historia del léxico guaraní colonizado se confunde en gran parte com el de su creciente hispanización – aunque también es verdad que el castellano paraguayo está fuertemente guaranizado (MELÍA, 1986, p.240).

Um espaço *translinguístico* foi criado no Paraguai do período colonial entre o guarani e o castelhano (BOIDIN, 2016). Possivelmente palavras de outros idiomas, como o basco ou o até mesmo o quechua, fizeram parte desse processo. Existe, dessa forma, a possibilidade da palavra “mus”, de origem basca, ter sido ressemantizada pelos guaranis a partir do contato com os jesuítas ou de que o morfema andino “mu” tenha chegado por alguma via até as *sierras del Tape*, onde foi resignificado. Apesar dos indícios, devido a fragmentação das fontes, é possível apenas levantar hipóteses.

Sabe-se da capacidade indígena de incorporar elementos de cultura ibérica, o que se aplica também aos termos e expressões. Recorrentemente os nativos, para defender seus interesses, adotavam expressões estrangeiras, mas as traduziam ao guarani, transformando-o cada vez mais em uma língua mestiça. A língua forjada a partir do contato entre os guaranis e

59 STORNI, Hugo SJ, Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768). Roma: Institutum Historicum S.I., 1980.

60 Já no século XVIII, a língua guarani do Paraguai era considerada um terceira língua: “Todo el vulgo, aun las mujeres de rango, niños y niñas, hablan el guaraní como su lengua natal, aunque los más hablen bastante bien el español. A decir verdad, mezclan ambas lenguas y no entienden bien ninguna... Así nació una tercera o sea la que usan hoy en día (DOBRIZHOFFER 1783 apud MELÍA, 1986, p. 247).

os missionários é definida por Capucine Boidin (2016) como uma língua moderna/colonial, escrita em meio as transformações modernas e coloniais.

A mesma posição de prestígio que garantia que certos sujeitos desempenhassem a função de *mus*, permitia que eles, enquanto mediadores culturais, tivessem facilidade em apropriar-se de elementos trazidos pelos europeus. A mestiçagem cultural localiza-se justamente nessas readaptações praticadas pelos nativos, onde é percebida uma reestruturação do pensamento (GRUZINSKI, 2001 apud NEUMANN, 2009). Nesse processo que é possível perceber as reelaborações realizadas pelos indígenas a partir de suas experiências:

Actores de su historia, los indígenas reflexionaron con una lengua moderna/colonial sobre sus experiencias del sistema-mundo y las alternativas efectivamente a su alcance. (...) Tuvieron una aguda conciencia tanto de los mecanismos de explotación y de negación de su ser como de protección y garantías existenciales que el sistema colonial implementó en sus diferentes fases (BOIDIN, 2016, p.10).

De forma semelhante os jesuítas para introduzir o cristianismo entre os indígenas tiveram que se adequar, até onde conseguiam compreender, à linguagem e cultura local (BOIDIN, 2016). Desse modo, novamente se identifica um esforço dos dois lados em compreender o universo do outro. Nesse espaço de comunicação e ação em comum é difícil identificar a origem de tal maneira de falar ou atuar (BOIDIN, 2016; WHITE, 1990).

3.2.2 “Un muchacho gran dançador”

Em setembro de 1635 Francisco Dias Taño escreveu em sua carta sobre a presença de um *muchacho* que acompanhava Yeguacaporu, Aguarobi y Chemboabaete. Enquanto os indígenas reduzidos se organizavam para combater os “feiticeiros” do Tape, um prisioneiro teria revelado ao padre que ao menos três reduções do Tape estavam cercadas pelos *mus*:

(...) y que los autores eran yeguacaporu y aguarobi y chemboabaete mus esignes de los luçitanos y que 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. (MCA, Tomo III, p. 109).

A presença do menino, possivelmente filho de “alguma índia de Yeguacaporu”, dá indícios sobre o estabelecimento de relações entre as mulheres indígenas e os europeus no Tape. O *muchacho* dizia ser filho de português, porém, tinha feições indígenas, sendo provavelmente mestiço. A mestiçagem, dessa forma, demonstra a participação das mulheres

na relação estabelecida entre *mus* e portugueses. Provavelmente matrimônios fizeram parte dos acordos estabelecidos, firmando a relação de amizade, parentesco e troca.

O relacionamento entre as mulheres nativas e os homens europeus é um tema recorrente na historiografia sobre a sociedade colonial (GARCIA, 2020; VAINFAS, 2014; RAMINELLI, 2009). Em pesquisa sobre as mulheres nativas no século XVI, Elisa Garcia (2020) afirma que embora mencionadas de maneira genérica nas fontes é possível perceber que as mulheres nativas viabilizaram a presença portuguesa na costa. De forma semelhante, através das relações entre índias e portugueses, timidamente mencionada nos documentos, é possível que as mulheres tenham sido fundamentais para o funcionamento do mercado de nativos que se desenvolveu no Tape.

O matrimônio entre as mulheres nativas e os europeus estruturaram as bases do tráfico de escravizados na América, uma das principais atividades econômicas do período colonial. A escravização de indígenas fazia, dessa forma, “parte de uma série de atividades sociais e sexuais que possibilitavam a presença dos europeus entre os nativos” (GARCIA, 2015, p. 41). O número de mulheres atribuídos a um conquistador ou a um cacique representava um símbolo de poder tanto entre os indígenas quanto para o mundo colonial, pois era através delas que se dava o acesso as riquezas, que entre os guaranis, por exemplo, correspondia ao trabalho produzido (CANDELA, 2014, GARCIA, 2015).

Ao contrário dos jesuítas que viam a poligamia como libertinagem sexual, para os guaranis ela era a manifestação de uma cultura tradicional relacionada a sua organização social, política e econômica (MELIÀ, 1986). Entre os guaranis muitas atividades econômicas essenciais - como a agricultura - eram realizadas pelas mulheres, sendo assim, havia uma relação entre a quantidade de mulheres e o prestígio de uma liderança. Apesar disso, a monogamia também era uma realidade entre os guaranis, os jesuítas em seus registros ocultaram esse dado e exageravam ao mencionar a poligamia (MELIÀ, 1986).

A poligamia era um valor do *ñande reko* a ser preservado e que se encontrava ameaçado com a presença dos jesuítas. Nos discursos dos nativos, percebe-se que poligamia e tradição estão vinculados, como na fala de um xamã registrada por Montoya: “honremos el modo de vivir de nuestros pasados, y acabemos ya con estos Padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad” (MONTROYA, 1892 apud MELIÀ, 1986, p. 111).

Já para os ibéricos o acesso as mulheres era um meio de ingresso aos negócios que requeriam a intermediação entre as duas sociedades. Foi através de seus relacionamentos com as mulheres indígenas, entre elas a mais conhecida é Catarina Paraguaçu, que Diogo Álvares, o Caramuru conseguiu inserir-se entre os nativos e atuar como intermediário no comércio de

pau brasil e na venda de escravizados aos traficantes da costa (GARCIA, 2020). Relações de parentesco como as de Diogo Álvares, estabelecidas entre os europeus e as indígenas, permitia o acesso aos estrangeiros a essas funções.

Esses vínculos auxiliaram o início do mercado de indígenas escravizados na América Ibérica. Se a prática da poligamia reflete as estratégias dos colonos, ela também só era possível com o consentimento negociado dos indígenas (GODOY, 2011). A poligamia foi apropriada pelos empreendedores do tráfico de indígenas como forma de manter as redes de comércio, pois era através das filhas das lideranças que eles conseguiam obter escravizados (GARCIA, 2015). Esse processo foi recorrente na costa ao longo do XVI e no XVII adentrou ao continente, formando redes que conectavam diversas regiões.

A formação dessas redes de parentesco, entretanto, foi por muito tempo governada pelos próprios nativos (GODOY 2016, apud GARCIA, 2020). As mulheres guaranis representavam um marcador de poder para ambas as culturas e devido à isso elas acabaram servindo como “moneda de intercambio para muchas transacciones en el mundo colonial (...)” (CANDELA, 2014, p. 10). Como ressalta Elisa Garcia (2015), porém, mesmo que a lógica remetesse a uma prática indígena, os significados dessa prática na sociedade colonial não eram os mesmos. Nesse sentido, Mercedes Avellaneda (2014) argumenta que:

Las mujeres cedidas por los caciques o sus familiares, se convirtieron en rehenes circunstanciales que sacrificaron su libertad para establecer relaciones pacíficas impuestas por las circunstancias, y sin duda fueron las protagonistas involuntarias que permitieron sentar las bases de la nueva sociedad criolla (AVELLANEDA, 2014, p. 4).

As relações interétnicas eram vantajosas para ambos os lados, visto que promoviam o intercâmbio de escravizados por objetos cobiçados pelos nativos. Utilizadas como meio de adquirir bens e/ou como forma de estabelecer alianças, as mulheres nativas estavam inseridas, por meio de seus relacionamentos com os portugueses, nas redes que operacionalizavam o trato de nativos no Tape. Assim como se observou em outros lugares da América a mestiçagem biológica era uma consequência da forma como essas redes de parentesco e aliança se consolidavam.

O muchacho “mestiçuelo” que estava acompanhando os *mus* no episódio descrito por Dias Taño é caracterizado como um “gran dançador” que com um colete de anta “afervoriçaba” os nativos. É possível que junto com seus familiares, os “mus dos portugueses”, o mestiço protagonizasse rituais tradicionais da sociedade guarani, como as danças, reapropriados pelos “feiticeiros” como uma forma de impor seus poderes e executar suas funções enquanto mercadores.

A prática ritual, assim como a poligamia, é uma expressão do ser guarani. As danças tradicionais, anteriores a colonização, foram atualizadas nos momentos de crise e muitas vezes deram sustentação para rebeliões coloniais. Utilizadas como resistência contra a nova cultura e como afirmação da identidade guarani, a dança servia como uma forma de manifestação contra os jesuítas (MELIÀ, 1986). Para lideranças religiosas guaranis, representava uma forma de fortalecer seus poderes e além disso:

(...) manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes reactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní. De ahí su importancia como recurso en la lucha anti-colonial (MELIÀ, 1986, p. 118).

Diversas lideranças indígenas protagonizaram episódios de resistência à sociedade colonial e utilizaram-se da dança como forma de reafirmação de suas identidades. Em 1579 um movimento religioso e antiespanhol foi liderado por Oberá nas chamadas “reducciones do Norte”, mesma época da chegada dos jesuítas na região. Nessa ocasião, assim que os missionários chegaram ficaram sabendo que os nativos haviam se rebelado e praticado “sus ritos y ceremonias” (NECKER, 1990, p. 74). O líder do movimento incentivava os nativos a cantarem e dançarem com ele com objetivo de liberar o território guarani dos invasores. Os indígenas em grande número decidiram resistir aos espanhóis armados por conta da influência de Oberá que “exhortaba a los indios a canta y danzar com él” (NECKER, 1990, p. 75).

De modo semelhante, na igreja em que indígenas e mestiços se reuniam ao fazerem parte da Santidade de Jaguaripe ritos e danças faziam parte do movimento anti-colonial. As danças no interior da igreja foram descritas como realizadas “à moda gentílica”, ou seja, danças tradicionais dos tupinambás (VAINFAS, 1990). Filho de pai português e de mãe indígena, Domingo Fernandes Nobre, conhecido também como Tomacaúna, em seu depoimento ao visitador do Santo Ofício sobre sua participação na Santidade do Jaguaripe fez menção às tais crenças e ritos. Segundo Ronaldo Vainfas (1990), o mameluco relatou com detalhes a respeito das cerimônias que fizera quando se integrou à santidade, onde dançou, cantou, fumou *petum* (erva considerada santa entre os tupinambás) e consentiu com o rebatismo.

O “mestiçuelo” que estava junto aos *mus* era reconhecido como um *jerokhyara*, ou seja, um dançador. Segundo Melià (1986), essa categoria está subordinada a categoria dos grandes feiticeiros que por muitas vezes são apenas os guias das danças, realizadas por seus discípulos. A menção aos dançadores aparece em outro momento na carta de Dias Taño

quando ele afirma que havia “ (...) unos yeroquihas q andaban por los tetaminis los enganaban diciendo q este pueblo se avia de destruir (...) y deçian q ellos eran dioses” (MCA, Tomo III, p. 106). Tal passagem também foi analisada por Bartomeu Melià (1986) que definiu a importância de tal justamente por demonstrar a relação entre a dança dos xamãs e os discursos que eles proferiam, sublinhando novamente a importância da oralidade entre os guaranis.

Os padres registram grande número de dançadores nas “juntas do Tayacuapé” (MCA, Tomo IV, p. 256), onde muitas pessoas teriam sido enganadas pelas mentiras ditas pelos “yeroquihas”. Segundo o registro, os missionários tinham como objetivo remediar tais práticas:

(...) viendo ya el P. e la gente ganada y desengañada de las mentiras q los Yeroquihas decian; trato luego de poner remedio y ataxar el dario q estos embusteros hacian con sus danças y dichos y recoger la gente, que aun estava ausente y esparcida por las chacaras y pueblecillos. (MCA, Tomo IV, p. 257)

Provavelmente a dança fazia parte da prática de captura dos *mus*, sendo constantemente associada ao que os padres afirmam ser “suas enganações”. Por isso recorrentemente os *mus* e demais feiticeiros eram chamados de dançadores “que eso quiere dezir Yeroquihas” (MCA, Tomo IV, p. 256). Assim como outras lideranças fizeram ao longo do período colonial, a apropriação da dança pelos *mus* exemplifica como as práticas tradicionais foram reapropriadas e utilizadas com outros fins em um contexto de transformação, mas que ao mesmo tempo não deixava de se vincular com o desejo de manter o antigo ser. Juan Cuara, liderança do Guairá, ao levantar resistência contra os missionários afirmou que os nativos deveriam viver “según vuestras antiguas costumbres, danzad y bebed. Celebrad el culto de vuestros antepasados” (Del techo, 1897, III apud MELIÀ, p.114).

Bartomeu Melià (1986) reparou que entre as fontes missioneiras a dança figura muito menos em relação a poligamia. De fato, nas cartas analisadas, a poligamia figura diversas vezes. A dança, entretanto, aparece nas menções aos “yeroquihas” fortemente relacionada as ações dos *mus*, demonstrando o incomodo de cunho religioso.

Para os *karais* a dança possui especial relevância, pois é através dela que eles afirmam seus poderes. É no ritual que “los hombres se dicen y se vulven dioses” (MELIÀ, 1986, p. 119) e, como vimos, os *mus* afirmavam serem deuses e como deuses eram respeitados. Os próprios missionários atestaram isso ao afirmar, referindo-se aos “feiticeiros”,

que os demais nativos “tanto confiaban y respetaban teniendoles por Dioses que daban la vida y muerte a quienes querian” (MCA, Tomo III, p. 117).

Ao final de sua carta, Francisco Dias Taño comenta que o *muchacho* havia sido enviado pelos portugueses à Yeguacaporu e que era um motivo a temer que sua entrada não tivesse se dado pela Lagoa dos Patos. Os padres não sabiam por qual território o dançador havia tido acesso ao Tape, demonstrando mais uma vez que a rede dos *mus* estava operando pela extensão da província.

A defesa do *ñande reko* em jogo na atuação dos *mus*, centrava-se, principalmente, em duas heranças tradicionais: a poligamia e a prática ritual. O *muchacho* dançador, além de relevar a importância das mulheres nas negociações entre portugueses e *mus*, ressalta a relação desses últimos com os rituais tradicionais, sobretudo a dança. Além disso, o “mestiçuelo” demonstra as ambiguidades características das relações entre os indígenas e os portugueses que, embora relacionadas ao apresamento de nativos, foram também marcadas pelos vínculos de proximidade que foram criados⁶¹.

61 Sobre os vínculos criados entre os colonos e os indígenas em São Vicente ver: GODOY, Silvana Alves de. “Senhores e índios: uma relação ambígua”. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início do século XVII, jesuítas vindos da Espanha adentraram ao território do Tape, sendo os primeiros europeus a se assentarem na região. Nesse momento, a escravização de nativos na América Portuguesa já acontecia, sobretudo na costa Atlântica, adentrando aos poucos aos sertões. Entre as parcialidades indígenas que viviam nas serras do Tape, alguns sujeitos da etnia guarani se organizaram, em aliança com traficantes portugueses, realizando a captura e venda de nativos. Os indivíduos que compunham esse grupo chamavam-se de *mus* e o registro que se tem de sua existência enquanto mercadores deve-se aos manuscritos dos jesuítas, que denunciavam as ações dos mercadores por considerarem prejudiciais ao projeto missionário.

Desde o século XV se desenvolveu na Província do Paraguai redes de intercâmbio de indígenas que eram auxiliadas pelos próprios nativos. As zonas de fronteira ao longo do período colonial se tornaram alvos do tráfico de escravizados e a partir delas partiam as frotas de nativos para regiões centrais. Como consequência disso formaram-se circuitos que envolviam os espanhóis, portugueses e indígenas que atuavam na captura e no comércio de nativos.

São Vicente foi um dos principais núcleos da América Portuguesa a receber a população cativa capturada na Província do Paraguai. A chegada dos jesuítas foi uma tentativa do governo paraguaio para tentar coibir esse comércio, mas os resultados não foram os esperados e rapidamente se desenvolveram redes, como a composta pelos *mus*, que fizeram com que o circuito do escravizados do interior até a costa continuasse.

O trabalho indígena foi fundamental para o desenvolvimento de certas capitanias e a criação de estratégias para assegurar essa mão de obra foi uma preocupação constante para diversos grupos da sociedade colonial. Nesse processo, alianças envolvendo os grupos indígenas e a sociedade colonial desenvolveram-se também moldando as estratégias criadas.

A participação dos nativos no tráfico de escravizado, além de representar as diferentes relações de poder que estavam em jogo entre os nativos e os europeus no período colonial, revela os interesses em jogo para cada um dos grupos envolvidos. Nesse sentido, o estudo de caso desenvolvido nesta dissertação, com foco em um contexto temporal e espacial específico, procurou demonstrar a complexidade por trás da inserção de certos sujeitos indígenas nesse negócio.

Entender o processo que se desenvolveu nas serras do Tape auxilia na compreensão sobre os variados acordos assumidos pelos indígenas. Longe de serem vítimas passivas da

exploração colonial, os grupos nativos desenvolveram diferentes estratégias como forma de conquistar sua autonomia em contextos de transformação social, cultural e demográfico.

Frequentemente a participação de indígenas no tráfico de pessoas é condenada por uma perspectiva que permanece vinculada a certas chaves interpretativas que reproduzem mitos como o do “bom selvagem”. Afinal, como seres puramente dóceis poderiam estar envolvidos em um comércio que nos soa perverso? Na tentativa de questionar esse tipo de discurso, esta dissertação tentou evidenciar que tais ações fizeram parte de dinâmicas históricas. Nesse caminho, entretanto, a dificuldade de tratar um tema sensível e polêmico provavelmente tenha me levado a justificar em demasia as ações dos *mus* ao longo do texto.

Mesmo a América Ibérica sendo um espaço amplamente indígena ao longo do período colonial, ainda existe certa dificuldade em reconhecer a heterogeneidade dos povos presentes nesse território. Durante a escrita deste texto, procurei não abordar a inserção dos *mus* no tráfico como um instinto de sobrevivência. Reduzir a escolha desses sujeitos a esse argumento levaria a interpretar suas ações como uma reação espasmódica e a negá-los enquanto agentes históricos (THOMPSON, 1998). Por mais que a sobrevivência também estivesse em jogo, esses indivíduos não agiram irracionalmente.

Os sentidos comuns por muito perpetuados a respeito da história indígena fazem com que esforços sejam necessários para desconstruí-los. Por mais que diversas vezes eu tenha me visto tentando defender os *mus* ao longo deste texto, na tentativa de contrabalancear o fato de não ser tão bonito contar que indígenas estiveram envolvidos em negócios que ampararam a escravização, acredito que uma das contribuições deste trabalho é justamente refletir sobre como fundamentar esse debate.

A partir de estudos de caso como este, onde ambiguidades são facilmente perceptíveis entre os grupos nativos, é possível humanizar esses sujeitos, fugir de visões que os tratem como “santos, heróis ou demônios” (SPOSITO, 2012). Compreender os motivos que levaram os *mus* a estabelecerem relações de parentesco com os portugueses, permitiu uma visão histórica destes sujeitos, já que busquei identificá-los dentro de um processo mais amplo, até mesmo global. A análise do espaço pelo qual circulavam, de seus mecanismos e das práticas que mantiveram e transformaram, permitiu analisar estes sujeitos enquanto dinâmicos.

Tanto a historiografia clássica que mitificou a figura do bandeirante como a corrente que, posteriormente, construiu o seu anti-mito omitem a agência das populações indígenas. O A existência dos *mus* evidencia que entre o bandeirante “desbravador dos sertões” e o

exterminador dos povos indígenas, existiram universos ainda desconhecidos nos quais os indígenas tiveram papéis fundamentais.

Nesse sentido, buscou-se ressaltar a existência de grupos indígenas não homogêneos tanto em relação a outras etnias como dentro de seus próprios grupos 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 em um curto período de tempo – e por isso identifiquei sua existência enquanto um fenômeno temporário – e em um espaço específico reinventaram suas formas de agir. Esses sujeitos tinham complexidades próprias e dentro de um quadro optaram por uma aliança ofereceria o que eles julgaram serem melhores possibilidades.

A ocorrência de relações entre os nativos e os europeus que envolviam até mesmo o campo afetivo não anula a existência da violência colonial, um dos motores de um fenômeno que nunca deixou efetivamente de existir: a escravização de indígenas. Apesar da existência de “interstícios pacíficos”, desde o século XVI se desenvolveu uma estrutura social que possibilitou que um grupo como o analisado nesta pesquisa, surgisse. Desde o início da colonização a conquista territorial teve como centro de seu processo o tráfico de indígenas (MOREIRA, 2020). O tráfico, por sua vez, perpassa as relações entre os nativos e os colonizadores:

(...) a guerra, o tráfico de pessoas indígenas – incluindo crianças, mulheres e homens vencidos nos campos de batalha – e as diferentes modalidades de cativeiro indígena são fenômenos interligados e estruturantes das relações interétnicas entre colonizadores e colonizados (MOREIRA, 2020, p.392).

Iniciada no período colonial, a exploração do trabalho indígena manteve-se ao longo regime imperial e auxiliou na configuração de formas de trabalho coercitivo existentes na modernidade (MOREIRA, 2020; MACHADO 2020). Diferente da escravização de africanos, a escravidão indígena nunca teve um marco legal único. As formas ilegais e dissimuladas da escravização dos nativos não apenas se parecem com as formas de escravidão atuais, como permanece atual (RESÉNDEZ, 2020). Elucidar as constantes e diversas formas de exploração trabalho indígena ao longo da história do Brasil é capaz de auxiliar a compreender melhor as atuais formas atuais de exploração do trabalho.

Tendo em vista esses debates, no primeiro capítulo abordou-se particularidades da escravização de indígenas de forma relacional. Procurou-se demonstrar que essa forma de exploração foi uma constante na América colonial, por mais que frequentemente dissimulada.

Nessa primeira parte discutiu-se sobre a invisibilidade do tema e as possíveis justificativas para isso, ressaltando que a historiografia brasileira vem destacando a onipresente uso da mão de obra africana ao longo do período colonial enquanto pesquisas a respeito do trabalho indígena ainda são incipientes. Repensar a separação dos campos de estudo dessas duas formas de exploração é necessário para ampliar o debate sobre o passado escravista do Brasil.

Ainda neste capítulo discutiu-se a presença dos chamados intermediários ou mediadores culturais entre os povos nativos e os seus diferentes papéis na história colonial. Revisando representações diádicas sobre a escravização, que focam apenas nos senhores e nos escravizados, chamou-se atenção para os chamados “intermediários transacionais”, segundo tipologia de Alida Metcalf (2019), categoria na qual identifiquei os *mus* por terem facilitado as interações entre diferentes grupos.

Foi exposto as atuações dos mediadores na costa ao longo do século XVI, com os primeiros degradados que vieram para a América Portuguesa e as diferentes relações por eles estabelecidas que envolveram o tráfico de nativos. Em seguida, adentrou-se aos sertões para demonstrar como o processo sofreu uma interiorização que se acentuou no século XVII, como demonstra o próprio estudo de caso das serras do Tape. Através da análise das trajetórias dos intermediários pode-se perceber que personagens diversos cumpriram essa função (FARBERMAN, Judith & RATO, Silvia, 2009).

Na medida que a escravização dos nativos se acentuava e se dispersava pelo território, maior era a participação de indígenas nas redes de tráfico, tema tratado ainda nesse primeiro capítulo. Os traficantes indígenas viam a inserção nesse negócio como uma forma de obter acesso aos seus objetivos. Os sujeitos que desempenhavam essa função, em geral, eram lideranças que por conta do capital político que tinham puderam inserir-se nos negócios empreendidos pelos europeus, com auxílio do prestígio que possuíam nos seus grupos de origem.

Os *mus*, por exemplo, eram em sua maioria lideranças religiosas, condição que possibilitou a eles a inserção nas redes de tráfico. O contexto de ocupação do território das serras do Tape pelos europeus, também foi determinante para que fossem os “feiticeiros” a desempenhar essa função. Questões como a disputa de poderes espirituais com os padres das reduções estavam em jogo para os *mus*, assunto tratado no segundo capítulo, onde começa de fato o estudo de caso sobre o que se passou na década de 1630 nas *sierras del Tape*.

O surgimento de um grupo formado por lideranças influentes que chefiavam resistências contra os jesuítas, contesta a noção dos guaranis que aceitavam passivamente a

dominação colonial. Complexas alianças e conflitos heterogeneizam um quadro muitas vezes tido como homogêneo a respeito dos guaranis históricos.

John Monteiro (1992) define a ação dos *karai* como simultaneamente tradicional e transformadora. Esses buscavam por meio da transformação manter sua tradição. Nessa explicação insere-se as ações dos *mus*. A captura de indígenas e a aliança com os portugueses foram também estratégias para preservar suas tradições. Por tradição refiro-me sobretudo às danças rituais e a poligamia, ameaçadas pela chegada dos jesuítas. Nesse processo, as transformações sociais reuniam os campos político e religiosos (CHAMORRO, 2017).

No último capítulo tratou-se de analisar como a geografia do local influenciava e era influenciada pelos acontecimentos envolvendo os *mus*. A forma como as lideranças indígenas utilizavam o espaço geográfico estava vinculada com o prestígio possuído por elas e esse, por sua vez se relaciona com os laços de parentesco que os líderes formavam. As lideranças com maior prestígio que atuaram enquanto *mus*, obtiveram maior êxito por disporem de um território estratégico para que as redes de captura e comércio acontecessem. Os mercadores que possuíam poderes locais conseguiam reunir familiares e seguidores, como explicita o caso de Yeguacaporu.

Frei Gaspar ao descrever a figura do bandeirante afirmou que eles foram os que haviam “desafiado uma natureza brutal, enfrentando febre, chuvas inclementes e as feras da floresta” (GODOY, 2011, p. 84). Ao contrário do que essa historiografia tradicional supunha, ao analisar a geografia e domínio dos rios e bacias hidrográficas do Tape, se nota que as redes de comunicação criadas pelos *mus* exigiam pleno domínio para locomoção dentro de uma região montanhosa, tanto por terra quanto pelas vias fluviais. Além disso, durante os anos em que os *mus* aturam nas serras do Tape, os paulistas não adentraram na região, provavelmente por conta dos acordos estabelecidos.

Neste último capítulo foram analisados os termos do chamado “novo corpo social guarani”, sobretudo o termo “mu” (CHAMORRO, 2017). Ao ampliar o debate trazendo estudos do campo da linguística que demonstram que as reduções foram responsáveis por uma intensa mudança sobre a estrutura familiar e organizacional dos guaranis, buscou-se compreender a forma como os laços de parentesco se constituíam entre os guaranis no período colonial.

Rede de relações eram necessárias para o funcionamento do tráfico. Ao mesmo tempo, trocas comerciais também implicavam relações sociais. Entre os guaranis o parentesco compõe um dos fatores fundamentais para o estabelecimento de alianças. A aliança entre os *mus* e os portugueses se insere nesse contexto. Quando os jesuítas escrevem “mus dos

portugueses” estão também se referindo a dois grupos ligados por um vínculo de amizade, parentesco e troca.

O caso do “muchacho mestiçuelo”, o provável filho de um português, mas com feições indígenas, analisado ao final do terceiro capítulo, elucidada sobre a relação estabelecida entre esses sujeitos e os traficantes da costa. A mestiçagem ressalta também a participação das mulheres indígenas nesse processo, fundamentais para o funcionamento do mercado de nativos que se desenvolveu no Tape.

Através do contato com os europeus: “(...) no sólo se niegan, encubren, reducen o resisten tradiciones indígenas. También se reinventan a partir de rupturas y continuidades” (BOIDIN, 2016, p. 11). Nesse sentido, se insere o significado do próprio termo “mu” que, apesar da dificuldade em localizar sua origem, parece ter sido usado para designar os sujeitos envolvidos nesse tipo de prática apenas nesse contexto específico.

O estudo dos mecanismos utilizados pelos *mus* para por em prática a captura e venda de nativos, somada à análise do campo semântico realizada no último capítulo desta dissertação demonstra que os papéis desempenhados por esses sujeitos foram resultado de um processo interno e externo que implicou capacidade criativa e adaptativa. As readaptações territoriais, das relações de comércio, poder e escrita criaram novas consciências individuais e coletivas.

André Roberto de Arruda Machado (2017) chamou de o “eclipse dos principais” o fenômeno do desaparecimento das lideranças indígenas nas fontes da década de 1820 e 1840 para a região do Pará. De forma semelhante, se observa após a década de 1630 o que se pode considerar o “eclipse dos *mus*” para os documentos da região, bem como o desaparecimento a respeito dos “feiticeiros” nas fontes jesuíticas a partir da segunda metade do século XVII (WILDE, 2016).

A intensificação das invasões paulistas na região é um indício de que sujeitos indígenas já não atuavam enquanto mercadores. O enfraquecimento da presença missionária e a mudança de localização das reduções para a mesopotâmia formada pelo rio Uruguai e Paraná, provavelmente marcam o fim desse grupo de indivíduos. Isso não significa que as alianças entre nativos e a sociedade colonial não tenha perpassado os próximos séculos, nem que a participação dos nativos no tráfico de indígenas tenha se restringido. Como mencionado ao longo do texto, em outras regiões formas de operar similares se desenvolveram.

A desistência por parte dos padres de manterem as reduções nas *sierras del Tape* se deve à diversas adversidades. A historiografia considerou as invasões bandeirantes como as responsáveis pelo insucesso dos missionários no Tape, entretanto, entre os obstáculos que os

padres enfrentaram naquele território esteve também a presença desses intermediários dispostos a comercializar nativos em aliança com os portugueses em nome de seu *ñande reko*. Ao menos durante a curta década de 1630, foram os *mus* a principal barreira ao avanço jesuíta.

Em 1682 os jesuítas fundam as Missões Orientais que em 1687 foram transferidas para outra margem do rio Uruguai, em território hispânico. Nesse processo, ocorre a reorientação das rotas de apresamento de índios para a ocupação do planalto curitibano e de Laguna, e posteriormente dos Campos de Viamão (DIEH, 2016). O apresamento de nativos, tal como a escravização indígena em São Vicente, permaneceu.

O que passou no Tape é só mais um capítulo de história de inúmeros indígenas que foram deslocados de suas terras para servirem como mão de obra. A atuação dos *mus* nesse processo sublinha a importância dos sujeitos indígenas, individuais e coletivos, na história. Analisados enquanto um fenômeno transitório, temporário, o surgimento desses sujeitos faz parte de uma constante na história da América portuguesa: a exploração do trabalho indígena.

REFERÊNCIAS

Fontes

Leite, Serafím, S. J., História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VI. São Paulo, Editora Nacional, 1949.

Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo I: Jesuítas Bandeirantes no Guairá (1594-1640). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951.

Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo III : Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969.

Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo IV: Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970.

Montoya, Antonio Ruiz. Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañia de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Madrid, Imprenta del Reyno, 1639.

Montoya, Antonio Ruiz. Arte, y vocabulario de la lengva gvarani. Compvesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañia de Iesus [...]. Madrid, Juan Sánchez, 1640b.

Bibliografia

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

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Escravidão indígena e trabalho compulsório no Rio de Janeiro colonial”. *Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 6, n. 12, p. 11-25, dez. 2014.

ARES QUEIJA, Berta, “El papel de mediadores e la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)”. In: Ares Queija & Gruzinski, Serge (coords.), *Entre dos mundos: Fronteras culturales y Agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997 (Anais do 1º Congresso Internacional sobre Mediadores Culturais, de 1995): 37-59;

AVELLANEDA, Mercedes. “La esclavitud indígena en el Paraguay. Cautiverio, intercambios y procesos de legitimación, siglos XVI, XVII y XVIII”. En Salinas, M. L. y M. G. Quiñonez (comps.); Fuentes para la Historia Social. Nuevas miradas y perspectivas: 123-149. Rosario, Ediciones Didascalía, 2014.

AVILA, Arthur Lima de. E da Fronteira veio um pioneiro: a frontier thesis de Frederick Jackson Turner (1861-1932). Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – Departamento de História, UFRGS, Porto Alegre, 2006.

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.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillipe (org.). Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. port. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

BETHENCOURT, Francisco. “Racismos – Das cruzadas ao século XX”. Temas & Debates, Círculo de Leitores, Lisboa, 2015.

BOCCARA, Guillaume. "Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político". In: G. Boccara e S. Galindo (orgs.), *Lógica mestiza en América*. Chile: Universidad de la Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, 2000.

BOCCARA, Guillaume. “Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo”. In: Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Número 1, 2001.

BOCCARA, Guillaume. Fronteras, mestizaje y etnogenesis en las Américas. In: MANDRINI, Raul J. y PAZ, Carlos D. (comp.) Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latino-americano em los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo. Tandil: IEHS, 2003.

BOIDIN, Capucine. “Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI/XVIII)”. Cuadernos de antropología social, Buenos Aires: UBA, n.44, p.7-25, 2016.

CANDELA, Guillaume. “Las mujeres indígenas en la conquista del Paraguay entre 1541 y 1575”, Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Online], Colóquios, posto online no dia 05 setembro 2014.

CANDIDO, Mariana P. “Os agentes não europeus na comunidade mercantil de Benguela, c. 1760-1820”. *Seculum - Revista de História* [29]; João Pessoa, jul. /dez., 2013.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. “Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII) ”, *Revista Tempo*, v. 19 nº 35, 2013.

CERNO, Leonardo. “Parientes Próximos, Parientes Lejanos: Una Mirada Estructural al Sistema de Parentesco del Guaraní Antiguo”. *Revista Mundaú*, n. 4, 2018.

CHAMBOULEYRON, Rafael & BOMBARDI, Fernanda Aires. “Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII) ”. *Revista Varia História*, Belo Horizonte, vol. 27, nº 46, 2011.

CHAMORRO, Graciela. “Cuerpo Social: Historia y etnografía de la organización social em los pueblos Guaraní”. Assução, Editorial Tiempo de Historia, FONDEC, 2017.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). “História dos índios no Brasil”. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

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

CLASTRES, Pierre. “A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política”. São Paulo, Cosac & Naify, 2003 [1974].

DIAS, Camila Loureiro (Org.). “O comércio de prisioneiros indígenas e a construção da Amazônia brasileira”. In: BERTAZONI, Cristiana; SANTOS, Eduardo Natalino dos; FRANÇA, Leila Maria (orgs.). *História e arqueologia da América indígena: tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017, p. 325-336.

DIAS, Camila Loureiro. “Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33 n. 97, set-dez. 2019.

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

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

DIEHL, Isadora Talita Lunardi. “Carijós, mulatas e bastardos: a administração indígena nos Campos de Viamão e na vila de Curitiba durante o século XVIII”. Dissertação de Mestrado, UFRGS, Porto Alegre, 2016.

DORNELLES, Soraia Sales & MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva. “Sobrevoando histórias: sobre índios e historiadores no Brasil e nos Estados Unidos”. Anos 90, Porto Alegre, v. 22, n. 41, p. 173-208, jul. 2015.

DORNELLES, Soraia. “Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista”. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 38, nº 79, 2018.

DUSSEL, Enrique. “1492: O Encobrimento do Outro (A Origem do "Mito da Modernidade")”: Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Ciasen. Petrópolis, Vozes, 1993.

FARAGE, Nádia. “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.

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. Mana, v.11, nº. 2, Rio de Janeiro, 2005.

FELIPPE, Guilherme Galhegos & PAZ, Carlos Daniel. “Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas”. Hist. Historiogr., v.12, nº. 30, Ouro Preto, 2019.

FERGUSON, R. Brian, “Blood of Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia”. In American. Ethnologist 17/2 1990.

FERNANDES, João Azevedo. “De Cunhã a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil”. João Pessoa: Ed. UFPB, 2003.

GALLAY, Allan. “Indian Slavery in Colonial America”. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009, pp. 1-32, 147-184.

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.

GARCIA, Elisa Frühalf. “Trocas, Guerras e Alianças na formação da sociedade colonial”. In: FRAGOSO, João e GOUVEA, Maria de Fátima (Orgs.). O Brasil Colonial: 1443-1580. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GARCIA, Elisa Frühalf. “Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI”. *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), n. 2, p. 39-73, jul-dic, 2015.

GINZBURG, Carlo. “Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história”. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

GODOY, Silvana Alves de. “Senhores e índios: uma relação ambígua”. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

GORENDER, Jacob. “Escravidão Colonial”. 3ª Ed. São Paulo: Ática, 1980.

GRUZINSKI, Serge & BERNAND, Carmen. “História do Novo Mundo”. São Paulo: Edusp, 1997 - 2006. v. 1 e 2.

GRUZINSKI, Serge. La colonización de lo imaginário Sociedades indígenas en el México español - Siglos XVI-XVIII. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

GRUZINSKI, Serge. “O Pensamento Mestiço”. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUY, Donna J. and SHERIDAN, Thomas E. (ed.). *Contest Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. Tucson: The University of Arizona Press, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. “Caminhos e fronteiras”. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1957.

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

KOSELLECK, Reinhart. “Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos”. Rio de Janeiro: Contraponto (PUC-Rio), 2006.

LARA, Silvia Hunold. “Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa”. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MACHADO, André Roberto de Arruda. “O eclipse do Principal: apontamentos sobre as mudanças de hierarquias entre os indígenas do Grão-Pará e os impactos no controle da sua mão de obra (décadas de 1820 e 1830)”. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 34, p. 166-195, jan./abr., 2017.

MACHADO, André Roberto de Arruda. “O trabalho indígena no Brasil durante a primeira metade do século XIX: um labirinto para os historiadores”. In: RÉ, Enrique Antonio, SAES, Laurent Azevedo Marques de, VELLOSO, Gustavo. (orgs.). “História e Historiografia do Trabalho Escravo no Brasil: novas perspectivas”. São Paulo, Publicações BBM, 2020.

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

MARTIUS, Carl F. P. von. “Como se deve escrever a história do Brasil”, em “O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil”. Tradução: Alberto Lofgren, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia (série Reconquista do Brasil, n.s, 58). 1982 [1838].

MÁRQUEZ, Jaime Valenzuela. “Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco”. En: América en diásporas, editado por Jaime Valenzuela. Santiago: RIL Editores/ Pontificia Universidad Católica/Archivo Nacional, 2017.

MELIÀ, Bartomeu. “El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria”. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.

METCALF, Alida C. “The Entradas of Bahia of the Sixteenth Century.” *The Americas*, v. 61, no. 3, 2005, pp. 373–400.

METCALF, Alida. “Os Papéis dos Intermediários na Colonização do Brasil”. Editora Unicamp, Campinas, 2019.

MONTEIRO, John M. “De índio a escravo: a transformação da população indígena de São Paulo no século XVII”. *Revista De Antropologia*, 30/32, 1987, p.151-174.

MONTEIRO, John M. “O escravo índio, este desconhecido”. In, GRUPIONI, Luis D.Benzi (org.). *Índios no Brasil*. S.Paulo: Global. Brasília: MEC, 1999, pp.105-120;

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

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e Historiadores. Tese de Docência. IFCH, Unicamp, Campinas, 2001

MOREIRA, Vânia Maria Losada. “Kruk, Kuruk, Kuruca: genocídio e tráfico de crianças no Brasil imperial”. Revista História Unisinos 24(3):390-404, Unisinos, 2020.

NECKER, Louis. “Índios guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay, 1580-1800”. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1990.

NEUMANN, Eduardo. “Práticas Letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)”. Tese de Doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

NEUMANN, Eduardo. “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.

NEUMANN, Eduardo. “Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai”. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015

NEUMANN, Eduardo. “Antes da Escravização: Apresamento e Captura de Indígenas na América Meridional”. In: RÉ, Enrique Antonio, SAES, Laurent Azevedo Marques de, VELLOSO, Gustavo. (orgs.). “História e Historiografia do Trabalho Escravo no Brasil: novas perspectivas”. São Paulo, Publicações BBM, 2020.

NEUMANN, Eduardo. “O afamado Tubarão e seus irmãos: tráfico de escravos indígenas no litoral sul do Brasil”. In: MAMIGONIAN, Beatriz G., SAYÃO, Thiago J. (orgs.). “Histórias de conexões atlânticas”, Revisitar Laguna [recurso eletrônico]: Florianópolis, Editora da UFSC, 2021.

NEUMANN, Eduardo. “Muchos yndios que an cautibados”: escravização e traficantes indígenas na América meridional (século XVII)”. In: KUHN, Fábio & NEUMANN, Eduardo (orgs.). História do Extremo Sul: a formação da fronteira meridional da América. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, A. “Naufrágios e comentários”. Porto Alegre/São Paulo, L&PM Editores, 1987.

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.

ORANTIN, Mickaël. “Remarques sur le verbe “vendre”: dire l’échange marchand en guarani dans les missions jésuites du Paraguay (XVIIe-XVIIIe siècle)”, *L’Homme*, 233, 2020.

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.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História*. (trad.) Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988;

PÉREZ, Macarena Sánchez. “De cautivos a escravos: Algunos problemas metodológicos para el estudio de los indios cautivos en la guerra de Arauco”. En: *América en diásporas*, editado por Jaime Valenzuela. Santiago: RIL Editores/ Pontificia Universidad Católica/Archivo Nacional, 2017.

PORTO, Aurélio. “História das Missões Orientais do Uruguai”. Porto Alegre, Selbach, 1954.

PRADO, Fabrício Pereira. “A Colônia do Sacramento: O extremo sul da América portuguesa no século XVIII”. Porto Alegre, 2002.

PRADO, João Francisco de Almeida. “Primeiros povoadores do Brasil, 1500-1530”, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1939.

RAMBO, Pe. Balduino. “A fisionomia do Rio Grande do Sul”, Editora Unisinos, São Leopoldo, 2015.

RAMINELLI, Ronald. “Eva Tupinambá”. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

RESÉNDEZ, Andrés. “La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena”. México: Grano de Sal, 2019.

RESTALL, Matthew. “Sete Mitos da Conquista Espanhola”. *Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 2006.

RIBEIRO, Pedro A Mentz; MARTIN, HARDY, E. et al. "A redução Jesuítica de Jesuítica de Jesus-Maria, Candelária, Rio Grande do Sul - Nota Prévia. Associação Pró-ensino em Santa Cruz do Sul: Revista do Cepa, nº 4, 1976.

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

RUSCHEL, Ruy Ruben. "Por Mares Grossos e Areias Finas: A Missão dos Carijós: reconstituição de uma aventura seiscentista no litoral sul brasileiro". Porto Alegre: Editora Est, 2004.

ROULET, Florencia. "Mujeres, rehenes y secretarios". Colonial Latin American Review, v. 18 nº. 3, 2009, Pág. 303-337.

ROULET, Florencia. "Los rostros de la violencia colonial en el Río de la Plata (siglos XVI-XVIII)". Revista TEFROS, v.17, Nº 2, artículos originales, julio-diciembre 2019: 10-55.

SALDÍAS, Ignacio Chuecas. "Esclavitud indígena y economías familiares em el Chile del Siglo XVII". En: América en diásporas, editado por Jaime Valenzuela. Santiago: RIL Editores/ Pontificia Universidad Católica/Archivo Nacional, 2017.

SAMPAIO, P. e SANTOS, M. "Legislação indigenista das províncias do Pará e Amazonas: uma compilação (1838-1889) " in Sampaio, P. & Erthal, R. Rastros da Memória. Manaus: EDUA/CNPq, 2006.

SANCHO DE MELGAR, Esteban. "Arte de la lengua general del Ynga llamada qquechhua", Diego de Lira, Lima, 1691.

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (orgs.) "Protagonismo Ameríndio de Ontem e Hoje". Revista Brasileira de História. v.37 nº.75. São Paulo, Maio/Agosto de 2017; Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

SCHELL, Cristina Deise. "Entre arquivos e coleções: Pedro de Angelis e a formação de conjuntos documentais (Buenos Aires, 1835-1852)". Tese de Doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2018.

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

SCOTT, Cave. Madalena. "The Entangled History of One Indigenous Floridian Woman in the Atlantic World". The Americas, 74(2), 171-200. Doi:10.1017/tam.2017.11 C

SIDER, Gerald. "Identity as History. Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States". 1994.

SOARES, André Luis Ramos. Guarani: organização social e arqueologia. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

SOUTHEY, Robert. "História do Brasil". 3.a ed. São Paulo, Ed. Obelisco, 1965. v.2

SOMMER, Barbara A. "Colony of the Sertão: Amazonian Expeditions and the Indian slave trade". The Americas, 2005.

SOMMER, Barbara A. "Cracking Down on the Cunhamenas: renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform". J. La. Amer. Stud., v.38, Cambridge University Press, p.767-91, 2006.

SPOSITO, Fernanda. "Santos, Heróis ou Demônios: sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai / Rio da Prata, séculos XVI-XVII)". Tese de doutorado. São Paulo, SP, PPGHIS/USP, 2012.

STORNI, Hugo SJ. "Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768)". Roma: Institutum Historicum S.I., 1980.

TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. "História geral das bandeiras paulistas". São Paulo, 1924-1950.

THOMPSON, E. P. Costumes em Comum. (trad.) São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

TURNER, F. J. "The Frontier in American History". 20 ed. New York: Dove, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. "A heresia dos índios". São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. "A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais". In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). v. I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

VAN DEUSEN, Nancy E. "Global Indians: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain". Durham: Duke University Press, 2015.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de; SOUSA, Gabriel Soares de. "Tratado descritivo do Brasil em 1587". São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987. (Brasiliana n. 117).

VENÂNCIO, Renato Pinto. Os últimos carijós: Escravidão indígena em Minas Gerais: 1711-1725. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.17, nº 34. 1997.

VICROSKI, Fabricio J. Nazzari. "Índios, jesuítas e bandeirantes no Alto Jacuí: Implicações históricas e geopolíticas da redução de Santa Teresa del Curiti". Editora Acervus, Passo Fundo, 2021.

VILLAR, Daniel; JIMÉNEZ, Juan Francisco. "Para servirse de ellos": cautiveiro, ventar a la usanza del pays y rescate de indios en las pampas y araucania (siglos XVII-XIX)". Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, XXVI, Buenos Aires, 2001.

VOVELLE, Michel. "Ideologias e mentalidades". São Paulo: Brasiliense, 1987.

WACHTEL, Nathan. Los vencidos; los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Madrid: Alianza Editorial, 1976.

WILDE, Guillermo. "Religión y poder en las Misiones de Guaraníes". Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB, 2009.

WILDE, Guillermo. Introducción al Dossier "Fuentes Indígenas" en la Sudamérica Colonial y Republicana: Escritura, Poder y Memoria - Parte 1. In: Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, v. 3, n. 1, 2013.

WHITE, R. Using the Past: History and Native American Studies. In: THORNTON, Russell (org.). Studying Native America: problems and prospects. 1 ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

WHITE, R. "The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815". 9 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WHITE, Richard. O middle ground. Esboços, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 472-520, set./dez. 2020.

ZERON, Carlos Alberto M.R. "Pombeiros e tangomaus, intermediários do tráfico de escravos na África". In: R. M. LOUREIRO & GRUZINSKI (coord.). Passar as Fronteiras. Lagos, 1999.