

Políticas ameríndias, políticas indigenistas: mediações entre índios, colonizadores e
Coroas ibéricas na América (séculos XVI a XVIII)

FERNANDA SPOSITO*

Apresentação

Este texto apresenta algumas reflexões sobre as políticas para os índios da América formuladas pelos Impérios ibéricos, problematizando-as para além das demandas e questões europeias. Além de discutir algumas medidas, projetos e discursos adotados pelos reinos católicos em relação aos ameríndios, o foco deste artigo é apresentar essas práticas também a partir de demandas, dos pensamentos e ações dos grupos indígenas. Ou seja, a hipótese aqui trabalhada é que as políticas *dos* índios influenciaram na elaboração da política *para* os índios. Ainda que dominados e aniquilados, os povos indígenas não deixaram de agir e determinar as políticas coloniais, sendo um dos sustentáculos da colonização do continente.

Durante a conquista da América, houve intensos debates e embates a respeito do domínio sobre os ameríndios e do controle sobre a sua mão de obra. (Ver, por exemplo, RUIZ, 2002 e ALENCASTRO, 2000: 11-43). Na Bahia, região que se desenvolveu como importante polo açucareiro da América portuguesa, funcionando como um dos maiores centros agroexportadores da colônia, os engenhos apoiaram-se inicialmente na mão de obra escrava indígena durante o século XVI. A partir das décadas iniciais do século XVII, houve uma completa inversão do quadro, com os africanos se tornando a mão de obra predominante e os indígenas praticamente desaparecendo dos engenhos baianos. [SCHWARTZ, 2011(1985): 68-73] Ao mesmo tempo, em outras tantas partes americanas, os indígenas continuaram tendo um peso demográfico decisivo, impactando os tipos de sociedades coloniais que se constituíram ali, articulando-se como base de suas economias, a exemplo das províncias espanholas do Paraguai e do Rio da Prata e, nos domínios portugueses na América, do Estado do Maranhão e Grão-Pará e da capitania de São Vicente, para citar apenas algumas situações.

Diante desses dados, abordar o tema da política para os índios significa discutir, em sentido mais amplo, a construção da própria colonização da América. O trabalho de Maria Regina Celestino de Almeida a respeito do papel das aldeias indígenas no Rio de Janeiro

*Professora do Departamento de História do IFCH-Unicamp.

colonial contribui de maneira definitiva para mostrar essas articulações entre os aspectos referentes aos índios e as demais problemáticas da colonização. (ALMEIDA, 2000). Silvia Hunold Lara, em trabalhos recentes, esmiuçou a política indigenista portuguesa como um dos aspectos para se poder compreender as próprias negociações que os poderes coloniais travavam com as populações africanas na América, focalizando especialmente o acordo que as autoridades da capitania de Pernambuco entabularam com os líderes do quilombo dos Palmares em 1678. (LARA, 2009; LARA, 2014)

De todo modo, este artigo não pretende analisar a questão somente no campo das ações dos europeus em relação aos índios, mas também no sentido contrário, ou seja, analisar as ações dos índios em relação aos europeus. Essas ações indígenas entram no campo do que chamaremos aqui de *política ameríndia* e que merece algumas breves considerações teóricas. Pierre Clastres, analisando o papel das chefias entre as sociedades primitivas, acreditava que essas lideranças teriam um papel simbólico, e não efetivo, visto que seu poder seria vazio de sentido. Dentre os grupos indígenas, quem atuaria e exerceria o poder político seria o coletivo – a sociedade indígena – negando-se a instituir uma figura unitária como representante desse poder. Esse poder singularizado, para Clastres, seria o Estado, ou um proto-Estado, ausente nas sociedades primitivas. De acordo com o autor, se para os povos “com história”, sua história seria sintetizada na luta de classes, de acordo com a teoria marxista, Clastres afirma, num jogo de palavras, que aos povos “sem história”, como os ameríndios, sua história se resumiria à luta contra o Estado. [CLASTRES, 2003 (1974): 234].

Renato Sztutman, que recentemente estudou as ações das chefias indígenas entre os Tupi e os Guarani, revisita a teoria clastreana, colocando os conceitos de “sociedade primitiva” e “Estado” à prova. De acordo com Sztutman, a ação indígena não pode ser pensada como algo abstrato: assim, quem age não é a sociedade, mas sim os “agentes”. Com isso, a questão se complexifica, sendo necessário qualificar a natureza dessas ações, como e por quê esses sujeitos são produzidos. (SZTUTMAN, 2012: 70) Um dado importante para pensar essas ações é problematizar o quanto elas se relacionam com agentes humanos e agentes não humanos. Nesse sentido, o papel dos xamãs – que exercem a liderança no campo espiritual e, muitas vezes, também no nível político – é percorrer universos distintos, apresentando-nos, portanto, a ideia de que a política indígena é também uma cosmopolítica. (SZTUTMAN, 2012; 454)

Com base nessas colocações, este texto traz alguns apontamentos sobre o papel das chefias ameríndias, especialmente problematizando os líderes dos grupos locais tupi-guaranis, que estiveram à frente das negociações com os europeus em regiões da América espanhola e

portuguesa ao longo dos séculos XVI a XVIII. Assim, os enfrentamentos e as negociações entre as concepções ameríndias e as mentalidades e práticas coloniais serão o objeto deste artigo.

Direitos de dominação e a construção da política colonial

A Espanha, primeiro reino europeu a invadir a América, foi delimitando uma lógica jurídica e teológica que respaldava a dominação do continente. Segundo Rafael Ruiz, foram inicialmente três documentos que orientaram as práticas coloniais. A bula papal *Inter coetera* de 1493 estabelecia que as terras a descobrir eram doações do Papa ao rei de Castela e que esse, para fazer valer sua possessão, tinha encargo e exclusividade de evangelizar os povos destas terras. Outro texto que buscava fundamentar a conquista foi elaborado pelo jurista Juan López de Palacios Rubios em 1513, o *Requerimiento*. Era um discurso que em teoria seria lido pelos espanhóis aos índios no momento em que seriam conquistados, para que entendessem os direitos dos reis católicos sobre aquelas terras e passassem a representar o papel que se esperava deles dentro desse processo: o de submissão. Caso não aceitassem esse “acordo”, poderiam ser atacados, o que resultaria na escravização dos nativos. (HOFFNER, 1977: 206) O último princípio legal a que se refere Ruiz são as *encomiendas*, baseadas nas práticas medievais e adotadas na América já na chegada do primeiro conquistador, Cristóvão Colombo. Sua lógica era de que os índios encontrados seriam repartidos entre os exploradores a quem seriam encomendados, isto é, confiados. Esses *encomenderos* tinham a função de proteger e instruir os índios, dentro da lógica evangelizadora que respaldava a conquista da América. Em troca desta “proteção”, cabia aos índios o pagamento de tributos. (RUIZ, 2002: 78-9) O poder de “ceder” índios a particulares era uma prerrogativa do rei e esse privilégio era feito na forma de uma mercê, uma doação do rei aos colonizadores.

Para Rafael Ruiz, é em torno justamente da forma como os espanhóis poderiam atuar frente aos índios que nasce o direito moderno e a noção de que algumas garantias deveriam ser dadas à humanidade como um todo. Através do debate entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, ocorrido em 1548 na cidade de Valladolid, colocou-se em xeque os princípios da conquista da América. Sepúlveda, em seu texto de 1542 “Las causas de la guerra contra los indios” (ou “Democrates Alter”), baseado na política da escravidão e em Aristóteles, considerava ser legítimo que o mais fraco fosse dominado pelo mais forte. Esse autor, por sua vez, estava se antepondo a Francisco de Vitória, o dominicano que escrevera uma série de textos analisando as relações que os reis católicos deveriam ter com os índios e que acabou

influenciando a política castelhana. Para Vitória, os índios seriam dotados de razão, pois tinham reis e príncipes. Com isso, o frei derrubava os fundamentos da bula *Inter coetera* e do *Requerimiento*, ao demonstrar que o papa não podia doar terras que já tinham donos e nem usar a força para isso. Las Casas, um seguidor das ideias de Vitória, durante o debate com Sepúlveda, operou ainda mais um marco teórico ao estabelecer a separação entre a esfera religiosa e a esfera civil. Outro ponto que Las Casas apresentou é que a conversão dos índios deveria ser efetuada sem violência, garantindo-se a liberdade dos índios. (RUIZ, 2002: 80-95)

Se no mundo castelhano os dilemas da conquista estavam colocados nesses termos, Portugal não se manteve imune a tais questões, embora seja comumente acusado de ter escrito e legislado muito pouco sobre os índios, em se comparando com a Espanha. Beatriz Perrone-Moisés diz, inclusive, que foi esse ofuscamento que legou à política indigenista portuguesa a pecha de tímida ou oscilante, resultando, ao longo do tempo, que o tema recebesse poucos estudos. Discordando da ideia de que a política indigenista portuguesa tenha sido insignificante, a autora compilou uma série de medidas tomadas pela Coroa em relação aos índios e dotou essa legislação de um sentido. Isso nos permite, em vez de enxergar uma oscilação legislativa, notar duas linhas claras de atuação em relação aos índios, resultantes das formas como eram percebidos: alguns como aliados, outros como inimigos. Para Perrone-Moisés, essa distinção só desapareceria, momentaneamente, quando se editaram as leis de liberdade para os índios na América portuguesa. (PERRONE-MOISÉS, 1998: 115-7)

O primeiro documento em que podemos notar as distinções na forma como os portugueses percebiam os índios e praticavam sua política dual é o Regimento dado ao primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Souza, em 1548. Em linhas gerais, a orientação do governador é que se deveria atrair os índios amigos e aniquilar os inimigos. A aliança com os índios tinha, além do objetivo de conseguir mão de obra para as atividades coloniais, complementarmente o intuito de guerrear contra os grupos que se opusessem à presença em seus territórios. (THOMAS, 1982: 220)

Essa dupla perspectiva, na verdade, era expressão da maneira simplificada como os colonizadores enxergavam os índios, resumindo a diversidade étnica que havia na América, com centenas de etnias, portadoras de culturas e idiomas distintos, a basicamente duas únicas categorias: os Tupi e os Tapuia. Os chamados “Tupi” referiam-se a vários grupos étnicos que ocupavam a costa litorânea, mantendo semelhanças em relação ao idioma e a alguns hábitos culturais, como a prática da antropofagia e a liderança religiosa dos xamãs. Tupiniquim, Tupinambá, Topinaé, Caeté, Tamoio, Tabajara etc. tinham línguas parecidas, classificadas

posteriormente pelos linguistas como pertencentes ao tronco linguístico tupi-guarani. Pertenciam também a esse tronco os povos guaranis, que ocupavam parte do litoral sul da costa atlântica, espalhando-se para a América meridional até os territórios do Rio da Prata e Paraguai, dentro dos domínios hispânicos. Os povos que tinham idioma e hábitos diversos dos Tupi, eram denominados “Tapuia”, que indicava a inimizade dos povos Tupi em relação a esses grupos, podendo significar “escravo” ou “inimigo”. (POMPA, 2003: 222) Muitas dessas etnias, as quais era atribuída uma “língua travada”, eram portadores de idiomas pertencentes ao tronco macro-jê.

De acordo com as impressões de Pero de Magalhães Gândavo, colonizador português que escreveu sobre o Brasil em 1576, o povo da costa usava uma língua única, embora com algumas variações de vocábulos. O cronista identificava esse povo como brando e “fácil de tomar”. Já entre os grupos do interior do continente, havia os chamados genericamente “Aimoré” e os “Tapuia” do Maranhão, que eram caracterizados por ele como “bravos” e impossíveis de “amansar”. [GÂNDAVO, 1858(1576): 44; 61-2]

De todo modo, conforme a própria citação acima do Regimento de Tomé de Souza, o binômio “aliados X inimigos” não se resume à oposição “Tupi X Tapuia”. Isso porque, mesmo a respeito de duas etnias Tupi – os Tupiniquim e os Tupinambá – pairava uma percepção diferenciada por parte dos colonizadores, resultado das posturas distintas de cada um dos grupos, o que levava, por sua vez, a diferentes tipos de relação entre índios e colonizadores. Mais do que isso, é preciso esclarecer que, ainda que seja óbvio que os Tupi não formavam uma unidade societária, tampouco havia uma ação coesa dentro dos grupos (ou parcialidades) que compunham determinada etnia. Ou seja, não se poderia exigir uma ação unificada por parte dos Tamoio, dos Tupiniquim, dos Guarani, dos Caeté, nem de qualquer uma das etnias, já que esses ameríndios se organizavam em grupos cuja unidade era, basicamente, a aldeia. [FERNANDES, 1963(1948)]

Do mesmo modo, seria estéril exigir uma unicidade por parte dos europeus. A inexistência dessa linha de ação unificada é reflexo das próprias lutas, disputas, visões e interesses distintos presentes nas relações sociais e aqui, especialmente, na seara da colonização da América, ambiente por definição conflituoso. Assim, a partir de uma análise mais detida dos eventos ocorridos entre jesuítas e Tupiniquim na capitania de São Vicente, por exemplo, ou das relações entre Tamoio e portugueses nas capitanias do sul, ou ainda, dos tratos estabelecidos entre *encomenderos*, jesuítas e Guarani no Paraguai, torna-se evidente que cada negociação entre os colonizadores e determinado grupo se fazia de maneira local, o

que nos remete às lideranças indígenas com as quais se negociava. Essas ações desencontradas nos trazem, por sua vez, aos postulados de Pierre Clastres sobre as sociedades indígenas serem “sociedades contra o Estado”, carecendo, portanto, de um poder centralizado, conforme citado na introdução deste artigo. [CLASTRES, 2003(1974)]

Com isso, pontuamos aqui a necessidade de compreender o papel dessas lideranças na confecção das políticas indígenas e indigenistas. Esses líderes, denominados caciques ou principais, respondiam localmente como uma autoridade frente aos colonizadores, dirigindo-se às vezes diretamente às mais altas figuras da sociedade estamental, como governadores e até mesmo ao rei. Essa questão será abordada à frente, sendo importante marcar aqui o papel dos líderes na elaboração das políticas de aliança. Se falamos de acordos, devemos tratar do outro lado da moeda, fazendo algumas considerações sobre as políticas de guerra.

Políticas de guerra como estratégia da conquista

As guerras contra os índios eram pautadas no princípio de *ius gentium*, o qual estabelecia, através do direito das nações, que durante uma guerra, quando se capturasse um inimigo, para o salvar da morte, poder-se-ia transformá-lo em escravo. Para a África, essa prática foi adotada sem questionamentos mas, para a América, a bula papal de 1537 condenava à excomunhão aqueles que escravizarem índios no Império espanhol, relativizando seu uso indiscriminado, só sendo válida contra os índios inimigos.¹ Essa tática reforçava o argumento do *Requerimiento*, de que somente aqueles que impedissem a propagação da fé cristã e o domínio do rei católico poderiam ser submetidos à força. A guerra justa seria então aquela praticada a mando de autoridades justas, por uma justa causa, seguindo o direito aristotélico, que considerava a desigualdade natural entre os homens, mas não a escravidão natural. Em relação ao Novo Mundo, a justiça dessa guerra foi longamente debatida. Em 1455 o rei de Portugal tinha autorização do papa para escravizar os habitantes da África. Em 1493,

¹ Trecho da Bula papal de Paulo III em 1537: “(...) incumbimos e ordenamos por ti [o bispo de Toledo], por outro ou por outros assistas com eficaz proteção todos esses mencionados Índios nas questões em pauta e um tanto severamente reprimas todos e cada um de qualquer dignidade, estado, condição, grau e excelência que sejam, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, se procederem em contrário a incorrer automaticamente, da qual não poderão ser absolvidos senão por Nós ou pelo Romano Pontífice então existente, a não ser em caso de artigo de morte e prévia satisfação, para que não se atrevam de nenhum modo a escravizá-los, seja de que modo for, e a despojá-los de seus bens.”

Manuscrito da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, rolo de microfilme MS-508 (16), documento 2. Bula de Pablo III, declarando la libertad de los indios, 1537 (versão manuscrita em latim, acompanhada de uma tradução para o português datilografada).

o papa autorizou o mesmo para o rei de Castela em relação às Antilhas. A síntese do debate Sepúlveda e Las Casas é que Juan Ginés Sepúlveda defendia a escravidão natural dos índios e o direito da Espanha em escravizar aqueles que impediam a propagação da fé católica. Já os dominicanos Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas concordavam que os índios fossem selvagens, mas acreditavam que nem o Papa nem o rei poderiam interferir nos pecados do paganismo. A escravidão, para os dominicanos, só se colocava quando os índios violavam os direitos dos espanhóis no Novo Mundo. [SEPÚLVEDA; 1979(1549); LAS CASAS, 1997 (1542); EISENBERG, 2000: 125-7; 135-9]

De acordo com Beatriz Perrone-Moisés, o conceito de guerra justa nasceu do combate contra os infiéis ao catolicismo. Em relação à América abriu-se a polêmica, pois como se poderia considerar infiel um povo que desconhecia a fé? Em Portugal durante o século XIV o padre Álvaro Dias estabeleceu os princípios da guerra justa: preexistência de uma injustiça por parte do inimigo, que motivaria uma guerra conduzida por boas intenções e que fosse declarada por uma autoridade competente. Alguns motivos alegados para a decretação das guerras contra os índios da América portuguesa foram o impedimento à pregação dos padres, ou a quebra de pactos entre índios e colonizadores. Ao mesmo tempo, também houve questionamentos de que a justificativa da recusa à fé católica pelos gentios fosse motivo do acionamento da guerra justa pelos portugueses. Para coibir esses abusos, o rei entrevistou, declarando em diversos momentos que somente as guerras anunciadas por ele seriam justas e que as mesmas só seriam declaradas depois de se comprovar sua necessidade através de documentos e testemunhos. Em alguns momentos, chegou até mesmo a declarar livres aqueles que foram prisioneiros de guerras injustas. (PERRONE-MOISÉS, 1998: 123-5)

Ainda sobre a questão da escravidão, José Eisenberg acredita que os jesuítas criaram uma categoria de direito subjetivo, diferentemente do direito objetivo usado pelos dominicanos, ao justificarem que um sujeito poderia se colocar em escravidão voluntária. A escravidão voluntária foi debatida em 1567 entre Manuel da Nóbrega, uma das principais lideranças jesuítas no Brasil nos primeiros tempos da colonização, e Quirício Caxa, professor do Colégio jesuíta da Bahia. A pedido do rei foram organizadas algumas Juntas para se decidir sobre a escravidão voluntária dos índios em casos extremos. O resultado dos debates foi sintetizado numa Monitoria, que se perdeu até nossos dias. O que nos restou disso foram os comentários de Nóbrega aos argumentos do professor Caxa, segundo manuscrito encontrado por Eisenberg na Biblioteca Municipal de Évora, num “Livro sobre os índios do Brasil”. Em linhas gerais, Nóbrega afirmava que, no caso de escravidão voluntária, essa era baseada numa negociação da

liberdade por parte do sujeito escravizado. O grande debate que então se colocava seria sobre a forma em que se deu essa negociação: se o aceite da escravidão fora obtido por meios justos ou não; a justiça dessa escravidão seria confirmada, de acordo com Nóbrega, em casos de extrema necessidade. [NÓBREGA, 2000c [1567]; EISENBERG, 2000: 151]

Uma das grandes questões relativas à utilização dos índios do Brasil como mão de obra tem a ver com o fato de esses índios não possuírem uma política de escravidão que pudesse ser enquadrada na lógica mercantil: os eventuais escravos que existiam entre os ameríndios do Brasil não tinham a função de realizar trabalhos, nem constituíam um mercado de cativos, mas eram aqueles que seriam devorados em ritual antropofágico. [FERNANDES, 1963(1948): 137-48] No entanto, Renato Sztutman consegue perceber a transformação do circuito da captura do inimigo, que operava dentro da lógica tupi-guarani da construção do guerreiro, para o circuito mercantil, trabalhando a favor da lógica europeia. A relação captor-prisioneiro dentro do ritual antropofágico relacionava-se ao devir, a uma condição reversível, pois o cativo acionava a vingança. Ao eliminar esse processo, prendendo o prisioneiro perpetuamente à sua condição, os europeus eliminavam também a aquisição de prestígio por parte do matador. (SZTUTMAN, 2012: 199) Outro caso, diferentemente do descrito acima, foi o que se processou entre alguns povos amazônicos e os holandeses, conforme estudo de Nádía Farage. Os povos denominados genericamente como Caribe estabeleceram uma rede de trocas com os holandeses, que ocupavam a região da Guiana, e capturavam índios inimigos, que viviam entre os espanhóis e portugueses, transformando esses prisioneiros em cativos que eram trocados por mercadorias manufaturadas europeias. (FARAGE, 1991: 61-8; 85-101)

Outra categoria de índios que poderiam ser escravizados pelos colonizadores (além dos que eram inimigos dos portugueses, como mencionado acima) incluía aqueles “resgatados à corda”, que estavam aprisionados por grupos inimigos para serem devorados em ritual antropofágico. Esse prisioneiro não era facilmente libertado pelos índios para cair nas garras dos escravistas, já que a morte em ritual era motivo de grande honra para o próprio prisioneiro, para o guerreiro que o capturara e para os comensais de sua carne, que eram os membros da aldeia do captor e os demais convidados da festividade, normalmente grupos de parentela pertencentes a outras aldeias.

Essa é inclusive a queixa que José de Anchieta, catequista em São Paulo, tinha em relação a Tibiriçá, principal articulador da aliança dos grupos Tupiniquim do planalto de Piratininga, local onde futuramente seria fundada a citada vila. Tibiriçá, batizado no cristianismo com o nome português de Martim Afonso, teve um papel importante nos inúmeros

combates entre portugueses, índios convertidos e os índios “contrários” à colonização, sendo considerado pelo próprio Anchieta como não só benfeitor de Piratininga, mas seu fundador e protetor. Os denominados contrários se opunham à colonização e eram, na verdade, inimigos dos grupos que agora se aliavam aos europeus. Assim, ainda que dentro da estrutura de dominação, Martim Afonso Tibiriçá também se utilizou do mesmo aparato de poder que a colonização lhe proporcionava para aniquilar seus antigos inimigos. [ANCHIETA, 1933(1554-1594): 185] No entanto, conforme Anchieta notou, Martim Afonso não deixava de fazer a guerra também ao seu modo, mantendo a fidelidade à inimidade pretérita, para pensar nos termos de Carlos Fausto (2001) sobre os “inimigos fieis”.

A partir desse evento se percebe como, mesmo sendo um dos principais colaboradores dos portugueses, Tibiriçá, iminente liderança tupiniquim, não deixou de fazer o que se esperaria dele dentro da lógica ameríndia, qual seja, o massacre do crânio do inimigo. Ainda que deixasse de praticar tal rito dentro das festividades que culminaria na antropofagia do inimigo capturado pelo seu grupo e outras aldeias convidadas, sendo que o captor se abstinha de comer a carne de seu inimigo, Tibiriçá não se eximiu de uma ação cheia de sentido segundo os ritos tupis-guaranis: o esmagamento do crânio, ato que precedia o preparo do morto como alimento aos demais membros da comunidade. [ANCHIETA, 1933(1554-1594): 185; FERNANDES, 1963(1948); CLASTRES, 2003(1974); SZTUTMAN, 2012]

Adentrando no terreno das alianças entre os europeus e os ameríndios, percebemos que os motivos que pautavam a atuação dos índios carecem de estudos mais detalhados, visto que a leitura desse processo somente na chave da submissão dos ameríndios não dá conta de explicar a complexidade das redes de relações tecidas. Conforme o caso citado acima, em diversos momentos e sob sentidos específicos, algumas práticas indígenas subsistem, apesar das tentativas colonizadoras de eliminá-las.

Para encerrar a discussão sobre os modos europeus e modos ameríndios de construir a experiência colonial, problematizo a seguir, em linhas gerais, o que significou a política das aldeias, missões ou reduções de índios controladas pelos religiosos, buscando compreendê-las a partir da ótica das alianças entre as chefias indígenas e os agentes coloniais, religiosos e laicos.

Aldeias coloniais: entre políticas europeias e políticas ameríndias

Em trabalhos anteriores, afirmei que, para a compreensão da elaboração da política das aldeias ou missões religiosas dos índios no período colonial, havia que se considerar a

importância dos grupos guaranis do Paraguai na construção dessa política. (SPOSITO, 2013a: 72-86; SPOSITO, 2013b). Os Guarani foram imprescindíveis para o sucesso da colonização espanhola no Rio de Prata e Paraguai, visto que a própria colonização se expandiu pelas regiões onde viviam em suas parcialidades. Esses grupos, cujas unidades comunitárias eram os *guarás*, possuíam denominações variadas, marcando as distinções grupais, que ligavam as aldeias através dos laços de parentesco e/ou inimizade. Uma mostra da relevância dos Guarani dá-se ao notar que a toponímia de grande parte da América meridional segue os nomes pelos quais eram identificados cada um dos grupos guaranis: Uruguai, Paraná, Tibagi, Guairá, Tape, Itatim etc. (SUSNIK, 1979-1980:16-7; LANGER, 2011)

O relato feito por um dos conquistadores do Paraguai, Domingos Martinez Irala, escrito em 1541, cinco anos após a fundação de Assunção, demonstra também a importância das alianças com os Guarani para os conquistadores. Através dessa fala, o governador atestou que os Guarani Cario viviam 30 léguas ao redor daquela cidade e que forneciam mulheres para trabalhar nas casas dos moradores espanhóis. Esses índios ainda disponibilizavam alimentos, guerreavam a favor dos colonizadores, transportando-os pelo território através de suas canoas. (MELIÀ, 1988: 18-9)

No lado da América portuguesa, conforme já explicitado, os povos tupis foram também os aliados preferenciais. Diversos motivos podem ser elencados para tentar explicar o domínio das alianças dos europeus com os tupis-guaranis. Desde o fato de serem povos seminômades que praticavam agricultura, até a abertura para o outro ser constituinte de sua própria identidade, como sugere Viveiros de Castro, pois “o outro não era um espelho, mas um destino” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 220). Nos limites deste texto, não propomos estender essa reflexão. Por ora, percorremos os passos dados pelos portugueses na construção de sua política das aldeias de índios.

O rei D. João III, antes mesmo da aprovação da Sociedade de Jesus pelo papa, já assediava Inácio de Loyola para que o mentor da nova ordem enviasse missionários às conquistas ultramarinas portuguesas. O Papa, então, ordenou que houvesse um entendimento entre jesuítas e o rei luso. Foi com a vinda do governador Tomé de Souza ao Brasil que tal projeto foi levado a cabo em 1549, com a presença dos padres Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, Antônio Pires e João Azpicuelta Navarro, além dos irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome junto à tribulação do governador (EISENBERG, 2000: 61-66). Manuel da Nóbrega, nomeado chefe da província do Brasil em 1553 (as áreas geográficas de atuação jesuíta eram divididas em “províncias”), depois de alguns anos vivendo entre os índios do Brasil, enxergou

três obstáculos à conversão deles ao catolicismo: a volta dos índios aos seus antigos hábitos; a escravização que sofriam por parte dos colonizadores, que os influenciavam ainda em maus hábitos; a corrupção do clero secular. Para responder ao último ponto, a vinda do bispo do Brasil Pedro Fernandes Sardinha em 1552 foi uma alternativa. No entanto, o bispo atuou em conflito com os jesuítas, pois discordava das concessões que os padres haviam feito em relação aos índios: usavam cantos e danças indígenas junto às missas e ritos católicos; violavam o segredo da confissão, pois a criança indígena convertida ao cristianismo, que atuava como intérprete do português, era usada na comunicação entre padre e fiel.

Padre Leonardo Nunes, morando em São Vicente, propagandeou sobre os índios que viviam no Paraguai, que estariam em paz com os conquistadores e pareciam mais próximos de se converter. Nóbrega foi enfático na necessidade de enviar missões para lá e chegou a convencer Loyola da necessidade de mandar padres para missionar entre os Guarani, mas os conflitos políticos e diplomáticos que poderiam resultar dessa entrada em domínio espanhol inviabilizou seu projeto, segundo José Eisenberg. Já o papel de José de Anchieta junto aos índios de São Vicente voltou a empolgar o provincial, pois o poder de cura que Anchieta usava com os gentios favorecia a conversão deles e começou a arrebanhar seguidores. Para vencer as resistências dos índios em abandonar a poligamia, o canibalismo e aceitarem o batismo, os padres fizeram concessões: para os índios cristãos, autorizavam que fizessem um último ritual antropofágico; casavam homens moços, que ainda não tinham muitas esposas, pois melhor o adultério do que a poligamia; permitiam casamentos consanguíneos, pois os grupos eram pequenos. (EISENBERG, 2000: 76-85)

Para Eisenberg seria justamente no momento em que os padres assumiam esse papel de cura, conectando o mundo real com o mundo mágico, substituindo os pajés-guaçús (caraíbas), que conseguiam estabelecer a liderança entre os índios. No entanto, segundo as queixas dos jesuítas, ainda assim a conversão falhava. (EISENBERG, 2000: 85-7). Conforme Viveiros de Castro, a aceitação e incorporação de outras práticas religiosas por parte dos índios faz parte de sua busca de completude, que se dá através da transfiguração dos ameríndios em outros. Assim, a acusação de “inconstância” dos índios feitas pelos padres, argumentando que, com a mesma facilidade que os Tupi-Guarani aceitavam a conversão, abandonavam-na, era na verdade a manifestação dessa necessidade de transformação constante, para inverter a máxima proclamada pelos padres. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 241)

Foi a partir da experiência com os grupos tupiniquins que viviam em Piratininga que Nóbrega passou a formular seu método, expresso através do “Diálogo sobre a conversão do

gentio” (1556-7) e do “Plano civilizador” (1558). Na década de 1550 três grupos indígenas, um deles liderados por Tibiriçá, passaram a viver no planalto, sob controle dos padres. Os contatos entre portugueses e Tupi na região datam de pelo menos uma década antes, através das relações estabelecidas entre o naufrago João Ramalho e os mesmos grupos. A lógica de Nóbrega era de que se deveria enviar expedições de padres, escoltadas por tropas de colonos, para convencer os índios a se converterem ao cristianismo, vivendo em aldeias controladas pelos jesuítas, onde seriam ensinados segundo o padrão europeu e os ritos católicos. Caso houvesse negativa ao convite, a guerra justa seria usada contra esse grupo.

Obviamente que as missões entre os índios sofreram inúmeras variações conforme o local, o período, as etnias e as ordens religiosas envolvidas no processo de sua implantação. Acredito, no entanto, que uma definição de Antonio Ruiz Montoya, que foi provincial da Província jesuítica do Guairá, dê conta de sintetizar o que foi esse movimento, já plenamente implantado no Paraguai na década de 1630: em vez de manterem os índios (aqui se referindo especialmente os Guarani) em seus antigos hábitos de viver em serras, montes e vales, reunidos em três a seis casas, separados dos demais grupos por cerca de três léguas, os padres os reduziram em povoações grandes, para levarem uma vida política e humana, onde beneficiariam algodão para cobrir sua nudez. (RUIZ DE MONTOYA, 1639: 6)

Para José Eisenberg, a inovação inicialmente apresentada por Nóbrega era que o poder político se estruturasse pelo medo, alicerçado na ideia do deus punitivo do Antigo Testamento. Essas ideias, por sua vez, eram fruto da Segunda Escolástica, que além de Nóbrega, resultaria nas formulações de Juan de Mariana, superando a noção dominicana que o poder se estruturava a partir do consentimento. Para Eisenberg, esse posicionamento, por sua vez, foi de maneira inovadora ponto de partida para as formulações posteriores de Thomas Hobbes de que o poder político se alicerçaria sobre o medo. (EISENBERG, 2000: 89-92)

Nóbrega, que era provincial do Brasil, em vez de enviar o “Plano Civilizador” para o padre-geral da Companhia em Roma, submeteu-o ao provincial de Portugal, membro do mesmo nível hierárquico que ele. Nóbrega agiu assim justamente porque queria convencer primeiro Portugal da eficácia de suas medidas, aproveitando as medidas de ataque contra os índios e incremento da lavoura canavieira, levadas a cabo pelo reino português. Para Eisenberg, o modelo das aldeias era inspirado nas *encomiendas* espanholas, que por sua vez foi uma forma através da qual os dominicanos conseguiram fazer valer a Bula Papal de 1537, que admitia os índios como livres, mas que, como tais, deveriam prestar serviços ao reino, serviços que deveriam ser remunerados. O poder secular compeliaria os índios a aceitarem a conversão,

abandonando os hábitos gentílicos e sendo livres. Caso recusassem essas condições, poderiam ser escravizados em guerra justa. (EISENBERG, 2000: 109-16)

Regina Celestino de Almeida, que também estudou a construção da política das aldeias no Brasil, afirma que a atração dos principais e seus grupos se fazia através dos descimentos, procurando as alianças dos grupos ainda afastados das áreas coloniais, atraindo-os com “presentes”. Além dessa tática, a autora encontrou em seus estudos casos em que os índios se ofereciam como súditos dos reis europeus, acordos que eram firmados pelas autoridades coloniais, o que, segundo Almeida, seria um indicativo da importância à qual os índios eram alçados (ALMEIDA, 2003: 96-101)

Em meus próprios estudos, encontrei inúmeros momentos em que os índios acionavam a aliança com o rei como uma prerrogativa para defender os seus interesses. (SPOSITO, 2011; SPOSITO, 2013a.) O exemplo citado a seguir, também corrobora a hipótese que trabalho aqui, dos espaços de negociação entre os grupos indígenas e suas lideranças frente aos Impérios coloniais, ainda que, nunca é demais repetir, dentro de uma estrutura de dominação.

A *Real Audiencia de Charcas*, uma espécie de tribunal local para arbitrar questões de interesse da Coroa nas partes do Império espanhol, nomeou Francisco de Alfaro como visitador das províncias espanholas de Tucumán e Paraguai. Alfaro tinha a incumbência de conhecer de perto as questões envolvendo os índios e colonizadores das regiões percorridas, para depois elaborar um novo projeto da Coroa para os índios da América meridional. Isso foi efetivado posteriormente através das Ordenanças de 1611, que serviram de baliza para a política indigenista do Paraguai durante as décadas seguintes.²

Em sua jornada, quando Alfaro passava pelo *pueblo* de San Ignacio, onde grupos guaranis estavam reduzidos pelos jesuítas no Paraguai havia dois anos, foi informado de uma visita de alguns chefes, ocorrida pouco tempo antes, denominados pelos colonizadores espanhóis como “caciques”³, que manifestaram suas intenções aos padres ali presentes. Acompanhados de outro cacique cristianizado, apresentavam a ideia de que todos os índios do Paraná e Uruguai tinham intenção de se tornar também cristãos e receber os padres em suas terras. No entanto, para isso acontecer, o rei deveria livrá-los da opressão dos espanhóis e dos

² Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Sessão de Manuscritos. Rolo de microfilme MS-508 (16). Documento 10; Rolo de microfilme MS-508 (2). Documento 4. Documento também publicado em VIANA, 1971: 475-81.

³ Sobre a nomenclatura de “cacique” para os líderes dos grupos indígenas aqui citados, uso-a para tentar reproduzir o sentido que o termo tinha ao ser enunciado pelos colonizadores. Não adoto aqui a tipologia sobre os modelos de organizações políticas que prevê que os grupos humanos caminhariam numa escala evolutiva: de bandos para tribos, dessas para os cacicados, dos cacicados para o Estado. Para uma problematização mais recente dessa questão, ver: ARCURI, 2007.

serviços que os índios deviam prestar a eles, pois, mesmo sendo pobres, obedeceriam sua majestade em tudo o que fossem mandados. Mas os índios do Paraguai, os quais essas lideranças diziam representar, recusavam-se a viver nos *pueblos* controlados pelos espanhóis, não querendo também lhes pagar serviços através da *mita*, porém aceitavam pagar tributos diretamente ao rei.

O visitador foi consultado a esse respeito e respondeu que conhecia muitas cédulas reais para as Índias sobre os novos descobrimentos e conversões dos índios, dizendo que o pedido dos índios do Paraguai não era dificultoso, antes estava de acordo com uma medida de 1576 que dizia: “Que si para apaciguar a los indios infieles, y mejor purificar y disponer les para que recibiesen el Santo evangelio fuese necesario concederles algunos privilegios y excepciones, se les concediesen y se les cumpliese la palabra que se les diese.”⁴

As ordenanças de Alfaro foram promulgadas logo após essa visitação e continha 120 itens discorrendo sobre o tratamento que os índios deveriam receber por parte dos colonizadores, os papéis e espaços destinados aos próprios índios, aos colonos e aos jesuítas. De maneira geral, Alfaro incorporava aqueles princípios prometidos aos índios e investiu na missionação dos jesuítas como meio de sua conversão, limitando a utilização dos índios como mão de obra pelos colonizadores através das *mitas* e das *encomiendas*. No entanto, essas mesmas ordenanças não foram bem vistas por outros grupos indígenas, pois o visitador foi extremamente severo em relação à locomoção dos índios de um *pueblo* a outro, visando manter as unidades formadas nessas novas comunidades coloniais, o que diferia sobremaneira do caráter de circulação, motivados por guerras e visitas às parentelas, por exemplo, nos *pueblos* originais guaranis. A antropóloga Branislava Susnik também nota essa resistência dos índios em aceitar as ordenanças de Alfaro, o que os levou a preferirem as *mitas* e as *encomiendas*, modelos de prestação de serviço dos índios aos espanhóis, do que estarem perpetuamente confinados aos *pueblos*. (SUSNIK, 1965: 37-40)

Essas questões indicam algumas das possibilidades de inserção, de resistência ou aliança que os índios se colocavam diante da colonização. Alguns Guarani, por outro lado, não só aceitaram ser reduzidos pelos padres em suas terras, como se valeram dos canais que o regime colonial poderia colocar à sua disposição, dirigindo-se diretamente ao rei. É o que se tem registro em 1630, novamente com índios da mesma redução de San Ignácio (que foi uma das maiores reduções do Guairá, com 10 mil catecúmenos), que escreveram ao rei de Espanha,

⁴ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Seção de Manuscritos. Rolo de microfilme MS-508 (17), documento 28.

através de cartas elaboradas pelos padres jesuítas que ali missionavam, Joseph Cataldino e Christoval de Mendiola. Eram duas missivas, originalmente escritas em guarani e acompanhadas de sua tradução para o espanhol. Elas diziam respeito às provisões reais e às mesmas ordenanças de Alfaro citadas acima. Dentre as medidas de Alfaro, havia uma que proibia que os colonizadores levassem os índios a trabalharem na serra de Maracayu, onde colhiam a erva mate e cujas condições de salubridade eram terríveis, resultando em altas taxas de mortalidade. Apesar da proibição, Alfaro faz uma ressalva de que os índios poderiam ir se fosse de vontade própria.

Foi contra isso que argumentou o cacique guarani Rodrigo, reclamando ao rei e à *Real Audiencia* para que cuidassem dos índios, pois eles eram torturados por capitães e espancados pelo próprio governador do Paraguai para que fossem colher a erva, sob a alegação por parte dos espanhóis de que os índios iam de própria vontade. (CORTESÃO, 1954: 355-6)

Se pensarmos as políticas construídas entre índios e colonizadores, poderíamos compreender a aldeia colonial como um mal menor, uma possibilidade de sobrevivência, de acordo com Almeida. Nesse sentido, a autora faz uma analogia com os estudos de Peter Gow sobre os Piro atuais, povos da região Amazônia. Em linhas gerais, Gow demonstra que esses índios, abandonando a floresta e se tornando “civilizados”, preferiam se calar sobre seu passado na floresta, pois viam o espaço ocupado anteriormente não como símbolo da liberdade, mas como massacre. (GOW, 1991; ALMEIDA, 2003: 102)

Arno Kern, numa outra chave de leitura, considera o espaço da missão dentro do Império espanhol como de aculturação dos guaranis. As missões, por sua vez, estavam subordinadas ao *Conselho de Índias*, que concentrava a administração das colônias e as *Reales Audiencias*, que estavam localizadas em Charcas e no Prata e tinham mais poder que os vice-reis. Os governadores nomeavam curas para as missões, de jesuítas e outras ordens, e também os cargos dos índios, fossem nas missões ou em seus *pueblos*. Os índios que estavam encomendados aos moradores deviam impostos à Coroa; os índios das missões, só pagariam tributos depois de dez anos que estivessem reduzidos. Em 1647, tal isenção foi adiada por mais 10 anos, devido aos ataques dos portugueses às reduções, mas somente em 1679 chegou-se a um consenso sobre como se faria tal cobrança: quais valores seriam pagos, se em espécie ou moeda, se caciques e inválidos estariam isentos. Muitos governadores delegavam suas funções aos superiores e curas da Companhia de Jesus, pois as missões ficavam muito longe de suas sedes de poder: mesmo assim, no Paraguai, de dez governadores, seis foram às missões. Já no Prata, o mesmo não aconteceu, devido à distância. (KERN, 1982: 20-36)

Segundo Kern, é fundamental compreender o papel de caciques e *cabildos* dentro da estrutura política colonial. Os caciques, dentro das sociedades originárias, não constituíam uma unidade política, visto que não se estabeleciam como autoridade perante um grande número de pessoas. Possuíam méritos de guerreiros e oratória e alguns, inclusive, eram médicos-feiticeiros. Tais características foram também potencializadas pelos padres, que fizeram das reduções um espaço de enquadramento dos Guarani ao universo espanhol, ainda de acordo com o autor. Até a Guerra Guaranítica, o poder dos caciques era vital para a manutenção das reduções. As reduções espanholas possuíam *cabildos*, que eram uma instituição espanhola, sendo seus membros caciques nomeados pelo rei, depois de escolhidos pelos padres para ocuparem as funções de regedores, alcaides, dentre outras. O regedor zelava pelo bom funcionamento da missão, organizava o trabalho e a produção. Ele era escolhido entre os caciques mais considerados. Nos *pueblos* de índios, o *cabildo* concentrava uma “elite guarani”, segundo Kern, que por sua vez era controlada por um administrador espanhol. As Congregações religiosas também eram um espaço de arregimentação, segundo Maxime Haubert, pois 10% da população pertenciam a essas ordens. (HAUBERT, 1990; KERN, 1982: 38-56)

Perante esses dados, o autor questiona qual teria sido o papel do *cabildo*, que tinha um caráter hispânico (por ser parte da estrutura política do Império espanhol), ao mesmo tempo que mantinha a prerrogativa da liderança do cacique guarani. (KERN, 1982: 55) Apesar de entender esse processo dentro da chave da “aculturação”, leitura que de maneira alguma compactuo, acredito ser relevante pensar a perspectiva de mão de dupla presente nesse mecanismo colonial, conforme afirmei em outros pontos deste texto: a possibilidade de manutenção de um modelo ameríndio dentro da dominação colonial.

Pensando também sobre a dicotomia cooptação X autonomia, Almeida refere-se que os principais recebiam “privilégios” ao se colocarem como chefes das aldeias coloniais, como o princípio da hereditariedade na ocupação do cargo, o que diferia dos critérios para assumir a liderança nas sociedades indígenas, baseado no mérito e na valentia. Citando o exemplo do Rio de Janeiro, os descendentes do chefe Arariboia usaram durante três séculos das prerrogativas desse líder para assumir seu posto. Além disso, a autora lista que os chefes passam a ter poder de coação ao trabalho – coisa que não tinham nas sociedades tupis – vestiam roupas com honrarias, andavam com varas de meirinho, distribuíam cargos entre os seus e até podiam possuir alguns bens e escravos, embora sua pobreza os impossibilitassem. (ALMEIDA, 2003: 156-61). A autora discorda, porém, de Nathan Wachtel e Serge Gruzinski, para quem as lideranças indígenas teriam sido cooptadas pela colonização e teriam se afastado cada vez mais



de seus liderados. Almeida coaduna-se com Steve Stern, defendendo que o fato dessas autoridades continuarem sendo aceitas pelos seus atesta justamente o contrário, pois, caso não houvesse consenso, os índios sujeitos ao chefe claramente os teriam abandonado. (GRUZINSKI, 2003; WACHTEL, 1988; STERN, 1987; ALMEIDA, 2003: 161-4)

A partir das questões levantadas, percebe-se alguns meandros dessas relações multifacetadas entre índios e europeus por caminhos que levaram tanto à oposição franca ao sistema colonial, como uma estreita colaboração na construção desse sistema. Torna-se necessário um estudo mais detido sobre o tema, que analise as lógicas que moviam os diversos grupos indígenas a se moverem nesse espaço. Assim, deve-se partir das especificidades ameríndias para entender as políticas *dos* índios, notando em que medida elas atuaram na definição das políticas *para* os índios.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Coleção de Manuscritos. Coleção Pedro de Angelis. Rolos microfilmes: MS-508 (2), MS-508 (16) e MS-508 (17).

FONTES IMPRESSAS

- ANCHIETA, José de. *Cartas: Informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta*. S. J. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933 (1554-1594)
- CORTESÃO, Jaime. (intr.). *Tratado de Madri*. Antecedentes. Colônia do Sacramento (1669-1749). Manuscritos da Coleção De Angelis. Tomo V. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Divisão de Publicações e Divulgação, 1954
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil (...)*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858 [1576]
- LAS CASAS, Bartolomé. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. 2ª ed. Lisboa: Antígona, 1997 (1542)
- NÓBREGA, Manuel da. Diálogo sobre a conversão do gentio do P. Manuel da Nóbrega (Baía 1556-1557). In: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000a (1556-1557), p. 222-37

- _____. Plano civilizador. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía 8 de maio de 1558). In: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000b (1558), p. 238-46
- _____. Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa, Baía [Rio de Janeiro? Agosto?] 1567. In: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000c (1567), p. 247-64
- RUIZ DE MONTROYA, Antonio. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés. *Demócrates Segundo*. O Sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: Fondo de Cultura Económica, 1979 (1549)
- VIANA, Hélio (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1971 (1611-1758)

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003
- ARCURI, Márcia. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombiana. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Nº 17, 2007, p. 305-20.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Cosac Naify, 2003 (1974)
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo/Fapesp, 1998
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000
- FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão*: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fieis*: História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001
- _____. Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). In: *Mana*. 11 (2). Rio de Janeiro, 2005, p. 385-418

- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª ed. São Paulo: Difel, 1963(1948)
- GOW, Peter. *Of mixed blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press, 1991
- GRUZINSKI, Serge. *Colonização e imaginário*. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- HOFFNER, Joseph. *A ética colonial espanhola no século de Ouro*. Cristianismo e dignidade humana. Rio de Janeiro: Presença, 1977
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982
- LANGER, Protasio Paulo. Etimologia dos etnônimos atribuídos aos Guarani do Paraguai e da Cordilheira Chiriguana. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH*. Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011, p. 7-8
- LARA, Silvia Hunold. *Palmares & Cucaú*. O aprendizado da dominação. Campinas: Tese de Titularidade UNICAMP, 2009
- _____. O domínio colonial e as populações do novo mundo. In: CHAMBOULEYRON, Rafael e ARAENZ, Karl Heinz (orgs.) *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*. Belém: Editora Açai, volume 1, 2014
- MELIÁ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de Etnohistoria. 2ª ed. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1988
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A Guerra Justa em Portugal no século XVI. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, v. 5, 1990, p. 5-10
- _____. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1998, p. 115-32
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana* (UFRJ), 2010, v. 16
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2003

- RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2002
- 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 e XVII)*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2013a
- _____. Todos os caminhos levam aos guaranis. Alguns aspectos das relações entre índios, espanhóis e portugueses na América Meridional (séculos XVI e XVII). In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH Nacional, 2013b
- STERN, Steve. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987
- SUSNIK, Branislava. *El indio colonial del Paraguay*. I. El guaraní colonial. Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1965
- _____. *Dispersión tupi-guarani pré-histórica*. Asunción: Museo Etnografico Andrés Barbero. 1979-1980. *Los Aborígenes del Paraguay*. II. Etnohistoria de los Guaranies. Epoca colonial. Asunción, Museo Etnografico Andres Barbero, 1975
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012
- SZTUTMAN, Renato e PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana* (UFRJ), 2010, v. 16
- THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil. 1500/1640*. São. Paulo: Loyola, 1982
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a
- _____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b
- WACTHEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988