

**TAPANHUNS, NEGROS DA TERRA E CURIBOCAS:
CAUSAS COMUNS E CONFRONTOS
ENTRE NEGROS E INDÍGENAS***

Stuart B. Schwartz^{**}

No ano de 1814, em meio a uma série de insurreições escravas que abalaram os fundamentos da sociedade baiana – importante terminal do tráfico negreiro e centro de produção açucareira — um grupo de escravos haussás tentou uma nova revolta para ganhar sua liberdade. Antes disso, naquele mesmo ano, em Itapuã, nas vizinhanças de Salvador, um grupo de mais ou menos 250 homens chefiado por um *mala#m*, líder haussá muçulmano, se insurgiu, queimando armações de pesca de baleia e destruindo plantações, antes que as tropas de cavalaria pudessem barrar o movimento. Uma segunda revolta estourou entre os haussás em março de 1814 nas áreas de produção açucareira, próximas à região agrícola do Recôncavo. De modo que os haussás continuaram conspirando para conquistar sua liberdade. Em julho, um novo plano foi concebido entre os escravos urbanos, trabalhadores das docas e artesãos livres; contudo, eles perceberam que para ter alguma chance de sucesso seria necessário obter o apoio dos escravos do eito, assim como dos outros grupos que pudessem ser seus aliados potenciais. As comunidades quilombolas locais, que incluíam alguns caboclos e índios, foram incorporadas no plano da revolta. Os conspiradores supunham que poderiam

* Tradução de Íris Kantor.

** Professor do Departamento de História da Universidade de Yale.

contar com os indígenas da região, em troca da devolução de suas terras expropriadas pelos portugueses. Representantes dos grupos indígenas vieram até Salvador para conversar com os conspiradores. Porém, eles seriam rapidamente mandados embora, uma vez que sua presença poderia provocar suspeitas entre as autoridades. É bom lembrar que, no início do século XIX, a população indígena constituía uma presença incomum em Salvador. Entretanto, o plano da insurreição também exprimia as reivindicações da população indígena da região. A disposição desta em colaborar com os escravos africanos contra o regime colonial revela a consciência dos dois grupos, assim como os alcances, limites e ironias que configuravam esse complexo relacionamento.¹

A interação e contato entre grupos indígenas e os africanos da diáspora é um dos aspectos menos estudados e compreendidos da história das Américas.² O pouco que sabemos reflete, ainda, os interesses do regime colonial. Conseqüentemente, o que os negros e indígenas pensaram, uns sobre os outros, é particularmente difícil de desvendar, já que a documentação sobre o relacionamento mútuo é esparsa, e sempre filtrada pelo olhar atento dos colonizadores. No Brasil, durante o regime colonial, negros e índios tinham muito em comum. Os dois grupos foram escravizados, sofreram com a criação da colônia portuguesa, ocupação das terras e regime de exportação agrícola. Mas esse paralelo de sofrimentos e tribulações dos afro-brasileiros e nativos americanos constituía apenas uma parte da história de suas interações resultantes das iniciativas da Coroa portuguesa e dos colonizadores que, por sua vez, alimentavam as hostilidades entre os dois grupos, provocando rivalida-

¹ Para detalhes sobre essa conspiração, ver Stuart B. Schwartz, “Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás, Bahia, 1814”, in João José Reis e Flávio Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1996), pp. 373-406.

² Stuart B. Schwartz e Frank Salomon, “New Peoples and New Kinds of Peoples: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)”, in Stuart B. Schwartz (org.), *Cambridge History of Native Peoples of the Americas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), vol. III, nº 2, pp. 467-471. Ver os artigos clássicos de Nancie González, “The Neoteric Society,” *Comparative Studies in Society and History*, nº 12 (1970), pp. 1-13; “New Evidence on the Origin of the Black Carib”, *Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 57, nº 4 (1983), pp. 143-172; e Mary W. Helms, “The Cultural Ecology of a Colonial tribe”, *Ethnology*, vol. 8, nº 1 (1969), pp. 76-84.

des entre eles freqüentemente em favor do regime colonial e dos colonos europeus e seus descendentes.

Essa relação entre afro-brasileiros e ameríndios não pode ser entendida em si mesma, mas somente nos limites e contextos do relacionamento mútuo, e dos dois grupos com a sociedade colonial envolvente. Mesmo quando esses relacionamentos — amigáveis ou hostis — tinham lugar, a sociedade branca representava uma espécie de assombração, o fantasma de Banquo sempre presente e vigilante. Essa era a realidade implicitamente compreendida, mas raramente explicitada pelos contemporâneos. Nesse contexto, os afro-brasileiros, ameríndios e portugueses desenvolveram estratégias para lidar com a complexidade das formas que esses relacionamentos podiam adquirir.

Em primeiro lugar, é preciso examinar o processo de classificação e hierarquização étnica a partir do qual se configurava um quadro de referências. O regime colonial apresenta uma tendência à criação de novas categorias sociais e espaciais em que o nascimento, *status* hereditário, cor, religião e concepções morais contribuíram para a criação de categorias étnicas ou pseudo-raciais com atributos definidos. De modo que o termo “índio” ou outros termos que eram freqüentemente usados no Brasil, como gentios, bárbaros, tapuias (não falantes do tupi) ou caboclos, variavam cronológica e regionalmente. Termos portugueses eram adaptados para referir o lugar ocupado pelas pessoas segundo o ordenamento hierárquico próprio da sociedade colonial. Um processo similar pode ser identificado quando lidamos com os africanos, mas as atitudes dos portugueses diante dos africanos já estavam determinadas anteriormente, em alguma medida, pelos contatos com a África no século XV. De toda forma, por mais que o relacionamento diplomático “amistoso” entre Portugal e os estados africanos – cujos soberanos tinham sido convertidos ao cristianismo – tivesse algum peso, essas atitudes positivas eram, freqüentemente, rebaixadas graças à condição servil da maioria dos escravos africanos. A situação levava a uma atitude de protesto dos negros, que eram sistemática e imediatamente associados àquela condição. Em si mesmo, o termo negro implicava a condição servil. Era comum – embora isso não se observasse sempre – usá-lo como sinônimo de escravo. Já no século XVI, classificavam-se como

“negros da terra” os indígenas, o que revela uma percepção do seu *status* servil, mais ou menos equivalente ao dos “negros da Guiné”. Mais tarde, em 1757, quando as missões indígenas da Amazônia foram secularizadas pelo sistema do Diretório, a “injusta e escandalosa” prática de chamar os índios de “negros” seria especificamente proibida.³ Da mesma forma, os primeiros africanos trazidos para o Brasil eram chamados de *tapamunhos*, uma palavra de origem tupi utilizada como uma designação “quase-tribal”. Ambos os termos, “negros da terra” e “tapamunhos”, desapareceram na medida em que a escravidão indígena foi sendo substituída pela africana e um grande número de africanos passou a ser sistematicamente deportado para a colônia. Enquanto essas categorias tendiam a desaparecer ou serem transformadas com o passar do tempo, progressivamente o contato entre negros e indígenas produziu descendentes mestiços, chamados regionalmente de cafuzos, curibocas e caborés. A seu próprio modo, essas novas pessoas e novas categorias mais adiante tornaram mais complexo o sistema de hierarquia racial na colônia.

Enfrentamentos e hostilidades

Desde os primeiros momentos da conquista e ocupação portuguesa, existiram boas razões para hostilidade entre africanos e ameríndios. Por volta de 1560, quando os escravos africanos começaram a chegar em maior número, os indígenas, gradualmente, passaram a ser usados para controlá-los. Essa função constituía uma extensão do uso dos aliados indígenas (subordinados) como proteção contra os índios não-reduzidos e em defesa contra os invasores estrangeiros, como os franceses. Os portugueses, assim como outros impérios coloniais no Novo Mundo, promoveram um sistema que o antropólogo Neil Whitehead chamou de “blindagem étnica” (tradução livre de “*ethnic soldiering*”), transformando alguns grupos em forças militares para patrulhar o território e as

³ Capítulo 10 do “Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão (Lisboa, 1758)”, documento publicado por Rita Heloísa de Almeida, *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

fronteiras sociais da colônia. Essa política começou em 1520, senão antes; mas após a chegada dos Jesuítas, em 1549, o sistema de mobilização foi construído a partir de grupos aliados independentes e índios aldeados controlados pelos missionários. A política portuguesa resultaria na ampliação de algumas “tribos” e na criação de novas identidades para aqueles que viviam nos aldeamentos. A habilidade para mobilizar os indígenas para esse propósito, assim como para transferir funções militares, tornar-se-ia um requisito invocado freqüentemente pelos missionários na defesa da manutenção do controle sobre os aldeamentos indígenas.⁴

O uso das populações indígenas como forças militares na periferia do império, como “soldados étnicos”, era bastante comum nas Américas e os portugueses foram os primeiros europeus a empregar, efetivamente, essa estratégia. Essa prática foi desenvolvida primeiramente no litoral brasileiro e depois estendida pelo continente na medida em que a ocupação e o povoamento avançavam. Whitehead aponta que tais políticas tiveram como resultado a conformação de divisões “tribais”, estimulando hostilidades entre as populações indígenas. Nas colônias, onde os africanos constituíam uma população escrava, a “blindagem étnica” tornou-se um elemento-chave para o controle e policiamento dos africanos.

No conflito entre jesuítas e colonizadores portugueses em relação à aculturação dos indígenas, cada lado argumentava ser o mais capacitado para controlar e utilizar a força de trabalho e o potencial militar das populações nativas sob seu comando. Desde 1580, observadores jesuítas acentuaram esse ponto de vista, enfatizando “o serviço prestado a Deus e a sua Majestade na conversão e redução dos gentios”. Em 1601, o provincial jesuíta celebrava a pacificação dos potiguares do Rio Grande e Pernambuco, clamando que mais de 50 mil índios, de 150 aldeias, tinham sido trazidos para o controle dos portugueses graças aos

⁴ Faço aqui uma referência aos trabalhos de Neil Whitehead que enfatizam as técnicas de “blindagem étnica” no norte da América do Sul. Neil Whitehead, “The Crises and Transformations of Invaded Societies: The Caribbean (1492-1580)”, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), vol. 3, pp. 864-903.

esforços dos jesuítas. Ele argumentava que, “é com a muita obediência que o gentio do Brasil tem aos ditos Religiosos se pode esperar que além de se converterem a nossa santa fé façam muito serviço a Vossa Magestade ajudando a defender aquelas partes dos franceses e ingleses que as infestam, e de negros de guiné que se levantam, e de outros gentios contrários”.⁵

Em seus conflitos contra a escravização dos indígenas, os jesuítas enfatizavam que essa política levaria à expulsão das populações indígenas do litoral, criando um espaço para escravos negros “se levantarem com toda aquela costa, como já tentaram com algumas partes com grande perigo dos portugueses que para se defenderem delas se valeram dos Brasis que são os muros e baluartes daquele Estado segundo dizem os portugueses que lá vivem.”⁶ Essa metáfora dos “muros” e “baluarte”, para os índios domesticados, significando proteção, foi repetida ao longo de toda a história colonial.

A idéia de usar os indígenas como força de trabalho e como cordão defensivo agradava tanto aos colonizadores e senhores de engenho, como aos missionários. Em 1603, o donatário absenteísta de Porto Seguro, o duque de Aveiro, reclamava que a sua concessão territorial no Brasil não prosperava por falta de “gentio que a povoe e defenda”. Apesar da legislação que privilegiava os jesuítas, o duque pediu, e recebeu, uma permissão para que os colonos da sua capitania pudessem trazer indígenas do interior com esse propósito.⁷ Argumentos semelhantes foram expressos pelos senhores de engenho e por autoridades metropolitanas, mas em geral a política da Coroa tendeu a apoiar o controle dos jesuítas.

Depois de 1560, na medida em que o número de trabalhadores africanos e afro-brasileiros crescia nas plantações nordestinas, os se-

⁵ Arquivo Geral de Simancas (AGS), Petição do Provincial e religioso da Companhia de Jesus do Brasil (1601), Sec. prov. 1461, 104ff. A ortografia foi sempre atualizada.

⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Manuscritos da Livraria 1116, fl.629. Ver também: “Algumas advertencias para a provincia do Brasil”, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emmanuele, Fondo Gesuitico 1255 (38). Esse documento é analisado por Charlotte de Castelnau-L’Estoile, *Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Paris, Fundação Gulbenkian, 2000, pp. 316-328

⁷ AGS, SP 1487, 7 de outubro de 1603, fl. 33-33v.

nhores de engenho, os jesuítas e o Estado colonial começaram a ver o indígena domesticado como instrumento essencial para o sucesso do empreendimento colonial. Frei Vicente Salvador, o primeiro historiador brasileiro, alegava que as depredações e as pilhagens por bandos de escravos só poderiam ser limitadas pelo medo destes diante dos índios.⁸ No fim do século dezesseis, os colonizadores e jesuítas competiam pelo controle dos indígenas, cada lado advogando sua vocação para mobilizar os indígenas como força defensiva contra as ameaças tanto dos invasores estrangeiros (franceses e holandeses) no litoral, quanto das tribos indômitas do interior, ou dos “inimigos domésticos”, os escravos dos numerosos engenhos de açúcar.

Na Bahia, por exemplo, os jesuítas alegavam que as aldeias ou missões de Santo Antônio, em Jaguaripe, e São Sebastião, em Capanema, tinham sido estabelecidas para fazer fronteira com os hostis aimorés — população indígena que ocupava a região sul da capitania baiana — que os ameaçavam constantemente.⁹ Os jesuítas disponibilizaram seus serviços para o Estado colonial. Em 1614, os indígenas da aldeia jesuítica de São João tinham sido mobilizados para destruir uma comunidade de escravos fugitivos no interior da Bahia.¹⁰ Ansiosos pelo controle do trabalho indígena e não menos desejosos de auxiliares contra os índios hostis e os escravos fugidos, os colonizadores se colocavam também contra as missões jesuíticas que controlavam os mesmos indígenas. Em 1610, por exemplo, o senado da câmara da Paraíba contestou a legislação destinada a pôr fim à escravização indígena, destacando o grande valor dos indígenas como trabalhadores e, também, como contrapeso aos escravos africanos.¹¹ Os vereadores municipais acusavam os índios de serem canibais e de terem se aliado aos franceses luteranos para atacar os portugueses. Também alegavam que os aldeamentos jesuíticos tornavam os índios mais suscetíveis às doenças. Nesse último ponto,

⁸ Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil*, 5ª edição, São Paulo, Melhoramentos, 1965, pp. 342-343.

⁹ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil (HCJB)*, Lisboa/Rio de Janeiro, Portugal/INL, 1938-1950, vol. v, p. 267.

¹⁰ *Ibid.* p. 265.

¹¹ ANTT, (Miscelânea), caixa 1, nº 6, Governador Diogo de Meneses à Coroa (1 Setembro de 1610) .

eles estavam provavelmente corretos, mas seus interesses visavam mais a utilidade que os mesmos indígenas poderiam ter, do que a preservação de sua saúde. Jesuítas e colonizadores concordavam com a utilidade de domesticar os indígenas, eles apenas diferiam quanto a quem devia ser atribuída esta tarefa. Diogo de Campos Moreno (que preparou o primeiro relatório para a Coroa, em 1612, sobre o Estado do Brasil) era amplamente favorável à integração dos indígenas nas atividades produtivas da sociedade colonial. Conforme sua exposição: “os Índios que vivem de mistura com os brancos não somente são melhores cristãos, criando-se com seus filhos, mas também aprendendo ofícios mecânicos dão proveito à fazenda real e melhores ajudas nas armas a todos os acidentes que se oferecem na costa e no sertão de suas terras”.¹² Essa função defensiva dos indígenas, ao lado de seu potencial como força de trabalho, era manipulada tanto pelos colonizadores como pelos jesuítas. O conflito entre os dois lados tornou-se um tema absolutamente recorrente na história colonial brasileira. De qualquer forma, era clara a percepção de que os indígenas representavam muralhas defensivas valiosas e um contrapeso à crescente população escrava africana. Isso ficou particularmente evidente numa petição dos colonos da região de Jaguaripe, em 1613, quando solicitaram a intervenção régia contra os jesuítas que haviam removido os aldeamentos missionários da linha de fronteira, onde esses mesmos colonos tinham seus engenhos de açúcar e fazendas. Os colonos contavam com os índios arqueiros para guardar as fronteiras e controlar os cativos africanos, passíveis de se insurgir ou fugir, juntando-se aos franceses e outros inimigos.¹³ Em 1633, Duarte Gomes de Silveira, representando os colonizadores da Paraíba, escreveu um longo memorial sobre o uso dos indígenas no controle do crescente número de africanos. Ele propôs claramente:

Não há nenhuma dúvida que sem os indígenas do Brasil não pode haver negros da Guiné; ou dito melhor, não pode existir o Brasil, ao menos sem os negros nada pode ser feito, e eles são dez vezes

¹² Engel Sluiter, “Livro que dá razão ao Estado do Brasil”, *Hispanic American Historical Review (HAHR)*, vol. 29, nº 3, (1949), p. 523.

¹³ Biblioteca do Itamarati (BI), Carta do Rei para o governador Gaspar de Sousa, Lisboa, 24 de maio de 1613, fls. 218-218v.

mais numerosos que os brancos; e se agora é custoso controlá-los com os indígenas, de quem eles têm grande medo [...] o que pode acontecer sem os indígenas? No dia seguinte, eles se rebelarão, e é uma difícil tarefa vencer os inimigos domésticos.¹⁴

O tema da utilidade das tropas indígenas na defesa contra os estrangeiros e inimigos domésticos era constantemente invocado. Em 1697, por exemplo, o padre Pero Rodrigues, da Companhia de Jesus, observou que os três principais inimigos dos portugueses eram os franceses, os irredutíveis aimorés e os negros quilombolas, e, na sua opinião, a melhor defesa contra eles era o sistema de aldeamentos indígenas, ou melhor, os índios sob a orientação dos missionários.¹⁵

A mobilização dos indígenas para o serviço da Coroa, geralmente sob a direção dos jesuítas, com vistas ao controle do trabalho escravo, corria em paralelo com a utilização de outros arranjos. Os indígenas eram também contratados individualmente pelos proprietários de engenhos para caçar escravos fugidos dos engenhos e fazendas. É possível obter algumas indicações de como funcionavam esses arranjos, usando como base as despesas anuais registradas nos livros do engenho Sergipe do Conde, um dos maiores da capitania. As fontes revelam o pagamento de pequenas somas, assim como de camisas, aguardente, facas e quinqui-lharias, pagas aos índios por diversas tarefas, incluindo a captura e resgate de escravos fugidos. Ilustram a natureza dessas relações os registros feitos durante a colheita de 1629-1630: “por dinheiro dado a três índios por amarrarem uma mulher negra que fugiu”; ou a de 1630-1631: “para alguns índios que capturaram um negro que escapou da fazenda”.¹⁶

A população indígena se tornou uma força de controle dos negros escravizados de duas maneiras. Primeiro, os grupos indômitos do sertão configuravam uma espécie de barreira contra os brancos e negros, limi-

¹⁴ AGS, “Información que hizo por mandado de VMg. sobre unos capítulos que Duarte Gomez de Silveira, vezino de Parahiba, embió a la Mesa de Consciencia,” Sec. prov. libro 1583, fls. 382-389.

¹⁵ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), I-31, 28, 53, conferir Maria Regina Celestino de Almeida, “Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial” (Tese de Doutorado, Universidade de Campinas, 2000), p. 53.

¹⁶ “Livro de Contas, 1622-1653”, *Documentos para a história do açúcar*, 3 vols., Rio de Janeiro, 1956, II, p.157,174.

tando a extensão do controle colonial, mas também impondo obstáculos à formação de comunidades quilombolas no interior. A situação dos arraiais de escravos fugidos, juntamente com a economia predatória, teria contribuído, provavelmente, para que a maioria das comunidades quilombolas permanecesse relativamente próxima dos engenhos e centros urbanos de povoamento. O fato de que os índios insubmissos representavam uma barreira contra brancos e negros, no entanto, não impedia que as autoridades coloniais aplaudissem a “hostilidade” desses grupos contra os escravos africanos. Numa carta escrita por volta de 1687, autoridades de Pernambuco, ansiosas para eliminar o quilombo de Palmares, convocaram os índios do regimento de Felipe Camarão para fixar os índios “mansos” na região. A estratégia escolhida revela a percepção contemporânea sobre o modo de enfrentar o problema.

Há muito que considerar sobre os índios bravos que cercavam Palmares e todos os mocambos de negros – que podiam representar seus amargos inimigos – e que desejavam não só destruí-los, mas também comê-los. De fato, com esses gentios bravos não era possível entrar em comunicação e persuadi-los a lutar contra os negros oferecendo aguardente, facas ou outras mercadorias. Os negros, cercados e comprimidos entre os gentios do interior e as forças do litoral, acabavam preferindo render-se a morrer.¹⁷

De fato, essa estratégia era algo irrealista e de difícil execução. Mais provável era o uso dos índios domesticados, aqueles que tinham sido assentados nos aldeamentos jesuíticos, ou que estavam sob o controle das vilas como força militar. Algumas vezes as aldeias indígenas eram removidas para longas distâncias com esse propósito. No final de 1590, oitocentos flecheiros potiguares falantes do tupi de Pernambuco, que haviam auxiliado os portugueses contra os franceses, foram enviados ao sul da Bahia para proteger contra ataques dos aimorés. Quando chegaram, o perigo maior já havia passado e eles terminaram sendo distribuídos não apenas para Ilhéus, mas para a região açucareira do Recôncavo, para servir como força de trabalho e força militar. Alguns,

¹⁷ Ernesto Ennes, *Os Palmares*, I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo, Lisboa, 1938, pp. 41-43.

sob a chefia de Zorobabé, foram usados contra um mocambo no rio Itapicuru. Zorobabé em seguida trocou alguns escravos capturados por um cavalo, roupas e acessórios militares.¹⁸

Embora seja difícil medir a efetividade da política de utilização dos indígenas no controle das rebeliões e insurreições africanas, a ausência de revoltas em larga escala até o início do século XIX sugere que a proximidade dos indígenas pudesse ter alguma influência. Mas a ausência desses movimentos não excluiu iniciativas de fugas individuais. O uso militar dos índios domesticados era comum na composição das equipes de patrulhas, de carregadores e de auxiliares usados nas tropas durante as campanhas de reconhecimento dos redutos quilombolas, por vezes chamados de mocambos. Virtualmente todas as comunidades quilombolas seriam atacadas e destruídas com a ajuda dos indígenas sob o comando dos portugueses.

Uma característica das medidas antiquilombolas foi a criação das tropas de capitães-do-mato. Esses oficiais chamados de capitães-do-campo, capitães-do-mato ou capitães de entrada e assalto eram frequentemente negros ou mulatos livres que operavam com o apoio de auxiliares indígenas. No começo de 1612, o governador do Brasil recebeu um pedido para criar um posto de capitão-do-campo em todas as oito paróquias de Pernambuco. Cada um desses oficiais deveria ter doze famílias indígenas sob seu controle para ajudar no resgate dos negros fugidos.¹⁹ Tais arranjos tornaram-se um padrão em muitas regiões do Brasil. Em 1660, por exemplo, o conde de Óbidos, governador da colônia, organizou uma série de campanhas contra os mocambos nas quais foram usados os índios da Casa da Torre de Garcia D'Ávila (da aldeia de Santo Antônio) e inclusive alguns veteranos indígenas do regimento de Felipe Camarão.²⁰

¹⁸ Ver Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil*, p. 346. A Câmara de Ilhéus escreveu, em 1601, ao conde de Linhares, proprietário do engenho Santana, que seu engenho era um dos melhores da costa brasileira e que para protegê-lo alguns gentios que viviam próximos de sua fazenda no Recôncavo haviam sido transferidos para Ilhéus. ANTT, Cartório dos Jesuítas, maço 8, nº 108, 30 de julho de 1601.

¹⁹ BI, Carta do Rei para Gaspar de Sousa, 17 de agosto de 1612.

²⁰ Óbidos ao Capitão do campo, Simão Fernandes Madeira, 27 de agosto de 1664, *Documentos Históricos (DH)*, vol. VII, 1929, 185-186; Óbidos, portaria de 6 Junho de 1667, *DH*, VII (1929), pp. 301-302; Ordem dada ao capitão do campo, Gaspar da Cunha, 20 de Dezembro de 1668, *DH*, vol. XI, (1928), pp. 385-386.

Por trás da idéia de empregar os indígenas e negros livres como caçadores de escravos fugidos e obstáculos contra os índios indômitos, contava muito o fato de que eles eram capazes de atuar como uma espécie de guerrilha. Nas discussões em favor do uso de guerreiros potiguares contra os aimorés de Ilhéus, em 1590, argumentou-se que a expedição seria ineficaz se não fosse realizada com índios igualmente ferozes, “outro gentio bicho do mato como eles”. O Conselho Ultramarino discutindo a necessidade de submeter a região de Mato Grosso, concordou em 1744 que “a gente própria para fazer guerra ao gentio é outro gentio junto com alguns brancos, e o Bororo melhor que todos pelo seu valor e fidelidade para com os mesmos brancos.”²¹ Argumentos similares justificavam o emprego de indígenas e negros livres na captura de escravos fugidos. Numa carta de autocongratulação, em 1695, Domingos Jorge Velho, líder da expedição que derrotou Palmares, clamava que suas tropas eram as mais eficazes na destruição dos quilombos, graças às habilidades marciais dos gentios sob seu comando. Dizia também que os paulistas e seus índios eram como a Grande Muralha da China contra os índios hostis e negros fugidos, exceto por serem mais efetivos e menos sujeitos às forças da natureza que a famosa fortificação asiática.²²

Mas essas políticas também tinham suas dificuldades e riscos. Como exemplo, vejamos a campanha antiquilombola em 1636. O governador do Brasil e os vereadores municipais montaram uma expedição para suprimir um grande e aparentemente bem organizado quilombo no interior da Bahia. As forças foram arregimentadas em vários locais, sendo alistados indígenas das aldeias jesuíticas, assim como aqueles sob poder das autoridades seculares. Muitos escravos foram recapturados e posteriormente vendidos ou resgatados por seus senhores, o que gerou uma larga soma de dinheiro, redistribuída entre os membros da expedição. Esta incluía Afonso Rodrigues, “capitão dos índios”, e Luís de Cerqueira, “capitão de aldeia”, que receberam 80 mil réis para serem divididos entre os participantes. Metade dessa soma foi destinada aos

²¹ AHU, Mato Grosso, caixa 1, 22 de agosto de 1744.

²² Ennes, *Os palmares*, pp. 113-138.

representantes dos jesuítas, para ser distribuída entre 82 índios dos seus aldeamentos, e ainda pequenas quantias foram dadas por Cerqueira e Rodrigues aos índios sob seu comando.²³

A expedição também revela as dificuldades e contingências dessas práticas sociais. Rubellio Dias conduziu a expedição, comandando “gentios e tapuios”, ou seja, índios que não eram cristãos e não falavam tupi. Nos sertões eles se defrontaram com muitos negros e tapamunhos ferozes. Muitos dos quilombolas foram mortos e feridos, 40 foram aprisionados, incluindo os líderes.²⁴ Todos foram levados para o mocambo, mas não havia prisão no acampamento onde os prisioneiros pudessem permanecer em segurança. Rubellio Dias temia seus próprios tapuias – aos quais ele chamava de selvagens –, que estavam também adoecendo. Ele foi forçado a negociar com o líder do mocambo, que se comprometeu a trazer para dentro do acampamento os fugitivos ainda livres na floresta. E assim foi feito, mas os índios e o próprio Rubellio Dias acabaram todos adoecendo. Finalmente, Dias terminaria procurando outros auxiliares na vila de Sergipe del Rei, ao norte da capitania baiana.

O uso das tropas indígenas como guias, auxiliares e soldados representou uma potente força antiquilombolas, transformando-se numa prática corrente no Brasil. Frei Vicente do Salvador escreveu que as depredações e fugas de escravos não eram piores pelo “medo dos ditos índios que com um capitão português os buscam e os trazem presos a seus senhores”.²⁵ Na Bahia e em Pernambuco essas táticas eram usadas desde o século XVI, mas no século XVIII um sistema regular já arregimentava os índios para esse propósito. O mocambo chamado “Buraco do Tatu”, em Itapuã, no norte de Salvador, foi destruído em 1764 usando-se os auxiliares indígenas da vila de Jaguaripe, assim como as ordenanças indígenas. Em 1806, perto da foz do rio das Contas,

²³ Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS), I, 327-330

²⁴ O relato de Rubellio Dias sobre o mocambo destruído foi apresentado ao governador e ouvidor geral, ao provedor, ao bispo e a dois desembargadores. Ele também descreve as batalhas contra duas “companhias” rebeldes. É difícil discernir se essa terminologia indica uma grau elevado de organização social, política e militar do mocambo, ou se era simplesmente uma série de equivalências a referências mentais de Dias. Veja-se a carta. ACMS, I, 329-332.

²⁵ Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil*, p. 343.

comarca de Ilhéus, o quilombo do Oitizeiro foi destruído pela “tropas de Conquista do gentio Bárbaro da Pedra Branca”, um contingente de cariris sob o comando de Antonio Andrade e Conceição.²⁶ Esses dois bem documentados casos são representativos de um padrão geral encontrado em todas as capitanias da colônia. Indígenas continuamente proviam numerosos serviços para o Estado, como trabalhadores e forças de defesa. Em 1649, Salvador Correia de Sá, a mais poderosa figura no centro-sul do Brasil, chamou os índios das aldeias jesuíticas de “um saudável remédio contra os escravos fugidos”. Durante o século XVIII, indígenas da vila de São Francisco Xavier de Itinga serviram como caçadores de escravos para a Fazenda de Santa Cruz.²⁷

Essa política não era sempre bem-sucedida. Nas zonas mineradoras de Minas Gerais e do centro-sul, por volta da década de 1720, os governadores procuraram estimular a criação de uma rede de capitães-do-mato que abarcasse diversas capitanias, mas essas medidas fracassaram devido à vasta extensão do território, ao crescimento rápido da população e ao pequeno número de índios submetidos naquela região. Em 1717, o conde de Assumar, governador de Minas Gerais, comentou a ineficácia do sistema de aldeamentos indígenas para coibir as fugas, situação que o obrigava a tomar medidas punitivas draconianas.²⁸ Em outras áreas, as transformações demográficas, provocadas pelo deslocamento e mortandade em larga escala das populações indígenas, também limitavam a utilização dos índios no controle das populações escravas.

O padrão de relacionamento e desenvolvimento do litoral e de Minas Gerais se repete no norte e oeste. A cronologia das relações sociais entre índios e negros, de toda forma, reflete a realidade da distribuição geográfica da população. No Maranhão, por exemplo, o baixo volume do tráfico negreiro antes de 1680 implicava um baixo número de africanos e, conseqüentemente, poucas oportunidades para interação

²⁶ João José Reis, “Escravos e coiteiros no quilombo de Oitizeiro, Bahia, 1806”, in Reis e Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio*, pp. 332-372. Veja-se também Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), “Traslado da Devassa”, caixa 287.

²⁷ Almeida, “Os índios aldeados”, p. 209.

²⁸ AHU, Minas Gerais, Avulsos, Carta do Rei para Assumar, 12 de Janeiro de 1719. Veja-se Stuart Schwartz, *Escravos, roceiros e rebeldes*, Bauru, Edusc, 2001, pp. 219-261.

ou hostilidade entre os negros e os ameríndios. A expansão econômica do Estado do Maranhão e Grão Pará e o aumento do tráfico de escravos na região mudariam essa situação. Na medida em que, ao longo do século XVIII, a ocupação do interior brasileiro aumentava e a população se deslocava para áreas não colonizadas, a instituição da escravidão também se difundia e, com ela, a fuga de escravos. Depois de 1720, na capitania de Goiás, a economia mineira próxima a Vila Boa e outros arraiais começou a atrair migrantes, tanto escravos como livres. Em 1780, nenhuma região colonizada tinha menos de 45% de negros entre seus habitantes. Mas os colonos portugueses, assim como os mineradores e negros fugidos, tinham que lidar com os grupos indígenas hostis naquela região. Opondo-se à invasão do seu território, os carijós (falantes do tupi) que fugiam da escravização pelos paulistas, transformaram as etnias nativas em Goiás, criando uma nova, os avá-canoeiros. Outros grupos falantes do gê, como os crahó, os xavantes e os caiapós, também constituíam uma barreira natural contra a penetração de brancos e negros na capitania de Goiás. Esses grupos eram particularmente ativos na destruição de quilombos.²⁹ Enquanto a sociedade colonial tinha poder para perseguir índios hostis ou negociar o retorno de cativos, essas alternativas estavam essencialmente fechadas aos quilombolas negros. Existia uma maior paridade de poder entre estes e os grupos indígenas.

Condições similares de conflito existiam no norte da Amazônia e oeste do Mato Grosso, uma região devassada desde 1720, após a crise do ouro na região de Cuiabá. As expedições fluviais, as famosas monções, carregando pessoas e suprimentos de São Paulo até o rio Paraguai, se defrontavam constantemente com os ataques dos paiaguás, os quais, por sua vez, resistiam à invasão do seu território. Porém, em meados do século (1748), na nova capitania do Mato Grosso a colonização já estava regularizada em torno das principais vilas, Cuiabá e Vila Bela.³⁰ Os colonos trouxeram escravos africanos para trabalhar na prospecção das

²⁹ Sobre os Avá-canoeiro, ver André A. de Toral, "Os índios negros ou os Carijó de Goiás: a história dos Avá-Canoeiro", *Revista de Antropologia*, n° 27/28 (1984-85), pp. 287-325; Mary Karasch, "Os quilombos do ouro na capitania de Goiás", in Reis e Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio*, pp. 240-262.

³⁰ Virgílio Corrêa Filho, *História de Mato Grosso*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969.

minas, no transporte da lavoura e na construção dos fortes militares na fronteira com a América Hispânica. Em 1734, Cuiabá tinha uma população de três mil habitantes, duzentos brancos, oitocentos negros e o resto indígena.³¹ O resultado natural desse processo foi a fuga e a resistência na forma de quilombos. A população indígena resistiu às incursões dos colonizadores e à presença de escravos fugidos, mas essa resistência foi relativizada pela presença de índios nas comunidades quilombolas.³²

De modo semelhante ao que ocorria na fronteira militarizada entre a Flórida e a Carolina, as fronteiras do Brasil tornaram-se espaços de considerável interação e contestação, tensões agravadas pela presença de tropas militares e desertores. Na margem norte da Amazônia — no Cabo Norte (Amapá), ou no que poderíamos chamar de Guianas brasileiras — existia uma fronteira internacional com um número grande de indígenas e uma esparsa população de colonos. A população indígena resistia ao assentamento dos colonos, mas também à invasão das tropas, dos desertores ou de escravos fugidos. Ao mesmo tempo, as autoridades coloniais empregavam indígenas e africanos nas mesmas tarefas. Em 1765, por exemplo, no forte de Macapá, 2600 indígenas e 2400 escravos estavam empregados. Destes, cerca de 1% foram registrados como fugidos do serviço.³³ Uma fronteira como o Cabo Norte — onde havia facilidade de cruzar até Caiena (Guiana Francesa) para vender os produtos — criava boas oportunidades aos fugitivos. O controle destes era uma questão particularmente importante para o governo colonial. As dificuldades durante o século XVIII lembram aquelas experimentadas no litoral do nordeste no século XVI. Henrique João Wilckens, depois de sua visita à região do Rio Negro em 1800 (ele já tinha realizado outra viagem ao local em 1781), escreveu que havia um grande perigo em permitir a comunicação clandestina entre os indígenas

³¹ ANTT, Manuscritos do Brasil, 11, fl. 7

³² Luiza Rios Ricci Volpato, “Quilombos em Mato Grosso”, in Reis e Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio*, pp. 213-239.

³³ Rosa Elizabeth Acevedo Marin, “Prosperidade e estagnação de Macapá Colonial: As experiências dos colonos”, in Flávio dos Santos Gomes (org.), *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana* (Belém, Editora da UFPA, 1999), pp. 33-62.

mansos e os índios bravios e escravos fugidos.³⁴ A mesma situação existia no noroeste da Amazônia, em Essequibo, onde os holandeses costumavam empregar índios caraíbas para atacar as comunidades quilombolas, e onde os problemas com desertores e com contrabando de armas pela fronteira complicavam as medidas antiquilombolas.³⁵

Interações cordiais

Apesar das políticas coloniais, o fato de que negros e índios tinham ocupações e *status* semelhantes criava situações de interação e cooperação no interior do regime colonial, ou em oposição a este. O difícil período de 1550 a 1600 testemunhou a transição da mão-de-obra predominantemente indígena para a força de trabalho africana. A coexistência dos dois grupos nos engenhos tornava os contatos inevitáveis. Quando o engenho São Pantaleão do Mosteiro de Olinda foi vendido, em 1577, possuía 15 escravos da Guiné e 25 negros da terra ou índios.³⁶ O engenho Santana, em Ilhéus, por exemplo, tinha em 1572 nove escravos da Guiné, um deles casado com uma mulher tapuia. O registro de batismo de 1598-1609 do engenho Sergipe do Conde, no Recôncavo da Bahia, listava 176 batismos de crianças, das quais apenas três ou quatro eram filhas de casais mistos. Entretanto, as oportunidades para essas uniões existiam. Em 1591, no mesmo engenho, o casal formado por Domingos Valente, um hábil mestre de açúcar, e Luíza, descrita como “negra do gentio da terra”, tinha dois filhos. Marcos, um escravo da Guiné que era vaqueiro, casou-se com uma mulher indígena chamada Marta. Mas esses casos eram relativamente raros. Os indígenas do engenho de Sergipe do Conde permaneciam agrupados entre si, preferindo viver nas grandes ocas ao estilo dos tupis, em lugar de compartilhar as senzalas de escravos africanos. Aparentemente, a vasta maioria dos indígenas casava e mantinha relações sexuais com outros índios, permanecendo se-

³⁴ Flávio dos Santos Gomes, “Fronteiras e mocambos: protesto negro na Guiana brasileira”, in Gomes (org.), *Nas Terras do Cabo Norte*, pp. 225-318.

³⁵ Nadia Farage, *As muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p. 97.

³⁶ F. A. Pereira da Costa, *Anais pernambucanos*, 7 vols., Recife, Arquivo Público Estadual, 1951, vol. I, p. 455.

parados dos demais trabalhadores. Não obstante, havia pressões para que os contatos crescessem. A escassez de mulheres africanas no tráfico de escravos fazia com que homens africanos por vezes se casassem com mulheres indígenas ou mestiças. Mesmo que as evidências sejam esparsas, no sertão, onde a propriedade escrava era menor e os senhores estavam mais presentes, era comum a utilização concomitante de trabalhadores indígenas e negros. Possivelmente, nesse contexto, a união entre eles podia ser mais freqüente.³⁷

Juntamente com as relações nascidas de experiências compartilhadas em vivências cotidianas, indígenas e negros também desenvolviam relações durante os serviços militares. Em diversas ocasiões, os dois grupos foram convocados para atuar contra ataques de estrangeiros ou indígenas hostis. Durante a ocupação holandesa no nordeste do Brasil (1630-54), escravos e livres foram empregados na luta. Do lado holandês, o capitão nomeou Antônio Mendes para conduzir uma tropa de índios tupis, mulatos e negros.³⁸ Aliás, o famoso regimento negro de Henrique Dias era composto por duzentos negros e 1200 índios.³⁹ É importante destacar que esses serviços podiam ter uma dimensão internacional. Os planos de reconquista de Angola durante o domínio holandês incluíram o uso dos paulistas e seus “servos de armas” indígenas. Nesse caso, os indígenas brasileiros usados na reconquista de Angola acabaram lutando do lado de forças luso-africanas.⁴⁰

³⁷ Luiz Mott, “Branços, pardos, pretos e índios em Sergipe, 1825-1830”, *Anais de História*, nº 6 (1974), pp. 139-184.

³⁸ José Antônio Gonsalves de Mello, *Tempo dos Flamengos*, 2ª edição, Recife, BNB/SEC, 1978, p. 195. Após a derrota dos holandeses, os homens de Mendes foram poupados, mas proibidos de fazer uso de suas armas.

³⁹ “Carta de Antônio Vieira para um mercador do Brasil, 12 de setembro de 1646”; John Nieuhof, *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil (1682)*, São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1981, p. 299. Nas guerras luso-holandesas (1645-1654) verifica-se um engajamento significativo de tropas formadas por contingentes indígenas sob comando europeu. No Rio Grande, por exemplo, uma força de 500 holandeses e 800 tapuias e potiguares foi guiada pelos arqueiros indígenas de Felipe Camarão. Veja-se Manuel Calado, *O Valoroso Lucideno*, 2 vols., São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1987, vol. II, pp. 165-173; José Antônio Gonsalves de Mello, *Henrique Dias, Governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*, Recife, Fundaj/Massangana, 1988.

⁴⁰ Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 294.

Não era só no interior do regime colonial, mas também em oposição a este que os contatos afro-ameríndios tinham lugar. Muitas vezes, os escravos fugidos integravam-se nas redes de parentesco ameríndias. No começo, os fugitivos eram os indígenas escravizados. Da Bahia, em 1559, o padre jesuíta Manuel da Nóbrega relatava que membros das nações indígenas no rio Paraguaçu e na ilha de Itaparica tinham sido consideradas escravos fugidos dos engenhos de açúcar que se recusavam a retornar.⁴¹ Na medida em que a escravidão africana se expandia, os negros também alcançavam as aldeias indígenas. O senhor de engenho João Fernandes Vieira, governador da Paraíba, forçou o retorno de sessenta negros que tinham sido incorporados aos tapuias comandados pelo chefe Janduí, retendo como refém o filho do poderoso chefe até que os escravos fugidos retornassem.⁴² O espectro da colaboração entre indígenas e escravos africanos contra o regime colonial gerava sempre um profundo sentimento de ansiedade e medo. Ocasionalmente, o governo tomava algumas medidas. Depois da Guerra dos Bárbaros – como ficaram conhecidas as campanhas contra os cariris no Rio Grande do Norte –, um tratado formal foi elaborado, em 1695, incluindo provisões que obrigavam os cariris a dar assistência militar aos portugueses contra os indígenas rebeldes, bem como na captura de escravos fugidos dos seus senhores.⁴³ Em 1703, o governador geral Cristóvão da Costa Freire recebia uma Ordem Régia determinando que os negros, mamelucos e escravos estavam proibidos de ir ao sertão, onde poderiam reunir-se a índios rebelados.⁴⁴ As evidências dessas colaborações, dada sua natureza necessariamente fragmentária, são sempre escassas. Contudo, o regime colonial e suas instituições deixaram algumas pistas sobre essas interações e solidariedades.

⁴¹ Carta de 5 de Julho de 1559 de Manoel da Nóbrega, *Cartas do Brasil*, São Paulo/Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1988, p. 343.

⁴² Pedro Puntoni, *A mísera sorte: a escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico no Atlântico Sul 1621-1648*, São Paulo, Hucitec, 1992, p. 123.

⁴³ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) “Retificação de paz feita com os tapuias janduíns da Ribeira do Açú, (20 de setembro de 1695)”, Rio Grande, pap. avul. caixa 1, 40. Esse tratado e um outro similar, de 1697, feitos com os tapuias arius pequenos incluíam provisões para captura de escravos fugidos. Veja-se o apêndice de Pedro Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão do nordeste do Brasil (1650-1720)*, São Paulo, Hucitec, 2002, p. 302.

⁴⁴ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Ms. Carta Régia de 6 de Junho de 1706, Lisboa, Arq. 1.2.25, Conselho Ultramarino, VI, 103.

Esse é o caso do movimento milenarista da Santidade, que irrompeu no sul da Bahia em 1560 e se prolongou até o início do século XVII.⁴⁵ O movimento da Santidade era um culto sincrético que combinava conceitos tupis sobre o paraíso terrestre, ou as “terras sem mal”, com aspectos do catolicismo romano. Muitos índios que se envolveram nesse movimento religioso estavam, aparentemente, sob tutela dos jesuítas, enquanto os outros trabalhavam como escravos nos engenhos. Cultuando ídolos e consumindo bebidas alcoólicas e tabaco nas cerimônias, os seguidores manifestavam-se contra os portugueses e o regime colonial. A região de Jaguaripe, ao sul do rio Paraguaçu na Bahia, tornou-se o centro do movimento e da resistência aos portugueses. Em 1580, africanos e crioulos estiveram envolvidos no movimento, representando uma ameaça real, a ponto de serem mencionados nas instruções reais preparadas para o novo governador em 1588. Em 1610, o governador Diogo de Meneses relatava a existência de 20 mil índios e escravos fugidos na região da Santidade em Jaguaripe e defendia a necessidade de escravização dos mesmos índios. Provavelmente, o governador inflou os números, mas de todo o modo, não há dúvida que o movimento continuou ativo. A ameaça não dizia respeito apenas às heresias religiosas, mas também ao dano causado aos engenhos de açúcar pelos ataques que abalaram o abastecimento de lenha na região. Havia também o temor de que alguns fugitivos aculturados, integrados ao movimento, cooperassem com os invasores europeus, como os quilombolas tinham feito no Caribe. Esses ataques e reações continuaram durante a década de 1620.

Conhecemos alguma coisa dos aspectos internos do movimento graças à visita do Santo Ofício no início da década de 1590. Cerca de cem pessoas foram denunciadas aos inquisidores por ligações com o culto da Santidade. Embora a prática de referir os índios escravos como negros dificulte a identificação das origens e ascendências dos participantes, os documentos dos processos inquisitoriais nos habilitam a ex-

⁴⁵ Ver Stuart Schwartz, *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 54-56. Para um aprofundamento, veja o livro de Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Detalhes interessantes sobre a participação dos negros se encontram no artigo de Alida C. Metcalf, “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”, *American Historical Review (AHR)*, vol. 104, nº 5 (1999), pp. 1531-1559.

trair informações sobre a composição social do movimento. Álvaro Rodrigues, um mameluco lavrador de cana que levou uma expedição ao interior com o propósito de liquidar a Santidade, relatou que entre os seguidores havia muitos mamelucos cristãos e africanos batizados. A Santidade de Jaguaripe realmente representava uma ameaça de colaboração anticolonial entre índios e negros, mas a extensão dessa colaboração permanece desconhecida. Apenas sete das 105 pessoas acusadas pela Inquisição eram negras e mulatas, embora os testemunhos e relatos oficiais pareçam indicar um grau bem maior de participação.⁴⁶ Contudo, o tipo de cooperação e o perigo nela implícito para o regime colonial eram matéria de preocupação concreta.

Um outro conhecido caso de cooperação entre africanos e indígenas ocorreu no quilombo de Palmares. Os contemporâneos estimam que Palmares tenha abrigado trinta mil habitantes, o que deve ser um exagero, mas não há nenhum exagero na capacidade de Palmares em derrotar as expedições punitivas enviadas pelos holandeses (durante o período de ocupação do nordeste, 1630-1654) e portugueses. Estes últimos, finalmente derrotaram os rebeldes em 1695, após uma série de expedições.

O balanço das expedições contra Palmares revela a participação dos indígenas como auxiliares nas forças expedicionárias, assim como a sua presença no interior da comunidade quilombola. Em 1644, Roelof Baro conduziu uma expedição fracassada graças à rebelião de índios tapuias sob seu comando. Apesar disso, ele retornou a Recife anunciando haver aprisionado 37 pessoas, entre as quais sete indígenas e um número grande de crianças mulatas — de alguma forma, estas parecem ter sido descendentes de uniões entre indígenas e africanos.⁴⁷ Em 1645, Jan Baer conduziu uma força que assaltou Palmares, aprisionou um grande número de indígenas e recapturou outro tanto de escravos. Embora os aspectos culturais de Palmares tenham sido já enfatizados, é

⁴⁶ Vainfas, *A heresia dos índios*, p. 231.

⁴⁷ Ivan Alves Filho, *Memorial dos Palmares*, Rio de Janeiro, Xenon, 1988, pp. 33-34; Roelof Baro, “Relação da viagem ao país dos tapuyas”, in Pierre Moreau, *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses* (Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1979).

importante notar que observadores contemporâneos sempre notaram a presença de indígenas nos assentamentos quilombolas. Além disso, escavações arqueológicas recentes em Palmares descobriram vestígios de cerâmica indígena que apontam para a presença de mulheres tupis, como também para a existência de uma rede entre quilombolas e grupos indígenas vizinhos.⁴⁸

Miscigenação e trocas culturais

Conforme revelaram os prisioneiros de Roelof Baro em 1644, africanos estavam integrados a aldeias indígenas e índios assimilados aos quilombos, o que produzia, eventualmente, uma população mestiça. O processo de miscigenação afro-indígena tinha lugar na sociedade colonial com variações regionais que dependiam da composição da população trabalhadora. Em oposição ou para além das fronteiras coloniais, entretanto, nós podemos especular que essas uniões tinham diferentes serventias e lugares na sociedade, já que os contatos também variavam segundo a depreciação social desses dois segmentos.

No Brasil colonial, a miscigenação era sempre uma questão candente.⁴⁹ No começo, esse era um problema que envolvia diretamente as crianças nascidas das uniões sexuais entre europeus e indígenas. Atitudes negativas podiam ser observadas em relação à descendência dessas uniões mistas acontecidas no tempo da primeira geração de colonos europeus. Embora os primeiros mamelucos ou mestiços fossem considerados “crianças cristãs”, aqueles que viviam de acordo com os costumes indígenas eram considerados almas perdidas e ocupavam uma

⁴⁸ Pedro Paulo A. Funari, “A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”, in Reis e Gomes (org.), *Liberdade por um fio*, pp. 26-51; C.E. Orser Jr., *In Search of Zumbi: The 1993 Season*, Normal, Ill, Illinois State University, 1993. Para uma revisão das pesquisas sobre Palmares, ver Robert Nelson Anderson, “The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 28, n° 3 (1996), pp. 545-566.

⁴⁹ Sobre esse tema, ver meu artigo “Brazilian Ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos”, in S. Gruzinski and N. Wachtel (orgs.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux*, (Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996), pp. 7-28.

posição socialmente desqualificada. Na medida em que a população geral crescia, a indígena declinava e seu papel como mediadora perdia relevância. Mais importante ainda foi que com a chegada de um grande número de africanos e o aumento da população mulata o *status* dos miscigenados declinou devido ao estigma atribuído aos africanos, tanto por sua associação com a condição de escravo, como por idéias raciais. Todas as categorias intermediárias tendiam a ser agregadas como pardos. No sul da capitania de São Paulo, por exemplo, uma grande população de indígenas, mamelucos ou bastardos foi simplesmente definida como inexistente por censos do século XVIII, que cada vez mais rotulava essas pessoas como pardos.⁵⁰

As autoridades coloniais consideravam as pessoas de origem mista como um problema. Em 1590, o magistrado Abreu e Brito sugeria, conforme informações recolhidas em Pernambuco, que se quinhentos mamelucos fossem enviados para a guerra em Angola, isso resultaria em um duplo benefício, pois libertaria o Brasil de uma influência diabólica e ainda constituiria auxílio na conquista da África. Abreu afirmava que esses homens “sofreram bem os trabalhos da guerra, por serem cursados nela”.⁵¹ O padre Techo, que atuava nas missões jesuíticas hispano-americanas, reclamava das depredações causadas pelos ataques de escravos de São Paulo. Na sua opinião, muitos deles eram mamelucos que se lançavam contra as reduções jesuíticas como criaturas e ajudantes do Diabo: “Satanás, irritado em ver os progressos de seus inimigos, reuniu suas forças e por si ou por meio dos mamelucos, aliados seus para o mal, projetou destruir as nascentes reduções”.⁵²

A miscigenação produziu continuamente novas formas de classificação e de *background* raciais, multiplicando categorias sociais, embora as elites coloniais tendessem a vê-las de modo indiferenciado, misturando todas as populações miscigenadas. Na sociedade colonial a ati-

⁵⁰ Ver Muriel Nazari, “Vanishing Indians: The Social Construction of Race in Colonial São Paulo”, *The Americas*, vol. 57, n° 4 (2001), pp. 497-524.

⁵¹ Domingos de Abreu e Brito, *Um inquérito da vida administrativa e econômica de Angola e do Brasil (1591)*, publicado por Alfredo de Albuquerque Felner, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 9.

⁵² Nicholas del Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús*, 5 vols., Madrid, A. De Uribe, 1897, vol. I, p. 4.

tude negativa expressa contra as crianças mestiças de índio com europeu era ainda mais intensa do que em relação à descendência afro-indígena. Via de regra, as regiões com uma maior população mestiça eram consideradas perigosas. Em 1751, o capitão-mor de Sergipe del Rei escrevia reclamando dos “inumeráveis” escravos fugidos que tornavam o cotidiano inseguro, fazendo-o optar por companhias de negros e mulatos para recapturar os fugitivos e controlar os caboclos. Entre os administradores, o sertão era associado à violência, um território de crimes que abrigava grupos suspeitos e marginais. Em 1797, o ouvidor de Jacobina, na Bahia, relatava que nas últimas décadas tinham ocorrido 178 assassinatos na comarca, a maioria deles executada por “quatro nações infames: negros, cabras, mestiços e tapuias”.⁵³ Neste caso, *cabra* – que normalmente seria o mestiço de mulato com preto —, era a designação local para os mestiços afro-indígenas.

Com o passar do tempo, a generalização das trocas sexuais produziu uma diversidade complexa de designações, com variações regionais. Uma descrição do século XVIII registra que o termo *carijó* era originariamente atribuído aos falantes do guarani do sul do Brasil, tornando-se depois um rótulo para os mestiços ou filhos de índios com mulheres negras. O termo *carijó* se distingue de *caboclos*, “aqueles que vivem na costa e falam língua geral”, e tapuias, os que não falam essa língua. Os curibocas eram descritos como descendentes de mulatos e negros ou de mamelucos e negros, e no sertão também podiam ser chamados de “salta atrás”. Essa terminologia é cronológica e regionalmente específica. O termo *caboclo*, no nordeste, designava geralmente mestiço, enquanto no Pará este era referido como índio domesticados. *Curibocas* ou *caborés*, no Mato Grosso, eram aqueles nascidos da união de negros e índios.⁵⁴

Apesar da caracterização negativa da mistura afro-indígena, os contatos não podiam ser impedidos. Temos excelentes exemplos de como

⁵³ APB, Carta Capitão-Mór de Sergipe de El-Rey para Coroa, 16 de setembro de 1751, Ord. reg. 76, 178-181; Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva, *Memórias históricas e políticas da provincia da Bahia*, 6 vols., Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1925, vol. III, pp. 222-223.

⁵⁴ ANTT, Manuscritos do Brasil, n.43, fls.710-711v.

a realidade se impôs sobre as tentativas de controle e de como a dinâmica social entre índios e negros funcionava no cotidiano das expedições antiquilombolas que partiram de Vila Bela, Mato Grosso, em 1795. Como resposta à formação das comunidades quilombolas nos rios Guaporé e São José (Piolho), o governador e outras autoridades locais organizaram uma pequena expedição para atingir um quilombo situado a 33 léguas de distância de Vila Bela. A maioria dos habitantes, entretanto, era de índios caborés que tinham nascido no quilombo. No seu diário da expedição, o comandante relatou que o quilombo tinha sido destruído 25 anos antes. Os negros que tinham conseguido escapar formaram uma outra comunidade, mas estavam em constante conflito com os índios cabixes, por causa das incursões em busca de mulheres. A comunidade estava localizada num belo local, cercada de campos de mandioca, amendoins, milho, feijão, tabaco, frutas, algodão. O rio era cheio de peixe, a caça boa e eles próprios faziam suas rústicas vestimentas. O comandante da expedição listou os capturados do quilombo do Piolho: oito índios homens, dezenove índias, 22 caborés, seis negros, os quais serviam de legisladores, médicos e chefes de família na comunidade. Todos retornaram para Vila Bela, onde foram facilmente batizados. A maioria tinha alguma familiaridade com a doutrina católica, adquirida por intermédio do contato com os fugitivos negros, dos quais também tinham aprendido o português. Os 54 cativos foram transportados para um novo assentamento chamado Nova Aldeia de Carlota, onde teriam servido como exemplo às populações indígenas da região. Na verdade, talvez tenham sido usados para atrair o comércio com os portugueses ou indicar os depósitos de ouro aluvial.⁵⁵

O olhar que podemos lançar sobre esse relato do quilombo do Piolho é, obviamente, superficial. Eram os seus habitantes um grupo de indígenas recém criado, seriam eles descendentes de lusitanos, ou remanescentes de africanos ou afro-brasileiros fugidos? Qual era a dinâ-

⁵⁵ IHGB, Ms. “Diário de Francisco Pedro de Mello, Vila Bela, 28 de julho de 1795”, Arq. 1.2.5 “Correspondência do governador de Matto Grosso, 1777-1805”, fls. 165-177v. Note-se que a mesma expedição atacou dois outros pequenos quilombos formados por escravos fugidos. As 18 pessoas apreendidas foram devolvidas a seus proprietários, os ranchos e a colheita foram destruídos “e as repetidas fugas de escravos da vila e seus arraiais suspensas”.

mica desses quilombos em termos de organização social, e quais eram suas regras e princípios de estruturação política? Questões semelhantes podem ser levantadas sobre todas as comunidades afro-indígenas à margem da sociedade colonial. Por enquanto, reunimos comentários fragmentários para saber como a sociedade colonial via e manipulava os contatos entre negros e indígenas. Ainda temos poucas evidências sobre como os negros e indígenas viam a si mesmos, e uns aos outros; ou como incorporavam uns aos outros nas suas práticas culturais. No interior do regime colonial temos algumas evidências. Diferentemente do que ocorria no Peru colonial e no sul dos Estados Unidos entre os cherokees, de modo geral os indígenas brasileiros não costumavam ser proprietários de escravos negros. Em 1806, um observador considerou irracionalidade dos indígenas a rejeição destes à racionalidade ocidental. Ele definiu: “o caráter natural dos índios escapa a qualquer filosofia; eles não têm ambição, não dão valor à propriedade e, da forma de propriedade mais preciosa do Brasil, os escravos, não há memória de que um índio tenha sido dono de algum”.⁵⁶

Para além da fronteira da sociedade colonial, nos aldeamentos ameríndios e quilombos afro-brasileiros, os forasteiros eram incorporados por intermédio das estruturas de parentesco, como ocorria com os guaranis. Por meio dos laços de parentesco incorporavam-se os brancos, os outros indígenas e, provavelmente, também os negros. Havia também casos de cativos adotados, em geral mulheres ou crianças. A concepção de dependência ou *status* servil entre os índios podia servir como guia para incorporar os forasteiros (a exemplo dos negros fugidos) à vida comunal.

Uma outra dimensão importante de incorporação dizia respeito ao universo simbólico dos mitos de contato, em que as dificuldades de enquadrar os forasteiros se enredavam nas estruturas mitológicas para além do tempo. As respostas mitopoéticas freqüentemente invertiam, ou significavam uma forma de apropriação de poderes pelos forastei-

⁵⁶ AHU, Rio Grande do Norte, Avulsos, caixa 6, 3 de setembro de 1806. Ver referências em Stuart B. Schwartz, “The Formation of a Colonial Identity in Brazil,” in N. Canny and A. Pagden (orgs.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* (Princeton, Princeton University Press, 1987), p. 27.

ros. Os indígenas da Amazônia no século XVI, e talvez os seguidores das Santidades, produziam xamãs que conduziram movimentos com traços semelhantes a concepções milenaristas. Todas essas práticas de integração eram utilizadas para incorporar aliados, dependentes ou escravos como membros nas comunidades marginais ao sistema.⁵⁷

O contato e a cooperação entre africanos e ameríndios criavam sentimentos e atitudes que só parcialmente incluíam manifestações políticas de colaboração na resistência ao regime colonial.⁵⁸ Outros processos, como o sincretismo, estavam em jogo. No campo afro-indígena, sincretismo equivalia à religião.⁵⁹ Nas numerosas religiões afro-brasileiras — espalhadas do Amazonas e Maranhão até Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro — os espíritos dos índios ou caboclos aparecem junto com entidades tradicionais da África Ocidental. Igualmente, no interior de vários dos mais tradicionais terreiros nagôs da Bahia, o caboclo é reverenciado junto com os orixás. No sincrético culto de umbanda, a maior entidade é o caboclo, representando o indígena como símbolo da liberdade, assim como da caça e da defesa do terreiro, o espaço da devoção. Justamente nisso se verifica a possibilidade de integração dos espíritos indígenas na religião afro-brasileira, que efetivamente terminou resultando na criação do chamado “candomblé de caboclo”, uma recriação afro-brasileira da mitologia romântica do período da independência, mais do que uma derivação dos contatos afro-indígenas da época colonial. Seja como for, os devotos conciliaram os deuses iorubas com os “espíritos dos donos originais da terra em que viviam”.⁶⁰

Essa integração pode ser vista também no processo de definição da população brasileira. Entrevistas feitas no fim da década de 1980 com afro-brasileiros nas comunidades do norte de Salvador, incluindo o

⁵⁷ Os métodos de integração são discutidos com exemplos em Schwartz e Salomon, “New Peoples and New Kinds of Peoples”, *CHNPA*, n° 3, (1999), pp. 463-467.

⁵⁸ Sobre isso ver o antropólogo Roger Bastide, *African Civilizations in the New World*, New York, Harper, 1971, pp. 72-88. O capítulo “The Meeting of the Negro and Indian” é ainda uma interpretação sugestiva sobre os contatos entre negros e índios na América.

⁵⁹ Frances O’Gorman, *Aluanda. A Look at Afro-Brazilian Cults*, Rio de Janeiro, Livraria F. Alves Editora, 1977, pp. 72-74; Tania Almeida Gandon, “O índio e o negro: uma relação legendária”, *Afro-Ásia*, n° 19-20 (1997), pp. 135-164.

⁶⁰ Idem, “O índio e o negro”, pp. 135-164

subúrbio de Itapuã — situado nas antigas armações de pesca de baleia e local da primeira revolta dos haussás em 1814, a que nos referimos no início deste artigo —, dão notícia de um festival de danças em que os índios tinham um papel central. Mais do que isso, as tradições orais acentuam a existência de indígenas nas linhagens familiares, e a celebram. Entretanto, é preciso tomar cuidado com essas memórias. Ser índio é, em alguns casos, uma maneira de não ser negro. Após a independência e ao longo do processo de formação da nação imperial, os descendentes de africanos, como todos os brasileiros, passaram a ver os índios como símbolo da Independência do Brasil e da própria liberdade. Porém, para afro-brasileiros e indígenas essa relação era muito mais complexa e historicamente controvertida do que esses símbolos têm o poder de expressar.