

CATIVOS E ESCRAVOS: GUERRA E TRÁFICO NA ETNOGÊNESE BRASILEIRA

João Azevedo Fernandes*

I. Mestiçagem: Um Fato Biológico e Cultural

O ano de 2000 ficou marcado, para muitos, pela repressão aos índios em Porto Seguro e pelo fiasco da superfaturada reprodução de uma caravela portuguesa. A comemoração dos 500 anos da invasão europeia, embora oficialmente desastrada, acabou por incentivar uma série de debates e publicações que, se não resolveram questões obscuras e ainda carentes de explicações e interpretações, alargaram sobremaneira nossa capacidade de compreensão do fenômeno da miscigenação, ou - como é mais utilizado no Brasil - da *mestiçagem*.

Uma das mais interessantes destas contribuições acabou por surgir de uma área distante dos estudos históricos. Refiro-me à pesquisa realizada pelo geneticista Sérgio D. Pena e seus colaboradores,⁴³ cujos resultados preliminares exerceram forte fascínio sobre os meios de comunicação de massa. Utilizando-se de análises de DNA - técnica que vem sendo utilizada com enorme sucesso em áreas tão diversas quanto o estudo da evolução humana e a antropologia forense, entre outras - os biólogos mineiros chegaram a algumas conclusões que merecem a consideração dos cientistas sociais e historiadores.

Partindo do princípio de que linhagens ameríndias, europeias e africanas forneceram as bases para a composição da população brasileira, Pena tenta mapear a distribuição espacial e temporal destas linhagens em uma amostra da população total. Utiliza para tanto dois marcadores genéticos: o cromossomo Y

* Departamento de História - UFPB, Mestre em Antropologia Cultural (UFPE) e doutorando em História Social (UFF).

⁴³ Pena, Sérgio D.; Carvalho-Silva, Denise R.; Alves-Silva, Juliana; Prado, Vânia F.; Santos, Fabrício R. "Retrato molecular do Brasil". *Ciência Hoje*, 27 (159): 16-25, 2000.

para as linhagens paternas e o DNA mitocondrial para a determinação das matrinhagens. Não sendo o caso de percorrer os detalhes técnicos, vale discutir alguns dos seus resultados finais, não deixando de chamar a atenção para um ponto importante: os indivíduos analisados na amostra⁴⁴ são classificados de acordo com sua auto-identificação racial, o que certamente contribui para que os resultados da pesquisa sejam analisados com cautela.

De todo modo, Pena chegou às seguintes conclusões:

1. A imensa maioria das patrinhagens (cerca de 90%) é de origem européia. Por exemplo: o haplogrupo I⁴⁵ - majoritário entre a população européia - é encontrado em 57% da população brasileira (contra 66% em Portugal), enquanto o haplogrupo 8 - típico da África subsaariana - aparece em 2% da população (1% em Portugal).

2. Por outro lado, as matrinhagens são fortemente marcadas pela herança ameríndia e africana, como pode ser visto na tabela abaixo:

Origem Geográfica das Matrinhagens	Região Norte	Região Nordeste	Região Sudeste	Região Sul	Brasil
África	15	44	34	12	28
Europa	31	34	33	64	39
Ameríndios	54	22	33	24	33

Pena calcula que pelo menos 45 milhões de brasileiros possuem DNA mitocondrial - transmitido matrilinearmente - de origem ameríndia, o que significa que embora o número de índios tenha se reduzido a cerca de 10% da população em 1500, o número de pessoas com ascendência ameríndia aumentou dez

⁴⁴ 200 indivíduos auto-classificados como brancos (51,6% da população segundo o censo do IBGE), das regiões Norte, Nordeste, Sudeste e Sul. Cabe lembrar que o famoso estudo da "Eva mitocondrial", que comprovou a origem africana do *H. sapiens sapiens*, foi realizado com 147 pessoas.

⁴⁵ Haplogrupo é um conjunto de indivíduos determinado por suas semelhanças em certas características genéticas.

vezes desde então. Outro fato interessante, e perfeitamente coerente com os estudos africanistas, é o de que as matrilineagens africanas são muito mais diversificadas do que as ameríndias (7 haplogrupos contra 4), o que mostra a grande diversidade étnica da diáspora africana.⁴⁶

Ora, se aceitarmos os dados desta pesquisa como corretos⁴⁷, fica claro que aquilo que se escreveu a respeito da etnogênese brasileira, e da história do Brasil como um todo, nem sempre concedeu a importância devida à participação ameríndia. Os estudos acerca da família africano-brasileira, por exemplo, são extremamente mais ricos e detalhados do que aqueles que se dedicam às famílias de origem nativa ou *mestiça*⁴⁸, bem ao contrário do que ocorre para a América hispânica.

Vários fatores contribuem para este relativo esquecimento. A escravidão africana, ao contrário da indígena, era um negócio legítimo que produzia uma grande variedade de documentos que, afinal, constituem a matéria-prima dos estudos históricos. Por outro lado, a historiografia brasileira tem grandes dificuldades ao abordar a questão indígena, especialmente em virtude de sua longa adesão ao “sistema mundial” como categoria fundamental, categoria que dispensa o estudo das determinações sociais e culturais nativas da formação brasileira. Os próprios estudos africanistas se ressentem deste fato, como se depreende do quase que total desconhecimento de boa parte dos historiadores brasileiros acerca da história e antropologia daquele continente.

Proponho que se faça um exercício teórico. Se observarmos a questão de um ponto de vista biológico, mais precisamente da biologia das populações, somos forçados a concluir que a relativa invisibilidade – seja na vida cotidiana, seja na historiografia – ameríndia, associada à sua forte presença

⁴⁶ Pena et al., Op. cit.

⁴⁷ Levando-se em consideração as muitas ressalvas que se podem fazer a este tipo de estudo, bem como reconhecendo a necessidade de que novos estudos de biologia molecular sejam realizados.

⁴⁸ No sentido dado ao termo por S. Schwartz, ou seja, união entre brancos e índios: Schwartz, Stuart B. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos”. *Le Nouveau Monde*, 11: 7-27, p. 8, 1996.

genética na população, revela, paradoxalmente, uma maior “adaptabilidade” indígena ao duríssimo processo de criação da sociedade brasileira, processo marcado por doenças, escravidão e migrações forçadas, entre tantas outras mazelas.

Não quero aqui fazer qualquer elogio “raciológico” aos índios, mas é notável que sociedades tão pressionadas por guerras e doenças tenham fornecido uma porcentagem tão alta das matrilineagens brasileiras. É preciso recordar que o número de escravos africanos trazidos ao Brasil – não estou me referindo aos inúmeros mortos nas travessias oceânicas – é pelo menos igual ao da população ameríndia em 1500, tendo havido praticamente uma substituição de populações, notadamente naquelas áreas mais diretamente ligadas ao tráfico de escravos. Parece óbvio concluir que a mestiçagem de europeus, e seus descendentes, com os ameríndios foi um processo temporal e biologicamente mais profundo do que o ocorrido com os africanos, o que, em minha opinião, já era perceptível a partir do conhecimento histórico e antropológico existente.⁴⁹

Ao que tudo indica, a afirmação de Varnhagen sobre este tema pode ser recuperada em um contexto não raciológico: disse o visconde de Porto Seguro que as mulheres indígenas tinham “muita disposição para se unirem aos europeus” e se constituíram em “um dos elementos que mais aqui concorreu para a fusão das nacionalidades tupi e portuguesa”, fenômeno facilitado pelas “tendências dos europeus a este cruzamento sucessivo de raça”, e pela ausência de repressão a este cruzamento “como havia contra as alianças com mouras e judias” (e negras, poderíamos acrescentar).⁵⁰

A aversão, demonstrada em várias oportunidades, de Varnhagen à miscigenação com os africanos, e sua maior tolerância às ligações com as nativas representa a versão erudita de um preconceito muito mais arraigado, e revela um componente essencial da constituição de uma identidade

⁴⁹ Fernandes, João A. *De cunhã a mameluca: em busca da mulher Tupinambá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – UFPE, Recife, 1997, pp. 1-33.

⁵⁰ Varnhagen, Francisco A. de, *História geral do Brasil*, v. II. São Paulo: Melhoramentos, 1975, pp. 214-5.

brasileira: a sociedade colonial temia e odiava mais os africanos do que os índios, erguendo barreiras mais elevadas para os indivíduos de herança africana e, por conseguinte, permitindo que a identidade africana (e africano-brasileira) se afirmasse com uma força muito maior do que a indígena ou mameluca. Assim, se podemos falar em um maior “sucesso genético” dos índios, é inegável que a palma do “sucesso cultural” vai para os africanos.

A sistemática e onipresente repressão aos escravos, bem como a virtual impossibilidade de escapar à “impureza de sangue” por parte dos forros, contribuíram para fortalecer a identificação entre os africanos e seus descendentes. Como afirma L. F. de Alencastro, comparando a forte presença dos mulatos brasileiros em contraposição à quase inexistência da mesma categoria em Angola: “em última instância, há mulatos no Brasil e não há mulatos em Angola porque aqui havia a opressão sistêmica do escravismo colonial, e lá não”. Na África a mestiçagem não podia se desenvolver porque os indivíduos de ascendência mista rapidamente se integravam às sociedades africanas circundantes, o que não ocorria no Brasil, onde qualquer comunidade negra era logo vista como um “quilombo” e sempre que possível reprimida.⁵¹ Pode-se afirmar que a maior visibilidade da cultura africano-brasileira é diretamente decorrente de um sistema mais rígido de opressão e exclusão do que aquele montado para o controle das populações indígenas e mameucas.

Partindo deste princípio, meu objetivo aqui será o de discutir alguns dos aspectos que facilitaram a integração étnica entre europeus e índios e que dificultaram, em termos relativos, o mesmo processo em relação aos africanos e seus descendentes, dificuldades que acabaram por fortalecer a identidade e visibilidade da população e da cultura africano-brasileira.

⁵¹Alencastro, Luiz F. de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 353.

2. A mestiçagem indígena Entre a Escravidão e a Liberdade

Ora, uma das diferenças fundamentais está ligada, como é óbvio, à composição sexual das populações envolvidas. Os imigrantes, voluntários (europeus) ou arrastados contra sua vontade (africanos), pertenciam majoritariamente ao sexo masculino. Por outro lado, a mulher nativa era quase que onipresente na sociedade colonial, seja entre os livres ou entre os indígenas escravizados, o que ajuda a explicar o predomínio das matrilineagens ameríndias na população brasileira. Muito embora a historiografia brasileira tenha gastado rios de tinta para falar do envio de “órfãs e mulheres erradas” européias para o Brasil, o fato é que a esmagadora maioria das mulheres brasileiras dos dois primeiros séculos tinha origem indígena, e isto mesmo nas áreas mais ligadas ao “sistema mundial”.

É bastante comum que se fale deste processo de miscigenação entre europeus e índias unicamente como um ato de força do colonizador. Parece claro, contudo, que haviam motivos ligados à lógica interna das sociedades indígenas que facilitavam, ou impediam, aquela mestiçagem. Para as mulheres nativas a ligação sexual e matrimonial com os novos e poderosos recém-chegados muitas vezes representou uma porta aberta para a obtenção de prestígio e honra, ou mesmo uma estratégia de sobrevivência pura e simples. Relacionar-se com a alteridade radical representada pelo colonizador, seja através da guerra ou do casamento, sempre foi um meio de obtenção de prestígio dentro das culturas nativas, e as mulheres eram pródigas em suas tentativas de alcançar esta alteridade através do casamento e do sexo.⁵²

Para J. de Anchieta e os demais jesuítas um dos principais problemas a serem atacados no Brasil era justamente a ânsia com que as índias buscavam estas relações com os europeus: o Brasil, para Anchieta, era um lugar perigosíssimo, “(...) onde as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se

⁵² Fernandes, Op. cit., pp. 143-4.

com eles nas redes porque têm por honra dormir com os Cristãos”.⁵³

Quaisquer que tenham sido os motivos de cada uma daquelas mulheres que se uniram aos recém-chegados, o fato é que, ainda no período inicial da colonização, muitos europeus se “indianizaram”, casando com as índias e participando dos costumes nativos, e não estou aqui me limitando aos casos bem conhecidos de J. Ramalho e D. Álvares, mas a um padrão bastante coerente e duradouro, e semelhante ao de outras regiões e contextos, como o Canadá ou o Paraguai.

A própria composição da população escrava de origem nativa era completamente distinta da escravaria trazida da África, majoritariamente masculina. Como mostra John Monteiro, as mulheres representavam a maioria da população cativa em São Paulo, e eram responsáveis pela maior parte do trabalho agrícola, em virtude da especialização dos cativos homens nas atividades bélicas e de exploração do sertão. A população paulista era formada basicamente por índios e seus descendentes, como mostram os registros de batismo: em uma amostra sorocabana da passagem do século XVII para o XVIII, o número de filhos de casais indígenas superava o de mestiços em quase seis vezes.⁵⁴

A forma de organização social advinda deste gênero de escravidão, típica daquelas áreas menos sujeitas ao monopólio metropolitano e às necessidades do comércio transatlântico, não pode ser confundida com o sistema de apartação social implantado nas áreas de escravidão africana, muitíssimo mais rígido. Dificilmente seriam encontrados na Afro-América exemplos de “confusão” entre os estatutos de livre e escravo como os encontrados em São Paulo. A própria vida cotidiana era marcada por este caráter fluido das relações euro-índigenas,

⁵³ “Ao Padre Mestre Inacio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, julho de 1554”, apud Anchieta, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 78.

⁵⁴ Monteiro, John M. “Índios e mamelucos em São Paulo: história e historiografia”. IN Ferreira, Antonio C.; De Luca, Tania R. e Iokoi, Zilda G. (orgs.) **Encontros com a História: percursos históricos e historiográficos de São Paulo**. São Paulo: Unesp, 1999, p. 53.

característica que era, aliás, utilizada para a justificação da escravidão indígena – oficialmente proibida - em São Paulo, como afirmou um observador em fins do século XVII:

Senhor o que só digo é que carece muito aquelas Capitánias deste mesmo gentio quer liberto quer cativo porque sem eles nem Vossa Magestade terá minas nem nenhum outro fruto daquelas terras por ser tal a propriedade daquela gente, que o que não tem gentio para o servir vive como gentio sem casa mais que de palha sem cama mais que uma rede, sem officio nem fábrika mais que canoa, linhas, anzóis e flechas, armas com que vivem para se sustentarem e de tudo o mais são esquecidos, sem appetite de honras para a estimação nem aumento de casas para a conservação dos filhos....⁵⁵

Os testamentos paulistas são pródigos em casos que colocam em questão a tendência de tratar o trabalho compulsório indígena – e a sociedade daí resultante – nos mesmos moldes com que são observados a escravidão de africanos e seu contexto social. Dificilmente encontraríamos nas áreas centrais da *plantation* escravista casos como o de Antonio Nunes, que em 1643 afirmava em seu testamento: “...*declaro que tenho um moço do gentio da terra da minha obrigação que é meu tio, irmão da minha mãe, casado com uma índia da aldeia e assim por bons serviços que me tem feito... o deixo forro e livre*”.⁵⁶

Em outra situação uma certa Domingas Mamaluca, em 1700, reivindicava sua própria liberdade, afirmando ter sido seu irmão quem a havia vendido a um terceiro; este, ao se defender, dizia ser “uso e costume destas capitánias desde que se

⁵⁵ Bartolomeu Lopes de Carvalho, apud Monteiro, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994, p. 135.

⁵⁶ Apud Monteiro, Op. cit, p. 59.

começaram a povoar comprar e vender gente de sua administração”.⁵⁷ Esta fluidez da escravidão indígena ocorria também em outras capitanias e permitia o surgimento de casos como o da índia Paula, “do gentio pitigoar” e seus filhos “Diogo, e Anna mamalucos”. Em 1628 eles obtinham carta de alforria com base em sua origem étnica, em um processo que nos diz bastante acerca do caráter original da escravidão indígena. Dizia Paula que

...ella lhe é necessario provar por testemunhas como é India de Cabello corredio do Gentio, pitiguar deste Estado do Brasil e reduzida a nossa Santa fé Catholica que ella suplicante é forra livre e isenta, de toda a sujeição de Captiveiro pela Provisão e lei que offerece Sua Magestade e porque os herdeiros de Miguel Alemão Lobo a querem captivar e ter indevidamente por captiva contra a dita lei em tal caso.⁵⁸

A sentença foi clara acerca da “naturalidade” da liberdade dos índios e da dura vida das camadas pobres do Brasil colonial:

Julgo a dita India por forra e Livre e isenta conforme seu nascimento natural, e a seus filhos Diogo e Anna e se vão em paz a viver aonde lhes bem vier, e se lhe passe sentença de liberdade e seja tudo sem custas visto ser pobre, e miserável.⁵⁹

Em vista destes exemplos, gostaria de traçar aqui algumas das características estruturais que singularizam a escravidão indígena, e que acabam por tornar distintas as percepções acerca da miscigenação com as “raças inferiores”. Creio ser possível

⁵⁷ Idem, pp. 59-60.

⁵⁸ “Registro de uma Carta de Alforria de Paula India de gentio pitigoar da terra dada por uma sentença do Provedor da fazenda de Sua Magestade da Capitania de Itamaracá... (Vila da Conceição, 18/11/1628)”, *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*, v. 20, p. 166

⁵⁹ Idem, p. 169.

relacionar estas diferenças aos processos de integração destas populações dominadas ao sistema colonial. Negros e índios eram vistos de forma diferenciada, tanto na cultura popular quanto nos discursos da elite, porque os mecanismos de sua absorção pela nascente sociedade brasileira eram profundamente desiguais. O uso do termo “escravidão”, aplicado indistintamente aos dois conjuntos étnicos, na verdade oculta algumas diferenças fundamentais.

Tais diferenças são bem conhecidas por aqueles que se interessam pela história da escravidão, e se assemelham a processos ocorridos em outras sociedades escravistas na história. Os gregos antigos, por exemplo, também costumavam usar uma mesma palavra – *doulos* – para designar todos os indivíduos sujeitos à autoridade e poder de outrem. Contudo, conforme demonstrado por Moses Finley, existiam diferenças cruciais entre a “escravidão-mercadoria” praticada em Atenas e uma forma arcaica praticada em Argos, em Esparta ou em Creta, entre outros locais. Enquanto em Atenas se desenvolvia um sistema em que as categorias “livre” e “escravo” formavam uma dicotomia bem marcada, de forma bastante semelhante ao que ocorreu na chamada Afro-América, nas regiões “arcaicas” havia uma grande indefinição entre estas categorias, chegando a existir uma série de níveis entre a liberdade e a escravidão; um ponto importante é a existência de vários direitos socialmente reconhecidos aos escravos, inclusive o de possuir propriedades, o que era vedado ao “gado”, como eram considerados os escravos atenienses.

Em uma análise importante para nós, Finley demonstra que a escravidão-mercadoria surge em um contexto de exploração mercantil de áreas estrangeiras recém-exploradas, enquanto os casos de escravidão arcaica parecem estar relacionados a antigas migrações ou conquistas militares que levaram ao surgimento de sociedades fortemente miscigenadas e marcadas pela complexidade e fluidez das relações de poder.⁶⁰

⁶⁰ Finley, Moses I. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989 e Finley, Moses I. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

Guardadas as ressalvas devidas a este tipo de comparação, o modelo proposto por Finley para a compreensão das diferenças entre os sistemas gregos de extração do trabalho compulsório parece se adequar ao Brasil colonial, na medida em que também aqui se construíram dois sistemas de extração de trabalho compulsório: uma escravidão-mercadoria (africana) e a escravidão indígena, mais próxima ao modelo arcaico, onde muitas vezes a violência da escravidão era “amortecida” por uma adequação inicial dos europeus às estruturas sociais indígenas - especialmente o casamento - e pelo surgimento posterior de instituições e práticas que tentavam dissimular aquela violência, como é o caso do compadrio; tais práticas apareceram com menor frequência no interior da escravidão-mercadoria que se desenvolveu naqueles centros mais voltados para o comércio com a Metrópole.

Como afirma Alencastro,⁶¹ os próprios termos “cativo” (mais utilizado em relação aos índios) e “escravo” (reservado majoritariamente aos africanos) tinham significados profundamente distintos. *Cativo* dizia respeito a uma situação teoricamente transitória: o cativo era um prisioneiro de guerra, atingido pela força das circunstâncias, um indivíduo que não havia perdido sua liberdade “natural”, enquanto que o *escravo* era alguém que já havia nascido como propriedade de outro ou que havia sido vendido por seu possuidor a outra pessoa. A dicotomia cativo-escravo remete claramente a uma outra dicotomia, profundamente incrustada no pensamento e na cultura da Europa medieval e moderna: refiro-me ao contraste entre o guerreiro e o comerciante, e entre a atividade militar e as práticas comerciais e usurárias. Como é sabido, enquanto o valor militar era louvado e se constituía em uma das bases para o poder político, a atividade comercial teria que esperar pela Reforma para alcançar um estatuto de atividade ética e socialmente valorizada.

Não é de se estranhar, portanto, que indivíduos colocados em uma situação de dependência por força de uma conquista

⁶¹ Alencastro, Op. cit., pp. 86-8.

militar estivessem em um nível de *status* superior àqueles lançados à escravidão em razão do “trato” com a costa africana. Isto não quer dizer, em absoluto, que os nativos e mamelucos estivessem isentos de proibições e obstáculos à sua ascensão social: antes pelo contrário. Contudo, como bem lembra S. Schwartz, tais atitudes discriminatórias eram mais fortemente lançadas às pessoas de origem africana do que àquelas de origem nativa. A escravidão indígena sempre esteve marcada por seu caráter de ilegalidade, caráter sempre reafirmado na legislação e na política eclesiástica, o que acabou por permitir que a existência de sangue indígena fosse considerada uma falha menos degradante do que o pertencimento à categoria dos mulatos.⁶²

É claro que a existência de uma legislação contrária à escravidão dos índios não impediu que estes fossem efetivamente colocados em cativeiro. É preciso notar, contudo, que estes cativos eram muitas vezes inseridos em atividades que, guardadas as gritantes diferenças, de certa forma reproduziam as condições internas das sociedades indígenas. Por exemplo, a feição militar da escravidão indígena transparece abertamente no fato de que os proprietários paulistas de escravos índios chamavam-nos de *frecheiros*: “(...) os trabalhos a que os homens mestiços e indígenas eram habitualmente obrigados parecem ter sido atividades de sua preferência ou a que, pelo menos, estavam acostumados - caçar para subsistência, fazer e manejar canoas e atacar inimigos”.⁶³ Muitas vezes alguns índios (os *pombeiros*) agiam por conta própria, caçando e escravizando outros índios e vendendo-os aos portugueses, como informava, em princípios do século XVII, o padre Francisco Carneiro: “*pombeiros dos brancos, que de contínuo andam nestes saltos e caça de índios, como se foram feras*”.⁶⁴

Mesmo naquelas regiões que logo desenvolveram a escravidão africana, como a Bahia, ainda por muito tempo a

⁶² Schwartz, Op. cit., pp. 21-2.

⁶³ Dean, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 105.

⁶⁴ Apud Zenha, Edmundo. *Mamelucos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1970, p. 53.

mulher indígena esteve associada à produção agrícola de subsistência, crucial para indivíduos que viviam em “mares” cada vez maiores de cana-de-açúcar; em um dos principais engenhos baianos do final do século XVI, por exemplo, as mulheres já eram consideradas como “inúteis” para o trabalho do açúcar, e no entanto ainda representavam parte significativa da mão-de-obra:

Nos inventários do século XVI, as escravas foram invariavelmente arroladas como sem ocupação (...). Assim as mulheres constituíam-se em uma categoria onipresente mas não particularmente especializada nas operações elementares do engenho. Algumas indicações sugerem o reconhecimento no Engenho Sergipe do papel tradicional da mulher nativa na agricultura de subsistência: uma roça era mantida separadamente para suprir as necessidades alimentares do engenho; cinquenta escravos foram designados para trabalhar nesta roça, dois terços dos quais eram mulheres - proporção muito diversa da razão entre sexos encontrada para a população total do engenho. Isso implica que se reconhecia o papel das mulheres nativas em certos tipos de agricultura.⁶⁵

Estavam dadas assim as condições para que os índios se incorporassem à sociedade colonial em circunstâncias (ligeiramente) menos traumáticas e destrutivas do que aquelas vividas pelos africanos. Mesmo com a escravidão e as interdições sofridas pelos índios e mamelucos, pessoa alguma no período colonial confundia os riscos potenciais associados a índios e africanos: os escravos negros representavam, sem sombra de dúvidas, o maior perigo para o edifício social.

⁶⁵ Schwartz, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 63.

É bem verdade que o grande conflito étnico do período colonial foi a guerra multissecular contra os “Bárbaros” do sertão nordestino; mas é preciso levar em conta que os terços de baianos, pernambucanos e paulistas lançados contra os tapuias eram majoritariamente compostos de índios aldeados, especialmente tupis do litoral.⁶⁶ O governador-geral, Conde de Atouguia, era bem direto ao falar do que era preciso para vencer a resistência dos índios do sertão: “são necessários para a jornada do sertão todos os índios e mestiços das aldeias dessa capitania”.⁶⁷

Os índios também foram fundamentais nas lutas contra os inumeráveis quilombos que se constituíram à margem do mundo do escravismo, tendo alguns grupos se utilizado da luta contra os africanos para melhorar sua posição junto às autoridades coloniais. Em 1691 era ordenado ao capitão-mor do Rio Grande do Norte que desse “...a Domingos Jorge Velho os rendidos do Rei dos Janduins João Fernandes Vieira pois tanto deseja mostrar seu valor, e fidelidade a que eu accrescento o odio que naturalmente todo o genero de Índios tem aos negros...”⁶⁸

Caçar negros se constituía, na verdade, em uma ocupação diretamente associada aos índios e mamelucos (ou mestiços), os grandes mestres da luta no sertão. Quando se criou o cargo de Capitão-mor das Entradas dos Mocambos - “...para assim se extinguirem mais efficazmente as povoações dos negros fugidos, e a esperança que nelles tem dessa liberdade os que se ausentam...”⁶⁹ - foi colocado à sua ordem “*todos os Capitães de*

⁶⁶ Bandeira, Luiz A. Moniz. *O feudo* – A Casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; Puntoni, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.

⁶⁷ “Carta do Conde de Atouguia para o capitão Garcia d’Ávila (Bahia, 19/10/1654)”, *Documentos Históricos*, v. 3, p. 228.

⁶⁸ “Carta do Governador-geral para o Capitão-mor do Rio Grande (Bahia, 02/04/1691)”, *Documentos Históricos*, v. 10, p. 409.

⁶⁹ “Carta patente do cargo de Capitão-mor das Entradas dos Mocambos, na pessoa do Sargento-mor Diogo de Oliveira Serpa (Bahia, 14/05/1653)”, *Documentos Históricos*, v. 31, p. 125.

*Campo, Aldeias, mestiços, e mais Índios, e gente que costuma fazer semelhantes entradas...*⁷⁰

Os índios eram vistos como aliados, aliados compulsórios e incômodos, é bem verdade, mas indispensáveis e decisivos para a manutenção da escravidão africana. É claro que havia um poço de contradições nesta posição, o que ressalta o caráter fluido (e, portanto, “arcaico”, para lembrar a tipologia de Finley) das relações entre europeus – e brasileiros – e índios. Contudo, este mesmo caráter fluido permitiu não apenas uma integração mais bem sucedida, e portanto menos visível, ao mundo colonial, mas até mesmo que a herança indígena fosse utilizada pelas elites brasileiras na construção de uma identidade separada da portuguesa.

Como mostra Schwartz, as várias histórias genealógicas produzidas para as elites durante os séculos XVIII e XIX (como as de Pedro Taques e Jabotão) são pródigas em relatos – ou mitos – de origem que associam desbravadores portugueses de origem obscura a “princesas” índias, conferindo assim dignidade e prestígio a passados muitas vezes duvidosos, não sendo necessário recordar que tal operação ideológica jamais foi cogitada com relação a ascendências africanas.⁷¹

3. Tráfico, Diáspora e a Construção de Uma Identidade Africana no Brasil

O estudo da presença africana no Brasil é igualmente marcado por uma série de dificuldades teóricas e metodológicas. Da mesma forma que o índio tende a desaparecer na figura desencarnada do “escravo”, as diversas etnias africanas que contribuíram para a composição da população brasileira tendem

⁷⁰ Idem, p. 126. Sobre as atitudes dos índios em relação aos negros cf. Schwartz, Stuart B.; *Slaves, peasants and rebels: reconsidering brazilian slavery*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1996, pp. 110-1.

⁷¹ Schwartz, Stuart B. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos”, op. cit., p. 22. O estudo de L. Schwarcz sobre o imperador Pedro II é também bastante revelador a respeito do papel ideológico da figura do índio na construção da identidade das elites brasileiras: Schwarcz, Lília M. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

a se diluir na figura do “negro”. Investigar as diferenças culturais entre os indivíduos compulsoriamente arrastados para o Brasil nos tumbeiros exige não apenas um conhecimento mais aprofundado da história e da etnologia africanas – conhecimento raro dentro da academia brasileira – como exige uma mudança de postura com relação ao impacto das culturas e sociedades ditas periféricas na constituição do que vem se convencendo chamar *mundo atlântico*.

A excessiva vinculação de boa parte dos historiadores ao paradigma do “sistema mundial”, e à correspondente idéia de que as determinações históricas mais importantes sempre partem das áreas centrais do sistema – no caso, da Europa – prejudicou em muito uma maior compreensão do papel da cultura e das instituições africanas na construção da Afro-América. Tal como foi feito com os povos nativos, lançados para um lado ou outro de acordo com os ditames do processo colonizador, o conhecimento estabelecido também viu nos africanos da diáspora vítimas passivas de determinações estruturais completamente alheias ao seu controle e à sua influência.

Romper com esta visão exige, naturalmente, uma mudança de perspectiva. Entender o relativo sucesso (*via-a-vis* os índios) na construção de uma identidade africano-brasileira exige levar em conta o estudo de instituições e configurações culturais profundas *da própria África*, instituições e configurações tão determinantes para a constituição da Afro-América quanto o foram as determinações do capitalismo comercial da Idade Moderna.

A grande questão a ser tratada quando se discute este ponto é o do estatuto a ser concedido àqueles aspectos culturais de óbvia inspiração africana que compõem o conjunto cultural afro-americano. Dimensões como a religião, ou a música de origem africana, seriam “sobrevivências” – tendentes ao desaparecimento - de elementos culturais africanos? Seriam construções culturais inteiramente novas, realizadas por indivíduos dos quais foram retiradas – pela violência da escravidão – todas as ligações possíveis com sua herança

cultural ancestral? Ou, como parece ser o mais correto, trata-se de uma ativa reinvenção cultural, uma ativa combinação de elementos oriundos das várias regiões africanas e da cultura européia que se uniram para a constituição de um sistema cultural completamente novo?⁷²

Ao que tudo indica, a combinação de uma política repressiva e excludente extremamente rígida, combinada com a criativa utilização (e recriação) de instituições originárias da África, representam a chave para a compreensão do notável processo de criação de uma fortíssima identidade africano-brasileira. Este processo foi auxiliado pela própria constituição da identidade “nacional”, muito ligada, como vimos, ao elogio do índio romantizado, mas relacionada também à idéia de que a escravidão era uma necessidade imperiosa para o funcionamento da sociedade brasileira.⁷³

Desta forma, temos uma via de mão dupla: por um lado uma elite que se constitui, econômica e culturalmente, com base na escravidão e na repressão, medo e ódio aos escravos; por sua vez os povos arrastados ao outro lado da moeda são literalmente “escravizados” à necessidade de construir espaços sociais e psíquicos que lhes permitissem sobreviver às duríssimas experiências envolvidas na situação escravista. Penso que a principal contribuição das novas perspectivas nos estudos africanistas é o de ver os africanos e seus descendentes como ativos participantes deste processo de construção de identidades, e não como vítimas de acontecimentos cuja lógica lhes escapava ou como “sobreviventes culturais” à beira da extinção.

A própria instituição da escravidão merece ser reconsiderada. Durante décadas os sistemas escravistas modernos foram vistos unicamente como emanções do processo de acumulação primitiva do capitalismo europeu.

⁷² Sobre esta questão ver Mintz, Sidney W. e Price, Richard. *The birth of african-american culture: an anthropological perspective*. Boston: Beacon, 1976; Thornton, John. *Africa and africans in the making of the atlantic world, 1400-1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

⁷³ Schwartz, Stuart B. “The formation of a colonial identity in Brazil”. In Canny, Nicholas e Pagden, Anthony (eds.). *Colonial identity in the atlantic world, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 15-50.

Mesmo quando se reconhecia o fato óbvio de que as próprias sociedades africanas reservavam um lugar fundamental para o escravo em suas estruturas sociais, afirmava-se que a escravidão promovida pelos europeus era algo novo, cujos mecanismos estavam fora do alcance e mesmo da compreensão por parte dos africanos. Passivos, os africanos se uniam aos índios em um processo de vitimização politicamente correto, mas historiograficamente inepto.⁷⁴

Ora, como mostram autores como J. K. Thornton, os europeus jamais dispuseram de poder militar suficiente para “forçar os africanos a participar de qualquer tipo de tráfico no qual seus líderes não quisessem se engajar”. A escravidão era um traço antigo e essencial das sociedades africanas, e as elites que dominavam estas sociedades mostraram-se extremamente hábeis em manter o comércio de escravos sob seu controle, transferindo os custos, especialmente os demográficos, para povos mais fracos e mesmo para os indivíduos pobres de suas próprias sociedades fortemente estratificadas.⁷⁵

Um dos pontos mais importantes a serem estudados refere-se à capacidade demonstrada pelos africanos da diáspora para construir laços e novas instituições formadas por indivíduos oriundos de regiões diferentes da África, com distintos idiomas e sistemas religiosos. Para autores como S. Mintz e R. Price, o principal mecanismo utilizado para isso foi o parentesco.⁷⁶ Instituição central no mundo africano, a linguagem do parentesco foi adaptada a circunstâncias em que qualquer parentesco real estava comprometido ou era simplesmente inexistente.

Um exemplo é o do uso do termo *malungo*, que na África significa um tipo de “compadre”, enquanto que aqui foi utilizado para a criação de identidades entre os forçados passageiros de um mesmo navio negreiro. Cortados os laços de parentesco originais, os africanos ativamente se utilizaram do

⁷⁴ Thornton, Op. cit, p. 1-9.

⁷⁵ Idem, p. 7.

⁷⁶ Mintz e Price, Op. cit, pp. 61-80.

parentesco – inclusive com o surgimento de interdições “endogâmicas” – para a criação de novos grupos sociais. Este processo também ocorreu na dimensão religiosa, em que especialistas religiosos africanos acabaram por realizar uma “tradução” da religião cristã para seus próprios parâmetros, tradução que acabou por servir de base para o surgimento das chamadas religiões “sincréticas”.⁷⁷

Nem sempre, contudo, os sistemas de parentesco representaram a chave para a persistência e reinvenção culturais, já que as sociedades africanas eram pródigas em instituições que reuniam pessoas sem qualquer laço de parentesco. O caso dos quilombos é típico deste fato, e merece um comentário mais demorado, na medida em que a inventividade dos africanos da diáspora e seus descendentes, e sua extraordinária capacidade de criar novas instituições e práticas cotidianas a partir de modelos originalmente africanos, se revela notavelmente em suas práticas de resistência à opressão escravocrata.

Mocambos e quilombos eram, como já foi dito, a principal ameaça ao sistema colonial, o que era percebido e reconhecido por todos. Como mostra o interessante estudo de S. Schwartz sobre os quilombos,⁷⁸ estes se constituíam em uma presença quase que “estrutural” do sistema, visto quase não haver possibilidades de fuga ao trabalho duríssimo e mortífero e às humilhações normais da vida de escravo. Mesmo escapar para o interior era perigoso, em virtude da ameaça sempre presente dos índios, “brabos” ou aldeados, quase sempre bem dispostos ao combate com os africanos fugidos, como vimos anteriormente. Desta forma, a maior parte dos mocambos e quilombos se localizou em regiões relativamente próximas, embora de difícil acesso, às áreas centrais da *plantation* escravista, tornando-se, portanto, em um elemento razoavelmente comum da paisagem do Brasil colonial.

Estes grupos de escravos fugidos representavam um risco para o sistema não apenas por conta do incentivo às novas fugas,

⁷⁷ Idem, pp. 57-8.

⁷⁸ Schwartz, Op. cit.

mas também pelo seu caráter parasitário em relação à economia colonial. Com raras exceções (como Palmares) estes agrupamentos não tinham condições de desenvolver uma agricultura de subsistência, dependendo, portanto, daquilo que pudesse ser roubado. Em 1713, nas vizinhanças de Maragogipe (BA), um destes grupos causou sérios problemas à administração colonial, naquilo que pode ser visto como um exemplo clássico, tanto da prática dos fugitivos quanto das modalidades de repressão. Os moradores da região reclamavam que nos matos do distrito estavam,

...mais de trezentos negros levantados, escravos de várias pessoas, os quais não só andavam roubando atualmente os moradores e roças e fazendo grandes danos, e estragos, mas também contratando ocultamente com outros negros seus conhecidos; e que ao presente tinham vindo quantidade dos ditos negros levantados trazendo mais de trinta armas de fogo à roça de Manuel de Almeida Sande e violentamente o roubaram, e levaram oito escravos ...⁷⁹

O roteiro da repressão neste caso foi o clássico: ordenou-se ao Capitão-mor que fosse “com a gente e Índios” prender os negros. Nem sempre, contudo, foi possível ao aparelho do Estado obter sucesso com este tipo de medidas, como é o caso do quilombo dos Palmares, que exigiu uma verdadeira operação de “guerra paulista” – isto é, com a forte utilização de mamelucos e índios – para a sua destruição. Palmares resistiu por tanto tempo não porque se localizasse em uma área inacessível (em fins do século XVII a Serra da Barriga não era, em qualquer hipótese, uma região inacessível) mas por sua feliz

⁷⁹ “Ordem que se passou ao Capitão-mor das entradas Antônio Veloso para ir prender os negros levantados que estão nos matos das Freguesias de São Bartolomeu de Maragogipe e São Pedro do Monte (Bahia, setembro de 1713)”, *Documentos Históricos*, v. 20, pp. 121-2.

adaptação de elementos culturais e estruturais africanos ao terreno e condições da América portuguesa.

Uma destas adaptações, aparentemente, se deu através da própria escolha do terreno. A fabricação do vinho de palmeira (o *malafo*) era fundamental para a vida social e cerimonial africana, e é bem possível que a extraordinária persistência dos Palmares possa estar relacionada, em parte, ao fato de que eles possam ter reconstruído aspectos importantes de seu mundo técnico, ritual e religioso a partir da utilização dos palmeirais da Serra da Barriga.⁸⁰ Esta hipótese foi, aliás, aventada em princípios do século XIX por R. Southey; “...era ali o refúgio dos negros que se evadiam à escravidão, e que provavelmente escolheram o sítio pela semelhança que oferecia com o cenário do seu próprio país”.⁸¹

Mais importante do que a adaptação ecológica, contudo, revelou-se a capacidade de reunir indivíduos de culturas diferenciadas em um complexo social inteiramente original. Trata-se de uma das maiores comprovações da tese de que os africanos, mais do que veículos de sobrevivência de traços culturais, realizaram uma criativa reinvenção de instituições africanas. Como afirma Thornton, as sociedades africanas possuíam inúmeros meios de organizar pessoas sem se fazer referência a grupos de parentesco, o que era crucial na busca de mecanismos que unificassem indivíduos não-aparentados no contexto afro-americano.

O próprio termo “quilombo” carrega em si interessantes revelações a respeito deste processo de criação de identidades. Como mostra Schwartz,⁸² a palavra só foi usada pela primeira vez com referência a Palmares (o termo usual na documentação é mocambo), sendo termo de origem diretamente africana: *ki-lombo* significava originalmente “uma sociedade de iniciação masculina ou campo de circuncisão onde os jovens eram preparados para a vida adulta e a obtenção de status

⁸⁰ Alencastro, Op. Cit., p.312.

⁸¹ Southey, Robert. *História do Brasil*. Vol. 2. São Paulo: Obelisco, 1965 (1810-9), p. 182

⁸² Schwartz, Op. cit., pp. 125-8.

guerreiro”.⁸³ Apesar da pobreza documental, Schwartz acredita que os palmarinos tenham se utilizado de alguns aspectos desta instituição que havia sido criada justamente para forjar uma comunidade de pessoas de distintas origens e filiações de parentesco em uma mesma unidade militar. Este tipo de organização - tal como as irmandades de pretos e mulatos, ou instituições como os maracatus pernambucanos - mostrou-se fundamental na difícil, mas bem sucedida, tarefa de invenção de uma identidade afro-brasileira.

Considerações Finais

Meu objetivo neste trabalho foi o de traçar alguns dos condicionantes culturais do processo de construção de identidades étnicas no Brasil. A limitação do espaço não me permitiu aprofundar estas questões, mas certos pontos ficaram razoavelmente claros. O primeiro deles é que existe uma clara discrepância entre a grande presença genética indígena na população brasileira, bem como a fortíssima presença ameríndia na documentação colonial, e a grande invisibilidade dos sistemas sociais e culturais nativos na vida cotidiana da sociedade brasileira atual. Isto é, precisamente, o contrário do que percebemos com relação à cultura africana e afro-brasileira.

Se abandonarmos a equivocada idéia da “dizimação” (leia-se extinção total) dos índios, idéia não apoiada quer pela documentação histórica, quer pela pesquisa genética, é forçoso reconhecer que os africanos e seus descendentes foram mais bem sucedidos na criação de uma identidade própria e facilmente discernível. Tentei demonstrar aqui que isto se deu fundamentalmente por conta da criação por europeus, mas também por índios, de um sistema repressivo e excludente extremamente radical dirigido à população africana no Brasil, em um processo que, paradoxalmente, acabou por ajudar a definir a identidade africana e afro-brasileira em contraposição à identidade “nacional”, e, por outro lado, contribuiu para a

⁸³ Idem, p. 126.

diluição cultural das culturas nativas nesta mesma identidade nacional.

FONTES PRIMÁRIAS

Anchieta, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

Registro de uma Carta de Alforria de Paula India de gentio pitigoar da terra dada por uma sentença do Provedor da fazenda de Sua Magestade da Capitania de Itamaracá..., (Vila da Conceição, 18/11/1628)”, **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, v. 20, p. 166.

Carta do Conde de Atouguia para o capitão Garcia d’Avila (Bahia, 19/10/1654)”, **Documentos Históricos**, v. 3, p. 228.

Carta do Governador-geral para o Capitão-mor do Rio Grande (Bahia, 02/04/1691)”, **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, v. 10, p. 409.

Carta patente do cargo de Capitão-mor das Entradas dos Mocambos, na pessoa do Sargento-mor Diogo de Oliveira Serpa (Bahia, 14/05/1653)”, **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, v. 31, p. 125.

Ordem que se passou ao Capitão-mor das entradas Antônio Veloso para ir prender os negros levantados que estão nos matos das Freguesias de São Bartolomeu de Maragogipe e São Pedro do Monte (Bahia, setembro de 1713)”, **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, v. 20, pp. 121-2.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alencastro, Luiz F. de. **O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

Anchieta, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

- Bandeira, Luiz A. Moniz. **O feudo** – A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- Canny, Nicholas e Pagden, Anthony (eds.). **Colonial identity in the Atlantic World, 1500-1800**. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Dean, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- Fernandes, João A. **De cunhã a mameluca: em busca da mulher Tupinambá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural), UFPE, Recife, 1997.
- Ferreira, Antonio C., De Luca, Tania R. e Iokoi, Zilda G. (orgs.). **Encontros com a História: Percursos históricos e historiográficos de São Paulo**. São Paulo: Unesp, 1999.
- Finley, Moses I. **Economia e sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- Mintz, Sidney W. e Price, Richard. **The birth of african-american culture: an anthropological perspective**. Boston: Beacon, 1976.
- Monteiro, John M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- _____. "Índios e mamelucos em São Paulo: história e historiografia". IN Ferreira, Antonio C., De Luca, Tania R. e Iokoi, Zilda G. (orgs.). **Encontros com a História: Percursos históricos e historiográficos de São Paulo**. São Paulo: Unesp, 1999, pp. 47-60.
- Pena, Sérgio D.; Carvalho-Silva, Denise R.; Alves-Silva, Juliana; Prado, Vânia F.; Santos, Fabrício R. "Retrato molecular do Brasil". **Ciência Hoje**, 27 (159): 16-25, 2000.
- Puntoni, Pedro. **A guerra dos bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão no deste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.
- Schwarcz, Lilia M. **As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

- Schwartz, Stuart B. "The formation of a colonial identity in Brazil". In Canny, Nicholas e Pagden, Anthony (eds.). **Colonial identity in the atlantic world, 1500-1800**. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 15-50.
- _____. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- _____. **Slaves, peasants and rebels: Reconsidering brazilian slavery**. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1996.
- _____. "Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos". *Le Nouveau Monde*, 11: 7-27, 1996.
- Southey, Robert. **História do Brasil**. São Paulo: Obelisco, 1965 (1810-9).
- Thornton, John. **Africa and africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Varnhagen, Francisco A. de. **História geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1975 (1854).
- Zenha, Edmundo. **Mamelucos**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1970.