

DEUS CONTRA PALMARES

Representações senhoriais e idéias jesuíticas

Ronaldo Vainfas

*Oh se a gente preta tirada
das brenhas da sua Etiópia,
e passada ao Brasil,
conhecera bem quanto deve a Deus,
e à sua Santíssima Mãe
por este que pode parecer
desterro, cativo e desgraça,
e não é senão milagre
e grande milagre!*

Antônio Vieira, 1633

Deus é letra

Pedro Rates Hanequim, século XVIII

COLONIZAÇÃO E REBELIÃO: SÉCULOS DE MEDO

Foi Jean Delumeau que, num de seus mais célebres livros, afirmou que o medo das sedições foi seguramente um dos que mais afligiram as classes dirigentes européias no Antigo Regime. Reis e príncipes, nobreza e clero, os donos do poder e os diretores de consciência da velha cristandade, católica e protestante, todos viviam apavorados com a virtual eclosão de rebeliões e motins. Rebeliões de camponeses esfomeados, a exemplo dos sectários de Muntzer na Alemanha quinhentista, levante de pobres da cidade, molestados pela penúria que os assolava cotidianamente. Medo especial sentiam todos dos mendigos, vagabundos e salteadores, filhos de uma Europa em transformação, cuja repressão ocupou boa parte da “legislação social” na Europa moderna. “É pre-

ciso temer as iras, furores e sedições dos povos”, escreveu, em 1602, um dos autores das populares *prédications* francesas, prognósticos que temperavam com levantes populares a visão de apocalipses.¹

No mundo colonial o quadro não seria diferente, as classes dirigentes dos enclaves ultramarinos europeus a viverem apavoradas em face do iminente levante dos povos subjugados. E talvez ali, nas Américas, Ásias e Áfricas, o medo das elites fosse mesmo maior do que o sentido nas metrópoles, guardadas as inúmeras variações regionais. É que, no mundo ultramarino, os perigos tendiam a ser concretamente maiores. Poucos os colonos, e milhares ou milhões os “povos inquietos”. Fracos os poderes repressivos e muito fervoroso o rancor de sociedades inteiras submetidas à exploração e à destruição de suas tradições. Na situação-limite encontrava-se a massa de africanos de variada origem, gente arrancada violentamente de seu meio e embarcada em navios infectos para ser escravizada na América. Não por acaso, os companheiros escravizados de travessia atlântica costumavam se tratar de *malungus*, ao menos no caso dos povos de língua banto: companheiros de viagem para a *calunga*, o mundo dos mortos de onde vinham os brancos.²

A história da América portuguesa, o nosso Brasil colonial, deu exemplos dos mais eloqüentes desse clima de insurreição, a “ira dos povos”, e o conseqüente medo, para não dizer pânico, dos que os governavam e escravizavam corpos e almas, sempre que possível. E tudo isso desde o século XVI, tempo em que os portugueses mal arranhavam a praia como caranguejos, para usar a conhecida imagem de frei Vicente. Circunscrita ao litoral, a gente portuguesa erigiu engenhos de cana, mormente nas capitânicas do Nordeste, à frente das quais Pernambuco e Bahia, economia alimentada de início pelos braços indígenas. Partiu com certeza deles, dos nativos escravizados, a reação à voracidade dos apresadores, reação animada por crenças e ritos tradicionais.

Portugueses e mamelucos a seu serviço viram-se assim, com alguma frequência, objeto de ritos antropofágicos, devorados na cerimônia dedicada a repor os parentes da tribo que o colonialismo tragava na conquista e no cativo. É em contexto similar de reação que se incluem as chamadas “santidades” indígenas, verdadeiros ancestrais dos quilombos em terra brasílica, comunidades de índios foragidos da escravidão e da catequese.³

O pânico senhorial em face dessas santidades indígenas foi realmente extraordinário, e nelas também os africanos tomaram parte, unindo-se aos índios nas cerimônias e guerras marcadamente anticolonialistas. A principal das santidades ocorreu na Bahia, no início dos anos 1580, liderada por certo índio que havia passado pelas mãos dos jesuítas, no aldeamento de Tinharé. Índio sem dúvida especial, porque *pajé-açu* ou *caraíba* Tupinambá, um xamã que dizia encarnar o ancestral-mor dos Tupinambá (Tamandaré), ao mesmo tempo que

dizia ser “o papa da verdadeira igreja”. Santidade rebelde era essa da Bahia, movimento que fez tremer o recôncavo, incendiando engenhos e aldeamentos jesuíticos, prometendo a seus adeptos a iminente alforria na “terra sem mal”, paraíso tupi, e a morte ou escravização futura dos portugueses pelos mesmos índios submetidos ao colonialismo.

A santidade baiana foi responsável por verdadeiro frenesi entre os senhores da capitania, jesuítas e governadores, mesmo após a destruição do templo indígena, em 1585, por ordens do governador Manuel Teles Barreto, e conseqüente punição e reescravização dos rebeldes. Disso dá mostras a documentação da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, concentrada na Bahia e em Pernambuco, entre 1591 e 1595. Visitação que, por razões que escapam aos objetivos do presente artigo, terminaria por trazer à luz os detalhes dessa grande insurreição indígena no Brasil quinhentista. Nela predominavam índios, sobretudo os da etnia tupinambá, uns “cristãos”, outros ainda “pagãos”, mas dela participaram ativamente alguns “negros e negras da Guiné”, como então eram chamados os escravos da África, atraídos quem sabe pela “promessa de liberdade” anunciada na cerimônia rebelde dos índios.⁴

A santidade baiana foi, por tudo isso, uma espécie de antecessora, à moda indígena, do que seria Palmares no século XVII, a grande rebeldia africana do Brasil colonial, concentrada na capitania de Pernambuco, região das Alagoas, serra da Barriga. Na santidade baiana havia rebeldes africanos, assim como em Palmares haveria índios, uma e outra rebeliões frontais contra o colonialismo escravocrata. Mas talvez Palmares seja, com razão, o símbolo da resistência maior. Durou quase cem anos. Impôs derrotas humilhantes aos portugueses e seus asseclas em inúmeras ocasiões. Recusou negociar com os potentados coloniais, ao contrário da santidade tupinambá, e apesar do “acordo de Recife”, firmado por Ganga Zumba, líder palmarino, com o governador Aires de Souza e Castro, em 1678.

Palmares foi, quando menos, uma resistência maior pelo seu próprio nome. Os próprios rebeldes o chamavam de *Angola Janga*, “pequena Angola”, e o reduto ficou registrado na história não com um nome português e cristão, a exemplo da santidade dos tupis rebeldes, senão como *quilombo*, vocábulo de origem banto (*kilombo*) alusivo a acampamento ou fortaleza. Quilombo ou mocambo, este último termo derivado do quimbundo *mukambu*, foram palavras que os portugueses usariam para designar as povoações africanas construídas nas matas brasílicas pelos africanos em diáspora.⁵

O MEDO DE PALMARES: AS HESITAÇÕES DO COLONIALISMO

Os primeiros sinais de revolta que resultariam no quilombo de Palmares, conjunto de mocambos que chegaria a concentrar, no apogeu, milhares de

quilombolas, parecem datar de fins do século XVI. É o que nos conta Décio Freitas, autor de um dos livros mais divulgados sobre o assunto, mencionando uma sublevação de negros cativos de um engenho no extremo sul da capitania de Pernambuco.⁶

Fins do século XVI, inícios do século XVII: tempo em que a escravidão africana crescia expressivamente na agromanufatura do açúcar, substituindo o cativo indígena. As insurreições de escravos não tardariam a se alastrar pelo litoral da América portuguesa, sobretudo no Nordeste. O medo que colonos, jesuítas e autoridades régias havia muito sentiam dos índios seria, então, cada vez mais acrescido pelo pavor das rebeliões negras, pânico de longuíssima duração que, longe de se restringir ao período colonial, atingiria seu ápice no século XIX.

Palmares foi, com efeito, a maior rebelião e a manifestação mais emblemática, como é sabido, dos quilombos coloniais. Resistiu por cerca de cem anos às expedições repressivas, promoveu assaltos aos engenhos e povoações coloniais e estimulou fugas em massa de escravos na capitania. Palmares provocou tanta inquietação entre colonos, padres e funcionários del rei que a própria Monarquia portuguesa, submetida a inúmeras pressões, tentou em diversos momentos negociar com os rebeldes, a exemplo do que os governos coloniais fizeram ou fariam em outras partes da Afro-América. Os agentes do colonialismo português por várias vezes não souberam mesmo o que fazer, apavorados com o cotidiano da rebelião palmarina, frustrados com as sucessivas derrotas que os *calhambolas* impunham a seus terços. Acabariam, por isso mesmo, prisioneiros de muitos dilemas e hesitações.

As inquietações e hesitações começariam já no limiar do século XVII, quando ainda era supostamente frágil e recente o ajuntamento da serra da Barriga. Comprova-o a tardança do governador Diogo Botelho em seguir viagem para a Bahia, após desembarcar no Recife, em 1602. Acabaria por ficar mais de um ano em Pernambuco justamente por causa dos assaltos palmarinos, dos quais teve de cuidar. A carta testemunhal que fez processar em seu favor, para dar conta do atraso, ao rei Felipe II (Felipe III de Espanha), reuniu mais de vinte moradores, declarando todos, unanimemente, que fora a necessidade de combater “os negros alevantados de Palmares” o motivo da permanência do governador em Pernambuco.

Diogo Botelho enviara, de fato, uma expedição comandada por certo Bartolomeu Bezerra e composta basicamente de mamelucos, seguindo nisso o estilo dos seus antecessores quinhentistas no combate às santidades e rebeliões indígenas. E, do mesmo modo que aqueles, assumiria o tom triunfalista, assegurando ao rei que lograra desbaratar o quilombo, vanglória inócua que nossos antigos governadores costumavam apregoar de si mesmos. O tempo demons-

traria o contrário a d. Diogo Botelho, governador que sonhara fazer do Brasil “um outro Peru”.

Nem Diogo Botelho nem seus sucessores lograriam, por muitas décadas, desbaratar o refúgio palmarino. A seguir as pistas de Décio Freitas, o quadro só fez agravar-se, conforme demonstra, cabalmente, a correspondência do governador Diogo Menezes, sucessor de Botelho. Escrevendo de Pernambuco ao Paço pouco depois de chegar ao Brasil, em 1608, o governador chegaria ao cúmulo de propor radicalmente o fim da escravidão africana na capitania, substituindo-se totalmente os negros pelos índios: “os negros viviam alevantados”, e ninguém podia com eles. “Podem crescer de maneira que custe muito o desbaratá-los”, escreveu Diogo Menezes no calor da hora.⁷

Décio Freitas menciona um outro documento, possivelmente do mesmo governador, em 1612, em que o quadro descrito é francamente mais tenso. Menciona que os próprios índios dos aldeamentos inacianos — os mesmos que o ingênuo governador antes julgara pacíficos — andavam a engrossar os ajuntamentos dos “negros da Guiné”, todos a fazer “abomináveis vivendas e ritos” e a perpetrar “furtos escandalosos e violências”. Impossível não lembrar que, apenas um ano depois, seria a vez de os moradores da Bahia se queixarem ao rei de uma certa santidade de índios foragidos e acantonados na mesma região de Jaguaripe, lugar onde outrora eclodira a grande insurreição tupi de que já falei. Na mesma Jaguaripe, antecessora indígena de Palmares, pulsava ainda a rebelião, e também ali se encontravam os negros da Guiné para desespero geral.⁸

Invertidas as proporções — maioria de índios na Bahia, predomínio de africanos em Pernambuco —, os povos colonizados continuavam a infernizar a vida dos senhores de escravos e colonos do Brasil. No caso da Bahia, a santidade indígena atravessava a sua derradeira fase, já residual, mas, na capitania de Pernambuco, Palmares se encontrava em nítida ascensão. Nos dois casos, porém, índios e africanos apareciam juntos, a incendiar canaviais, a estimular fugas e a promover cerimônias em suas vivendas, assunto infelizmente pouco conhecido dos historiadores.

Tudo parece indicar que a inflexão da história palmarina ocorreu nas décadas de 1630 a 1650, tempo em que os holandeses ocuparam Pernambuco, onde permaneceram de 1630 a 1654, depois da malograda tentativa de conquistar a Bahia, em 1624. Foi nesse contexto das guerras luso-flamengas e de altíssimo crescimento do tráfico para Pernambuco — e Angola esteve, durante algum tempo, sob o domínio holandês — que Palmares consolidou sua posição de “Estado negro” engravado no Brasil escravista.

É certo que muitíssimos africanos ou crioulos lutaram nos terços dos dois exércitos colonizadores, atraídos pela promessa de alforria com que lhes acenavam os europeus. É também certo que alguns chegaram mesmo a se notabi-

lizar nesses combates, a exemplo do célebre Henrique Dias, comandante negro da insurreição luso-pernambucana contra os batavos, “patrono” do afamado terço negro dos Henriques, tradicional na história colonial nordestina. Mas é igualmente certo que, no conjunto, a crescente população africana escravizada na capitania soube aproveitar as guerras intercolonialistas para fugir em massa para o reduto palmarino, fazendo dele um foco permanente de contestação ao escravismo colonial.

Em Pernambuco saído do período holandês, Palmares era uma realidade político-militar que não se podia desconhecer, apesar da bazófia dos primeiros governadores do século xvii. Diante das sucessivas derrotas que as expedições oficiais sofriam nas cercanias de Palmares, bem como do prosseguimento dos *raids* quilombolas na capitania, foi tomando corpo o projeto de se fazer um armistício com o Estado negro. Talvez o primeiro a aventar sinceramente a idéia tenha sido Francisco de Brito Freyre, sucessor do célebre André Vidal de Negreiros na governança da capitania, a qual exerceu entre 1661 e 1664.

Apesar das pressões em contrário da classe senhorial pernambucana, que insistia em fazer guerra aos quilombolas sem considerar os sucessivos malogros militares, Brito Freyre cogitou de conceder alforria aos palmarinos “na forma de todos os outros negros alistados no terço de Henrique Dias”. Paradoxo incrível propôs o governador, a revelar a hesitação e medo dos agentes do colonialismo lusitano: conceder alforria aos quilombolas, equiparando-os, no plano discursivo e jurídico, aos negros que haviam lutado por Portugal e sua colonização escravocrata.

Hesitações e medos à parte, a concessão de alforria a quilombolas e o reconhecimento político dos quilombos não era uma exclusividade portuguesa. Assim procederam e continuariam a proceder os poderes do colonialismo noutras partes da Afro-América, sobretudo no Caribe, região de permanente conflagração entre senhores e escravos desde o século xvii até o xix.⁹ Não se pode negar que havia algo de estratégico nesse aparente recuo senhorial em face da rebeldia organizada. Conceder alforria aos quilombolas em troca da suspensão das guerrilhas e da devolução de novos fugitivos implicava quebrar o nexo entre os mocambos e os escravos das plantações. A longo prazo, enfraquecer-se-iam os quilombos, facilitando a repressão, que muitas vezes ocorreu, ou pelo menos aquietava-se a colônia enquanto durasse a paz. Para os quilombolas, que, a bem da verdade, quase nunca combateram a escravidão em princípio, os tratados eram um meio de obter a alforria para os amotinados e garantir, ao menos *pro tempore*, a autonomia das povoações negras.

Desnecessário insistir em quão precários eram tais acordos, mais precários talvez que os próprios acordos tácitos concertados entre senhores e escravos no cotidiano da escravidão. De parte a parte reinava a desconfiança:

o medo da reescravização, no caso quilombola; o medo da continuação de razias e assaltos negros, no caso dos colonos e seus agentes. O próprio Brito Freyre sugeriu o acordo com os palmarinos sem esconder, no entanto, a suma desconfiança que sentia “desta gente bárbara”. Mas insistia em que alguma paz era preciso fazer com Palmares, pois das supostas vitórias portuguesas contra os negros em Pernambuco restava “mais a memória que o efeito”.

Seja como for, prevaleceu a opção beligerante até fins dos anos 1670, malgrado o fracasso militar do colonialismo que, entre inúmeras expedições, recuava sempre, sem derrotar os quilombolas, apesar das conhecidas vanglorias dos comandantes expedicionários. A fama de Palmares se alastraria além dos limites da capitania, bem como o medo que a todos inspirava a resistência quilombola. Vale lembrar, a propósito, a recusa dos paulistas em combater Palmares, na altura de 1675 — eles que então se encontravam na Bahia sob a chefia de Estevão Baião Ribeiro Parente, afamado dizimador e apresador de índios. Segundo Décio Freitas, alegaram os paulistas que uma coisa era enfrentar a tática suicida dos índios, que se arremessavam imprudentemente contra o inimigo, tornando fácil a vitória dos mamelucos, por poucos que fossem. Outra coisa era enfrentar a guerrilha sorrateira dos negros, escamoteados nos matos, para o que não possuíam experiência.

No governo de Pedro de Almeida, o antigo projeto de armistício ganhou novo alento, na esteira das derrotas ou falsas vitórias do experiente Fernão Carriho. Através de um alferes dos Henriques, o governo enviaria a Ganga Zumba, o chefe-mor dos palmarinos, uma proposta de paz. Contava o governo a seu favor com a captura de filhos e parentes do “rei de Palmares”, mas a proposta de conjunto era bem mais ampla do que simplesmente libertá-los: garantia de alforria e direito à terra aos que capitulassem. O armistício foi efetivamente sancionado já no governo de Aires de Souza e Castro, em 1678, embora lá estivesse em pessoa o ex-governador Pedro de Almeida, com a presença da pomposa comitiva de Ganga Zumba. Em troca da paz, que o rei negro aceitou, ofereceram-lhe alforria para os nascidos em Palmares, a concessão de terras em Cucaú, a garantia de poderem comerciar com os moradores circunvizinhos e o foro de vassallos da Coroa.

Do restante da história não me ocuparei detalhadamente aqui, por escapar aos objetivos deste ensaio. Mas seus grandes traços são bem conhecidos: dissidência de líderes palmarinos que, sob a liderança de Zumbi, insistiram na insurgência; conspiração contra Ganga Zumba; assassinato do ex-líder por envenenamento; guerra entre facções palmarinas; desagregação do ajuntamento “oficial” de Cucaú. No desfecho dos acontecimentos, boa parte dos habitantes de Cucaú, que alguns chamam de “anti-Palmares”, acabou reescravizada e dis-

tribuída entre os senhores da região. Os principais líderes da defecção anti-Ganga Zumba foram sumariamente degolados.

A insurgência palmarina prosseguiu, como se sabe, e talvez com mais vigor a partir de tais episódios. Nenhuma possibilidade de negociação. Esforço supremo de guerra da parte dos colonizadores. Convocação do bandeirante Domingos Jorge Velho para liderar uma expedição, homem talvez mais destemido que Estevão Baião e mais afamado do que ele nas lides da zafia e apresamento de cativos. Derrota final de Palmares e morte do lendário Zumbi, em 1695.

CRISTIANIZAÇÃO VERSUS ESCRAVIDÃO

O que realmente interessa reter, a esta altura da reflexão, diz respeito aos episódios de Cucaú, especialmente à reescravização, a título de “servidão perpétua”, dos que haviam seguido Ganga Zumba no seu, por assim dizer, exílio. Ela deu ensejo àquela que talvez tenha sido a primeira grande intervenção jesuítica em matéria de Palmares. Fê-la de Lisboa, em 1680, o padre Manuel Fernandes, professor de retórica, filosofia e teologia, confessor particular de ninguém menos que o rei d. Pedro II.

Nosso caro jesuíta afirmou, com todas as letras, que o povo de Cucaú era livre e jamais poderia ter sido cativado, alegando para tanto quatro razões, que passo a resumir.¹⁰

Os moradores de Cucaú tinham obtido a alforria por garantia do governador Aires de Souza e Castro em nome de Sua Alteza Real. Fizeram-se cristãos, foram batizados e crismados, instruídos na santa fé católica. Não poderiam, como tais, recair em cativo, por ser isso contra as leis do Estado. No mais — e esse é um argumento no mínimo curioso —, só poderiam recair em cativo por sentença jurídica, porque “a escravidão equipara-se à morte, e a morte não se dá sem se ouvir o réu”.

Muitos habitantes de Cucaú eram crianças de pouca idade, outros estavam doentes, e vários nem sequer tinham conspirado contra Ganga Zumba nem haviam se aliado à facção palmarina. Não havia argumento, portanto, para se castigarem todos, sendo apenas alguns os traidores do acordo de 1678.

O acordo de 1678 somente previa a possibilidade de reescravização para os que o rompessem, voltando a delinquir, garantindo-se a liberdade a todos os que observassem o concertado no armistício. Em reforço à segunda razão, o jesuíta insistia em que vários cativos feitos em 1680 eram sobretudo *injustos* e contrariavam frontalmente a lei do armistício.

O crime imputado à maioria dos habitantes de Cucaú se havia calcado em “informações extrajudiciais, em cada um dá, ou pode tirar notícias mal tiradas”.

Insurgia-se, pois, o insigne jesuíta confessor del rei contra o cativo dos que haviam abjurado da rebelião. Se aqueles negros dela haviam abjurado, abraçando a “verdadeira fé cristã”, como poderiam ser cativos? Insinuava-se, assim, uma idéia cara aos inacianos, segundo a qual ser escravo e ser cristão eram situações excludentes. Idéia cara e *fartamente apregoada no tocante aos índios*, desde Nóbrega e Anchieta, *já em relação aos africanos*. É que nesse caso, ao que parece, o jesuíta se apegara a formalidades jurídicas, à legitimidade da “guerra justa”, para ele ausente no caso de Cucaú, e ao fato de que muitos negros reescravizados eram crianças, doentes e, no mais das vezes, fiéis, a Deus e ao rei.

Permanece, no entanto, uma grande incoerência ou imprecisão. Incoerência antes de tudo histórica, posto que, como se verá adiante, os jesuítas *sempre haviam justificado e defendido a escravidão dos negros*, ainda que cristãos, apesar de combaterem o cativo dos índios. No caso dos índios, vale lembrar, catequese e escravidão se opunham — como se pode perceber nos escritos de Nóbrega e Anchieta no século XVI, e no sermão de Antônio Vieira no século seguinte. Já no caso dos africanos, pelo contrário, tanto melhores escravos seriam os negros quanto mais cristãos se tornassem — assim pensaram os inacianos no Brasil, a começar pelo próprio Vieira no século XVII. Escrevendo de Lisboa, e sem experiência colonizadora, padre Manoel Fernandes chegaria a *equiparar escravidão e morte*, admitindo que negros rebeldes pudessem usufruir do status de forros reservado aos indígenas do Brasil.

Cristianização versus escravidão, eis o dilema em que se debatia o jesuíta, confessor do rei de Portugal, ao condenar o apresamento dos negros de Cucaú. Dilema completamente singular, para não dizer despropositado, tratando-se de um jesuíta a discorrer, em pleno século XVII, sobre o cativo de africanos. Os jesuítas falaram pouco de Palmares — assunto tabu —, e o primeiro a enfrentar o tema fê-lo com grande vacilação de princípios, levando-se em consideração a postura escravocrata da Companhia de Jesus. Afinal, nunca é demais lembrar que os mesmos jesuítas, notabilizados como missionários, educadores e letrados no Brasil colonial, lograram formar valioso patrimônio, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, incluindo engenhos de açúcar e escravos.

Padre Manoel Fernandes problematizou, no entanto, a situação dos negros que, ex-rebeldes, haviam abraçado a paz e o cristianismo. Tocou em ponto sumamente delicado, que havia décadas afligia a Igreja e, particularmente, os inacianos. Como conciliar escravidão e catequese dos negros? Eis o problema, eis a equação a resolver. Os jesuítas do Brasil já haviam fornecido a solução, *ad majorem Dei gloriam*, ou estavam a fornecê-la justamente naquele tempo difícil.

Escrevendo de Lisboa, Manoel Fernandes pareceu mergulhar nos dilemas da própria classe senhorial pernambucana que, amedontrada, não sabia o que fazer com os palmarinos. Era mister uma correção de rumos, buscar uma coerência doutrinária que fundamentasse a cristianização de todos, conforme mandara o Concílio de Trento, e a escravização de alguns, para glória do rei e aquietação da cólera divina. Conciliar a universalidade da fé católica e a manutenção dos privilégios de classe, eis, em suma, o que ocupou a atenção dos jesuítas do Brasil, para não falar dos da África, antes mesmo que Palmares se consolidasse.

Mas Palmares, a bem dizer, foi matéria de suma importância para a reflexão jesuítica acerca da escravidão africana. E falar em reflexão jesuítica não é pouco, pois eram os inacianos a fina flor da intelectualidade portuguesa, controladores da educação, apologistas do humanismo cristão da Igreja tridentina, herdeiros da escolástica de Santo Tomás, mestres da pregação barroca, doutores na arte da transfiguração à base de alegorias e metáforas de sentido edificante.

É verdade que poucos jesuítas falaram explicitamente de Palmares. Mas falaram muito da escravidão africana e, quero crer, fizeram-no sobretudo por causa de Palmares. O silêncio inaciano foi, nesse caso, mais aparente que real, como convinha ao tempo do barroco. Pareciam seguir a máxima de Calderón de La Barca: “se temos de ver cair na obscuridade o poder, a majestade e pompa, saibamos aproveitar disso o bocado que nos toca, porque apenas vivemos o que em sonhos gozamos”. Sonho jesuítico de conciliar escravidão e catolicismo dos negros. Utopia que mais se adequava aos versos de Álvaro de Brito, no antigo *Cancioneiro geral*:

*Não devemos ser comuns,
senão para Deus amarmos
e servirmos.
Nem sejamos todos uns,
em ricamente calçarmos
e vestirmos.*

EVITAR NOVOS PALMARES: O PROJETO ESCRAVISTA-CRISTÃO

Foi justamente no século XVII que os jesuítas passaram a se preocupar mais detidamente com a escravidão africana. Dessa preocupação nos chegaram tão-somente indícios do que foi publicado nos séculos XVII e inícios do XVIII, a exemplo dos *Sermões* de Vieira, impressos entre 1679 e 1689 na oficina de Miguel Deslandes, do sermão de Jorge Benci, reunido na *Economia*

cristã dos senhores no governo dos escravos (1705) ou da célebre obra de Andreoni, o nosso Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711). Apenas indícios, volto a dizer, que no entanto podem iluminar, antes de tudo, uma preocupação mais generalizada dos inacianos com a questão do cativo dos negros.

Só se conhece bem o que foi publicado, mas é presumível que esse gênero de sermões pregados nas irmandades negras ou nas igrejas freqüentadas pelos colonos fosse, na realidade, mais difundido. A mensagem que tais sermões ou receituários buscava introjetar no público obviamente variava conforme o possível receptor do discurso. Aos escravos recomendava-se o conformismo com a situação de cativos e a esperança de uma vida melhor após a morte. Aos senhores, o tom era quase sempre de ameaça com castigos do Céu e da Terra, caso não cuidassem da salvação espiritual e humana dos negros, negando-lhes a possibilidade da catequese e abusando do direito de explorá-los e castigá-los.

O teor desses discursos indicava, de todo modo, uma preocupação *nova*, pois até então a Companhia de Jesus se havia limitado, em matéria de escravidão, a combater o cativo dos índios, confrontando-se claramente com o “sentido mercantil da colonização” em favor da catequese e da missão. Quanto aos africanos, no século XVI, não se percebe nenhuma preocupação com a catequese, nenhuma indignação contra apresamentos injustos ou castigos exagerados. A novidade do século XVII reside justamente nessa “tomada de consciência” por parte dos jesuítas. Perceberam que se fazia necessário cuidar da alma dos negros e amenizar a desdita do cativo. *Mas, ao contrário do que fizeram no tocante ao índio, não combateram jamais a escravidão africana, apesar do embate que travaram com os senhores do Brasil.*

Penso que o pano de fundo desta preocupação era, no conjunto, o próprio crescimento do tráfico, da escravidão africana no litoral e, conseqüentemente, das fugas e rebeliões. Se no século XVI os cativos dos engenhos eram sobretudo índios, embora houvesse africanos escravizados, na virada para o século XVII seriam os negros a mão-de-obra básica da economia colonial litorânea.¹¹ Mas não resta dúvida de que as crescentes rebeliões e fugas de negros — atestadas, entre outras fontes, pela documentação do Governo Geral já no século XVI — tiveram peso considerável nessa tomada de consciência dos “soldados de Cristo”.

Palmares foi sempre omitido pelos jesuítas, quer nos sermões, quer nos manuais de como bem tratar e governar os escravos. Ao pregarem para público de senhores, aludiam, no máximo, ao perigo dos mocambos, das rebeldias, das fugas e vinganças dos negros. Compraziam-se em adverti-los por meio de metáforas, acenando aos senhores com o triste destino de reis e povos que se desviaram de Deus e por isso pereceram. No entanto, silenciavam acerca de

Palmares. Mas estou convencido de que os quilombolas chefiados por Ganga Zumba, e depois por Zumbi, figuravam nas dobras desses discursos, e tanto mais quanto a resistência palmarina se revelava tenaz e afamada. Se não chegou a ser o *leitmotiv* do novo discurso jesuítico sobre o cativo dos negros, Palmares parecia um fantasma a assombrar tanto a fala dos pregadores como a recepção dos ouvintes.

Senhores, que hoje vos chamais assim, considerai que para passar da liberdade ao cativo não é necessária a transmigração da Babilônia, e na vossa terra pode suceder esta mudança...¹²

O discurso inaugural, quem sabe fundador da nova cruzada missionária dos inacianos, fê-lo Antônio Vieira, em 1633, pregando aos negros de um engenho baiano. É nele que Vieira, então um jovem de 26 anos, desenvolveu a idéia de serem os africanos e negros, por ele chamados de “etíopes”, os eleitos de Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade através do sacrifício. No engenho, pregava Vieira aos escravos, “sois imitadores de Cristo crucificado [...], porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão”. No seguimento do sermão, trataria o insigne inaciano de esmiuçar os indícios da comparação:

Cristo despido e vós despidos: Cristo sem comer e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio.¹³

Recomendação de paciência com a promessa da salvação gloriosa devida por Deus aos mártires, eis o que pregava Vieira aos negros. Recomendava-lhes que aceitassem o cativo, os castigos, as afrontas, pregando numa irmandade negra para escravos católicos, ao menos em princípio. A catequese de negros, na medida em que era possível fazê-la, reforçava a escravidão e procurava inibir pulsões de rebeldia. Combinavam-se, assim, a idéia de missão, perfeitamente adequada aos ditames da Contra-Reforma, e as preocupações com a ordem escravocrata. Ordem que seria cada vez mais ameaçada com o crescimento de Palmares na vizinha capitania de Pernambuco.

O sentido socialmente conservador da Contra-Reforma no além-mar não seria, porém, exclusivo da colônia nem unicamente motivado pelas revoltas de escravos. É possível vê-lo em plena Lisboa e na mesma voz do incansável Vieira. Pregando aos pobres da metrópole, dir-lhes-ia para não lamentar a fome que os flagelava, pois quanto mais esqualidos fossem, menos devorados seriam seus corpos na sepultura. Os ricos, pelo contrário, estando assim tão cheios e carnudos, que banquetes não dariam para os vermes! Triste destino teriam os ricos, arrematava o padre: “comer para serem comidos”.¹⁴ Jean

Delumeau captou muito bem o sentido conservador dessa lógica essencialmente tridentina que associava cristianização, aparente desprezo pelas coisas do mundo e “recusa de toda sedição e, com mais razão, de toda revolução”.¹⁵

No Brasil colonial, Vieira pregaria aos escravos e aos senhores até o fim da vida, apelando aos primeiros para que se vergassem ao “doce inferno” dos engenhos, e ameaçando os segundos com os piores castigos do Céu e da Terra, caso não minorassem os maus-tratos impingidos aos cativos. Castigos do Céu: a interdição do Paraíso e a condenação eterna dos senhores. Castigos da Terra: a rebelião e a sedição, de que Palmares daria o maior exemplo, embora dele não falassem os jesuítas em suas pregações.

Foi o jesuíta italiano Jorge Benci o autor do receituário mais sistemático dirigido ao senhores para o tratamento dos escravos à moda cristã. Benci permaneceu no Brasil entre 1683 e 1700. Assumiu diversas funções no colégio da



1. Padre Antonio Vieira
(Arquivo Histórico Ultramarino, Coleção de Iconografia
para a Semana do Estoril/Portugal na Bahia, maio de 1981.
Litografia da R. N. dos Martyrios, nº 12).

Bahia, foi visitador local e secretário do Provincial. Acompanhou, portanto, durante sua permanência na colônia, a fase mais aguda e derradeira da história palmarina, entre o acordo de Recife (1678) e a morte de Zumbi (1695), passando pelo assassinato de Ganga Zumba, o massacre de Cucaú e o recrudescimento da resistência quilombola.

O seu livro *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, publicado em Roma no ano de 1705, fora redigido em 1700 a partir de vários sermões pregados pelo jesuíta no Brasil. Sermões pregados no calor das lutas palmarinas ou pouco depois da destruição do quilombo. Sermões empenhados em dar uma feição cristã à escravidão colonial de modo que também os negros fossem instruídos na “verdadeira fé”, e certamente para impedir que se revoltassem e pusessem a perder toda a colônia. “Evitar novos Palmares”: o título que dei a este item se ajusta como uma luva ao discurso do jesuíta italiano. Pode-se resumi-lo a partir da própria fórmula utilizada por Benci no aconselhamento dos senhores para o tratamento dos cativos: *panis, disciplinae et opus servo* — pão, ensino ou castigo e trabalho, fórmula extraída do Eclesiástico combinado com Aristóteles.¹⁶ O que pretendia Benci era, explicitamente, dar “regra, norma e modelo” pelos quais se deveriam governar os senhores cristãos “para satisfazerem às suas obrigações de verdadeiros senhores”.¹⁷ Segundo Benci, portanto, os senhores deveriam antes de tudo se governarem a si mesmos, à luz dos preceitos divinos do catolicismo, para serem dignos da condição senhorial. *Verdadeiros senhores eram os senhores cristãos, e só assumindo esse papel é que poderiam bem governar os escravos.*

Não cabe aqui esmiuçar os detalhes desse riquíssimo manual que procurava cristianizar a um só tempo senhores e escravos, brancos e negros do Brasil, promovendo no trópico uma autêntica *república cristã* de inspiração tridentina e reforçando, ao mesmo tempo, a hierarquia e a ordem escravistas. Já o fiz noutro lugar, expondo o que então chamei de projeto escravista cristão, projeto jesuítico empenhado na combinação entre catolicismo tridentino e escravismo. Projeto contrário, pois, ao excesso de castigos, à superexploração do trabalho negro, à permissividade sexual supostamente vigente nas casas-grandes e senzalas. Projeto radicalmente oposto aos batuques e calundus que os senhores facultavam aos negros, impedindo-os de adentrar o caminho de Deus. Projeto contrário a que os escravos trabalhassem para si nos domingos e dias santos, dias de Deus, dias de missa. Projeto empenhado em fomentar o sacramento matrimonial entre os africanos para que cessassem as libidinagens e aumentasse a prole servil nas leis de Cristo, criando-se uma comunidade cativa temente a Deus e totalmente vergada a um cativo de estilo cristão. Cativo moderado, justo, racional, rentável, equilibrado. Cativo perfeitamente adequado às regras e dogmas do Concílio de Trento e completamente imune às rebeliões, a novos Palmares.¹⁸

Daí a célebre fórmula que estrutura a obra e o sermônário de Benci: o *pão* entendido como alimento material e espiritual, inclusive os sacramentos; o *castigo* para que, aplicado moderadamente (só açoites e grilhões), os escravos obedecessem e temessem o senhor como a Deus; o *trabalho* para que o sustento de todos fosse logrado e, estando o cativo livre do ócio, não se lançasse aos desmandos de toda sorte, desonestidades sexuais e devoções errôneas a que estavam acostumados com a aquiescência de seus amos.

Fórmula um tanto simplificada, e algo sarcástica, foi a utilizada pelo célebre Antonil, que fora secretário de Vieira, quando este retornou ao Brasil, em 1681. Simplesmente PPP, a saber: *pão, pau e pano*. Mais próximo da linguagem senhorial, Antonil não acentuaria o “pão espiritual” tão caro ao projeto jesuítico, chegando a admitir que os escravos tivessem “seus folguedos” e “reis”, bailes e cantos, desde que inocentemente, em alguns dias do ano, e só “depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário”.¹⁹ No conjunto, porém, Antonil se alinharia com o essencial do projeto escravista-cristão: favorável ao matrimônio entre escravos; contrário às libidinagens desenfreadas; partidário de castigos moderados; oposto às sevícias. Explicitamente preocupado, ainda, com a fuga de escravos e com os quilombos, embora não mencionasse Palmares:

E bem é que saibam [os senhores] que isto lhes há de valer, porque, de outra sorte, fugirão [os escravos] por uma vez para algum mocambo no mato, e se forem apanhados, poderá ser que se matem a si mesmos...²⁰

Antonil escreveu essas linhas entre 1693 e 1698, momento em que a guerra de Palmares atingiu o apogeu e viveu seu derradeiro capítulo. Impossível ver mera coincidência entre as inquietações inicianas com o cativo negro e a insurreição contemporânea liderada por Zumbi.

Evitar novos Palmares, sem contudo mencioná-lo, eis uma das profundas motivações desse discurso, verdadeiro projeto de cristianizar completamente a escravidão colonial, transformando engenhos em missões, senhores em zelosos missionários, escravos em obedientes filhos de Deus. Utopia conservadora e escravista que admitia os negros no Paraíso, desde que escravos, e os condenava implacavelmente ao Inferno se incorressem no pecado mortal da rebelião.

DEUS ESCRAVOCRATA: VIEIRA E A DESTRUÇÃO DE PALMARES

A opinião jesuítica acabaria sendo verdadeiramente decisiva na destruição de Palmares, e isso graças a ninguém menos do que Antônio Vieira. O célebre jesuíta, autor do sermão que chamei de fundador do projeto escravista-cristão no ano de 1633, era já um homem velho e doente em 1691. Contava 83

anos e seu prestígio era apenas uma sombra do que fora na Companhia e mesmo na Monarquia, décadas antes. Vieira já passara pelos embates no Maranhão, onde fora missionário e visitador. Escrevera os grandes libelos sebastianistas que fizeram de Bandarra, o sapateiro de Trancoso, o profeta da Restauração portuguesa, em 1640. Servira, como político e diplomata, no reinado de d. João IV, o primeiro dos Bragança, tempo em que atingiu o máximo de prestígio e importância política no Reino. Amargara também algum tempo de cárcere e um processo inquisitorial, acusado de apregoar a ressurreição de d. João IV em seus escritos. Seria depois reabilitado, é verdade, mas nunca voltaria a ser o Vieira sebastianista, o mordaz acusador de apresador de índios, o audacioso crítico da Inquisição e da perseguição aos cristãos-novos que o celebrizaram.

D. Pedro II considerava “pérfido” e “intrigante” o outrora prestigiado Vieira que, retornando ao Brasil, em 1681, acompanharia de perto o crescente prestígio dos jesuítas italianos e alemães, em detrimento dos portugueses, do que resultaram querelas em parte provocadas pela ascensão de Antonil na Companhia de Jesus, ele que fora levado ao Brasil pelo próprio Vieira como secretário.

Apesar de tudo, foi a Vieira, em 1691, que se dirigiu Roque Monteiro Paim, presidente da Junta das Missões, segundo João Lúcio de Azevedo, desembargador do Paço e secretário del rei, segundo Décio Freitas. A consulta tratava, entre outros tópicos, do caso de Palmares. Infelizmente não é conhecido o teor dessa consulta na íntegra (pelo menos até hoje), mas é certo que tratava muito de Palmares. O momento era, então, de grande hesitação. Cresciam os assaltos palmarinos aos engenhos e fazendas de Pernambuco, liderados os quilombolas pelo aguerrido Zumbi. O governo colonial não sabia mais o que fazer, fracassado o armistício firmado com Ganga Zumba e destruído o “refúgio oficial” de Cucaú. A própria Monarquia e o Conselho Ultramarino pareciam perplexos.

A carta enviada de Lisboa a Vieira solicitava, como principal assunto, que o jesuíta apreciasse a sugestão de um religioso italiano, ao que parece jesuíta, de “ir aos Palmares”. Ir para catequizá-los, ir para convencê-los a render-se ou para fazer uma nova tentativa de acordo, não se sabe exatamente o que, ao certo, sugeria o religioso italiano. Pode-se afirmar, no entanto, que a idéia era ter com os palmarinos e propor-lhes alguma espécie de acordo, sendo encarregados os jesuítas dessa importante missão.

A resposta de Vieira é contudo conhecida, publicada na íntegra por João Lúcio de Azevedo na sua *História de Antônio Vieira*, documento depositado na Biblioteca de Évora com o título de “carta de Antônio Vieira a certo fidalgo”, datada de 2 de julho de 1691.²¹ No longo trecho relativo a Palmares, além de es-

tranhar que semelhante proposta não fosse do conhecimento dos superiores da província jesuítica no Brasil, Vieira começa por desqualificar o religioso italiano autor da proposta. Padre de “não muitos anos”, escreveu Vieira, “de pouca ou nenhuma experiência nestas matérias”, ainda que “de bom espírito e fervoroso”. Seria ele Jorge Benci, jesuíta empenhado na questão escravista, então com a metade da idade do octogenário jesuíta?

Desqualificado o jesuíta italiano, Vieira passou a desmerecer a proposta, acrescentando que o assunto fora posto em consulta e todos os padres julgaram impossível ir a Palmares. Arrolou para tanto cinco razões, que passo a citar:

“Porque se isto fosse possível, havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, nos quais crêem, e deles se fiam e os entendem como de sua própria pátria e língua; mas todos concordam que é matéria alheia de todo fundamento e esperança.”

“Porque até deles, neste particular, se não hão de fiar por nenhum modo, suspeitando e crendo sempre que são espias dos governadores para os avisarem secretamente de como podem ser conquistados.”

“Porque bastará a menor destas suspeitas, ou em todos ou em alguns, para os matarem com peçonha, como fazem oculta e secretissimamente uns aos outros.”

“Porque ainda que cessassem os assaltos que fazem no povoado dos portugueses, nunca hão de deixar de admitir aos de sua nação que para eles fugirem.”

“Fortíssima e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer. Só havia um meio eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe Sua Majestade e todos os seus senhores, espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios e gentios livres, e que então os padres fossem seus párcos e os doutrinassem como os demais.”

As cinco alegações de Vieira, mormente as duas últimas, são de extraordinária riqueza não apenas para rastrear qual era, afinal, o teor da proposta do “religioso italiano”, mas sobretudo para esclarecer de vez a posição dos jesuítas em face da escravidão negra e da rebelião. Pela primeira vez, ao que parece, os jesuítas se pronunciavam sobre Palmares por escrito em terra brasileira.

A primeira razão é, por assim dizer, de ordem “técnica”, pertencendo antes ao domínio da comunicação: somente padres naturais de Angola ou, quem sabe, padres “línguas” poderiam tratar com os quilombolas, já que entre os palmarinos predominavam os da cultura banto. As duas razões seguintes põem abaixo, porém, a hipótese inicial, alegando Vieira que, mesmo no caso de irem os tais padres a Palmares, era grande o perigo de serem tomados por es-



2. Igreja e colégio dos jesuítas em Salvador, c. 1858

(“Ancien collège des jésuites à Bahia”, *Brazil pitoresco*.

Album de vistas, paisagens, monumentos, costumes etc., Paris, Lemercier, 1861.

Ribeyrolles, Victor Frond Photog., Ph. Benoist Lith. Reprod. Bauer Sá).

piões e mortos “com peçonha”. E, a propósito da peçonha dos palmarinos mencionada na terceira razão, Vieira demonstrava ser conhecedor do que andara ocorrendo no refúgio de Cucuá, o assassinato de Ganga Zumba e a luta fratriçada que se lhe seguiu.

A quarta razão sugere, antes de tudo, que o objetivo da embaixada jesuítica era tentar alguma espécie de acordo: arrancar dos palmarinos a promessa de que não mais atacariam as povoações e engenhos portugueses e não admitiriam novos fugitivos em seus mocambos. Nada de original, como se vê, nem na história de Palmares, nem na história do *marronage* afro-americano. Mas em troca de que, poder-se-ia perguntar, os jesuítas fariam tal exigência? O documento não esclarece, até aqui, qual seria a contrapartida oferecida pelos jesuítas. Esclarece, contudo, a posição absolutamente descrente de Vieira quanto à predisposição dos palmarinos de negociar com os jesuítas. Vieira não acreditava em rebeldes...

É na quinta razão, “fortíssima e total”, que reside o nó da questão. Vieira insiste em que, estando rebelados e perseverando por isso em pecado mortal, não poderiam receber a “graça de Deus” nem poderiam ser reduzidos. De que “graça” se trata? Estaria Vieira se referindo aos sacramentos, à doutrina, à cate-

quese? E quando especula sobre o meio “para verdadeiramente se reduzirem”, vivendo em seus sítios como gentios livres e doutrinados pelos padres, estaria Vieira aludindo apenas aos acordos militares?

Parece-me, com efeito, que o plano examinado por Vieira incluía a transformação de Palmares em algo próximo aos aldeamentos jesuíticos: mocambos equiparáveis às missões. Nessa linha de interpretação, reduzir os palmarinos implicaria, antes de mais, conceder-lhes a manumissão para, depois, submetê-los à missão por intermédio de padres “que os doutrinassem como os demais”.

Se for correta a hipótese levantada, está-se diante de um paradoxo desconcertante. Palmares, foco maior da resistência à escravidão colonial, acabaria convertido em uma espécie de aldeamento negro da Companhia de Jesus. Dar-se-ia *um salto da rebelião à missão*, transformando-se um quilombo multitudinário em cenário exemplar do projeto cristão-escravista. E, nesse caso, à semelhança do que ocorrera com os índios, cristianização e liberdade andariam juntas, a evangelização implicando, quando menos, a alforria generalizada para os rebeldes.

De qualquer modo, Vieira não cairia nessa armadilha enunciando, com todas as letras, a *total incompatibilidade entre cristianização e liberdade no caso dos negros*:

Porém, esta mesma liberdade seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é mais que o próprio corpo.

Triunfo do colonialismo, dos engenhos de açúcar e da escravidão. Por estarem rebeldes, os quilombolas estavam em pecado mortal e, por isso, não mereciam a graça de Deus. Não possuíam mais do que o próprio corpo — corpo cativo dos senhores —, já que a alma era cativa do diabo. Nada de sacramentos ou doutrina para rebeldes, eis o que Vieira parece sugerir. Tratando-se de negros, a catequese só faria sentido se fossem eles escravos. Os jesuítas nada tinham a fazer no quilombo dos Palmares.

Em 6 de fevereiro de 1692 o próprio rei escreveria pessoalmente a Vieira concordando com suas posições e confirmando a suspensão de qualquer política de compromisso. Não tardaria muito para que o quilombo fosse enfim destruído e Zumbi morto. Triunfo do colonialismo e, pelo menos em tese, do projeto escravista-cristão. Os jesuítas podiam não ter êxito em catequizar os negros escravos — impedidos pelos senhores, pelos “costumes do Brasil”, de impor seu modelo de escravidão patriarcal, familiar e cristã. Mas pelo menos

mantiveram a coerência de não catequizar sediciosos, mantendo unidas, no caso dos negros, as idéias de cativo e cristianização.

Palmares foi destruído, é verdade. Mas os jesuítas também não lograriam êxito no “santíssimo propósito” de erigir uma escravidão cristã no Brasil. Ao fim e ao cabo, o embate entre Deus e Palmares ficaria sem vencedor.

NOTAS

(1) *Apud* Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente* (1300-1800), São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 198.

(2) Robert Slenes, “Malungu, Ngoma vem!: África coberta e redescoberta no Brasil”, *Revista USP*, 12 (dez.-jan.-fev. 1991/1992), pp. 49-67.

(3) *Santidade* foi o nome que os jesuítas atribuíram, antes de tudo, a certo ritual tupinambá (*caraimonhang*), no qual pajés especiais chamados de *caraiabas* entravam em contato com os ancestrais mortos, encarnavam-nos por vezes, e exortavam o grupo à guerra e à busca da “terra sem mal”, espécie de paraíso na mitologia heróica tupi. Embora os jesuítas considerassem falsa a santidade dos caraiabas, o nome acabou difundido entre os colonizadores, passando a designar não só o ritual mas também os movimentos dele derivados, a exemplo de guerras, migrações e levantes indígenas no século XVII.

(4) Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios — catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

(5) Para discussão etimológica mais precisa, ver Schwartz, Stuart. “Mocambos, quilombos e Palmares”. *Estudos Econômicos*, nº 17(1987), pp. 83-6.

(6) Décio Freitas, *Palmares — a guerra dos escravos*, 2ª edição, Rio de Janeiro, Graal, 1978.

(7) *Apud* Freitas, *Palmares*, pp. 110-1.

(8) “Carta de el-rey a Gaspar de Souza” (Lisboa, 19 de janeiro de 1613). Biblioteca do Itamaraty, Rio de Janeiro, ff. 218-218v.

(9) Richard Price, “Les sociétés d’esclaves marrons”. In: S. Mintz (org.), *Esclave, facteur de production — l’économie politique de l’esclavage*, Paris, Bordas, 1981, pp. 87-118.

(10) Freitas, *Palmares*, pp. 129-30.

(11) Stuart Schwartz, *Segredos internos — engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 40-73.

(12) Antônio Vieira, “Sermão xxvii” (Bahia, anos 1680). In: Hernani Cidade (org.), *Padre Antônio Vieira*, Lisboa, 1940, vol. III, p. 111.

(13) Antônio Vieira, “Sermão xiv. Na Bahia, à irmandade dos pretos de um engenho em dia de São João Evangelista, no ano de 1633”. In: H. Cidade (org.), *Padre Antônio Vieira*, pp. 30-1.

(14) Antônio Vieira, *Sermões*, Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1679-1689, vol. VII, pp. 402-3.

(15) Jean Delumeau, *Le péché et la peur — la culpabilization en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983, p. 513.

(16) Benci baseava-se, na realidade, num discípulo de Aristóteles que destacava três coisas concernentes aos escravos: trabalho, pão e comida. Ver T. Wiedmann, *Greek and Roman slavery*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981, p. 186.

(17) Jorge Benci, *A economia cristã dos senhores no governo dos escravos (1705)*. São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 49.

(18) Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão — os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986.

(19) André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas (1711)*, 2ª edição, São Paulo, Melhoramentos/INL, 1976, p. 91.

(20) *Idem*, p. 92

(21) *Apud* João Lúcio de Azevedo, *História de Antônio Vieira*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1920, vol. II, p. 372.

DO SINGULAR AO PLURAL

*Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos**

Silvia Hunold Lara

Paradoxalmente, o grande quilombo de Palmares entrou para a história pelas mãos de um baiano de berço opulento, senhor de terras e lavouras de cana-de-açúcar às margens do Paraguaçu. Isso aconteceu com a *História da América portuguesa*, escrita por Sebastião da Rocha Pita em 1724.¹ A obra é composta por dez “livros”, nos quais se contam os principais acontecimentos desta parte do Império português desde o ano de seu descobrimento até o início do século XVIII. Lá pelo livro oitavo, valendo menos que o mal das bichas e o das bexigas — que chegam a ser mencionados várias vezes nos sumários de cada parte — podemos encontrar 26 parágrafos que falam da “guerra [...] aos negros dos Palmares”.²

O relato é até bastante objetivo, dando “notícia da condição e princípio daqueles inimigos, da origem do povo ou república que estabeleceram, das leis com que se governaram, e dos danos que pelo curso de mais de sessenta anos nos fizeram nas vilas [...] e dos males que causaram aos seus habitantes”.³ A maior parte do trecho, no entanto, é dedicada às iniciativas e “árduas empresas” que levaram ao “fim tão útil como glorioso [que] teve a guerra que fizemos aos negros dos Palmares”.⁴

Como sempre, os quilombos se tornaram conhecidos por sua destruição: a história de Palmares foi longa e vários relatos de expedições repressivas servem de base para a construção de sua “história”, destacando-se o *Diário da viagem do capitão João Blaer aos Palmares em 1645* e a *Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador Dom Pedro de Almeida de 1675 a 1678*.⁵ Sua destruição final, porém, não possui uma narrativa testemunhal direta: a reconstituição histórica apóia-se na correspondência dos governadores, consultas, pareceres e resoluções do Conselho Ultramarino, cartas

(*) A pesquisa em fontes legislativas, que subsidiou parcialmente a elaboração deste artigo, faz parte de um projeto mais amplo financiado pelo CNPq. Agradeço as críticas e sugestões feitas por Sidney Chalhoub e João José Reis a uma primeira versão deste artigo.