

Daniel
26 cópias

5A

LUIZ FELIPE DE ALENCASTRO

O trato dos viventes

Formação do Brasil no Atlântico Sul

Séculos XVI e XVII

5ª reimpressão

SBD-FFLCH-USP



305134



COMPANHIA DAS LETRAS

4. Índios, os “escravos da terra”

Admitindo-se que a política pró-indígena dos jesuítas tivesse sido neutralizada no século XVI. Posta a hipótese de que a totalidade do tráfico negreiro dos portugueses pudesse ter sido captado pelos titulares dos *Asientos* e desviado para a América espanhola. Supondo-se, enfim, que confrontada a esses embarços a Coroa decidisse facilitar o cativeiro dos índios. Ainda assim, o mercado de escravos nativos permaneceria reduzido. Contrariamente ao que se escreveu, tal característica não decorre de eventuais limites demográficos das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Na realidade, as condições que permitiriam o trato regular de escravos nativos não estavam reunidas de início. Malgrado as tentativas levadas a efeito pelos portugueses, brasílicos e curibocas, a organização social dos tupis, aruaques, caribes e jês permanecia avessa à troca extensiva de escravos.

Quando o grupo indígena dominante — porventura interessado no escambo de bens importados — pressionava os dominados a fim de transformá-los em mercados de troca, dissensões internas provocavam a fragmentação da comunidade.¹ Desde logo, a disponibilidade das terras, a caça, a coleta silvestre e a agricultura de queimada, a coivara, ofereciam alternativas de sobrevivência aos dissidentes.² Esse feixe de fatores parece estar na raiz da segmentação constante das sociedades pré-cabralinas. Travando a constituição de sistemas complexos de troca e de acumulação de bens, a

s
s
e
s.
as
es
e
is-
el,
gu-
ns-
lios
pli-
tica
ers-

função do chefe tribal representava um poder demasiado instável para extrair cativos de sua própria comunidade ou organizá-la como comunidade preadora.³

Profundo conhecedor da Amazônia setecentista, o jesuíta João Daniel tirava argumento da tibieza do poder do chefe tribal para justificar a administração dos indígenas pelos missionários. Segundo ele, sem os padres na diretoria dos aldeamentos as autoridades coloniais não poderiam implementar as ordens régias atinentes aos indígenas. Desprovidos de poder efetivo, os chefes nativos não conseguiam transmitir nem fazer executar tais ordens. “Ordinariamente estes principais, ou caciques como lhes chamam os castelhanos, só são principais no nome, mas não no exercício. É uma dignidade como honorária, sem exercício nem reconhecença.”⁴

Conseqüentemente, os chefes não logravam vender no mercado colonial os grupos dominados de suas comunidades. Além disso, não surgiram redes internas de tráfico — componente decisivo do trato continental na África — drenando a eventual oferta de cativos para os enclaves coloniais da América. Um dos únicos traços de comércio a longa distância existentes na América pré-cabralina parece ter corrido entre os tupinambás e os caingangues do Centro-Sul. Objeto da troca: uma mercadoria cuja demanda era obviamente restrita — as plumas de ema dos campos do Sul usadas nos cocares dos morubixabas do litoral fluminense.⁵ Desse modo, a demanda de bens exógenos permanecia limitada ao seio dessas sociedades.

O fato é que nenhuma comunidade indígena se firmou no horizonte da América portuguesa como fornecedora regular de cativos aos moradores. Como escrevem os autores de um incisivo estudo sobre a questão, a guerra tupinambá, fundada essencialmente na vingança — na morte do inimigo —, não se enquadrava num processo de reprodução social mais amplo.⁶ Para converter os indígenas em fornecedores de escravos, carecia transformar sociedades de coleta e de caça em sociedades preadoras de homens.⁷

No Continente Negro, o processo histórico tomou outro rumo. Houve, como se apontou a respeito dos ovimbundos de Benguela, comunidades africanas que repeliram o tráfico de escravos. No entanto, na virada do Quinhentos, emergem na África Ocidental e Central Estados nativos — verdadeiros reinos negreiros — estruturados em torno do comércio entre o interior e o litoral. Vizinho a Luanda, o reino do Dongo desabou sob os réides preadores europeus. Não obstante, no sertão angolano, suficientemente perto para fazer escambo com os portos de trato mas bastante longe para evitar os ataques dos portugueses, os reinos de Matamba e de Caçanje se fortaleceram com o trato atlântico de escravos ao longo

do século xvii.⁸ No século seguinte, na Costa da Mina, o reino do Daomé aproveitava a concorrência intermetropolitana européia em seu litoral para assegurar sua independência e tirar melhor proveito do tráfico de escravos com os europeus.⁹

Nada de semelhante sucedeu neste lado do mar, onde as etnias americanas não operaram tal forma de mudança social. A propósito, cabe aqui recapitular as circunstâncias em que a escravatura e outras formas de trabalho compulsório indígena costumavam ser autorizadas na América portuguesa.

O TRABALHO COMPULSÓRIO INDÍGENA

Procurando determinar os contrastes entre o comércio de africanos e o comércio de índios, examino o contexto ligado às práticas comutativas por meio das quais o escravo é obtido por métodos convencionados e transações preestabelecidas. Leis sucessivamente editadas permitiam três modos de apropriação de indígenas: os resgates, os cativeiros e os descimentos.

Resgates consistiam na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios. Nos termos do alvará de 1574, somente os indígenas “à corda”, isto é, já presos e amarrados para serem mortos, podiam ser objeto de um resgate pelos moradores. Indivíduos obtidos por esse expediente tinham, segundo a lei, seu cativo limitado a dez anos.¹⁰

Cativeiros constituíam a segunda forma de posse dos nativos. A categoria tinha a ver com os índios apresados numa “guerra justa” consentida e determinada pelas autoridades régias, por períodos limitados, contra certas etnias. Índios capturados nesse contexto se tornavam escravos por toda a vida.¹¹ Na segunda metade do século xvii, os jesuítas da Amazônia englobam os “resgates” e os “cativeiros” numa só categoria que abria a via à escravização.¹²

Descimentos referiam-se ao deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus. Por isso, os estudiosos do Instituto Histórico costumavam seguir uma distinção em má hora abandonada por muitos autores contemporâneos. Refiro-me à diferença, fundamental para a etno-história da América portuguesa, entre as *aldeias*, ou, melhor ainda (para os povos tupis), as *tabas* — habitat que os nativos escolhiam por si próprios, antes e depois da Descoberta, consoante os determinantes ecológicos e sociais de sua cultura —, e os *aldeamentos* — sítio de moradia de indivíduos de uma ou de várias tribos, compulsoriamente des-

locados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano.¹³ Forros, os índios dos aldeamentos só podiam ser utilizados mediante salário, nos termos da lei.¹⁴

À primeira vista secundários, os descimentos — pela dimensão que tomaram no âmbito da América portuguesa — aparecem como as iniciativas de conseqüências mais catastróficas para os indígenas. Acuadas pelos reides das entradas nas aldeias, e pelas pressões das autoridades civis e religiosas, as tribos do sertão foram sendo “descidas” e aldeadas na vizinhança dos portos, das vilas e cidades. Mal alimentados, expostos ao trabalho forçado num ambiente epidemiológico que lhes era particularmente hostil, os índios aldeados pereciam em grande número. Prática inscrita na legislação régia como o modo menos violento de intervir nas sociedades indígenas, o descimento acabou provocando uma mortandade mais lenta, porém mais extensa que os resgates e os cativos.

De toda maneira, convém ter em mente que na prática a teoria do colonato era outra, e a maior parte dos textos proibindo o cativo indígena ficou sem efeito. Analisando o processo fraudulento e generalizado de escravização dos índios na capitania vicentina, John Monteiro cita um testamento de um casal paulista, datado de 1684. Dez índios, cuja posse é transferida em herança, são declarados como sendo “livres pelas leis do reino e só pelo uso e costume da terra são de serviços obrigatórios”.¹⁵ Aliás, Alcântara Machado relacionou a feitura de termos usados nos inventários paulistas do Seiscentos para dissimular o estatuto do cativo indígena: “peças de serviço”, “gente forra”, “gente do Brasil”, “gente de obrigação”, “peças forras”, “serviçais”, “serviços obrigatórios”, “almas de administração”, “administrados”.¹⁶ No exame do testamento de 68 paulistas falecidos antes de 1625, John French mostra que a esmagadora maioria da mão-de-obra cativa era composta de índios apenas formalmente livres. Assim, esse grupo de proprietários possuía nove escravos africanos (1%), 124 escravos índios (14,5%) e 723 índios ditos “forros” (84,5%). Tais porcentagens ilustram a baixa penetração do capital mercantil e o modo de exploração “natural” então predominante no Planalto Paulista.¹⁷

Patenteia-se a maneira contrastada pela qual os textos legais sobre o cativo — oriundos de um tronco jurídico comum saído do direito romano e das práticas da Reconquista — evoluem na América e na África portuguesa.¹⁸ Não obstante as reviravoltas, uma seqüência de diretivas régias editadas ao longo de três séculos — constituindo o mais denso corpo normativo lusitano referente a uma única matéria colonial — busca coibir a escravização dos índios. Na África, ao contrário, dimi-

nuem as dúvidas sobre a legitimidade da posse dos escravos, à medida que o comércio negreiro passa a ser objeto de estímulo por parte da Metrópole e do grande capital mercantil mobilizado pelos *Asientos* luso-espanhóis.

Ao longo da segunda metade do século XVII se afirmam as variáveis estruturais que impõem o tráfico negreiro aos mercados da América portuguesa. São Paulo conhece um ciclo de cultura tritícola e alimentar, baseada no cativo indígena. Trata-se, entretanto, de fenômeno conjuntural, gerado pelas repercussões da Guerra dos Trinta Anos (1610-48) no Atlântico Sul, examinadas mais em detalhe no capítulo 6. O caso do Estado do Grão-Pará e Maranhão, ou seja, de toda a Amazônia, onde o cativo indígena será a principal, se não a única, forma de trabalho utilizada até meados do século XVIII, está descrito adiante.

Mesmo quando se achavam amarrados aos trabalhos de infra-estrutura no Estado do Brasil, os índios dos aldeamentos apareciam como um recurso problemático. Desse ponto de vista, é significativo o andamento das obras da Fonte da Carioca e dos “Arcos Velhos”, aqueduto que deu lugar aos Arcos da Lapa, no Rio de Janeiro. Iniciadas em 1671 com mão-de-obra indígena, as obras se arrastaram por meio século, atrasadas pelas demandas dos jesuítas sobre o salário dos índios alugados, e pela escassez dos mesmos índios. No final das contas, o governador Silveira e Albuquerque (1702-04) resolve comprar africanos e alugar negros dos senhores fluminenses para levar a obra a termo.¹⁹ Àquela altura, a economia do ouro — primeiro mercado colonial onde os vendedores são dominantes (*sellers' market*) — atrai de vez o tráfico de africanos para dentro do continente.

Relatório anônimo redigido no início do século XVIII explica a utilidade do metal amarelo na transformação do mercado de escravos e no alargamento do tráfico negreiro.

No fim do século passado [XVII], andando os paulistas à conquista do gentio que aqueles sertões povoavam, e eram os escravos de que se serviam, alojando-se às margens de um ribeiro do território de Minas Gerais, pressentiram de noite um rumor que acontece haver nas paragens donde há ouro, por oculta causa até agora de ninguém averiguada: e advertidos que nas colinas do Corurupeba o mesmo observavam, ao subsequente dia se dispuseram a minerar e acharam o primeiro ouro, que se manifestou na Serra de Guaripirangua [sic] em tanta cópia, que lhes teve mais conta comprar, com o que tiravam, negros, que divertirem-se [empregarem-se] a cativar índios.²⁰

Mágico e sonoro, o anúncio noturno do ouro permitiu que os paulistas enricassem. Puderam assim abandonar as correrias atrás de índios e passaram a comprar africanos.

O TRÁFICO DE ÍNDIOS

As duas frentes militares portuguesas

De modo geral, a ocupação europeia no Quinhentos se espalhou pela zona costeira invadida pelos tupis por volta do século XI da Era Cristã.²¹ Depois de cativar e dizimar parte das comunidades litorâneas, os moradores encaram outros tupis, bem mais hostis, e os povos jês. Potiguares assediavam desde 1550 os enclaves europeus na Paraíba e em Pernambuco, aimorés atacam moradores da Bahia, de Ilhéus e do Espírito Santo, tamoios investem o Rio.²² O pânico do colonato está inscrito numa carta enviada da Bahia naqueles anos: “terras de criação de todas as coisas deste mundo não há em toda a terra como esta, mas o gentio dela é demônio”.²³ A puxada no tapete formado pelas tribos onde se assentavam os moradores vem referida num ofício enviado à Coroa pelo reitor do colégio da Bahia. “Cada dia se vão perdendo e despovoando os engenhos com mortes de muitos moradores e escravarias que continuamente matam e comem outros índios que nunca tiveram conversação nem paz com os portugueses. Nem soíam de ser vistos enquanto a fralda do mar esteve povoada de índios com quem os moradores tinham paz e faziam suas fazendas. E por os despovoarem, vieram estes que agora destroem a terra.” Por isso, concluía o reitor, “não há outro remédio senão trazer outros índios contrários destes e amigos dos moradores”.²⁴

Àquela altura, quando as entradas preadoras desencadeavam viva resistência entre as tribos sertanejas, a América portuguesa enfrenta investidas marítimas de outros europeus.²⁵ Desde logo, as autoridades procuram fazer pactos com tribos do litoral para barrar a ofensiva dos indígenas hostis do interior, por um lado, e proteger os portos contra os corsários europeus, por outro lado.²⁶ O método de fixar tribos “mansas”, aliadas, entre os moradores e os índios inimigos deu lugar à política de “descimentos”, do transporte das tribos do sertão para os aldeamentos fundados nas vizinhanças dos enclaves coloniais. Nesse sentido, os núcleos de concentração forçada de nativos se apresentam como uma prefiguração longínqua de

outros aldeamentos africanos criados nos anos 1960-70, pelo Exército colonial português na África, para tentar isolar a guerrilha independentista.*

Os objetivos imperiais da pacificação da fronteira indígena são explicitados num documento que os superiores da SJ no Brasil, presentes na congregação realizada na Bahia (1592), encaminham à Corte. Refutando o memorial de Gabriel Soares de Sousa, que defendia a legitimidade do cativo dos índios, os jesuítas explicam: “O único remédio deste Estado é haver muito gentio de paz posto em aldeias ao redor dos engenhos e fazendas, porque com isso haverá quem sirva e quem resista aos inimigos, assim franceses e ingleses, como aimorés, que tanto mal têm feito e vão fazendo, e quem ponha freio aos negros de Guiné que são muitos e de só os índios se temem”.²⁷ Tomavam parte na congregação padres com grande experiência sobre os modos de cativo no Brasil e na África. Vários jesuítas influentes na hierarquia da ordem, entre os quais os padres Fernão Cardim, José de Anchieta e Luís da Grã, mas também o padre Pero Rodrigues, já citado, supervisor da SJ em Angola e no Brasil. A participação do padre Pero no conclave sublinha a estratégia transatlântica — adaptada às condições da exploração colonial na África e na América portuguesa — que guiava a política da Companhia de Jesus.

Atenta à tênue presença militar na América, e escaudada dos reveses no Oriente, a Coroa tenta preservar a paz com os índios. No regimento de 1549 entregue a Tomé de Souza, homem já experimentado nas feitorias da África e da Ásia, vinha escrito que o primeiro governador-geral do Brasil devia proibir a venda de armas às tribos, as expedições de captura de índios e a ida de colonos ao interior das capitanias.²⁸ Leis que não pegam, editadas em 1595, 1605 e 1609, impõem embargos aos resgates e ao tráfico de índios.

Instruções régias dadas a Martim de Sá, à sua partida em 1617 para a governadoria do Rio de Janeiro, enfatizam o implante de aldeamentos para impedir tratos dos holandeses e ingleses em Cabo Frio.²⁹ Quando os holandeses invadem a Bahia (1624-25), os índios aliados passam a constituir, segundo o testemunho direto do padre Antônio Vieira, “a principal parte do nosso exército, e que mais horror metia

* *Aldeamento* era o nome dado às aldeias moçambicanas fortificadas, cercadas de arame farpado, para onde os civis, geralmente trazidos de localidades diferentes, eram levados à força a fim de evitar contatos com a Frelimo, Frente de Libertação de Moçambique.

aos inimigos”.³⁰ A exemplo de outros documentos do gênero, uma sesmaria fluminense cedida em 1630 aos jesuítas — vasto território cobrindo praias e sertões do rio Macaé até o rio Paraíba — registra o motivo da concessão. Visava-se o aldeamento de índios capazes de combater os holandeses e outros inimigos europeus que carregavam pau-brasil e tencionavam levantar fortins na área.³¹ Num documento singular, revelador da política de aliança com os indígenas mas ilustrativo do desconhecimento da natureza das relações entre moradores e nativos, a Coroa sugere uma simbólica união militante entre os akã da Costa da Mina e os tupinambás do litoral fluminense. De fato, carta régia ao governador do Rio de Janeiro lembra a vitória obtida em São Jorge da Mina (1625), no golfo de Guiné, pelos portugueses e akã unidos contra os holandeses. Comemorando o feito de armas, a Coroa determina a publicação da notícia no distrito fluminense, a fim de servir de modelo à resistência que os índios da região deveriam opor aos holandeses.³²

Mais tarde, quando parte das tribos se bandeia para o lado dos invasores, o franciscano Manuel Calado chega a escrever que os holandeses só se seguravam na América portuguesa por causa dos índios aliados, “porque só nos índios têm eles a sua guedelha de Sansão”.³³ Outro fator que limitou as hostilidades contra os indígenas foi a ameaça interna advinda dos escravos negros.

Como ficou dito no segundo capítulo, o temor gerado no Brasil pelos “alvoços” dos escravos da ilha de São Tomé induziu ao uso de índios na captura de quilombolas e na destruição de quilombos.³⁴ Sublinhando a necessidade do apoio militar indígena na repressão aos escravos fugidos, o reitor do colégio da Bahia justifica a autoridade da sj sobre os aldeamentos: “os mesmo índios [estavam] tão escaldados do trato dos portugueses, com injustos cativeiros e outras vexações, que o mesmo se julgava seria recolhermo-nos nós para os Colégios, que eles para os matos, ou para onde bem lhes estivesse, e ficarem os escravos de Guiné — cujo grande açaimo e freio — são senhores dos matos, e consequentemente, dos mesmos senhores”.³⁵ Há na afirmação a parte de exagero que os jesuítas costumavam cometer para dar relevo a seu papel de guardiães da ordem colonial. Mas havia também o medo gerado pelos primeiros quilombos de porte surgidos na região.

Potiguares do Rio Grande, chefiados por Zorobabé, se destacam no papel de jagunços do senhoriato. Mil e quinhentos frecheiros potiguares transportados por sete caravelas esmagam a revolta aimoré na Bahia. Ainda a mando das autoridades, eles atacam os quilombos formados por ex-escravos negros nas margens do rio Itapicuru, pelas bandas de Sergipe. Mas Zorobabé se deu mal na sua colaboração

com os portugueses. Retornando à terra potiguar, começou a ser hostilizado por missionários franciscanos e autoridades que temiam sua liderança nas aldeias. Acabou sendo deportado para Évora (1609), onde morreu. É dessa forma que o governador-geral justifica a deportação de Zorobabé: “se fica V. M. segurando dele, e não vê o gentio matá-lo”.^{*} A exemplo dos temiminós do Sul, usados pelos paulistas, os potiguares forneceram contingentes de tropas auxiliares aos moradores do Norte. Pertenciam ainda às tribos potiguares os duzentos índios da expedição holandesa que saiu de Pernambuco para invadir Luanda em 1641. Outros guerreiros potiguares se juntarão às tropas luso-brasilicas que atacam o Quilombo de Palmares na segunda metade do século.

Sempre perspicaz, frei Vicente do Salvador asseverava ser necessário “ao bom governo do Brasil” o fato de os governadores zelarem pela boa vizinhança com os índios, a fim de constituir tropas contra os inimigos europeus. Mas ainda, “e principalmente, contra os negros de Guiné, escravos dos portugueses, que cada dia se lhes rebelam e andam salteando pelos caminhos e se o não fazem pior é com medo dos ditos índios, que com um capitão português os buscam e os trazem presos a seus senhores”. Mesmo quando endossava a compra de índios prisioneiros de outros índios — postos “à corda” —, o franciscano reconhecia que o resgate de índios “danava” toda a empreitada missionária na Colônia.³⁶ A maioria dos documentos citados trata de evitar os cativeiros indígenas e de manter boa paz com as tribos vizinhas dos enclaves coloniais. Porém, esses textos não explicam os motivos que limitaram o comércio a longa distância de escravos índios.

ENTRAVES ESTRUTURAIS AO TRATO CONTINENTAL DOS ÍNDIOS

Obviamente, o vasto território da América portuguesa podia propiciar trocas regulares de escravos índios entre uma e outra capitania. Circunstância que reduziria os riscos de fuga, incutindo uma maior dessocialização nos cativos. Atentos ao fato, os missionários procuravam fazer “descimentos” de longa distân-

* Frei V. do SALVADOR, op. cit., pp. 273, 287-8; HGB, vol. 1, t. 2, pp. 60-3. “O Zorobabel, mandarei como V. M. manda e é muito acertado, por que se fica V. M. segurando dele, e não vê o gentio matá-lo, podendo haver nisso alguma novidade, não de alevantamento que nunca terão ânimo para isso, mas de se poderem ir pela terra dentro que será descomodidade...”, Carta do governador-geral Diogo de Menezes, ao rei, Bahia, 4/12/1608, ABN RJ, vol. 57, 1935, p. 43.

cia, reagrupando os índios em aldeamentos situados, no mínimo, a quinze dias de suas aldeias de origem.³⁷ No mais das vezes em vão, pois os índios continuavam a dar no pé. Diante disso, o naturalista luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira pensava que as deserções seriam inevitáveis “enquanto se não trocarem os descimentos das capitanias”. “Assentemos”, escrevia ele, em 1785, “que se os pretos não fogem para a África, donde vêm, não é por falta de vontade, mas pela de meios para atravessarem tantos e tão distantes mares.”³⁸ Solução ilusória por pelo menos três motivos.

Em primeiro lugar se apresentava a irregularidade do transporte marítimo: a navegação a vela norte—sul, ao longo da costa brasileira, se afigurava mais trabalhosa do que a rota leste—oeste, rumo aos portos de trato africanos. Em segundo lugar, desde o início, a Coroa instaurou o “ilhamento” (a expressão é de Varnhagen noutro contexto) dos enclaves da América portuguesa a fim de acentuar sua dependência do comércio metropolitano. O intercâmbio direto entre as capitanias fica proibido a partir de 1549, e a navegação de cabotagem só passa a ser livremente permitida em 1766, data em que o tráfico negreiro já rodava com todo o ímpeto na América portuguesa.³⁹ Enfim e sobretudo, não existia nenhuma rede mercantil apta a empreitar, de maneira regular e em larga escala, as vendas de índios de uma capitania a outra. Aí reside todo o problema. Excluídos do negócio atlântico de gêneros tropicais, privilégio dos mercadores ligados às casas metropolitanas, os traficantes de índios não conseguiriam exportar os produtos das fazendas, os quais — na ausência de circulação monetária — serviriam de pagamento às compras de escravos nativos efetuadas pelos fazendeiros. Deveriam, portanto, recorrer aos negociantes das praças marítimas para efetuar as exportações. Ora, estes últimos se apresentavam, igualmente, como vendedores de escravos... africanos. Se fosse preciso esboçar uma hierarquia das causas que atrofiaram a formação de um mercado de escravos índios na América portuguesa, eu não hesitaria em situar acima de todos o fator que acabo de apontar.

Ganha toda a sua pertinência o postulado formulado por Braudel: quando é impossível fechar o circuito comercial, também se torna impossível fechar o negócio (“bouclage impossible, affaire impossible”). Em outras palavras, “se, em tais ou quais circunstâncias, um circuito mercantil não consegue se completar, de qualquer modo que seja, ele está, evidentemente, condenado a desaparecer”.⁴⁰ Mesmo não sendo impossível, a acumulação proporcionada pelo trato de escravos índios se mostrava incompatível com o sistema colonial. Esbarrava na

esfera mais dinâmica do capital mercantil (investido no negócio negreiro), na rede fiscal da Coroa (acoplada ao tráfico atlântico africano), na política imperial metropolitana (fundada na exploração complementar da América e da África portuguesa) e no aparelho ideológico de Estado (que privilegiava a evangelização dos índios). Esse feixe de circunstâncias inviabilizava um sistema regular de intercâmbios similar ao do trato negreiro. No limite, o impasse explica também o fator estrutural que bloqueia o desenvolvimento da comunidade bandeirante, paulista, baseada no trabalho cativo indígena.

Além desses elementos estruturais, a epidemiologia tropical também concorreu para a atrofia do mercado escravista indígena.

A UNIFICAÇÃO MICROBIANA DO MUNDO⁴¹

De verdade, a vulnerabilidade dos índios ao choque epidemiológico — resultante da união microbiana do mundo completada pelos Descobrimentos — constituiu um fator restritivo à extensão do cativo indígena e, inversamente, facilitou o incremento da escravidão negra. Em virtude do fracionamento demográfico, da dispersão territorial e da ausência de animais domesticados (suscetíveis de transmitir zoonoses), os povos pré-cabralinos permaneciam ao abrigo das pandemias que açoitavam o Velho Mundo. Análises comparativas de grupos sanguíneos dos povos dos diversos continentes revelam que os índios da América — tal como os aborígenes australianos — não têm sangue de tipo B. Ademais, os indígenas da área sul-americana tampouco possuem o sangue de tipo A, contando unicamente com o de tipo O. Sinal certo de um longo isolamento das outras comunidades humanas.⁴² A reduzida diversidade genética dos índios da América do Sul, comprovada pelos polimorfismos de proteínas e pelo estudo do DNA, pode ter concorrido para criar uma menor capacidade de sua resistência à invasão de células patogênicas.⁴³ Outros fatores contribuíram para ampliar o choque microbiano na América portuguesa.

Naus provenientes da Europa, África e Ásia arribam na América portuguesa nos séculos XVI e XVII, na altura em que portos americanos são ligados entre si. Cálculo efetuado por Warren Dean, relativo à baía de Cabo Frio, zona de escambo do pau-brasil, mostra que três centenas de barcos portugueses, espanhóis e franceses haviam lançado âncora naquelas enseadas por volta de 1550. Tupiniquins, tupinambás e goitacás da região já tinham sido expostos ao contato de cerca de 10 mil

européus.⁴⁴ Paralelamente, os aldeamentos transferem comunidades isoladas, reagrupando-as na proximidade dos portos e do novo campo patogênico formado por europeus e africanos.⁴⁵ Nos primeiros meses, antes do preparo dos roçados e das primeiras colheitas do milho e da mandioca, a má alimentação acentuava a morbidade e a mortalidade dos índios aldeados.⁴⁶ Nos enclaves coloniais, a derrubada do mato e o avanço dos canaviais facilitaram a proliferação dos mosquitos e das febres. Tais circunstâncias levaram os nativos do litoral atlântico da América do Sul a sofrer em cheio o impacto da unificação microbiana do mundo. De conseqüências decisivas no mercado de trabalho e na sociedade colonial, a brasilianização das doenças européias e africanas mereceria ser investigada de maneira transdisciplinar, a exemplo dos estudos efetuados sobre a Peste Negra no Ocidente trecentista.

Bócio, parasitoses, dermatoses, disenterias e, talvez, tipos brandos de malária (“terças simples” e “quartãs”) constituíam as enfermidades mais freqüentes entre os indígenas antes da Descoberta.⁴⁷ Os europeus veicularam varíola, rubéola, escarlatina, tuberculose, lepra, doenças venéreas e dermatoses, como a sarna. Por sua parte, os africanos transmitiram, diretamente do Continente Negro ou por via do Caribe, outro séquito de doenças. O tracoma; a dracunculose (filariose do aparelho circulatório, conjuntivo e das cavidades serosas), causando a elefantíase e significativamente chamado de “bicho da costa”, isto é, da “costa da África”; o *amarelão*, causado pelo ancilóstomo, parasita intestinal cujo nome científico é *Necator americanus* (matador americano), embora sua origem seja africana;⁴⁸ a febre amarela e, provavelmente, um subtipo do dengue, e, por fim, a malária mais letal, do gênero *falciparum* (“terças dobres”).⁴⁹

Tudo indica que a sífilis se disseminou mundo afora a partir da América Central, no repique de uma mutação genética da bactéria *Treponema pallidum*.⁵⁰ Fenômeno parecido deu-se com a bouba ou piã, enfermidade transmitida pelo *Treponema pertenué*, de sintomas semelhantes aos da sífilis e com ela freqüentemente confundida.⁵¹ Mesmo sob formas menos agudas, as doenças sexualmente transmissíveis espalhadas no litoral sul-americano — tal o “corrimento do cano” (gonorréia) — acentuaram o declínio populacional indígena. Com efeito, sabe-se que esses contágios provocam abortos involuntários e esterilidade feminina.⁵² Na primeira metade do século XVIII, a rápida migração, a insalubridade dos acampamentos e a friagem de Minas Gerais parecem ter feito da tuberculose uma doença crônica em todas as camadas da população. No seu *Erário mineral* (1732), Gomes Ferreira, dono de vinte anos de atividade paramédica em Sabará e Mariana, assina-

la a “pontada pleurítica” — a tuberculose, muito provavelmente — como a principal causa de mortalidade na região.⁵³

Estudos de nosografia colonial e testemunhos coevos apontam as principais vagas epidêmicas.⁵⁴ De saída, os missionários narram os estragos causados entre os nativos pelas novas moléstias. Por cinco anos, de 1549 a 1554, índios de São Vicente sofreram “uma terrível peste de pleurisia”. Possivelmente, uma forte gripe que se desdobrou em seqüelas pulmonares.⁵⁵ Assinale-se que a introdução de bois, cavalos, cabras, porcos, galinhas, patos e cachorros facilitou a incubação e o contágio de doenças transmissíveis pelos animais domésticos dos moradores, como sarampo, gripe, bicho-de-pé, brucelose e varíola bovina.⁵⁶ Cardim conta que os índios apreciavam muito as galinhas e já as estavam criando, por volta de 1585, bem no interior do sertão. Preciosos auxiliares dos indígenas na caça, os cachorros eram amamentados pelas índias em seus próprios seios, conforme o costume ritual praticado com caititus e outros animais nativos. Índios da Amazônia consideravam os cachorros — ao mesmo título que os cativos e os muiraquitãs — como bens de prestígio para ser trocados por suas futuras esposas.⁵⁷ Na virada do século XVI irrompem nas capitânicas do Norte surtos de *mordexim*, nome luso-asiático do cólera.⁵⁸ Deve ser notado que o sarampo, de relativa inocuidade nas crianças, apresenta altas taxas de mortalidade nos adultos não imunizados e expostos ao contágio, como acontecia nas aldeias isoladas e, sobretudo, nos aldeamentos estabelecidos na vizinhança dos povoados coloniais. A morte dos adultos por causa da infecção propriamente dita ou por causa de suas seqüelas, como a diarreia e a pneumonia, provocava o abandono das roças e as fomes que acabavam dizimando também as crianças.

Entretanto, as doenças mais mortíferas — aqui como em toda a América pós-colombiana — foram as “bexigas”. Isto é, a varicela, a rubéola e, sobretudo, a varíola. Banal nos dias de hoje, a varicela se manifestava com grande virulência, em especial entre as crianças indígenas, levando os tupis a lhe darem um nome cujo efeito assustador se perdeu na desmemória da língua brasileira: “fogo que salta”, *catapora*. Na aldeia de Reritiba, atual Anchieta, no Espírito Santo, o padre José de Anchieta fez representar uma peça que escrevera na língua tupi, em homenagem a Nossa Senhora da Assunção. Um dos versos, previsto para ser recitado por um curumim vestido de anjo, deixa entrever o pânico causado pelas pestilências:

Vem, Virgem Maria,
mãe de Deus, visitar esta aldeia
[...]
Afasta as enfermidades
febres, disenterias,
as corruções e a tosse,
para que seus habitantes
creiam em Deus, teu filho.⁶⁹

Aliás, os próprios missionários transmitiam involuntariamente aos índios as doenças de que eram portadores, e em particular a tuberculose. Algumas comunidades recusaram o estabelecimento de missões nas suas vizinhanças sob o argumento de que os padres traziam “carugara” (mal contagioso).⁶⁰

Carreada pelos navios de Lisboa, a varíola (*variola major*, o único dos três tipos da doença existente na época)⁶¹ infecta a Bahia em 1562, quando uma “corrúpção pestilencial” mata três quartos dos índios aldeados. Em seguida o mal se estende pelo Norte, por Pernambuco, e pelo Sul, por Piratininga.⁶² Houve surtos em vários quadrantes do mundo português, porquanto os missionários assinalam na mesma época uma “universal doença de bexigas” que invadia o Japão.⁶³ De ricochete, os portos brasileiros sofrem contágio das ondas variólicas que eclodiram em Portugal entre 1597 e 1616. Deve ter ocorrido na América portuguesa a mesma relação entre a morbidade e a mortalidade constatada na época nas comunidades nativas do outro lado dos Andes: 30% a 50% dos índios expostos ao mal faleciam logo nos primeiros dias.⁶⁴

Novo surto de varíola irrompe no Maranhão em 1621-23. Décadas mais tarde, o ouvidor-geral Maurício de Heriarte atesta que quinze dos dezoito grandes aldeamentos ali formados haviam sido dizimados no período pela enfermidade das bexigas, “que é peste nestas partes”.⁶⁵ No final dos anos 1620, Angola também é infestada pelas “bexigas de qualidade”. A ponto de certa área da conquista passar a ser chamada de Quilombo dos Corvos, em razão da grande quantidade de aves sarcófagas que ali se juntaram depois da epidemia.⁶⁶ Da África Central, a peste saltou para o Brasil holandês. Dali, invade a Bahia em 1641, e logo depois o Rio de Janeiro, onde ainda sobreveio o *tabardilho* (febre eruptiva).⁶⁷ No início dos anos 1660, o Grão-Pará e o Maranhão são mais uma vez atingidos pelo mal, “com tanto estrago dos índios que acabou a maior parte deles, morrendo também alguns filhos da terra que tinham alguma mistura”, escrevia um missionário.⁶⁸ A partir daí, instala-

se o longo ciclo variólico dos anos 1662-85 que se espalha por toda a América portuguesa. A notícia do estrago atravessou o oceano: em 1666 o embaixador inglês em Lisboa informava a Corte de Londres que a doença já havia exterminado 16 mil escravos no Brasil, sem especificar se se tratava de índios ou negros.⁶⁹

Por causa desses surtos, os franciscanos constroem em 1665 no Rio de Janeiro, no atual largo da Carioca, o primeiro cemitério para o sepultamento de escravos índios e negros, cujos cadáveres soiam ser abandonados nas ruas. Afora a eventual caridade cristã, a medida, imitada pela Câmara de Luanda, se guiava pela prática profilática que atribuía a epidemia de varíola às emanações dos corpos putrefatos.⁷⁰ Até pouco tempo atrás o chão do Rio de Janeiro não havia esquecido da mortandade, e ossadas da época ainda surgiam à flor do solo na década de 1950, quando a prefeitura fazia obras no largo da Carioca.⁷¹

As ondas de varíola cruzando o oceano na virada do século XVI têm origem sobretudo na África. Registre-se que essa doença é exclusiva do gênero humano, sendo desprovida de reservas ou vetores não humanos, e portanto somente transmitida por migrações saídas dos diferentes portos europeus, africanos e asiáticos. Desse modo, o território sul-americano desconhece a pausa epidemiológica sucedida na Europa na metade do século XVII.⁷²

No meio tempo, o choque microbiano diminuía a resistência armada indígena ao contato europeu. Tribos inimigas são dizimadas e se avassalam aos colonizadores. É sabido que a varíola agiu como uma poderosa aliada dos espanhóis na luta pela conquista dos impérios asteca e inca.⁷³ Num dos enclaves holandeses da América do Norte, depois conhecido como Nova York, um surto de varíola devastou as aldeias indígenas hostis do vale do rio Hudson a partir de 1656, dando segurança aos colonos locais. Gente imunizada, oriunda de zonas europeias já atingidas pela doença disseminada na Guerra dos Trinta Anos.⁷⁴ O mesmo fenômeno teve lugar no Norte fluminense e no Espírito Santo, onde as parcialidades goitacás que davam um combate sem tréguas aos moradores acabaram sendo vencidas por uma “mortífera doença de bexigas”.⁷⁵

Traços do trauma gerado pelas pestilências pós-cabralinas podem ter se cristalizado na mitologia tupi. Quatro entidades maléficas se destacavam na religião desses índios no final do Quinhentos: *Taguaíba* (fantasma ruim), *Macacheira* (o que faz a gente se perder), *Anhangá* (o que enfia a gente no saco) e o *Curupira* (o coberito de pústulas).⁷⁶ Ao longo dos séculos, o Curupira conheceu metamorfoses, investindo-se de outras representações. Não parece, entretanto, desarrazoado supor

que o Curupira tivesse surgido no imaginário tupi nas primeiras décadas da Descoberta, como representação simbólica do pânico causado pelas bexigas e por outros contágios pustulentos. Os ianomâmis possuem um termo genérico, *xawara*, para designar enfermidades que, oriundas dos brancos, dizimam aldeias e desafiam o saber dos pajés.

Xawara houve — e muitas delas —, trazida pelos negros. Todo o Mediterrâneo se apresentava como uma zona variolosa. Caravanas árabes dispersam o contágio no interior do Continente Negro, pelo Sahel e pela Guiné afora, a partir do século VIII. Em meados do Quinhentos, quando os portugueses desembarcaram na Alta Guiné, a varíola se alastrava no reino do Mali.⁷⁷ *Obaluaê*, o orixá da varíola cultuado nas religiões afro-brasileiras de origem jeje e nagô, atesta o caráter endêmico da doença no golfo de Guiné. Dessa forma, certas etnias africanas já estavam contaminadas — e parcialmente imunizadas — pela varíola. Brandão, testemunha do surto ocorrido na Bahia e em Pernambuco nos anos 1616-17, informa: “Ficaram muitos homens neste Estado do Brasil, de ricos, pobres, pela grande mortandade que tiveram de escravos”. Mortífera entre os índios, mamelucos, africanos e brancos da terra, a varíola poupava os europeus recém-chegados, presumidamente imunes ao mal. Brandão revela ainda que a peste fora veiculada pela gente do Congo (Norte de Angola e Congo) e Ardra (Daomé), sugerindo ser a doença comum naquelas partes.*

Oito meses, no mínimo, decorriam entre o cativo desses indivíduos na África — sua entrada no circuito de seleção mercantil do trato — e o seu desembarque no Brasil.⁷⁸ É de crer que existisse entre eles gente tornada refratária ao vírus. Já foi notado que o fluxo do tráfico negreiro para o Nordeste se acentua após a mortalidade infligida aos cativos indígenas pelas epidemias de varíola e rubéola dos anos 1559-63. Do mesmo modo, as iniciativas de abertura e reabertura de Buenos Aires ao trato negreiro (em 1590, 1605 e 1606), como também os pedidos da Câmara do Rio de Janeiro para a intensificação do trato angolano (1670), são motivadas pelos surtos variolíticos que dizimaram os nativos platinos e fluminenses nos anos anteriores.⁷⁹

Eventualmente imunes à varíola, muitos africanos haviam adquirido resistência a três doenças ausentes da Europa e da América pré-colombiana mas endêmi-

* A. F. BRANDÃO, *Diálogos...*, p. 64. Brandão usa freqüentemente “Guiné” para designar toda a África Ocidental, mas, ao opor Guiné a Congo e Ardra, como faz nessa parte, se refere, penso eu, à África Ocidental leste. Ocorrerá um surto variolítico em Cabo Verde nos anos 1610-11, *MMA*², IV, p. 460.

cas na África Ocidental: a ancilostomíase, a febre amarela e a malária *falciparum*. O efeito conjugado dessas três doenças sobre a população indígena e europeia facilita a extensão da escravatura africana no Brasil.

Também conhecida na América portuguesa como “opilação”, “amarelão” ou “mal-da-terra”, a verminose causadora da ancilostomíase tem seqüelas diferentes, segundo a etnia dos enfermos. Algumas pesquisas parecem demonstrar que os indivíduos originários da África Ocidental e seus descendentes têm mais tolerância à ancilostomíase que os europeus e os brancos em geral, enfraquecidos de maneira crônica pela doença.⁸⁰ Na medicina seiscentista luso-brasílica, a “opilação” designava a anemia geral e a oligoemia (diminuição do volume sanguíneo), assim como doenças hepáticas decorrentes da verminose.⁸¹ Presumivelmente, os índios também deviam ser mais suscetíveis às incidências da moléstia.

Da mesma forma, os estudos demonstram que a febre amarela causa menor mortalidade nos indivíduos de ascendência africana do que naqueles de origem não africana. Circunstância já assinalada pelos sanitaristas brasileiros durante as epidemias do Segundo Reinado.⁸² Naturalmente, a percepção das doenças variava bastante de uma cultura a outra. De maneira geral, os médicos seiscentistas portugueses assimilam as doenças dos trópicos americanos à nosologia acadêmica europeia, mas rejeitam os medicamentos indígenas e a medicina popular luso-afro-brasileira.

A propósito da malária, surgiu uma reveladora querela no Pernambuco seiscentista, entre os “empíricos” locais e os médicos diplomados na Europa.

DOUTORES E EMPÍRICOS

Como se sabe, no início do século XVI, a edição da tradução em latim das obras completas de Hipócrates e Galeno introduz os cânones da medicina clássica grega na cultura médica renascentista.⁸³ Nesse contexto, Simão Pinheiro Morão, médico cristão-novo escorraçado do Reino pelos torturadores da Inquisição, e morador do Recife nos anos 1670, defende a “medicina racional” dos clássicos, por ele aprendida nas universidades de Salamanca e Coimbra, contra os “empíricos” do Brasil.⁸⁴ Estes, acusava ele, arvoravam de doutores só porque haviam lido traduções portuguesas de livros de medicina usualmente redigidos em latim — e pior ainda — por artes que haviam recebido do “gentio da terra” e de “negros feiticeiros”.⁸⁵ Afora a presença episódica de médicos embarcados em frotas fazendo escala nos portos

sul-americanos, a medicina européia conhecia pouco ou nenhum exercício na Colônia. Não há sinal de doutores residentes na América portuguesa até 1635, quando um ex-médico de bordo se estabeleceu no Rio de Janeiro.⁸⁶

Medicamentos da fitoterapia indígena haviam sido repertoriados por Fernão Cardim no último quartel do século XVI. Muitos deles são hoje expostos nas barracas dos raizeiros que os vendem nas vizinhanças dos hospitais públicos à população desprovida de recursos ou de crença para adquirir produtos farmacêuticos caros e eventualmente falsificados. Caapiá (antiofídico), copaíba (cicatrizante), jeticuçu (antipirético), ipecacuanha (emético), manjerioba (antidientérico), guembé-guaçu (anti-hemorrágico), caraxixu (antilombricóide), e outras ervas e cascas extraídas da flora americana tinham boa usança entre missionários e moradores.⁸⁷

Piso e Marcgrave, o médico holandês e seu assistente alemão vindos para o Brasil com Maurício de Nassau, analisam cientificamente o uso de plantas e a nosologia indígena. Piso introduz na farmacologia européia a ipecacuanha, o jaborandi (analgésico), e aconselha o tabaco — largamente usado como remédio pelos índios e por isso conhecido como “erva-santa” — no combate às verminoses.⁸⁸ O ensinamento de Piso e Marcgrave — no qual inscreve-se a necessidade da adaptação dos europeus ao modo de vida tropical — obteve reconhecimento na América portuguesa, como provam as referências feitas às suas obras poucos anos mais tarde pelo próprio dr. Morão e pelo padre Simão de Vasconcelos.⁸⁹ Contudo, a generalidade dos médicos europeus assumia postura hostil à terapia indígena ou afro-brasileira. Adeptos do sistema de etiologia naturalista, consoante os princípios de Hipócrates e Galeno, eles acreditavam que a doença resultava de um desequilíbrio dos elementos constitutivos do corpo: o frio, o calor, a secura, a umidade e a fluidez dos líquidos.*

Como demonstram os escritos de Cardim, o comportamento dos missionários parece ter sido diferente. Sérgio Buarque diz que os jesuítas escolheram, entre os remédios indígenas, o que se revelasse melhor, mais conforme à ciência e à

* Refiro-me à distinção estabelecida por Foster entre a etiologia personalista, fundada na idéia de que a doença, como todas as desgraças humanas, se explica por razões sobrenaturais, e a etiologia naturalista, herdeira da tradição médica das civilizações clássicas da Grécia, de Roma, da Índia e da China, para a qual a doença provém de desequilíbrios dos elementos naturais — sobretudo da dicotomia frio/calor — presentes no corpo. Sistemas híbridos, combinando etiologia naturalista e personalista, existem em várias partes do mundo. G. M. FOSTER, “Disease etiologies in Non-Western medical systems”, *American Anthropologist*, 1976, vol. LXXVIII, nº 4, pp. 773-82.

superstição do tempo.⁹⁰ Mas a prática da sj parecia mais ambivalente do que isso. Quando se confrontavam com as pestilências, os inacianos, como o restante do clero e da sociedade européia, versavam o providencialismo, atribuindo a epidemia à vontade — à punição — divina. “Castigo de Deus”, assim os povos ibéricos, do mais humilde marinheiro algarvio até Filipe II, chamavam a peste bubônica que dizimava os lisboetas em 1580.⁹¹ Na verdade, a interpretação das pestes podia combinar argumentos de natureza distinta. Ao descrever a epidemia de febre amarela irrompida em Pernambuco e na Bahia em 1686, Rocha Pitta se refere a uma seqüência de fatores heterogêneos. Tudo principiara com um aviso do céu: “um tremendo eclipse da Lua” sucedido nas duas capitanias no mês de dezembro de 1685. Precedera o fenômeno uma eclipse do Sol, na qual aparecera uma estranha névoa que o jesuíta Valentim Estancel, matemático e “astrólogo célebre”, havia denominado “aranha do Sol”.⁹² A partir daí, fundado num “juízo matemático” das duas eclipses, o padre Estancel previra que enfermidades flagelariam o Brasil por muito tempo. Dez anos mais tarde o padre Estancel divisa novas pestilências ao observar o eclipse solar de 16 de dezembro de 1694, pouco antes de um forte surto de febre amarela em Pernambuco. Dois médicos do Recife, os drs. João Francisco da Rosa e Domingos Pereira da Gama, ambos formados em Coimbra, darão aval científico a esse prognóstico do padre matemático.⁹³

Rocha Pitta argumentava que a “causa” da epidemia que eclodira em 1686 foram os pecados dos moradores, “corruptos de vícios e culpas graves”. Mas a “origem” do mal podia provir das emanações de umas barricas de carne vindas da ilha de São Tomé e descarregadas no Recife. Num mesmo quadro explicativo se alinham a teoria providencialista (punição divina aos pecados dos homens), a ciência da época (o “juízo matemático” sobre as eclipses) e o empirismo (menção da origem africana, são-tomense, da peste).⁹⁴

Entretanto, ao se avirem com a cura individual dos enfermos e o tratamento tópico dos ferimentos e das doenças mais banais, os jesuítas, ao contrário dos médicos europeus, optavam pela eficácia da medicina nativa. Não só no Brasil, como também nas missões da África, no Canadá francês e no Extremo Oriente.⁹⁵ Apesar do breve de Urbano VIII datado de 1637, no qual, cedendo às pressões dos boticários, o papa proibia que os padres vendessem medicamentos; malgrado outros decretos papais vedando aos religiosos o ofício de boticário, os missionários ultramarinos e o clero metropolitano continuaram praticando atividades médicas e farmacológicas.⁹⁶

Um ponto forte da bronca dos “racionais” contra os “empíricos” dizia respeito ao tratamento das febres protéicas. Buscando ser lido pelos leigos nas suas obras, Morão evita o uso do latim, de praxe nos livros de medicina, e polemiza em vernáculo.⁹⁷ Seguindo seu exemplo, o dr. Ferreira da Rosa, referido acima, no seu livro sobre a febre amarela em Pernambuco também critica os empíricos. Gente desprovida de ciência e ainda por cima “romancista”, isto é, apta a ler somente livros médicos redigidos em “romance”, ou seja, em português, na língua vulgar.⁹⁸

Furibundo, Morão vituperava os pernambucanos, “o povo todo e os mais nobres e entendidos”, os quais davam título de “maleitas” às febres “terças dobres”, reputando-as incuráveis.⁹⁹ Errava, porém, o dr. Morão e acertavam os empíricos anônimos de Pernambuco. “Terças simples” e “quartãs” configuravam malárias benignas (do tipo *Plasmodium vivax*), conhecidas no Mediterrâneo e, talvez, na América pré-cabralina pelo nome tupi de *tariri*.¹⁰⁰ Descrito desde Homero, esse tipo de malária constava das vulgatas dos autores gregos, romanos e árabes compulsados pelos médicos seiscentistas.¹⁰¹ Dava-se que as “terças dobres” eram radicalmente distintas destoutras. Oriundas de foco primário na África Ocidental, elas derivam do protozoário *Plasmodium falciparum*, causador da encefalopatia comatosa ou delirante, como também de febres que destroem os glóbulos vermelhos e levam à obstrução renal. Menos violento nos africanos que já haviam adquirido imunização, o parasita tinha um impacto bem mais letal nos europeus e nos índios. * Fazia assim todo o sentido classificar tais terças sob o nome de “maleita” (contração do latim, *febris maledicta*), como praticavam os pernambucanos. Diferentemente do que alegava Morão, convencido de boa-fé acadêmica que purgantes e sangrias saravam todas as moléstias em qualquer canto do mundo, nenhuma das febres maláricas desaparecia se o enfermo residisse em zonas palustres infectadas — como já as havia na costa nordestina —, onde continuaria a ser vitimado por contágios interativos. Os empí-

* O gene da anemia falciforme — doença genética da população negra — é mais resistente à malária. Conseqüentemente, o portador dessa doença tem mais possibilidade de sobreviver nas regiões onde a malária é epidêmica. Pesquisas levadas a efeito no Brasil mostram a prevalência de um fator genético específico dos indivíduos originários da África Central, o haplótipo Bantu, nos doentes atingidos pela anemia falciforme. Indiretamente, comprava-se a antiguidade e a persistência da malária naquela região africana. M. A. ZAGO, “Quadro mundial das enfermidades e doenças consideradas genéticas”, *Cadernos de Pesquisa — Cebrap*, nº 2, 1994, pp. 3-14; idem, S. FIGUEIREDO, S. H. OGO, “Bantu β^s cluster hapotype predominates among Brazilian Blacks”, *American Journal of Physical Anthropology* (88), 1985, pp. 295-8.

ricos pernambucanos tinham, portanto, detectado o risco e a especificidade da malária do tipo *falciparum* trazida da África.¹⁰² Não foram eles os únicos a desconfiar dos médicos e tirar proveito da empiria.

Traficantes e senhores rurais se deram conta de que muitos negros desenvolviam reação imunitária às doenças comuns entre os europeus, como a varíola, mas também aos contágios de origem africana vitimando brancos e índios, como a malária *falciparum*, o amarelão e a febre amarela.¹⁰³

Fenômeno similar ocorria noutras partes da América. Dotados de sobrevida no meio ambiente tropical, os escravos negros se afiguravam aos colonos do Caribe mais resistentes — mais rentáveis — que o *indentured labor* dos *servants* europeus. Na ilha de Barbados, cujo meio ambiente não parecia particularmente doentio para os europeus até os anos 1640, a transição do trabalho compulsório dos *servants* europeus para a escravidão africana nos canaviais da ilha coincide com o avanço da febre amarela. Mortífera sobretudo para os brancos, a doença ficou conhecida nas colônias inglesas como “Barbados fever”. O caso barbadiano ganha toda a sua exemplaridade na medida em que a ilha passa a ser a plataforma de distribuição de escravos e mercadorias para as Antilhas Britânicas no século XVII.¹⁰⁴ Mudando o que deve ser mudado, o mesmo cálculo foi provavelmente elaborado pelos senhores que utilizavam cativos indígenas nas fazendas e nos engenhos da América portuguesa.

Ainda que os moradores não tivessem atinado a matéria, vozes autorizadas do universo colonial atlântico se encarregaram de explicitar os custos comparativos induzindo ao espraiamento do tráfico negreiro e da escravatura africana. Mais baratos que os africanos, os índios escravos acabavam saindo mais caros porque morriam em maior número.¹⁰⁵ Essa era a análise feita pelo historiador e senhor de engenho Rocha Pitta, após a epidemia de febre amarela que assolou Pernambuco e a Bahia nos anos 1686-87, com reincidências até 1695, vitimando de passagem o bravo dr. Morão.¹⁰⁶

Tais constatações deram azo à interpretação romântica oitocentista que atribuía a mortalidade — ou a inadaptabilidade — dos índios ao cativo a uma suposta rebeldia inata dos povos americanos. Em contraste, os africanos pareciam mais acomodados ao escravismo. Gilberto Freyre rejeitará esse ponto de vista, afirmando que os índios seriam, no fundo, preguiçosos.¹⁰⁷ Mal equacionada pelo enfoque culturalista, a querela deve ser repensada à luz de argumentos científicos que Freyre, como bom discípulo de Sílvio Romero e Nina Rodrigues, talvez aceitasse de bom grado: os índios pareciam inaptos ao cativo colonial porque, entre

outras razões, não possuíam uma resistência imunológica similar à dos africanos. Sem versar novo determinismo científico — pois o que se ressaltou aqui foi o ambiente epidemiológico e não uma pseudofatalidade geográfica ou climática —, convém tomar esse ponto em boa conta no elenco de fatores que contribuíram à difusão da escravatura africana na América portuguesa.

Os embaraços epidemiológicos e sociais ao uso dos “escravos do sertão”, ou seja, dos índios escravizados, e as vantagens do uso de africanos estão apresentados de maneira lapidar na célebre resposta que o padre Antônio Vieira, então superior das missões do Estado do Grão-Pará e Maranhão, dirigiu à Câmara de Belém do Pará (1661). “Por mais que sejam os escravos [índios] que se fazem, muitos mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado, e o mostrou no do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho e de menos resistências contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou os matam as saudades delas.”¹⁰⁸

Na perspectiva enfocada neste livro, o caso da Amazônia referido por Vieira merece reflexão, pois demonstra o modo como a Metrópole utiliza o tráfico negreiro para desencravar a economia regional e integrá-la ao sistema atlântico.

A ESCRAVIDÃO AFRICANA E O DESENCRAVAMENTO DA AMAZÔNIA

Como se viu acima, em Moçambique a Coroa adotou o regime dos “prazos”, concedendo terras e a administração direta das aldeias nativas aos colonos. Sabe-se também que o sistema das *encomiendas* — pelo qual se organizava o uso do trabalho compulsório indígena na América espanhola — será reiteradamente solicitado pelos moradores e por certas autoridades da Amazônia colonial. Muito embora o Conselho Ultramarino tivesse condenado explicitamente o sistema das *encomiendas*, por ser “estranho à piedade e à caridade cristã e contrário à Lei Divina e humana”.¹⁰⁹

Além do interdito legal metropolitano, outros obstáculos inviabilizavam a introdução das *encomiendas*, ou dos prazos, no Estado do Grão-Pará e no Estado do Brasil. À diferença dos *encomenderos* do Peru ou dos prazeiros de Moçambique, os moradores da América portuguesa lidavam com o nomadismo das populações nativas. Desde cedo, os problemas daí decorrentes foram assinalados pelas autoridades régias e pelos missionários. Numa correspondência enviada de Piratininga a

Inácio de Loyola, em Roma, o padre Luís da Grã considera “a mudança contínua” dos índios e de suas aldeias como a “maior dificuldade” da catequização.¹¹⁰

Para poder extrair renda em trabalho ou em produto de povoados indígenas, os moradores luso-brasílicos deveriam ter colhido a herança obtida dos impérios nativos pré-coloniais pelos hispano-americanos e pelos “prazeiros” luso-moçambicanos: o enraizamento das tribos num determinado território e a constituição de comunidades aldeãs praticando culturas regulares. Resta que, mesmo em circunstâncias favoráveis, esse modo de exploração acabaria por induzir o colonato ao ilhamento econômico e à rebeldia política, como sucedera no Peru e nos “prazos” luso-moçambicanos, e como autoridades mais experientes temiam que acontecesse no Brasil.

D. João de Lencastre, governador-geral do Brasil (1694-1702) depois de ter sido governador em Angola, combatia, como se verá adiante, o autonomismo paulista fundado no cativo indígena. Na mesma perspectiva, advertia a Corte de que fosse negada a pretensão de Garcia d’Ávila Pereira, herdeiro da Casa da Torre, de controlar a administração das aldeias de índios em suas terras, no interior da Bahia. Segundo o governador-geral, a Coroa devia embargar o requerimento a fim de evitar que Garcia d’Ávila, controlando mais de 20 mil arqueiros indígenas, se convertesse num régulo do sertão e desafiasse as autoridades metropolitanas.¹¹¹

Ficou dito no primeiro capítulo que os inconvenientes do sistema de *encomiendas* no México e no Peru foram consideravelmente reduzidos com o avanço da mineração de metais preciosos. O novo patamar da exploração espanhola elimina a autarcia dos enclaves coloniais, reforçando o comércio inter-regional e oceânico. Dessa forma, acentuava-se o controle político e econômico que Madri exercia sobre seus territórios americanos. Ora, a economia extrativista amazônica — *buyers’ market* por definição — estava longe de induzir efeitos similares deste lado dos Andes.

No limite, parece mais razoável comparar a Amazônia portuguesa ao Canadá francês e inglês dos séculos xvii e xviii, e mesmo ao vale do Missouri e das montanhas Rochosas, nas primeiras décadas do século xix, depois da cessão da Louisiana aos Estados Unidos. Nessas vastas áreas, a atividade econômica — fundada no comércio de peles trocadas com os índios, ou diretamente obtida pelos *coureurs de*

bois canadenses e os *free trappers* americanos — sofria grande instabilidade. A exemplo do extrativismo amazônico, o mercado de peles norte-americanas (de castor, marta, lontra, raposa, e peles mais pesadas de búfalo, urso e cervo) dependia de uma demanda bastante inelástica: o aumento da oferta derrubava os preços dos produtos e abalava os mercados regionais.¹¹²

No século xvii, o Grão-Pará e o Maranhão exportam cravo trazido dos matos pelos “cravistas” — empreiteiros do trabalho compulsório indígena na coleta do produto —, e algum cacau e tabaco cultivado. Mais tarde desenvolve-se o trato da salsa, do anil, e de outros vegetais como a copaíba, usados no tratamento de certas doenças e na tintura. Alexandre Rodrigues Ferreira descreve, no último quartel do século xviii, o desconcerto do trato das “drogas do sertão” por causa da inelasticidade da demanda. “Neste Estado [do Grão-Pará] a riqueza ou pobreza das povoações pende da riqueza ou pobreza do mato [...] avisaram, por exemplo [...] que a 9\$600 réis se vendeu cravo. Isto basta para que todas as canoas [...] se destinem ao dito negócio; como, porém, cresce o gênero, naturalmente se segue o rebaixar-se o preço; eis que, se arruinada estava a povoação pobre, muito mais arruinada ficou.”¹¹³ Ajunte-se a praga do “lagartão” e outros parasitas que atacavam as plantações das fazendas. Em consequência, os extrativistas e os fazendeiros viviam em crônico endividamento com os comerciantes que lhes forneciam mercadorias a crédito. “Todos estão devendo os olhos da cara”, escrevia desde o último quartel do século xvii o padre Bettendorf a respeito dos moradores do Pará.¹¹⁴

Uma diferença básica entre a exploração do Canadá e a da Amazônia repousa no uso sistemático do trabalho compulsório indígena na última região. Tanto para a coleta e o eventual cultivo das drogas, como para os postos de remadores das canoas, meio essencial de transporte. Mal alimentados, forçados a cadências ininterruptas, atingidos pelas doenças nos portos e nas vilas, os remeiros indígenas pereciam em grande número. Conforme um missionário setecentista, dos 25 índios, em média, de tripulação por canoa, morriam sempre de seis a dez, e às vezes todos, deixando a embarcação vazia em Belém “por não restar, quem a remasse para a aldeia, ou missão”. Aldeamentos inteiros se consumiam na aturada labuta das canoas dos tratistas, dos missionários e das autoridades. Dizia o padre João Daniel que, na Amazônia, quem não tinha canoa, era como um passarinho sem asas. Na verdade, o extrativismo, a canoagem fluvial e o trabalho coagido dos remeiros indígenas — fatores de dispersão do povoamento colonial — aparecem

como um dos capítulos ainda por escrever na historiografia da América portuguesa e do Império do Brasil.¹¹⁵

A dispersão dos *coureurs de bois* no Canadá francês preocupava Vauban, economista e organizador militar do território da França no reinado de Luís xiv. Para remediar o problema, Vauban preconizava uma colonização similar àquela praticada por Roma na Antiguidade: regimentos de soldados escolhidos, acompanhados de suas esposas e transformados em seguida em camponeses proprietários de terras colonizariam o território canadense produzindo trigo para a metrópole.¹¹⁶

Na Amazônia, onde a colonização camponesa não integrava o quadro de opções definidas pela Coroa e pelo capitalismo comercial português, o incremento da agricultura de exportação vem acoplado com as primeiras operações de trato negreiro. Para enlaçar a economia amazônica à Metrópole, as autoridades deviam primeiro atá-la ao mercado africano. Iniciativas locais, estimuladas pelo exemplo do trato negreiro para o Estado do Brasil, já tomavam essa direção. De fato, a Câmara de São Luís solicitava em 1665 escravos “de Angola e Guiné para a cultura de suas fazendas e engenhos”.¹¹⁷ Provisão régia de 1672 dá aos moradores um desconto de dois terços nos direitos de entrada dos escravos angolanos importados no Maranhão. Motivo alegado à concessão do incentivo fiscal: “se diminuirá a ambição daqueles moradores no cativoiro dos índios”.¹¹⁸ Logo depois, a fim de iniciar o cultivo do anil — encarecido em Lisboa por causa da perda das zonas de comércio asiáticas especializadas no produto —, o governador do Maranhão traz de Lisboa um “engenheiro anileiro” e manda vir cinquenta escravos de Angola.¹¹⁹

Essas iniciativas se inserem no movimento de recentragem da economia ultramarina no Atlântico. No segundo quartel do século xvii ocorrera, como se apontou no capítulo 3, uma migração de capitais portugueses investidos no Oriente. No final do século, sucedem as tentativas de transferir para a América portuguesa as culturas das drogas asiáticas.¹²⁰ Plantas orientais e escravos africanos são introduzidos na Amazônia para capitalizar e aumentar a produtividade da economia regional.

Associando-se aos jesuítas que buscavam restringir a exploração do trabalho indígena, a Coroa estabelece uma companhia controlando as duas pontas do mercado. De um lado, a companhia ganhava o monopólio das exportações maranhenses

ses; de outro, ela se encarregava de prover o fornecimento regular de africanos à região.

Tais são os estatutos da Companhia do Estanco do Maranhão, organizada pela Corte em 1679. Constituída com dificuldade, a Companhia começa mal numa conjuntura em que o comércio atlântico português mergulha na recessão da economia européia.¹²¹ Por isso, a Companhia obtém o monopólio das exportações mas não consegue cumprir o compromisso de entregar 10 mil africanos aos moradores.¹²² Concebida pelo padre Antônio Vieira, a empreitada comportava uma segunda etapa de importância equivalente à da primeira: ordens régias editadas em 1680 limitam o cativeiro e o uso compulsório do trabalho indígena pelos moradores. A carta régia comunicando o contrato para entrega do primeiro lote de escravos é explícita: “por evitar o susto e escândalo com que se estiveram os índios do Estado do Maranhão, fui servido fazer um ajuste por conta de Minha Fazenda [...] para que [se] metessem naquela conquista 600 escravos de Angola”.¹²³ Onde a intervenção metropolitana opera em duas fases complementares: abre-se o mercado de escravos africanos na região, e veda-se o acesso dos colonos ao mercado de escravos americanos. A segunda parte do projeto começa a ser executada, mas a primeira não é posta em prática, tornando o “estanque”, isto é, o monopólio da Companhia, insuportável para os moradores.

O impasse deflagra a revolta maranhense de 1684, liderada por Manoel Beckman, cujo programa se baseava na promessa de conceder “muitos escravos [indígenas]” aos moradores.¹²⁴ O motim leva a Coroa a se apoiar ainda mais nos jesuítas. Assim, o regimento de 1686 confia-lhes a totalidade da administração temporal da população indígena.¹²⁵ Seguindo a retomada do comércio colonial e mundial na primeira metade do século XVIII, as missões jesuíticas da Amazônia conhecem um crescimento econômico e demográfico.¹²⁶ Mas a prosperidade e a influência dos jesuítas acabam provocando a cupidez estatal que redundou na sua queda: em 1759 a Coroa expulsa a Companhia de Jesus do Reino e do ultramar, e se apropria da totalidade de seus bens.¹²⁷

Simultaneamente, a Metrópole arma, dessa vez com sucesso, uma grande operação destinada a alterar as variáveis econômicas e sociais da região para melhor enquadrá-la no sistema atlântico e no controle metropolitano. Leis régias proibem definitivamente o cativeiro indígena, ao passo que a agricultura comercial é estimulada. Subsídios fiscais são concedidos às duas capitânicas do Norte e uma nova empresa monopolista a Companhia Geral do Grão-Pará e do Maranhão

(CGGPM) açambarca os produtos de exportação, ganhando ainda o trato de negros de Angola e da Guiné para o litoral amazonense entre 1755 e 1778. Para bem medir a sincronia das diferentes medidas e o quadro macroeconômico que elas pretendiam transformar, note-se que os três alvarás régios elaborados pelo marquês de Pombal — declarando livres os índios, transferindo para as autoridades civis a administração dos aldeamentos exercida pelos jesuítas e fundando a CGGPM — foram assinados pelo rei d. José I nos dias 6 e 7 de junho de 1755. Numa só penada.¹²⁸

Um século mais tarde, em meados do século XIX, quando termina o tráfico negreiro, os proprietários da região reciclam suas atividades: vendem os escravos para os fazendeiros de café do Sul, e partem, como dantes, para a exploração do extrativismo e da mão-de-obra autóctone, indígena ou cabocla.¹²⁹

Há certo paralelismo entre o processo macroeconômico, à escala do Atlântico, que venho de descrever e a reprodução da produção no nível microeconômico, nas sociedades domésticas africanas estudadas por Claude Meillassoux.

Nestas últimas, o preceito da exogamia — engendrado pela transformação da endogamia em incesto — cria as condições do controle social dos primogênitos sobre os caçulas. Irmãos mais novos devem se sujeitar aos mais velhos para ter acesso às mulheres dos outros grupos, porquanto as mulheres só podem ser adquiridas mediante trocas organizadas pelos primogênitos das diferentes comunidades. Controlando o poder matrimonial — vale dizer, as condições da reprodução —, os primogênitos dominam seu próprio grupo.¹³⁰ *Mutatis mutandi*, ao vedar o acesso ao trabalho coagido dos indígenas sul-americanos, as autoridades régias e os jesuítas travam a reprodução endógena — territorial — das unidades produtivas coloniais. Fazendeiros e senhores de engenho da América portuguesa passam a depender do tráfico negreiro e dos comerciantes metropolitanos para obter escravos africanos. Fundam-se, assim, as bases da dominação metropolitana na Colônia.

Alguns mestres da historiografia brasileira e portuguesa já haviam apontado a complementaridade entre o tráfico negreiro e as leis régias e bulas papais editadas em favor da liberdade dos índios nos séculos XVI e XVII. Varnhagen atribuía a introdução da escravidão africana na América portuguesa às “providências de mal-entendida filantropia” em favor dos índios, decretadas pelos reis e sustentadas pelos jesuítas.¹³¹ Constatando que a publicação no Brasil do veto do papa Urbano VIII ao cativeiro dos índios (1639) fazia aumentar os lucros da Coroa no comércio de africanos,

Maurício Goulart escreveu: “Jogo marcado ou mera coincidência, não se alterando por isso os seus efeitos, é evidente que mais uma vez o ponto de vista de um papa se coadunou às mil maravilhas com os interesses do Erário português”.¹³² Por fim, é Magalhães Godinho que enfatiza: “As medidas de proteção a certos grupos de indígenas [da América portuguesa] fazem demasiado o jogo dos interesses dos negreiros para nos deixar perplexos quanto às forças sociais que realmente as impuseram”.¹³³ Tais são as considerações que se devem reter sobre o assunto.

O DESENRAIZAMENTO DO CATIVO NA ÁFRICA E NA AMÉRICA

Dado fundamental do sistema escravista, a *dessocialização*, processo em que o indivíduo é capturado e apartado de sua comunidade nativa, se completa com a *despersonalização*, na qual o cativo é convertido em mercadoria na seqüência da reificação, da coisificação, levada a efeito nas sociedades escravistas. Ambos os processos transformam o escravo em fator de produção polivalente, e apresentam-se como uma das constantes dos sistemas escravistas estudados por historiadores e antropólogos.¹³⁴

Para se tornar recorrente, institucionalizado, mercantilizado, tributado, o cativo deve ser infligido a indivíduos estranhos à comunidade escravocrata. Na Grécia antiga como no Congo quinhentista, a comunidade se desestabiliza quando uma parte de seus membros reduz outros membros à escravatura para vendê-los a terceiros. Como outros pensadores pan-helênicos, Platão assevera que as cidades da Grécia não deviam possuir escravos de origem helênica, a fim de evitar ódios internos que impedissem todos os gregos de se unir e lutar juntos contra os bárbaros.¹³⁵ Moses Finley insiste sobre o fato de que o escravo é um estrangeiro: é unicamente por isso que ele pode ser desenraizado e reduzido de pessoa a coisa, a propriedade.¹³⁶

Por conseguinte, o implante de escravos numa comunidade que desconhece esse modo de exploração reordena sua hierarquia social, levando-a a cunhar novos conceitos. Benveniste observa que não é nada surpreendente o emprego, na língua grega, de um termo estrangeiro (*dúlos*)* para designar o escravo, “porquanto — e esta é uma condição freqüente dessa denominação em indo-europeu — o escravo

* *Dúlos*, palavra originária de uma língua não indo-européia da área do mar Egeu. O Aurélio registra *dulocracia* = predomínio do elemento escravo.

é necessariamente um estrangeiro”. Da mesma forma, a palavra *servus* (escravo), corrente em Roma, não tem origem latina, mas etrusca. Quando o estatuto dos *servi* evolui, e a palavra perde significado nas transformações sociais da Idade Média, surge, no latim medieval, o termo *sclavu*. A exemplo dos substantivos análogos em várias línguas, a palavra provém de *slavus*, nome étnico dos eslavos.¹³⁷ Naquele momento, *sclavu* define o estatuto de sujeição radical a que estavam submetidos os eslavos dos Balcãs, deportados Mediterrâneo afora, na condição de vítimas da tragédia multissecular que os faz se estraçalharem periodicamente, sob a bênção entusiasmada de três religiões monoteístas. Dessocializados pela violência da captura, despersonalizados pelos traficantes do Mediterrâneo, esses *sclavi*, geralmente mulheres e crianças — cristãs, ortodoxas ou muçulmanas, dependendo de quem aprisionou quem —, costumavam ser usados no trabalho doméstico e no setor têxtil urbano de outros países europeus.¹³⁸

Na língua portuguesa, o indivíduo feito propriedade de outrem tinha o nome de *cativo* e depois, durante a Reconquista, de *mouro*. A partir da segunda metade do século xv — na exata altura em que o tráfico atlântico negreiro é engatado em Portugal — difunde-se a palavra *escravo*, tirada da língua catalã que, por sua vez, a extraía do idioma francês. No Quinhentos criou-se a distinção, mencionada no segundo capítulo, entre *cativo* e *escravo*, diferenciando os textos régios relativos aos índios dos que aludiam aos africanos.¹³⁹ Na língua inglesa da América do Norte, o advento do escravismo também engendrou alterações semânticas. Na Nova Inglaterra, a palavra *servant* se referia tanto aos *indentured servants* brancos britânicos como aos primeiros escravos africanos introduzidos desde 1619. À medida que o estatuto dessas duas formas de trabalho compulsório discrepa, *slave* aparece nos textos da Virgínia, nos anos 1650, como um termo técnico do comércio e da legislação atinente aos escravos negros.¹⁴⁰ A gramática negreira também imprimiu sua marca na “língua brasílica”, a língua geral codificada pelos jesuítas com base nos falares tupi-guaranis. Ao lado dos termos tradicionais pré-cabralinos e quinhentistas *miaçuba*, *tapuigya*, correspondentes a “escravo” e, mais propriamente, a “cativo” — no sentido de prisioneiro —, surgiu o neologismo seiscentista *tapanhuno*, referente a “escravo negro”.¹⁴¹

O aumento da exploração do trabalho de indivíduos submetidos à dessocialização também induz ao uso de estrangeiros como escravos. Quanto mais longe e isolado o escravo estivesse de sua comunidade nativa, mais completa seria a sua mudança em fator de produção, mais profícua a sua atividade. No continente afri-

cano, o grau de dessocialização do cativo constituía uma variável importante no cálculo de seu preço. Mais afastado de seu país natal estava o indivíduo, menos estímulo ele tinha para fugir e, portanto, mais alto era o seu valor.¹⁴² Num negócio limitado, mas revelador do valor mercantil embutido na dessocialização do cativo, o padre Antônio Vieira carteia-se do Pará com o provincial da Bahia, propondo-lhe uma transação bastante esperta. “O padre Gonçalves me disse tinha pedido a V. R. [que] nos viessem alguns *tapanhunos* e *tapanhunus* na primeira ocasião, eu torno a pedir muito a V. R. porque nos são muito necessários. Admitindo que os tapanhunos cá [no Pará] não têm para onde fugir, e se houvesse alguns mais baratos por terem esta manha, seria conveniência.”¹⁴³

Escravos negros fugidos e recapturados, já familiarizados com os trópicos americanos, perdiam preço no mercado interno, porque passavam a ser considerados como fomentadores de revoltas e quilombos. Nas vendas judiciais, a lei incorporava, por razões de segurança pública, a observância do critério de dessocialização. Negros “filhos do mato” — nascidos em liberdade —, maiores de doze anos, vivendo em Palmares e capturados pelo bando de Domingos Jorge Velho, já não podiam ser vendidos nas capitânicas onde tinham raízes. Deviam ser traficados para o Rio de Janeiro e Buenos Aires.¹⁴⁴ Porém, o senhoriato fluminense costumava refugar negros rebeldes comprados no Norte. Ata da Câmara do Rio de Janeiro consignava, em 1637, o protesto contra moradores que haviam adquirido “negros alevantados do mocambo da Bahia”. Alegava o procurador da cidade que tais negros, acostumados a ganhar o mato, iriam incitar os escravos da região fluminense a revoltar-se. Em consequência, a Câmara ordenava que eles fossem retirados da capitania.¹⁴⁵ Esse será, aliás, um dos fatores que vão tolher o trato inter-regional de escravos entre o Norte e o Centro-Sul, duzentos anos mais tarde, depois de 1850, no Império, quando cessa o tráfico negreiro oceânico: reputados rebeldes, os escravos “ladinos” vendidos pelas províncias do Norte são mal aceitos pelos fazendeiros de café do Centro-Sul, acelerando o movimento em favor da imigração estrangeira.

Tragado pelo circuito atlântico, o africano é introduzido numa espiral mercantil que acentua, de uma permuta a outra, sua despersonalização e sua dessocialização. Nos dois primeiros séculos após o Descobrimento, o cativo podia ser objeto de cinco transações, no mínimo, desde sua partida da aldeia africana até a chegada às fazendas da América portuguesa.¹⁴⁶ Trocas pontuadas por etapas mais ou menos longas. Até o final do século XVII, a maior parte dos angolanos provém de zonas situadas a dois meses de caminhada dos portos de trato.¹⁴⁷ Adicionando-

se a espera antes do embarque, que por vezes alcançava cinco meses, e os dois meses necessários à travessia atlântica, se constata que esses escravos tinham, no mínimo, quase um ano de cativo ao desembarcar no Brasil.¹⁴⁸

Embora as Ordenações Manuelinas concedessem só um mês para que o comprador enjeitasse um escravo com “manqueira [defeito físico] ou doença”, os negreiros ampliam esse prazo para quatro meses no final do século XVI. Sinal de que o mercado era vendedor nesses tempos de pilhagens em Angola. Na prática, isso permitia uma seleção suplementar das “peças” nos engenhos e nas roças.¹⁴⁹ No último quarto do século XVIII, quando o mercado tinha se tornado comprador, o período “de ensaio” do africano na mão dos senhores se reduz a oito dias.¹⁵⁰ Nessa época já se estendiam bem longe as rotas do tráfico no interior da África, com os cativos saindo, na sua maioria, de regiões situadas a mais de seis meses de caminhada dos portos angolanos.¹⁵¹

Para se medir a profundidade da dessocialização assim provocada e seus efeitos sobre o controle dos escravos é interessante citar Cavazzi, um dos raros missionários a registrar observações sobre o drama.

No reino do Congo, o número de escravos é quase igual ao das pessoas livres. Há, porém, grande diferença entre os escravos dos portugueses e os dos pretos. Os primeiros obedecem não só às palavras, mas até aos sinais, receando sobretudo ser levados para o Brasil ou para a Nova Espanha, pois estão persuadidos de que, chegando àquelas terras, seriam mortos pelos compradores, os quais, conforme pensam, tirariam dos seus ossos a pólvora e dos miolos e das carnes o azeite que chega à Etiópia [à África] [...] portanto, só pelo terror de serem mandados para a América, agitam-se freneticamente e, se possível, fogem para as matas. Outros, no momento de embarcar, desafiam as pauladas e matam-se a si mesmos, atirando-se à água.

Um século mais tarde, um médico de Luanda confirmava que os escravos continuavam a pensar que seriam devorados pelos brancos do outro lado do mar. Para os nativos de Angola, os verdadeiros canibais eram os brancos da América portuguesa.¹⁵² Por isso, o médico de Luanda considerava como a primeira causa da mortalidade dos africanos antes do embarque “o seu susto e melancolia”, causados pelo trauma da escravização e da expectativa da deportação.¹⁵³ Some-se a isso a mistura de idiomas e de etnias reinante nos navios. Muito mais por motivos decorrentes da segmentação do trato sertanejo do que por razões de segurança dos escla-

vistas, os deportados provinham quase sempre de áreas distintas umas das outras.¹⁵⁴ O tratadista inaciano Alonso de Sandoval, na sua pesquisa efetuada nos navios ancorados em Cartagena, no começo do século XVII, chegou a registrar mais de setenta línguas e dialetos entre os deportados.¹⁵⁵

Desembarcado nos portos da América portuguesa, mais uma vez submetido à venda, o africano costumava ser surrado ao chegar à fazenda. “A primeira hospedagem que [os senhores] lhes fazem [aos escravos], logo que comprados aparecem na sua presença, é mandá-los açoitar rigorosamente, sem mais causa que a vontade própria de o fazer assim, e disso mesmo se jactam [...] como inculcando-lhes, que só eles [os senhores] nasceram para competentemente dominar escravos, e serem eles temidos e respeitados.” Tal é o testemunho do padre e jurista Ribeiro Rocha, morador da Bahia, no seu tratado sobre a escravatura no Brasil, publicado em meados do século XVIII.¹⁵⁶ Cem anos mais tarde, o viajante francês Adolphe d’Assier confirmava a prática de espancar os escravos logo de entrada, para ressocializá-los no contexto da opressão nas fazendas e engenhos do Império.¹⁵⁷ Método de terror luso-brasilico, e mais tarde autenticamente nacional, brasileiro, o choque do bárbaro arbítrio do senhor — visando demonstrar ao recém-chegado seu novo estatuto subumano — voltou a ser praticado durante a ditadura de 1964-85. Instruídos pela longa experiência escravocrata, os torturadores do DOI-CODI e da Operação Bandeirantes também faziam uso repentino da surra, à entrada das delegacias e das casernas, para desumanizar e aterrorizar os suspeitos de “subversão”.

A REPRODUÇÃO SOCIAL DOS ESCRAVOS

A dinâmica do comércio atlântico negreiro torna a *reprodução mercantil* dos escravos mais rápida e mais efetiva que a *reprodução demográfica*, eventualmente gerada nas famílias cativas dos engenhos e das fazendas luso-brasileiras. Com a reconquista de Angola pela expedição luso-fluminense de Salvador de Sá (1648), a economia brasileira se apropria — por dois séculos inteiros — da maior reserva africana de mão-de-obra. No rastro da invasão militar, no farnel dos milicianos brasileiros desembarca uma mercadoria de escambo que conquista as feiras negreiras da África Central: a cachaça. Na virada do século XVII, outro produto brasileiro, o tabaco, dará aos traficantes da Bahia o domínio de boa parte do comércio da Costa da Mina.

Contando com um mercado de trabalho compulsório plantado nas aldeias africanas, os colonos da América portuguesa não precisam efetuar investimentos internamente — em capital, terra e trabalho — para garantir a reprodução ampliada da mão-de-obra autóctone. Convinha mais fazer açúcar para vender na Europa e obter meios de compra de escravos, ou cultivar tabaco e fabricar cachaça para trocar por africanos adultos, do que investir na produção de alimentos, estimular uniões entre os cativos, preservar as mulheres grávidas e as crianças nos engenhos e nas fazendas na expectativa de recolher, a médio prazo, novos trabalhadores cativos nascidos e criados no local. Com o tráfico de africanos, o encargo da reprodução dos produtores diretos se transfere para os povos africanos e o vínculo entre os dois pólos da economia sul-atlântica se concretiza mediante a pilhagem negreira empreitada pelo capital mercantil.

Conseqüentemente, a colônia americana concentra-se na produção de valores de troca destinados ao ultramar, à economia-mundo. Na Metrópole, parte desses bens presta-se à aquisição de bens e serviços para o senhoriato. Outra parte, os produtos de escambo — a cachaça e o tabaco —, é exportada para os portos de trato africanos em troca de energia humana, de escravos. Mercadorias fabricadas na Europa ou vindas da Ásia para as feiras africanas também podiam ser compradas na Metrópole em troca dos produtos da América portuguesa. Daí decorrem duas conseqüências, de impacto decisivo na *longue durée* da história colonial e nacional brasileira. A primeira, própria à generalidade dos sistemas escravistas, tem sido assinalada pelos estudiosos. Trata-se do entrave ao aumento da produtividade do trabalho, porquanto a produção pode aumentar — independentemente da produtividade — com a simples multiplicação dos produtores escravos.¹⁵⁸ A segunda conseqüência, cujos efeitos marcaram a evolução da economia rural brasileira, refere-se à atrofia da agricultura alimentar.

Ao introduzir regularmente novos instrumentos de trabalho, o tráfico negreiro vai além da simples reprodução demográfica dos escravos, substituindo os que morrem, mas garantindo também a reposição dos que saem do sistema na lei ou na marra: os alforriados e os quilombolas.¹⁵⁹ Em conseqüência, fica assegurada uma parte da *reprodução social* do contingente de escravos.

Não obstante, é somente na altura em que os africanos se incorporam aos engenhos e às fazendas, e se conformam ao estatuto imposto pela sociedade luso-brasileira, que o processo de reprodução social se arremata. Perecendo como pessoa ao cair cativo no Continente Negro, o africano converte-se em mercadoria —

em “peça” marcada a ferro e tributada pela Coroa no porto de trato —, para renascer como fator de produção implantado na América portuguesa. No volver da morte social padecida na África, o escravo é inserido no Novo Mundo valendo-se de uma relação existencial mediatizada pelo trabalho organizado pelo seu senhor. Dessa forma, para que o processo produtivo colonial não se interrompesse ao agarrar novos fatores de produção, o africano devia ser ressocializado no seu novo status de escravo luso-brasileiro. Senhores, feitores e velhos escravos tinham de travar entendimento com os recém-chegados para integrá-los, no mais curto prazo possível, aos trabalhos de cooperação ampliada da agricultura comercial. Por esse motivo, a cultura escravista preexistente na comunidade condiciona a procura de novos escravos.

Na Antiguidade clássica, agrônomos gregos e romanos descreveram as características mais favoráveis dos escravos, consoante suas etnias e suas culturas. Colonos e autoridades do Novo Mundo deixaram observações do mesmo teor sobre as etnias africanas.¹⁶⁰ Seria interessante sistematizar as opiniões do passado e do presente, cotejando a preferência dos senhores por tais e tais etnias com os fluxos predominantes do tráfico de escravos naquela sociedade, naquela conjuntura. Na América, há evidências de que a cultura dos “ladinos” predeterminava a escolha dos “boçais” vindos da África.

Relatório apresentado por um funcionário do Brasil holandês à diretoria da WIC em Amsterdam atribui a maior produtividade dos engenhos luso-brasileiros aos escravos “ladinos”, expondo as características dos grupos culturais africanos. Segundo o documento, os escravos oriundos de Angola costumavam ser os mais trabalhadores, enquanto os da Costa da Mina (Ardra e Calabar) pareciam “obstinados, maus, preguiçosos e difíceis de adaptar-se ao trabalho”. Concluindo, o relatório aconselha uma reavaliação do tráfico da WIC com a Costa da Mina, pois os africanos dali provenientes tinham pouca procura no Brasil holandês.¹⁶¹ Tal análise decorria da cultura escravista luso-brasileira, moldada pelas redes anteriores de tráfico majoritariamente ligadas à costa angolana. Décadas mais tarde, no Suriname e noutros enclaves antilhanos de produção açucareira, os mesmos colonos holandeses se desinteressam dos angolanos, doravante considerados ineptos. Seguindo o movimento geral do tráfico para as suas áreas, eles passam a preferir os escravos da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos, na área da Costa da Mina.¹⁶²

Exemplo da fatalidade do relacionamento cultural do escravo com o senhor — ou seja, da operacionalidade de uma fala comum entre escravos e escravistas

(traficantes, senhores e seus dependentes) — pode ser observado na bandeira de Raposo Tavares na Amazônia (1648-51). Segundo o padre Antônio Vieira, a bandeira malogrou porque os paulistas desistiram de cativar indígenas do Centro-Oeste cujas línguas desconheciam. “As línguas são totalmente diversas, e elas foram só as que os defenderam dos homens de São Paulo, não bastando para isso nem a resistência, nem as armas, nem a multidão [de índios].”¹⁶³

Outros que se salvaram graças à “defesa” da língua foram certos africanos do Sul de Angola. Um angolista enviado à procura da foz do rio Cunene e de um caminho para Moçambique, trouxe a Luanda, cativos, “gente como selvagem”. Cadornega — que os viu em 1664 — diz que deles “se não entendia nada do que falavam”, pois falavam “como de estalo”. É de crer que se tratasse de gente pré-banto, dona de uma língua do grupo lingüístico coissam, caracterizado pelo clique dental, pelo “estalo”. Em todo o caso, nenhum traficante quis comprar esse lote de estranhos cativos.¹⁶⁴

Evidência ainda mais radical da necessidade de mediação cultural dos cativos agarrados pelo tráfico transparece numa história corrente na Angola seiscentista. Nas veredas do reino do Congo havia — dizia-se — uma raça de grandes macacos, tão “atrevidos e desaforados” que chegavam a estuprar mulheres. Cadornega pretendia ter visto um desses macacos preso a uma corrente, o qual “vendo uma mulher fazia muita diligência para lhe chegar, e não fazia tanta força para os homens; e se acaso com o muito puxar se lhe quebrava a cadeia, ia para elas com muita presteza, buscando-lhes as partes baixas”. Segundo o nosso autor, alguns dos estupros perpetrados pelos macacos “geraram contra a ordem da natureza [...] e se viram monstros destes ajuntamentos”. Mas os tais monstros, diziam os angolanos, fingiam ser macacos, evitando o uso da fala para não acabar no cativo. “Não falam para não trabalhar.”¹⁶⁵

Um século mais tarde, o padre João Daniel menciona uma história semelhante na Amazônia e faz a aproximação com aquela de origem angolana, prova de que o caso contado por Cadornega circulava nas duas margens do Atlântico português. Diziam os índios que existiam macacos amazonenses feitos gente, os quais só não falavam para não trabalhar: para escapar da forma específica de serviço compulsório reinante na região amazônica: remar nas canoas dos brancos. “Dizem que os macacos são gente, e que se disfarçam, não querendo falar para que os brancos não os obriguem, como aos índios, a remar nas suas canoas.”¹⁶⁶ Macacos, unidos, jamais serão vencidos!, parecem querer dizer os nativos das duas margens do Atlântico.

Além da anedota, vislumbra-se a sinistra violência com que a exploração colonial se revelava aos povos da Amazônia e de Angola. Numa e noutra parte, o movimento avassalador do escravismo só poupava os nativos que cortavam toda comunicação com o gênero humano. Voluntariamente mudos e disfarçados em macacos, esses indivíduos, fazendo valer sua origem híbrida, ingressavam no mundo dos animais selvagens, levantando sobre si a barreira das espécies para fugir do cativeiro dos humanos.

Ao lado das guerras sem tréguas dos aimorés, das revoltas indígenas, da resistência dos quilombos, dos combates dos jagas angolanos, o antropomorfismo dos macacos de Angola e da Amazônia se revela uma representação dramática da recusa dos nativos das duas margens do Atlântico Sul à reprodução social escravista, ao trabalho colonial. Tornado subumano pela escravatura, o nativo imaginava que a única forma de salvaguardar sua liberdade consistia em abdicar do pertencimento à humanidade.

Negação prática da essência humana de outros homens, o escravismo se debate desde a Antiguidade com tal contradição. Carecia romper a subsunção de humanidade que igualava os guerreiros no começo de tudo, no combate inicial, antes de a vitória de uns promovê-los a senhores e da derrota de outros reduzi-los a cativos. Um clássico sobre a economia agrícola da Grécia antiga retrata o impasse. Por volta de 380 a. C., feito proprietário rural depois da epopéia da Retirada dos Dez Mil, Xenofonte redige o *Econômico*, tratado socrático sobre a agricultura. Na obra, traduzida mais tarde por Cícero e bastante citada na Antiguidade, Xenofonte elogia os guerreiros e conquistadores benévolos, benfeitores, os quais, em vez de massacrar seus prisioneiros de guerra, reduziam-nos à escravatura, “forçando-os a se tornar melhores, e levando-os assim a ter, doravante, uma vida mais fácil”. Ou seja, a escravização se define como um ato de generosidade, reiterativo da natureza humana do prisioneiro, do cativo, na medida em que o resgata de uma morte certa para integrá-lo numa sociedade eventualmente mais avançada. O argumento será retomado por grandes e pequenos escritores ao longo dos séculos, a ponto de constituir o fundamento ideológico do substantivo que designa a aquisição de escravos africanos ou índios: resgate.¹⁶⁷

No entanto, a sujeição do escravo à disciplina implica o emprego de métodos específicos que renegam sua filiação ao gênero humano. Desse modo, ao abordar o enquadramento das atividades rurais, Xenofonte assevera: “para os escravos, um bom meio para ensinar-lhes a obedecer, é o método de educação que parece con-

vir particularmente aos bichos”, referindo-se aos animais domésticos de uso rural e, em particular, aos cavalos e cachorros.¹⁶⁸

Hegel explica que o desenrolar do processo de trabalho reumaniza o escravo. Conforme a célebre lição de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*, o trabalho do escravo não destrói o objeto, mas o forma e o modifica, transformando o universo natural num mundo histórico. Pelo trabalho, o escravo apreende a consciência de sua liberdade. Xenofonte referia-se ao escravismo histórico, enquanto a dialética hegeliana do senhor e do escravo reporta-se ao drama original da humanidade, ao encaideamento da luta do homem com a natureza.¹⁶⁹ Por isso, faz mais sentido recuperar na análise de Marx o elemento da reflexão de Hegel sobre o ponto que nos interessa. Depois de lembrar que os autores da Antiguidade só distinguiam o escravo dos instrumentos inertes e dos animais pelo fato de ele ser dotado de voz, Marx observa que o escravo maltrata os animais e os instrumentos de trabalho, precisamente para se diferenciar deles e afirmar-se como homem. A reumanização do escravo o leva a sabotar o processo produtivo. Daí, conclui Marx, o fato de que os senhores do Sul dos Estados Unidos só entregassem a seus escravos instrumentos de trabalho pesados, duros de ser deteriorados, e mulas, em vez dos cavalos, animais mais frágeis.¹⁷⁰

Sobrevém, contudo, outro paradoxo. A consciência de humanidade assumida pelo escravo no processo de trabalho pode ser instrumentalizada pelo senhor — mediante incentivos negativos (castigos) ou positivos (recompensas) — para acentuar sua exploração. René Martin assinala que a reivindicação de dignidade por parte dos escravos, ignorada pelos agrônomos gregos, será bem percebida pelos romanos. Adeptos dos métodos paternalistas, os romanos contavam com a colaboração e a auto-estima dos escravos para fazê-los participar da sua própria exploração e rentabilizar o sistema.¹⁷¹

No século XIX, no Sul dos Estados Unidos, o paternalismo funcionou como um elemento estrutural do escravismo. Como explica Eugene Genovese, os reformadores escravistas do Sul convenceram os senhores de que a humanização da vida do escravo fortalecia o sistema, em lugar de enfraquecê-lo.¹⁷² Conquanto o paternalismo tenha operado noutros sistemas e, em particular, no Brasil, o caso americano se destaca pela sua singularidade. O fim do tráfico negreiro para a América do Norte (1807) territorializou a reprodução da produção, embutindo completamente o sistema escravista do Sul na economia e no direito americano. Transparente (os escravos nasciam no solo americano) e irrefutável (os escravos nasciam de mães escravas legalmente possuídas por seus proprietários), o sistema se fecha numa esfera em que a reprodução demográfica e a reprodução social se confundem. Resulta um sis-

tema escravista coeso que só será quebrado do exterior, por uma agressão militar em larga escala. Tal é a seqüência dos fatos conduzindo à Guerra de Secessão.

Bem diferente será a situação na América portuguesa e, mais tarde, no Império do Brasil. Obrigados a dar conta do desmedido comércio de seres humanos organizado entre dois territórios da mesma metrópole, entre duas províncias da mesma Companhia de Jesus, as autoridades civis e os jesuítas terão de lidar continuamente com a violência fundadora do sistema: a rapina, a compra, o transporte oceânico, o desembarque e a incorporação de habitantes de outro continente coisificados como mercadoria. Por causa disso, mais tarde, quando acaba o tráfico africano, o escravismo brasileiro entrará em crise.

Entre a natureza e a cultura, o trabalho e o espírito, a África e o Brasil, a evangelização — tanto no seu aspecto doutrinário e institucional como nas formas mais próximas da religiosidade popular — também contribuiu para a consecução da reprodução social escravista.

5. A

defi
eur

En
seg
15
Va
pa
cli
re
je
o
v
M
r

4. ÍNDIOS, OS "ESCRAVOS DA TERRA" [PP. 117-54]

1. P. CLASTRES, *La société contre l'Etat*, pp. 25-42.
2. R. CARNEIRO, "Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin", em J. WIBERT (org.), *The evolution of horticultural systems in native South America, causes and consequences*.
3. "O chefe [tribal] não possui meios físicos de se fazer obedecer. O poder que ele exerce é de ordem puramente moral", A. METRAUX, *Les indiens de l'Amérique du Sud*, p. 46.
4. Padre J. DANIEL, "Tesouro descoberto no rio Amazonas (1757-1776)", vol. 2, p. 249. Estudos de Anna Roosevelt dão destaque à chefatura (*chiefdom*) indígena, instituição hierarquizada e complexa que teria caracterizado os povos da pré-história recente da Amazônia, distintos das sociedades existentes à época do Descobrimento aqui estudadas. A. C. ROOSEVELT, "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco", em R. DRENNAN e C. URIBE (orgs.), *Chiefdoms in the Americas*.
5. J. D. FRENCH, "Riqueza, poder e mão-de-obra numa economia de subsistência", R.A.M.SP, nº 195, 1987, pp. 79-107; W. DEAN, "Indigenous populations of the São Paulo-Rio de Janeiro coast", *Revista de História*, 1984, nº 117, pp. 1-26.
6. M. L. CARNEIRO DA CUNHA e E. B. VIVEIROS DE CASTRO, "Vingança e temporalidade", *Anuário Antropológico*, Brasília, 1985, pp. 57-78.
7. A. METRAUX, *Les indiens de l'Amérique du Sud*, p. 49; V. NEMÉSIO, *A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil*, pp. 310-21. F. FERNANDES, "A função social da guerra na sociedade tupinambá", RMP, vol. VI, 1951, pp. 7-426, pp. 48-67 e 264.
8. J. VANSINA, "The foundation of the kingdom of Kasange", *J.Afr.H.*, IV (3), 1963, pp. 355-74; J. C. MILLER, "Nzinga of Matamba in a new perspective", *J.Afr.H.*, XVI (2), 1975, pp. 201-16.
9. R. ARNOLD, "Séparation du commerce et du marché", em K. POLANYI e C. ARENSBERG, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, pp. 187-91; K. POLANYI, *Dahomey and the slave trade*.
10. Alvará de 6/1/1574, A. M. PERDIGÃO MALHEIRO, *A escravidão no Brasil*, vol. I, p. 174, G. THOMAS, trad. bras., *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*, pp. 48-9; J. L. de AZEVEDO, *Os jesuítas no Grão-Pará*, p. 134; B. PERRONE-MOISÉS, "Índios livres e índios escravos", em M. CARNEIRO DA CUNHA (org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 115-32, pp. 127-8.
11. G. THOMAS, op. cit., pp. 49-54.
12. Padre J. F. BETTENDORF, *Crônica...*, p. 485.
13. J. J. MACHADO DE OLIVEIRA, "Notícia racionada sobre as aldeias de índios da província de São Paulo", *RIHGB*, t. VIII, 1846, pp. 204-54.
14. Alvará de 30/7/1609 instaurando a liberdade dos índios determinava que um "justo salário" lhes fosse atribuído. A lei de 9/4/1655, sobre os índios do Maranhão, fixa o salário diário do trabalhador sem ofício no dobro do valor da comida que ele consumia, *ABNRJ*, vol. 66, 1948, pp. 25-8. Sobre a diferença aldeia/aldeamentos, ver A. de AZEVEDO, "Aldeias e aldeamentos de índios", *Boletim Paulista de Geografia*, nº 33, 1959, p. 26.
15. L. PALACIN, *Sociedade colonial 1549 a 1599*, pp. 149-74. J. MONTEIRO, "O escravo índio, esse desconhecido", em L. D. BENZI GRUPIONI (org.), *Índios no Brasil*, pp. 105-20.
16. ALCANTARA MACHADO, *Vida e morte do bandeirante*, pp. 29-30.
17. J. D. FRENCH, "Riqueza, poder e mão-de-obra numa economia de subsistência...", op. cit., p. 87.

18. A. J. R. RUSSEL-WOOD, "Iberian expansion and the issue of Black slavery", *The American Historical Review*, vol. 83, nº 1, 1978, pp. 16-42. S. LARA RIBEIRO, "Do mouro cativo ao escravo negro", *Anais do Museu Paulista*, t. XXX, 1980-81, pp. 375-98.
19. Provisão de 6/5/1672, *AHU*, Rio de Janeiro, Docs. Avulsos, maço 142; J. C. FERNANDES PINHEIRO, "A Carioca", *RIHGB*, vol. XXV, 1862.
20. O Co.Uo. examinou a matéria em 1716, mas o texto citado data de alguns anos antes, *DI*, vol. XLIX, São Paulo, 1929, pp. 193-5.
21. J. C. MELATTI, *Índios do Brasil*, pp. 12-3. G. MARTIN, *Pré-história...*, pp. 205-6.
22. "Instrumentos dos serviços de Mem de Sá", *ABNRJ*, vol. 27, 1905, p. 130; G. SOARES DE SOUSA, *Notícia do Brasil*, t. 1, pp. 143-6; J. CAPISTRANO DE ABREU, "Caminhos antigos e povoamento do Brasil", *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*, pp. 27-83.
23. Carta do mestre de obras Luís Dias a Miguel Arruda, Bahia, 13/7/1551, *ABNRJ*, vol. 57, 1935, p. 27.
24. "Representação do pe. Luís da Fonseca (1585)", *HCJB*, vol. v, pp. 620-2.
25. A. MARCHANT, *From barter to slavery*, pp. 97-9.
26. J. CORTESÃO, *A colonização do Brasil*, pp. 167-200; J. VERÍSSIMO SERRÃO, *Do Brasil filipino ao Brasil de 1640*, pp. 72-8 e 101-6.
27. "Capítulos de Gabriel Soares de Souza contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil" (1592), sep. dos *ABNRJ*, v, 1943, 43-4.
28. "Regimento de Tomé de Souza", *RIHGB*, vol. LXI, 1898, pp. 39-57.
29. *ABNRJ*, vol. 39, 1917, doc. 20/4/1617, pp. 2-3.
30. *Cartas*, t. 1, p. 38.
31. Petição de 20/11/1630, B. da SILVA LISBOA, *Annaes do Rio de Janeiro*, 1834-35, vol. I, pp. 356-60.
32. "Processo das despesas feitas por Martim de Sá, no Rio de Janeiro 1628-1638", sep. dos *ABNRJ*, LIX, 1940, pp. 178-9.
33. Frei M. CALADO, *O valeroso Lucideno*, vol. 2, p. 161.
34. S. B. SCHWARTZ chama atenção para esse modo ainda pouco estudado de controle e captura de quilombolas no Brasil, "Rethinking Palmares...", op. cit., p. 111.
35. Carta do padre Anrique Gomes de 1614, S. LEITE, *HCJB*, vol. v, p. 23.
36. Frei V. do SALVADOR, op. cit., pp. 86, 236 e 275.
37. Padre J. DANIEL, *Tesouro...*, vol. II, p. 45.
38. A. RODRIGUES FERREIRA, "Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro com a informação do estado presente" (1785), *RIHGB*, t. XLVIII, 1885, pp. 1-234, p. 57.
39. F. A. de VARNHAGEN, *HGB*, vol. I, t. I, p. 223; Alvará de 2/6/1766, J. P. RIBEIRO, *Índice chronológico remissivo da legislação portuguesa posterior à publicação do Código Filipino*, vol. III.
40. F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIII^e siècles*, vol. II, p. 121.
41. Agradeço ao geneticista dr. Marco A. Zago, professor titular da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo, a ajuda que me prestou nesta seção do livro.
42. A. W. CROSBY, *Ecological imperialism*, p. 230.
43. Ph. R. P. COELHO e R. A. MCGUIRE, "African and European bound labor...", op. cit., pp. 90-2; Fr. L. BLACK, "Why did they die", *Science*, 258 (11), 1992, pp. 1739-40.
44. W. DEAN, "Indigenous populations...", op. cit., p. 10.

45. D. HENIGE, "When did smallpox reach the New World, and why does it matter", em P. E. LOVEJOY (org.), *Africans in bondage*, pp. 11-26.
46. No memorial que os jesuítas entregaram ao rei d. Pedro II, em 1684, depois da sua expulsão do Maranhão, eles solicitavam a observância de um prazo de dois anos, antes que os índios aldeados pudessem ter seus serviços requisitados pelos moradores e pelas autoridades. Tudo isso, a fim de que os indígenas fizessem suas roças e se acostumassem a seu novo habitat, padre J. F. BETTENDORF, *Crônica...*, p. 398.
47. L. DOS SANTOS FILHO, "Medicina tropical", em S. BUARQUE DE HOLANDA, *HGCB*, t. I, vol. 2, pp. 145-61. A dúvida sobre a presença da malária do tipo Vivax, entre os índios pré-cabralinos, se refere ao fato de que os surtos maláricos pressupõem ataques reiterativos em populações relativamente densas e concentradas, circunstâncias improváveis antes da Descoberta.
48. Outro nematódeo responsável pela transmissão do amarelão no Brasil é o *Ancylostoma stercoralis*. Na LI Reunião Anual da SBPC, pesquisadores da área da paleoparasitologia da Fiocruz revelaram a presença do ancilóstomo *Trichuris trichiura* em coprólitos datando de 7000 no sítio arqueológico de Pedra Furada, no Piauí. Havia, portanto, outros tipos do nematódeo na América pré-cabralina, *Folha de S. Paulo*, 15/7/1999.
49. F. D. ASHBURN, *Ranks of death*, pp. 102-4.
50. C. C. DENNIE, *A history of syphilis*; J.-C. SOURNIA, *Histoire et médecine*, pp. 167-70; F. GUERRA, "The dispute over syphilis", *Clio Medica*, 1978, vol. 13, pp. 39-61.
51. Léry cita o piã como "a moléstia mais perigosa do Brasil", *Narrative d'un voyage fait à la terre du Brésil*, trad. bras., *Viagem à terra do Brasil*, pp. 245-6. L. DOS SANTOS FILHO, *História geral da medicina brasileira*, vol. I, pp. 185-8; doc. de 1513 descreve o piã em Cabo Verde, onde provocava até lesões nos ossos, *MMA*², II, p. 59, n. 1. No litoral de Angola, a doença se tornou endêmica no século XVII.
52. A gonorréia — "corrimento do cano" ou "esquentamento", termo empregado desde o século XVI — pode causar nas mulheres a esclerose bilateral das trompas e a esterilidade.
53. L. GOMES FERREYRA, *Erário mineral dividido em doze tratados*. Ferreyra se intitulava cirurgião, mas era somente um prático. Seu livro é capital para o entendimento do novo ambiente epidemiológico gerado pelas minas.
54. M. X. de V. PEDROSA, "O exercício da medicina nos séculos XVI-XVII e a primeira metade do século XVIII no Brasil colonial", IV Congresso de História Nacional, *Anais*, vol. III, Rio de Janeiro, 1951, pp. 268-74.
55. S. de VASCONCELOS, *Crônica...*, vol. I, p. 257.
56. A respeito da transmissão da gripe pelos porcos trazidos por Colombo da ilha da Madeira, na sua primeira viagem, leia-se F. GUERRA, "The earliest American epidemic", *Social Science History*, 12 (3), 1988, pp. 305-25.
57. F. CARDIM, *Tratado...*, pp. 66-7. M. de HERIARTE, "Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas" (1662-7), *HGB*, vol. 2, t. III, p. 174.
58. A. F. BRANDÃO, *Diálogos...*, p. 68, *mordexim* ou *mordoxi*, *DHMPPPO*, vol. V, p. 283, n. 4. G. da ORTA, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, vol. I, pp. 272-6.
59. J. de ANCHIETA, *Poesias*, p. 567. "Corruções" eram também algumas formas de diarreia.
60. P. PUNTONI, "A guerra dos bárbaros", p. 196, n. 14.
61. Na Europa, a *variola major*, a mais mortífera de todas, matava em geral 25% de suas vítimas. A *variola minor*, cujo vírus surgiu no final do século XIX, provocava 1% de mortes entre as pessoas atin-

gidas. É o *alastrim*, observado e estudado em 1910 por Emílio Ribas. Detectada em 1965, a *variola intermedia* registrava uma mortalidade de 12%. Em 1977 a OMS declarou a *variola* erradicada no mundo inteiro, D. R. HOPKINS, *Princes and peasants*, pp. 3-9.

62. Padre S. LEITE (org.), *Monumenta brasiliae*, vol. 3, pp. 379, 451, 454-5, vol. 4, pp. 178, 267-9; S. de VASCONCELOS, *Crônica...*, vol. II, p. 101.
63. Padre L. FRÓIS, *História de Japam*, vol. V, p. 55. Graças à erudita abnegação do padre Joseph Wicki, missionário e orientalista suíço, essa obra — pilhada, esartejada e deixada em boa parte manuscrita durante quatro séculos — pôde ser editada pela primeira vez em 1976 na integralidade de seus cinco volumes, em Lisboa, cidade natal do grande Luís Fróis.
64. D. ALDEN e J. C. MILLER, "Unwanted cargoes", em K. F. KIPLE (org.), *The African exchange*, p. 38; A. W. CROSBY, "Conquistador y pestilencia", *HAHR* (47), 1967, pp. 321-37; N. D. COOK, *Demographic collapse*.
65. M. de HERIARTE, "Descrição do Estado do Maranhão...", op. cit., p. 171.
66. *HGGA*, vol. I, pp. 139-41.
67. Ata da Câmara do Rio de 19/2/1642, *Accordãos e vereanças...*, pp. 58-9.
68. J. F. BETTENDORF, *Crônica...*, p. 213.
69. C. R. BOXER e J. C. ALDRIDGE, *Descriptive list of the State papers 'Portugal' 1661-1780 in the Public Record Office, London*, vol. I, p. 64. O documento, assinado por sir Robert Southwell, data de 20/11/1666.
70. Veja-se medida similar tomada pela Câmara de Luanda em 1688, *MMA*¹, XIV, pp. 95-7.
71. V. COARACY, *O Rio de Janeiro no século dezessete*, pp. 86-8.
72. R. MOLS, "Population in Europe 1500-1700", C. M. CIPOLLA, *The Fontana economic history of Europe*, vol. II, pp. 15-82, D. ALDEN e J. C. MILLER, op. cit., pp. 44 ss.
73. R. MCCA, "Spanish and Nahuatl views on smallpox and demographic catastrophe in Mexico", *The Journal of Interdisciplinary History*, XXV (3), 1995, pp. 397-431; A. W. CROSBY, "Conquistador y pestilencia...", op. cit.
74. O. A. RINK, *Holland on the Hudson*, p. 258, n. 2.
75. Frei V. do SALVADOR, op. cit., pp. 107, 427.
76. Padre F. CARDIM, *Tratado...*, 1978, pp. 102-3, 135-6, 145, 152, 160.
77. D. R. HOPKINS, *Princes...*, pp. 164-71.
78. Nos anos 1630-40 os escravos eram comprados a duzentas ou trezentas léguas de Luanda, L. JADIN, "Pero Tavares...", op. cit., p. 388; "Le commissaire Moet au comte de Nassau", Luanda, 11/9/1641, cônego L. JADIN, *ACA*, pp. 95-7.
79. S. B. SCHWARTZ, *Segredos...*, pp. 51-2; G. SCILLE, op. cit., vol. I, p. 455; provisão régia de 13/10/1670, *MMA*¹, XIII, pp. 124-5.
80. Embora essa afirmação suscite controvérsias entre os especialistas, ela consta do estudo de Ph. R. P. COELHO e R. A. MCGUIRE, "African and European bound labor in the British New World...", op. cit., pp. 83-115. O estudo dos dois autores trata dos efeitos das doenças sobre o trabalho escravo africano e os *servants* da América britânica, sem se referir à escravidão indígena.
81. S. P. MORÃO, *Queixas repetidas em ecos nos Arrecifes de Pernambuco contra os abusos médicos que nas suas capitâneas se observam tanto em dano das vidas de seus habitantes*, pp. 68-70.

82. Ph. R. P. COELHO e R. A. MCGUIRE, "African and European bound labor...", op. cit., pp. 105-7; a respeito da febre amarela, na altura em que ela se torna epidêmica no Brasil, J. PEREIRA RÊGO, *História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850*.

83. V. NUTTON, "The changing language of medicine, 1450-1550", *CIVICIMA Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age*, VIII, pp. 184-98.

84. Ver os estudos pioneiros, negligenciados pelos historiadores brasileiros, de dois eruditos da "escola pernambucana", G. O. de ANDRADE e E. DUARTE (orgs.), *Morão...*, pp. 9-34 e 35-72.

85. S. P. MORÃO, *Queixas repetidas...*, pp. 5-14. Nesse tratado, que só circulou manuscrito, Morão dá dois exemplos de remédios dos índios que agiam "contra a vida e a saúde" dos doentes: "o pinhão dos andazes" e o purgante de jító. O primeiro é o utilíssimo purgante de andá-açu, também conhecido como "purga-de-gentio" ou "purga-de-paulista". O segundo, o "jító", é a ataúba, cuja casca contém conhecida propriedade depurativa anti-sifilítica.

86. Trata-se do dr. Francisco Marquez Coelho, ex-médico de bordo da galé *Magdalena* que fixou residência no Rio de Janeiro por insistência do governador Bernardo Miranda Henriques, J. P. LEITE CORDEIRO, "Alguns documentos sobre médicos e medicina do Brasil Seiscentista", *RIHGB*, vol. 216, 1952, pp. 36-41.

87. F. CARDIM, *Tratado...*, pp. 42-50.

88. W. PISO, *História natural e médica da Índia Occidental*; G. MARCGRAVE, *História natural do Brasil*; F. GUERRA, "Medicine in Dutch...", op. cit., pp. 487-8.

89. Padre S. de VASCONCELOS, *Crônica...*, vol. 1, pp. 163-4; D. J. STRUIK, "Maurício de Nassau, Scientific Maecenas in Brazil", *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, 2, 1985, pp. 21-7.

90. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Caminhos e fronteiras*, p. 76.

91. Y. DAVID-PEYRE, "La peste et le mal vénérien dans la littérature portugaise du XVI^e et XVII^e siècles", *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, 1969, vol. 1, p. 196; P. DRUMOND BRAGA, "Dois surtos de peste em Lisboa", *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, 1992, sér. 2, vol. 7 (2), pp. 7-22.

92. Nascido em Olmütz, na Morávia, o padre Valentim Estancel fora mestre de matemática no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, e estava no Brasil desde 1663. Sua vida e suas atividades no Brasil deveriam ser estudadas.

93. DR. COSTA SACADURA, "Profilaxias seiscentistas das pestilências na capitania de Pernambuco", *Primeiro Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo*, seção Brasil, Lisboa, 1938, pp. 379-99.

94. S. da ROCHA PITTA, *História da América portuguesa*, p. 196.

95. N. HUDSON-RODD, "Hygeia or Panacea? Ethnogeography and health in Canada", *History of European Ideas*, vol. 21, nº 2, 1995, pp. 235-46. L. FRÓIS, *História...*, vol. 1, p. 124.

96. M. E. DEL RIO HIJAS e M. REVUELTA GONZALES, "Enfermarías y boticas en las casas de la Compañia en Madrid, siglos XVI-XIX", *AHSI*, vol. 64 (127), 1995, pp. 39-81.

97. Romão Mosia Reinhipo, anagrama de Simão Pinheiro Morão, *Queixas repetidas...*, op. cit., e *Tratado único das bexigas e sarampo*, Lisboa, 1683, BNL, Res. 4119 (P). Para uma discussão das teorias seiscentistas sobre as febres intermitentes, em particular na obra de Descartes, V. AUCANTE, "Os médicos e a medicina", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (8), 1, 1998, Unicamp, Campinas, 1998, pp. 59-78.

98. J. F. da ROSA, *Tratado único da constituição pestilencial de Pernambuco*, G. O. de ANDRADE, *Morão, Rosa...*, pp. 153-6.

99. S. P. MORÃO, *Queixas...*, p. 33.

100. Frei F. de Nossa Senhora dos Prazeres MARANHÃO, *Poranduba maranhense*, p. 259.

101. P. F. BURKE, "Malaria in the Greco-Roman World", em H. TEMPORINI e W. HAASE (orgs.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II, 37.3, pp. 2252-81. F. BRAUDEL, *La Méditerranée...*, vol. 1, pp. 69-73.

102. Para uma discussão mais detalhada sobre as características hemáticas próprias à imunização nas populações das regiões onde a malária *falciparum* é endêmica, K. F. KIPLE e V. HIMMELSTEIB KING, *Another dimension...*, pp. 12-23.

103. F. GUERRA, "Medicine in Dutch Brazil 1624-1654", em E. van den BOOGAART, H. R. HOETINK e P. J. P. WHITEHEAD (orgs.), *Johan Maurits van Nassau-Siegen*, pp. 477-8.

104. Ph. D. CURTIN, *The rise and fall of the plantation complex*, pp. 79-81. Ph. R. P. COELHO e R. A. MCGUIRE, "African and European bound labor in the British New World...", op. cit., pp. 93-4; H. M. BECKLES, *White servitude and Black slavery in Barbados 1627-1715*, pp. 115-30; L. GRAGG, "To procure Negroes", *Slavery and Abolition*, 16 (1), 1995, pp. 65-84.

105. S. da ROCHA PITTA, *História da América...*, p. 181.

106. A. PIRES DE LIMA, "Nota sobre algumas epidemias na cidade da Bahia", *Brasília*, vol. V, 1950, pp. 503-18.

107. G. FREYRE, *Casa-grande e senzala*, caps. II e V.

108. Carta de 12/2/1661, *Cartas...*, t. 1, pp. 556-60.

109. Decisão de 1645, S. A. ZAVALA, *La encomienda indiana*, p. 974.

110. "Carta de Luís da Grã a S. Inácio, Piratininga, 8.6.1556", padre S. LEITE (org.), *Diálogo sobre a conversão do gentio pelo p. Manuel da Nóbrega*, apêndice B, p. 115.

111. Carta de d. João de Lencastre, Bahia, 18/7/1697, V. RAU e M. F. GOMES DA SILVA, *Os manuscritos...*, vol. I, pp. 305-6.

112. W. T. EASTERBROOK e H. G. J. AITKEN, *Canadian Economic History*, pp. 76-84. Sobre os Estados Unidos, leia-se o estudo clássico de H. M. CHITTENDEN, *A history the American furtrade of the Far West*.

113. A. RODRIGUES FERREIRA, "Diário da viagem filosófica...", op. cit., pp. 65-6.

114. Padre J. F. BETTENDORF, *Crônica...*, p. 665.

115. Padre J. DANIEL, "Tesouro...", op. cit., vol. II, p. 31. Um documento do final do Setecentos inclui "a extraordinária mortandade dos índios" entre os problemas que embaraçavam o desenvolvimento da rota fluvial Pará—Mato Grosso, "Informação sobre o modo por que se efetua a navegação do Pará para o Mato Grosso...", Pará, 4/8/1797, *RIHGB*, t. 25, 1865.

116. P. DOCKÈS, *L'espace dans la pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle*, pp. 176-8.

117. Doc. de 19/12/1665, *AHU*, Conselho Ultramarino, cód. 16, fl. 187.

118. Provisão régia de 18/3/1672, *AA*, 1ª sér., vol. III, nº 16-18, 1937, p. 15. Houve protesto do contratador de Angola contra a concessão desse subsídio fiscal ao Maranhão e o Conselho Ultramarino deu-lhe razão, mas a Coroa parece ter mantido o privilégio, doc. de 17/1/1680, *AHU*, Angola, caixa 12/40.

119. Tratava-se do governador Pedro César de Meneses (1673-78), padre J. F. BETTENDORF, *Crônica...*, pp. 291-3.

120. L. FERRAND DE ALMEIDA, "Aclimação de plantas do Oriente no Brasil durante os séculos XVII e XVIII", *Revista Portuguesa de História*, t. XV, Coimbra, 1975, pp. 339-481.

121. Para o estudo da recessão portuguesa entre 1670 e 1690, F. MAURO, *Le Portugal...*, p. 489.

122. A. L. MONTEIRO BAENA, *Compêndio das eras da província do Pará*, pp. 111-7; AHU, Angola, caixa 12/44.
123. C. R. de 14/7/1681, DH, vol. 82, 1948, pp. 323-4.
124. Depois de mandar enforçar Beckman, o governador Gomes Freire de Andrade pleiteia, entretanto, um retorno à escravização dos índios para pacificar os moradores, M. LIBERMAN, *O levante do Maranhão "Juêu Cabeça do Motim"*, p. 115.
125. C. M. MACLACHLAN, "The Indian labor structure in Portuguese Amazon 1700-1880", em D. ALDEN, *Colonial roots...*, pp. 203-5.
126. J. L. de AZEVEDO, *Os jesuítas...*, pp. 243, 403-9.
127. D. ALDEN, "Economic aspects of the expulsion of the jesuits from Brazil", em H. H. KEITH e S. F. EDWARDS, *Conflict and continuity...*, pp. 26-41.
128. A. DELGADO DA SILVA, *Collecção da legislação portugueza desde a última compilação das Ordenações*, vol. I, pp. 369-76.
129. Transformação assinalada nos relatórios do consulado francês em São Luís do Maranhão, *Archives Nationales de France*, Paris, série F¹² 2699.
130. C. MEILLASSOUX, *Femmes, greniers & capitaux*, pp. 71-81.
131. F. A. de VARNHAGEN, HGB, vol. 1, t. 1, pp. 220-1.
132. M. GOULART, *A escravidão...*, p. 54.
133. V. MAGALHÃES GODINHO, *Os Descobrimentos...*, vol. IV, p. 184.
134. C. MEILLASSOUX, *Anthropologie...*, cap. V.
135. Platon — *La République*, p. 225 (livro V, 469c da edição Estienne).
136. M. I. FINLEY, "Slavery", *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIV, pp. 307-13; idem, *Aspects of Antiquity*, trad. bras., *Aspectos da Antiguidade*, pp. 190-1; Y. GARLAN, *Les esclaves en Grèce ancienne*, pp. 59-62.
137. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire...*, vol. I, pp. 359-61; A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, p. 620. M. I. FINLEY, *L'économie antique*, pp. 77-123; G. DUBY, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, vol. II, pp. 78-93; idem, *Guerriers...*, pp. 41-60.
138. S. M. STUART, "Ancillary evidence for the decline of Medieval slavery", *Past & Present*, nº 149, 1995, pp. 3-28.
139. L. F. F. R. THOMAZ, "A escravatura em Malaca no século XVI", *Studia*, nº 53, 1994, pp. 253-316, pp. 264-5. J. P. MACHADO, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, vol. II, p. 449.
140. R. MCCOLLEY, "Slavery in Virginia", em R. M. MILLER e J. D. SMITH (orgs.), *Dictionary of Afro-American slavery*, pp. 779-87, p. 781.
141. L. CALDAS TIBIRIÇA, *Dicionário tupi-português*. A. G. da CUNHA, *Dicionário histórico...*; padre L. do VALE, *Vocabulário na língua brasílica*, *Boletim da Fac. de Filosofia Ciências e Letras da USP*, São Paulo, nº 137, 1952 (A-H) e nº 164 (I-Z), 1953. Doc. 1625, *Inventários e testamentos*, vol. 31, 1940, p. 166.
142. MUNGO PARK, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, p. 285.
143. Pará, 1/12/1659, padre A. VIEIRA, *Cartas...*, t. III, pp. 723-8.
144. E. ENNES, *Os Palmares...*, doc. nº 28, pp. 84-7.
145. Ata de 19/1/1637, *Accordãos e vereanças...*, p. 15.
146. L. A. de OLIVEIRA MENDES, *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil*, pp. 43-54.
147. J. C. MILLER, "A note on Kasanze and the Portuguese", *Canadian Journal of African Studies*, 6 (1972), pp. 43-56.
148. Em 1614 há o caso extremo de um navio negreiro que esperou um ano e meio no porto de trato até completar sua carga, E. VILA VILAR, op. cit., p. 146.
149. D. de ABREU E BRITO, op. cit., p. 73. Ord. Man., de 1514, MMA², II, pp. 67-8.
150. E. A. da SILVA CORREA, *História...*, vol. I, p. 126, n. 2.
151. D. BIRMINGHAM, op. cit., p. 51.
152. DHCMA, I, p. 160, e II, pp. 146 e 171. Os escravos embarcados no Daomé também pensavam que os brancos iriam devorá-los, contava John Barbot, agente negreiro francês que esteve na África Ocidental em 1678 e 1682, J. BARBOT, "A description of the coasts of North and South Guinea", em Th. ASTLEY e J. CHURCHILL (orgs.), *Collection of voyages and travels*.
153. F. DAMIÃO COSME, "Tractado das queixas endêmicas...", op. cit., p. 264.
154. Doc. 20/11/1694, AHU, Angola, caixa 15/20.
155. E. VILA VILAR, "Introducción", em padre A. de SANDOVAL, *Um tratado...*, p. 32.
156. Padre M. RIBEIRO ROCHA, *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruído e libertado*, pp. 188-9. Para uma edição recente da obra, S. HUNOLD LARA, *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, nº 21, 1991, Unicamp, Campinas.
157. A. d'ASSIER, "Le mato virgem", *Revue des Deux Mondes* (1), 1864, p. 561.
158. C. MEILLASSOUX, *Anthropologie*, cap. IV, 86-98.
159. O. PATTERSON, *Slavery and social death*, pp. 132-5.
160. Th. WIEDEMANN, *Greek and Roman slavery*, pp. 108-9 e 146-7. Em 1643, o padre Antônio Vieira considerava que os escravos de Angola eram os mais adequados para o Brasil, padre A. VIEIRA, *Obras*, vol. V, p. 8.
161. Doc. de 1640, J. A. GONSALVES DE MELLO (org.), *Fontes para a história do Brasil holandês (FHBH)*, vol. I, pp. 186-7.
162. J. M. POSTMA, *The Dutch...*, pp. 106-9.
163. "Carta do Maranhão", *Cartas*, t. V, p. 392-400.
164. O grupo lingüístico khoisan (*coissam*, escrevem os africanistas portugueses) é formado pelos falares dos povos khois (hotentotes) e sans (bosquimanos), cujas aldeias ainda compõem 1% da população de Angola. HGGGA, vol. III, pp. 173 e 283; C. MOSELEY e R. E. ASHER (orgs.), *Atlas of the world's languages*, pp. 293-4; N. VALÉRIO e M. P. FONTOURA, "A evolução econômica de Angola durante o segundo período colonial", *Análise Social*, vol. XXIX, nº 129, Lisboa, 1994, p. 1196.
165. "a esta casta de animais dizem que não falam por não trabalharem", HGGGA, vol. III, p. 283.
166. Padre J. DANIEL, "Tesouro...", op. cit., vol. I, p. 147.
167. Veja-se, por exemplo, sobre o cativo dos índios: "nem se pode negar, que não seja louvável e caritativa" a tenção de "guardar um prisioneiro de boa guerra, alimentá-lo, vesti-lo, e não matá-lo como poderá fazer o vencedor, havendo sustentado a guerra com justiça", D. do LORETO COUTO, *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*, p. 68. Um século mais tarde Varnhagen escreve: "no cativar o gentio da própria capitania foram os donatários mui parcoss, e só consideravam legitimamente seus os que haviam sido aprisionados na guerra [...] esta prática, fundada no chamado direito dos vencedores, tinha tendências civilizadoras, e em alguns pontos chegou a produzir o influxo benéfico de poupar muitas vidas, fazendo que os mesmos vencedores guardassem, para resgatar com os nossos, os prisioneiros que segundo seus hábitos deviam matar", HGB, vol. I, t. V, p. 217.

168. Xénophon, *Économique* (390-370 a. C.), pp. 37 e 89.

169. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, cap. v, resumo dos seis primeiros capítulos da "Fenomenologia do espírito". Vernant lembra que a idéia de trabalho abstrato, indispensável para que o homem livre ou escravo perceba sua própria atividade como trabalho em geral, não é operatória na Antiguidade, J.-P. VERNANT, "Aspectos psicológicos do trabalho na Grécia antiga", em idem e P. VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, trad. bras., *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*, pp. 34-41.

170. K. MARX, *Le capital*, trad. franc., vol. I, pp. 149, 595-6 (n. 17 do cap. VII do Livro I).

171. R. MARTIN, "Familia rustica", *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Besançon; Paris, 1974, pp. 267-98. A respeito do paternalismo romano, Martin se refere, em particular, a Varrão (Varro 116-27 a. C.), autor de *Rerum rusticarum*, e Columela (século I), que escreveu *De re rustica*. Fenoaltea, no seu conhecido ensaio sobre o sistema escravista, não dá suficiente atenção ao uso dos incentivos positivos, às recompensas, na exploração do escravo, S. FENOALTEA, "Slavery and supervision in comparative perspective", *The Journal of Economic History*, vol. XLIV (3), 1984, pp. 635-68.

172. E. D. GENOVESE, *Roll, Jordan, roll*, p. 50. Genovese, sobretudo nesse seu livro, realiza um estudo aprofundado do papel do paternalismo no sistema escravista do Sul dos Estados Unidos.

5. A EVANGELIZAÇÃO NUMA SÓ COLÔNIA [PP. 155-87]

1. Carta do padre Valignano, Japão, 15/8/1580, padre D. PACHECO, *A fundação do porto de Nagasaki*, pp. 16-21, p. 20. Sobre as funções do visitador, D. ALDEN, *The making of an enterprise...*, pp. 247-54.

2. Resposta de Hideyoshi a Francisco Garcez, 1588, padre L. FRÓIS, *História...*, vol. V, p. 25. Oda Nobunaga (1534-82), Toyotomi Hideyoshi (1536-98) e Tokugawa Ieyasu (1542-1616) forjaram a unidade nacional japonesa.

3. Promessa feita em 1592 ao governador de Kioto, padre L. FRÓIS, *História...*, vol. V, pp. 366-70.

4. C. R. BOXER, *The Christian century in Japan 1549-1650*.

5. Em particular, o jesuíta Francisco Suárez (m. 1617), professor em Salamanca e Coimbra, J. LA-FAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe*, pp. 73-4. Deveria estar aqui escrito que os missionários católicos levavam sobretudo a "cristianização" ao ultramar. No entanto, a distinção mais rigorosa entre "cristianização" e "evangelização" só se torna indispensável nos séculos XIX e XX, quando os missionários protestantes entram na disputa das almas no continente africano.

6. Goa, 1/12/1560, *Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central 1497-1840*, vol. VII, pp. 518-55, p. 532; F. de ALMEIDA, *HIP*, vol. II, pp. 297-300. Frades agostinianos em sua primeira missão na Costa da Mina traziam instruções para imitar os jesuítas no cotidiano: "Porque nosso intento não é obrigar os padres que lá vão às leis do convento, senão desocupá-los para todas as horas poderem tratar do a que vão, que é a pregar, confessar, e converter os infieis", MMA', XV, pp. 242-7, p. 245.

7. D. B. DAVIS, *The problem of slavery in Western culture*, p. 127.

8. M. VENARD, "Les bases de la Réforme catholique", em J. M. MAYEUR, C. PIETRI, A. VAUCHEZ e M. VENARD (orgs.), *Histoire...*, vol. VIII, pp. 223-79.

9. Missão decidida em setembro de 1547. Desembarcaram em 18/3/1548 em Pinda e chegaram em 20 de maio seguinte a Mbanza Congo os padres Luís Gonçalves, Jorge Vaz, Cristóvão Ribeiro, Jácome Dias e o irmão Diogo do Soveral. MMA', II, pp. 169-73, 179-88, 209-17.

10. "Do grande fervor que houve no colégio de Coimbra para a missão de Congo", padre B. TELLEZ, *Chronica...*, vol. I, p. 355.

11. Não restou nenhum exemplar desse livro, mas sua existência está registrada nos documentos da época, padre V. van BULCK, "Operum Iudicia", *AHSI*, vol. 24 (48), 1955, p. 455. Contrariando a opinião do padre Antônio Brásio, que atribui a obra ao capucho (frade menor franciscano) frei Gaspar da Conceição, o padre François Bontinck, outro eminente africanista e missiologista, demonstra que seu autor é o jesuíta Cornélio Gomes, nascido em Mbanza Congo, filho de pais portugueses, F. BONTINCK e NDEMBE NSASI, *Le catéchisme kikongo de 1624*, pp. 17-23. Sobre os franciscanos no Congo, J. CUVELIER e L. JADIN, *L'Ancien Congo d'après les archives romaines 1518-1640* (doravante, AC), pp. 62-4.

12. M. L. CARVALHÃO BUESCU, "A gramaticalização das línguas exóticas no quadro cultural da Europa do século XVI", *RHES*, nº 10, 1982, pp. 15-28.

13. Concordo aqui com a opinião de Alden, ver D. ALDEN, "Changing jesuit perceptions of the Brasis during the sixteenth century", *Journal of World History*, vol. 3, nº 2, 1992, pp. 212-3.

14. D. RAMADA CURTO, "A língua e o império", em F. BETHENCOURT e K. CHAUDHURI (orgs.), *História da expansão...*, vol. 1, pp. 413-31.

15. Bahia, 9/8/1549, M. da NÓBREGA, *Cartas jesuíticas I*, "Cartas do Brasil", pp. 79-87, p. 87.

16. Os padres expulsos foram Cristóvão Ribeiro e Jácome Dias, "Carta do pe. Inácio de Azevedo a Inácio de Loyola", 7/12/1553, MMA', XV, pp. 167-72, e A. A. BANHA DE ANDRADE (org.), *Dicionário de história da Igreja em Portugal*, vol. I, pp. 258-60.

17. AC, pp. 19-20, 67, 88.

18. MMA', II, pp. 229, 275, 377.

19. Tendo retornado a Portugal e se ordenado padre, Diogo de Soveral, membro da desastrosa missão de 1548, recebeu a recompensa de ir para a Índia "como paga dos serviços que tinha feito, nos muitos trabalhos que padecera na missão de Congo". Padre B. TELLEZ, *Chronica...*, vol. I, p. 362, vol. II, p. 489.

20. MMA', XV, pp. 221-5.

21. Luanda, 1/11/1560, MMA', V, pp. 228-35, p. 231. O padre Francisco de Gouveia foi feito refém do rei do Dongo e faleceu em Angola nos anos 1560. Não deve ser confundido com o seu homônimo, também jesuíta, e provincial de Portugal na virada do Quinhentos.

22. "Apontamentos das cousas de Angola" (1563), AA, 2ª sér., vol. XVII, nº 67-70, 1960, pp. 28-31.

23. "Carta de doação de Paulo Dias ao pe. Balthazar Barreira, Luanda, 11.7.1583", MMA', XV, p. 279.

24. A. C. de C. M. SAUNDERS, op. cit., pp. 59-61. Sevilha, com 80 mil habitantes nos anos 1550-60, tinha cerca de 10 mil escravos negros (12,5%). Talvez a maior percentagem registrada na península Ibérica, A. STELLA, "L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne", *Annales E.S.C.*, 47 (1), 1992, pp. 35-64.

25. M. da NÓBREGA, op. cit., carta de 1550, pp. 103-13.

26. G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, pp. 44-7.