

Daniel - 24 cop

4b)

STUART B. SCHWARTZ

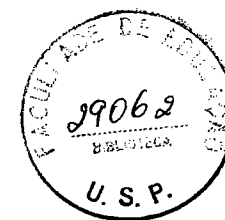
*SEGREDOS INTERNOS
ENGENHOS E ESCRAVOS
NA SOCIEDADE COLONIAL
1550-1835*

Tradução:
LAURA TEIXEIRA MOTTA

DEDALUS - Acervo - FE



20500012571



COMPANHIA DAS LETRAS
Em co-edição com o
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico
CNPq

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schwartz, Stuart B.
B427s Segredos internos : engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835 / Stuart B. Schwartz ; tradução Laura Teixeira Motta. — São Paulo : Companhia das Letras, 1988.
Bibliografia.
ISBN 85-7164-012-2
1. Bahia - Condições econômicas - Período colonial
2. Bahia - Condições sociais - Período colonial 3. Cana-de-açúcar - Cultura - Brasil - Bahia 4. Engenhos de açúcar - Brasil - Bahia - História - Período colonial
5. Escravidão - Brasil - Bahia 6. Sociedade - Brasil - Bahia - História - Período colonial I. Título. II. Título: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835.
CDD-306.3098142
-305.56098142
-633.61098142
-981.42021

88-2015

Índices para catálogo sistemático:

1. Bahia : Cana de açúcar : Agricultura 633.61098142
2. Bahia : Economia, escravista : Aspectos sociais 306.3098142
3. Bahia : Engenhos de açúcar : Período colonial : História 981.42021
4. Bahia : Escravidão : Sociologia 305.56098142
5. Bahia : Período colonial : História social 981.42021
6. Bahia : Sociedade, escravista : Sociologia 306.3098142

Copyright © Cambridge University Press, 1985

Título original:
*Sugar Plantations in the
Formation of Brazilian Society
Bahia, 1550-1835*

publicado pelo Press Syndicate of the University
of Cambridge em 1985.

Aquisição deação / FAPESP
Origem Papius
Solicitante EDF - Profa. Cynthia Vilhena
Proc. 92.1.913.48-4
Cr\$ 140.000,00 Data 11/1
N.º de Chamada 306.03
984.01 S399A
e. 2

Capa:

Moema Cavalcanti

Índice remissivo:

Adelina Bouças

Marisa Vargas

Revisão de originais:

Carlos Tomio Kurata

Revisão de provas:

Denise Santos

Sandra Dolinsky

Eliana Antonioli

Roberto de Albuquerque

1988

Editora Schwarcz Ltda.
Rua Tupi, 522

01233 — São Paulo — SP

Fones: (011) 825-5286 e 825-6498

UMA GERAÇÃO EXAURIDA: AGRICULTURA COMERCIAL E MÃO-DE-OBRA INDÍGENA

[...] porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo.

Padre José de Anchieta (Bahia, 1564)

Os primórdios da economia açucareira no Brasil foram tragicamente marcados pela história dos contatos entre portugueses e indígenas ao longo da costa. A escravização dos índios e o uso de sua mão-de-obra no plantio e beneficiamento da cana revelaram-se etapa transitória no desenvolvimento da indústria açucareira, durante a qual se empregou uma força de trabalho relativamente barata e prontamente acessível até que a atividade se encontrasse totalmente capitalizada. Outros trabalhadores viriam substituí-los nas lides do engenho em fins do século XVI e princípios do XVII — os escravos africanos, mercadoria de um rentável ramo do comércio atlântico.¹ Esse foi, porém, um processo gradual e de forma alguma inevitável. A escravização dos aborígenes definiu devido às percepções e limitações culturais de índios e europeus, à suscetibilidade dos nativos às doenças do Velho Mundo e ao curso dos eventos históricos. Na Bahia os indígenas constituíram-se na principal fonte de braços durante quase um século, e mesmo após sua substituição por africanos, ainda podiam ser encontrados nos engenhos ou em suas proximidades, na condição de trabalhadores forçados, assalariados ou camponeses.

Este capítulo traçará a história das relações entre os índios e a economia de grande lavoura na Bahia, não só essencial para o entendimento das origens dessa economia mas também interessante sob uma perspectiva mais ampla, pois vem elucidar a noção de que as formas de trabalho específicas que emergiram nas áreas coloniais foram, de certo modo, predeterminadas pela lógica do desenvolvimento capitalista europeu.² Tal visão deixa pouco espaço ao papel das condições materiais e tradições culturais objetivas dos povos nas “regiões coloniais” e tende a uma nova forma de eurocentrismo. Através de um exame cuidadoso da escravidão indígena, pode-se questionar diretamente essas teorias. A tentativa de utilizar o trabalho forçado dos nativos não pode ser simplesmente descartada como um “início malogrado”. A complexa interação das percepções e do comportamento de europeus e índios condicionou as formas como estes últimos integraram-se — e deixaram de se integrar — na sociedade colonial. A escravidão dos aborígenes no Brasil durou pouco em termos legais (aproximadamente de 1500 a 1570); contudo, lançou-se mão de várias formas de coerção, bem depois dessa época, para se obter o trabalho indígena. Mesmo após a introdução de africanos em grande escala, ainda se podia encontrar índios nos engenhos do Nordeste.

OS ÍNDIOS

Nosso ponto de partida deve ser o próprio índio, embora não pretendamos, aqui, apresentar um estudo etnográfico completo dos povos indígenas brasileiros, nem mesmo os da Bahia, às vésperas do contato com os europeus. É mais proveitoso proceder a uma análise dos principais grupos encontrados pelos portugueses no litoral brasileiro, especialmente no que respeita aos aspectos da vida indígena que contribuem para explicar e esclarecer o processo de sua absorção pela sociedade do nordeste litorâneo.

Entre os povos indígenas que entraram em contato com os portugueses nas duas primeiras décadas da história brasileira, os mais numerosos e amplamente dispersos eram os da família lingüística tupi-guarani, que, na época do descobrimento, controlavam grande parte do litoral, desde o Maranhão até São Vicente, no sul.³ O principal grupo tupi na região da futura capitania da Bahia era o tupinambá, um povo poderoso que ocupava uma faixa de trinta a oitenta quilômetros de largura no litoral compreendido entre Sergipe e Camamu. Ao sul de Camamu outro grupo de língua tupi, os tupiniquins, dominava a costa até o Espírito Santo, embora estivesse em posição precária devido à pressão e às incursões de povos de outro tronco lingüístico, especialmente os aimorés (botocudos). Outras tribos tupi espalhavam-se pelo interior da capitania. Os tupinaê (tabajara), por exemplo, haviam habitado a baía de Todos os Santos, mas na época da chegada dos europeus não mais viviam no litoral, tendo sido expulsos pelos tupinambás. No século XVI restavam apenas poucas aldeias dos tupinaê, constantemente ameaçadas pelas tribos não tupi que dominavam o sertão.

Os tupinambás viviam em aldeias de quatrocentos a oitocentos indivíduos, distribuídos em grandes unidades familiares que residiam em cerca de quatro a oito malocas alongadas. O parentesco patrilinear era um importante aspecto organizacional dessa sociedade, embora também se usassem divisões por sexo e idade para definir responsabilidades e privilégios.⁴ A guerra e a captura de inimigos para serem finalmente mortos em meio à celebração de um ritual canibalístico eram aspectos integrantes da sociedade tupinambá, pois dessas atividades viris dependiam a obtenção de *status*, a escolha de esposas e o progresso ao longo das faixas etárias.⁵ Essa necessidade de fazer prisioneiros impelia as aldeias tupinambás a manter-se em constante estado de guerra com seus vizinhos mais próximos. Obviamente o canibalismo ritual era abominado pelos portugueses e tornou-se a principal justificativa para a escravização dos tupinambás e de outros povos. Mesmo após a Coroa portuguesa proibir a escravidão indígena, em 1570, o canibalismo continuou a fornecer uma “causa justa” para pô-los em cativeiro.

Apesar de as artes marciais e o canibalismo ritual terem sido, talvez, os aspectos da vida dos tupinambás que conformaram os alicerces de sua concepção do universo e organização social, outras características culturais desse povo são igualmente importantes para a compreensão de suas relações com os portugueses. Ao contrário de alguns de seus vizinhos, os tupinambás praticavam a agricultura, que se adequava bem a seu *habitat* e às suas necessidades e constituía-se em parte essencial de sua vida. Uma das principais obrigações dos pajés era garantir chuva suficiente para as plantações.⁶

A economia tupinambá era basicamente de subsistência e autoconsumo. Assim, cada aldeia produzia para atender às suas necessidades, havendo poucas trocas de gêneros alimentícios com outras aldeias.⁷ A agricultura era sempre combinada às atividades de caça, pesca e coleta, e a importância de cada uma dessas fontes de alimentos variava sazonalmente. Os tupinambás cultivavam diversos produtos, entre eles feijão, milho, várias espécies de tubérculos e abóbora, mas era a mandioca o seu principal alimento. Essa raiz crescia em diferentes tipos de solo, era resistente ao ataque da maioria dos insetos e fornecia calorias em abundância relativamente à área cultivada. A farinha de mandioca tornou-se alimento básico de nativos e euro-brasileiros. Juntamente com a batata e o milho, foi uma das principais contribuições ameríndias à dieta mundial.

Conquanto pouco se saiba a respeito das formas de propriedade das plantações e da distribuição dos produtos, já se tem uma visão razoavelmente completa das técnicas agrícolas dos tupinambás e da divisão sexual do trabalho a elas associada. Esse povo praticava a coivara, usada ainda hoje em algumas partes do Brasil. Aos homens cabia o pesado trabalho de abrir clareiras derrubando as árvores maiores. A seguir incendiava-se a vegetação rasteira, aproveitando-se as cinzas como fertilizante natural. As mulheres da aldeia encarregavam-se do plantio, da colheita e da preparação dos alimentos. Os homens caçavam e pescavam. A agricultura era quase exclusivamente um trabalho feminino. Apenas na árdua tarefa comunitária da abertura das clareiras é que os homens participavam do ciclo agrícola.

Os europeus freqüentemente surpreendiam-se com o desinteresse dos índios por excedentes de produção, lucros e certas formas de propriedade.⁸ Os tupinambás e muitos de seus vizinhos praticavam uma economia de uso, e não de troca, e supriam suas necessidades sem se preocupar com o lucro no sentido europeu da palavra. Não era preciso produzir até o máximo da capacidade técnica e do tempo disponível, mas apenas para assegurar a subsistência. Em tal economia, o ritmo do trabalho e da produção era intermitente e descontínuo.⁹ Gastava-se energia para atender às necessidades vitais, mas sempre havia tempo para lazer, celebrações, guerras e outras atividades "improdutivas". O jesuíta Martim da Rocha comentaria mais tarde: "Estes índios guardam bem o tempo dos Apóstolos [...] porque nenhuma coisa têm como própria, antes tudo lhes é comum". O padre Manoel da Nóbrega fez a mesma observação e acrescentou que os bens "que alguém possui devem ser divididos com os demais, principalmente se forem alimentos".¹⁰

O litoral brasileiro era um *habitat* que facilitava tal comportamento, pois era possível obter um suprimento alimentício adequado sem esforços extraordinários. Havia caça em abundância, inúmeras plantas e insetos comestíveis, deliciosos crustáceos no mar e nos rios, e a mandioca, vegetal admirável, nutria o organismo e demandava poucos cuidados após o plantio. Essa disponibilidade relativamente segura de alimentos facilitou aos portugueses na Bahia conseguirem farinha de mandioca e outros mantimentos, por meio do escambo, na época dos primeiros contatos com os índios. Na década de 1550 grandes quantidades dessa farinha foram adquiridas nas aldeias da Bahia e de outras áreas costeiras.¹¹ Os tupinambás, após satisfazerem suas próprias necessidades, davam pouca importância aos excedentes e estavam dispostos a trocá-los por produtos úteis, em bases restritas. Contudo, ao contrário dos europeus, essa disposição dos tupinambás para a troca era limitada, o que fazia deles uma fonte incerta para a obtenção de alimentos e, futuramente, de trabalho.

A concepção comunitária ou recíproca quanto à produção e ao consumo, a produção de caráter doméstico, uma sociedade na qual o *status* não derivava da capacidade econômica e a subordinação da economia a outras formas de organização social determinaram a reação dos índios às demandas dos europeus. Os diferentes pontos de vista dos portugueses e dos índios com respeito à natureza e aos objetivos do trabalho e da produção encontram-se subjacentes à mudança no relacionamento entre eles, e contribuem para explicar a história subsequente dos indígenas no regime de grande lavoura.

O que aos olhos dos europeus parecia prodigalidade, falta de interesse em lucros e despreocupação com os excedentes irritava-os, e mais de uma vez tais atitudes foram apresentadas como prova da irracionalidade do índio e, portanto, de sua falta de "humanidade". Escreveu o governador Diogo de Meneses, em 1610: "Estes índios, senhor, é gente mui bárbara a que em si não têm governo nenhum nem por si podem governar e são nisto tão faltos em tudo que nem no que lhe toca a seu sustento guardam para amanhã o que lhe sobeja hoje".¹² Mesmo entre os tupinambás agricultores os portugueses ficavam abismados ante a "ociosidade" das aldeias, onde os homens pareciam viver recostados, a fumar e a preparar-se para a guerra.¹³ Era o confronto de dois povos cujos sistemas econômicos e visões de mundo não poderiam ser mais opostos. A atitude dos portugueses perante a "barbárie" dos tupinambás, um povo cuja prática agrícola já os havia colocado no mí-

nimo em uma fase de transição para uma cultura neolítica, exacerbava-se quando deparava com outros povos indígenas que ainda não haviam atingido aquela etapa. Alguns observadores, especialmente os jesuítas, foram às vezes repórteres perspicazes da vida dos nativos. Infelizmente boa parte da interpretação do que presenciaram sofreu interferência não só de seu próprio viés cultural mas também do de seus principais informantes, os tupinambás. Como resultado, a imagem que fazemos dos outros grupos indígenas é duplamente distorcida pela refração das informações através de dois prismas culturais.

Os primeiros colonos portugueses adotaram a prática tupinambá de designar todos os aborígenes que não falassem o tupi pelo termo genérico "tapuia", ou "os que falam línguas enroladas". Durante muitos anos os antropólogos acreditaram que esses povos pertenciam à grande família lingüística jê; tudo indica que isso era mesmo verdade com relação a alguns deles. Estudos recentes demonstraram que os tapuias pertenciam a vários troncos culturais e lingüísticos, entre os quais se incluíam, na Bahia, os jês, os caríbas e os cariris.¹⁴ Como os tupinambás ocupavam o litoral, a maioria desses outros povos habitava o interior, e portanto tiveram menos contato com os portugueses durante o primeiro século da colonização. Não obstante as incursões dos europeus pelo sertão, as migrações e as guerras entre as tribos muitas vezes resultavam em cativos tapuias para os canaviais do Recôncavo. Uma vez que a maioria desses povos vivia exclusivamente da caça e da coleta, nossas observações acerca do comportamento econômico dos tupinambás poderiam ser repetidas e intensificadas quanto aos tapuias. Sua concepção de utilização direta dos bens e uma parca cultura material que lhes permitia grande mobilidade tornava-os particularmente inaptos para contatos de natureza pacífica com os portugueses. A escravidão na lavoura talvez tenha sido ainda mais insuportável para esses povos do que para os tupinambás.

A diversidade dos povos tapuias impede-nos de apresentar uma explanação geral mais detalhada, entretanto um grupo merece atenção especial por sua importância histórica. Nenhum povo ofereceu resistência mais contínua e eficaz aos portugueses que os aimorés, habitantes do Espírito Santo, Ilhéus e regiões fronteiriças do sul da Bahia.¹⁵ Sua eficiência militar e sua determinação são comparáveis à resistência dos araucanos no Chile. Por mais de dois séculos, os aimorés aterrorizaram as áreas do sul da Bahia e chegaram a atacar as margens meridionais do Recôncavo. O povoamento nessas regiões era arriscado, e mais de uma vez colonos e senhores de engenho queixaram-se de que nem a agricultura nem suas vidas estariam seguras enquanto os aimorés não fossem derrotados. Os portugueses às vezes chamava-nos "botocudos", nome que na Bahia assemelhava-se ao termo "bugre" usado no sul do país como epíteto de qualquer povo indígena hostil.¹⁶

Devido à eficácia e à intransigência dos aimorés, a visão que os portugueses formaram de sua vida e de seus costumes é muito mais vaga que a referente aos tupinambás. Os aimorés, aparentemente, pertenciam ao grupo etnográfico jê. Sua cultura material era mais simples que a dos tupinambás ou dos tupiniquins. Não praticavam a agricultura, vivendo exclusivamente da caça e da coleta. Vários observadores portugueses afirmaram que esses índios não tinham habitações e viviam na floresta como animais; porém, dada a aversão que lhes tinham, tais afirmações devem ser encaradas com ceticismo.¹⁷ É provável que a estrutura social dos aimorés, como a de muitos povos jê, fosse bastante complexa, baseada em uma divisão de cada grupo local em *moitiés* (metades tribais). As atividades bélicas intensificaram-se após a chegada dos portugueses, mas parecem ter sido extremamente importantes mesmo antes disso. A hostilidade dos aimorés provocava em colonos, jesuítas e oficiais da Coroa reações que beiravam a paranóia, seus relatos sobre esse povo revelam quase invariavelmente um misto de medo, admiração e repugnância. Outros ameríndios viviam em casas como homens, os aimorés viviam na floresta; os tupinambás comiam os inimigos por vingança, os aimorés porque apreciavam carne humana; e assim por diante. Quando a Coroa promulgou a primeira lei proibindo a escravização do gentio, em 1570, só os aimorés foram especificamente excluídos dessa proteção.¹⁸

As tradições culturais dos aimorés e dos tupinambás foram as mais importantes encontradas na Bahia pelos portugueses. Ambas sofreriam modificação considerável ao

confrontar-se com as demandas da economia exportadora colonial. As atitudes dos portugueses ante a "barbárie" dos povos agricultores eram ainda mais extremadas quando se tratava dos que praticavam tão-somente a coleta e a caça. Tais encontros puseram em contato povos cujos sistemas econômicos e visões de mundo eram separados pelo mais profundo dos abismos.

REAÇÕES À ECONOMIA EUROPÉIA

Na Bahia, assim como em outras regiões costeiras, a natureza do relacionamento entre europeus e indígenas foi determinado, em grande medida, pela natureza da presença portuguesa, por seus objetivos econômicos e por seus interesses caracteristicamente europeus em três aspectos básicos: alimentação, defesa e mão-de-obra. As primeiras atividades comerciais dos europeus no litoral consistiam em cortar e exportar o famoso pau-brasil. Já em 1502 concederam-se a particulares contratos para a exploração dessa mercadoria e, durante os trinta anos seguintes, os portugueses e seus rivais, os franceses, estabeleceram feitorias ao longo da costa.

As árvores de pau-brasil não cresciam juntas em grandes áreas; encontravam-se, isto sim, dispersas pela floresta. À medida que essa madeira foi-se esgotando no litoral, os europeus passaram a recorrer aos índios para obtê-la. É importante lembrar aqui que o trabalho coletivo, especialmente a derrubada de árvores, era uma atividade masculina característica da sociedade tupinambá, e como tal, o corte do pau-brasil podia-se integrar facilmente aos padrões tradicionais da vida indígena. Eles de fato pareciam bastante dispostos a cortar as árvores e arrastar os pesados toros até as feitorias, onde podiam ser trocados por penduricalhos e outros objetos. Entre 1500 e 1535 o escambo foi o principal meio usado pelos portugueses para obter dos índios o pau-brasil e, em menor grau, a farinha de mandioca. Também foi, indiretamente, um método de obter trabalho. Não sabemos se os tupinambás e outros indígenas atuaram individual ou coletivamente na troca de madeira, farinha de mandioca e trabalho nesse período, entretanto as aquisições realizadas na década de 1540 indicam a segunda alternativa. Se assim foi, então o sistema de escambo funcionou no âmbito das atividades comunitárias e, portanto, teve condições de adaptar-se facilmente ao modo de vida tradicional.

Essa situação começou a mudar radicalmente na década de 1530, com a introdução do sistema de donatarias. O projeto de conceder direitos de propriedade a fidalgos portugueses, que por sua vez desenvolveriam seus territórios instalando colonos e estabelecendo uma base econômica segura, impôs novas demandas aos aborígenes. Embora donatários e colonos prosseguissem com o escambo para conseguir pau-brasil, alimentos e até mesmo a força de trabalho de que careciam temporariamente para a construção das cidades, as necessidades da nova cultura colonial, o açúcar, não podiam ser satisfeitas por meio do escambo. Na Bahia, em Pernambuco e outras áreas costeiras, os portugueses passaram a recorrer crescentemente à escravidão como meio de assegurar mão-de-obra para o plantio e beneficiamento da cana-de-açúcar. Passaram do escambo à escravidão, como tão bem apontado no título do importante livro de Alexander Marchant, *From barter to slavery*.

Segundo Marchant, o sistema de escambo começou a declinar em virtude de uma série de decisões econômicas tomadas pelos portugueses e, em certa medida, também pelos índios. Primeiramente, houve saturação no mercado de quinquilharias. À medida que a demanda dos nativos direcionou-se para ferragens e armas de fogo, artigos mais caros, os custos dos portugueses para abastecer-se elevaram-se consideravelmente. Ademais, o número crescente de colonos e a presença dos contratadores reais de pau-brasil criaram uma situação de competição por mão-de-obra.

Essa interpretação, embora correta em suas linhas gerais, desconsidera dois aspectos do problema, cruciais para o entendimento da interação das forças culturais e econômicas

que moldaram as formas do trabalho indígena no Brasil. Em primeiro lugar, a crise no sistema de escambo foi provocada não só pelo valor dos artigos trocados, mas também pelas próprias características de tais artigos. O uso de machados e armas de fogo devem ter provocado um tremendo impacto sobre a natureza da economia dos silvícolas, ao acarretar mudanças em duas das tarefas mais difíceis e demoradas: a derrubada de árvores e a caça.¹⁹ Os instrumentos de ferro aumentavam a produtividade e reduziam o tempo gasto em certas atividades. Ao permitir aos indígenas satisfazer suas necessidades materiais com maior rapidez, essas ferramentas deixavam-lhes mais tempo para as cerimônias e para a guerra. Tal hipótese faz com que os índios pareçam menos do que "racionalistas" em termos de maximização econômica, e é essa racionalidade, exatamente, o problema que está subjacente à explicação de Marchant. Em segundo lugar, esse autor supõe que os aborígenes eram "homens econômicos", imersos em um mercado de trabalho auto-regulável e prontos a tomar decisões com base nos interesses pessoais ou comunitários. Contudo, em muitas "economias" primitivas, a produção e a distribuição de bens são parte de outros aspectos da organização social, como o parentesco, e estão geralmente subordinados a eles.²⁰

Marshall Sahlins manifestou esse posicionamento com precisão tal que merece ser citado: "Até mesmo falar da economia em uma sociedade primitiva é exercitar-se na irrealidade. Estruturalmente, 'a economia' não existe. [...] Economia é uma função da sociedade, e não uma estrutura".²¹ O escambo enquadrava-se, de maneira muito simples, nos padrões culturais tradicionais, mesmo quando o que estava sendo trocado era o trabalho coletivo temporário da construção. Já o trabalho na grande lavoura não se ajustava àqueles padrões. Evidentemente as culturas indígenas tinham capacidade de adaptação; todavia o que os portugueses demandavam ia de encontro a aspectos fundamentais da vida e da mentalidade dos nativos. Para estes últimos, agricultura era "trabalho de mulher". Se um homem conseguisse o suficiente para comer e algumas ferramentas e armas novas, por que haveria de desejar ou trabalhar por mais? Essa foi uma situação comum na era colonial, observada e comentada em muitos lugares. O índio — visivelmente capaz de grandes esforços — era considerado um preguiçoso nato e alguém com quem não se podia contar.²² Levados para os engenhos, recusavam-se a trabalhar; tornavam-se macambúzios e alheios, ou simplesmente fugiam. Recusavam-se a responder às condições objetivas de mercado criadas pelos portugueses. Assim, as formas de produção estabelecidas não foram simplesmente uma questão de escolha por parte dos europeus; sofreram também influência da natureza da sociedade indígena e da dinâmica interna das percepções e necessidades dos nativos. Segundo Gandavo, "se os índios não fossem tão caprichosos e dados à fuga, a riqueza do Brasil seria incomparável".²³

ESCRAVOS, CAMPONESES OU PROLETÁRIOS

Os indígenas, sem a interferência dos europeus, negavam-se a responder previsivelmente às condições objetivas do mercado. Para torná-los úteis à economia colonial, quer como fornecedores de alimentos, quer como trabalhadores nos engenhos, os portugueses recorreram a três expedientes. O primeiro, empregado pelos colonos, consistia na coerção direta, sob a forma de escravização. O segundo, experimentado pelos jesuítas e a seguir por outras ordens religiosas, foi a criação de um campesinato indígena, tornando flexível às demandas européias por meio da aculturação e destribalização. A terceira estratégia foi aplicada tanto por leigos quanto por religiosos. Consistia em integrar ao poucos os indígenas individualmente como trabalhadores assalariados a um mercado capitalista auto-regulável. Os três expedientes representaram, sob certos aspectos, etapas na história das relações entre portugueses e índios na era colonial, porém as divisões entre tais etapas não foram claramente delimitadas e nem sempre o processo foi unidirecional, contínuo e ubíquo. Durante o século XVI e princípios do XVII no Nordeste, os portugueses tentaram aplicar as três

técnicas simultaneamente. Em certa medida, a luta entre jesuítas e colonos era um conflito entre duas estratégias diferentes que tinham o mesmo objetivo: a europeização dos autóctenes. Em termos econômicos, foi uma polêmica entre a imposição de um regime escravista colonial ou a criação de um campesinato indígena capaz de transformar-se em um proletariado agrícola.

As disputas entre jesuítas e colonos têm sido já objeto de intenso interesse histórico, e não é necessário repetir minuciosamente sua trajetória.²⁴ Cabe ressaltar, porém, que esse confronto ocorreu em um contexto econômico e teológico específico, o qual estabeleceu limitações a ambas as posições e à resposta da Coroa às duas partes. Por um lado, os monarcas portugueses, tanto os de Aviz como os de Habsburgo, eram impelidos por considerações morais e teológicas a reconhecer a “humanidade” dos índios, a levar a sério a obrigação da Coroa de convertê-los à fé católica e, como súditos de Portugal, proibir sua escravização ilegal. Influenciada pelos jesuítas, a Coroa começou a legislar contra a escravidão indígena em 1570 e, sob os Habsburgo, promulgou leis restritivas em 1595 e 1609. Por outro lado, a cada momento, a metrópole defrontava-se também com a realidade econômica do Brasil, que impunha sua própria lógica. O valor da colônia residia na produção açucareira — ponto que os colonos jamais se cansavam de enfatizar — e o açúcar demandava uma grande força de trabalho. Os senhores de engenho ainda não dispunham de capital e crédito indispensáveis para suprir inteiramente suas necessidades por meio do dispendioso tráfico atlântico de escravos africanos, e portanto dependiam de trabalhadores indígenas. Como vimos, por diversas razões culturais, os nativos, de moto próprio, não atendiam às demandas dos colonos. Assim, a Coroa era obrigada a reconciliar sua consciência com os rendimentos de seu tesouro.

Ela resolveu esse problema deixando deliberadamente brechas na legislação que permitiam aos colonos obter cativos em “guerra justa”. Determinavam-se distinções, na verdade, entre índios “bons” e “maus” e, muito embora os colonos às vezes não soubessem reconhecer a diferença, a Coroa fazia vista grossa a essa situação. O apoio régio às aldeias jesuíticas era mais uma forma de solucionar os problemas teológicos e econômicos que o Brasil apresentava. Se os padres conseguissem converter os índios e torná-los disponíveis para atividades úteis como plantar alimentos ou trabalhar nos canaviais, preservando ao mesmo tempo sua liberdade, tanto melhor. O que é surpreendente no encaminhamento dessa questão é a determinação dos colonos, especialmente do setor açucareiro, em conseguir seus intentos. Enquanto Brasil fosse sinônimo de açúcar e os principais insumos econômicos para sua produção adviessem dos próprios colonos, a Coroa não estaria disposta a ameaçar irracionalmente os interesses destes últimos. A eficácia dos senhores de engenho em contrapor aos argumentos morais dos jesuítas seu próprio arrazoado pragmático e em forçar a Coroa a ouvi-los simplesmente ressalta a razão de ser da colônia. Do ponto de vista dos indígenas, tanto a estratégia dos jesuítas quanto a dos colonos eram física e culturalmente destrutivas, embora de maneiras distintas.

O período de 1540 a 1570 marcou o apogeu da escravidão do gentio nos engenhos do litoral brasileiro em geral e, em especial, nos da Bahia. Em 1545, a capitania de São Vicente, no sul, possuía seis engenhos e 3 mil escravos, dos quais a grande maioria eram índios.²⁵ Nessa época, podia-se encontrar escravos indígenas também nos engenhos de Pernambuco, da Bahia e de Porto Seguro. Durante as décadas de 1550 e 1560, a indústria açucareira do Nordeste entrou em uma fase de rápida expansão, acompanhada de crescimento semelhante número de trabalhadores cativos. Em 1570, Pernambuco possuía 23 engenhos e tantos escravos índios que o excedente podia ser exportado para outras capitanias.²⁶ Em 1583, ainda em Pernambuco, havia 66 engenhos e cerca de 2 mil escravos africanos. Dado que cada engenho provavelmente explorava o trabalho de cem cativos, os índios ainda perfaziam dois terços da força de trabalho nos engenhos dessa capitania, mesmo durante o período de transição para a mão-de-obra africana.²⁷

Na Bahia, a expansão da economia açucareira recebeu considerável impulso a partir

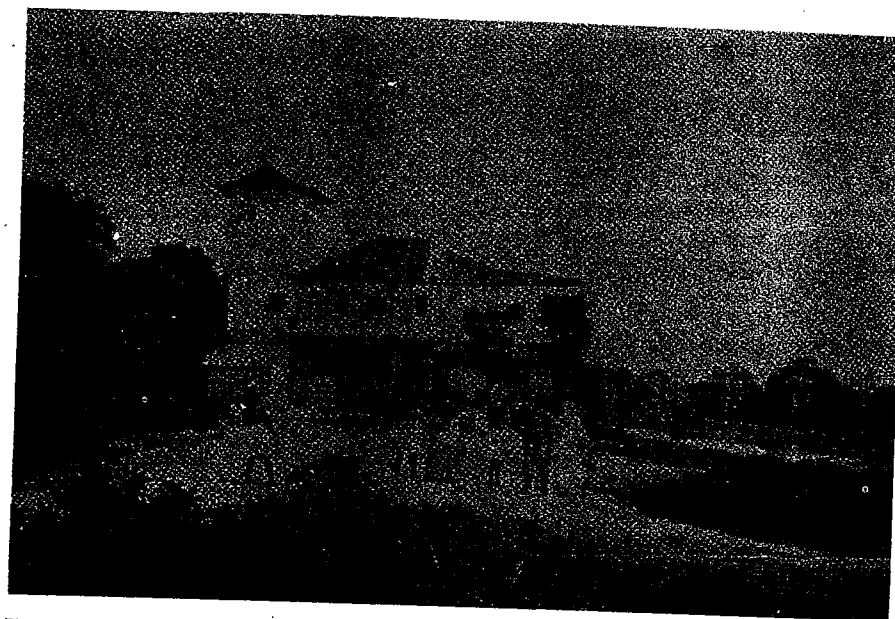


Figura 2. A torre contígua a esta casa-grande evidencia a função defensiva dos engenhos nos primórdios da colônia. Os aposentos do proprietário frequentemente situavam-se no segundo andar.

do estabelecimento do governo-geral em 1549. A escravização dos grupos tribais locais acompanhou essa expansão. Na década de 1550 realizaram-se várias incursões militares no Recôncavo. Durante o governo de dom Duarte da Costa e especialmente o de seu sucessor, Mem de Sá, deu-se proteção aos engenhos já instalados, conquistaram-se terras para novas propriedades e foram obtidos cativos através de uma série de expedições punitivas levadas a cabo pelos portugueses e seus aliados indígenas “domesticados” (ver Figura 2).²⁸ Em Pernambuco e na Bahia, assim como em outras capitanias, os colonos conseguiam escravos índios “resgatando-os” de outros aborígenes, de quem eram prisioneiros de guerra. Contudo, mais comuns eram os ataques dos portugueses com o propósito específico de obter escravos. Essas incursões (saltos) eram condenadas pelos jesuítas e pela Coroa como ilegais. O regimento de Tomé de Sousa proibia essa prática, porém esse e outros editos subsequentes permaneceram letra morta. Nas palavras de um jesuíta, “de maravilha se acha cá escravo que não fosse tomado de salto”.²⁹

Infelizmente nossa principal fonte tradicional para o estudo das condições de vida nas plantações durante o período de escravidão indígena são os relatos e observações dos jesuítas. Suas preocupações eram naturalmente tanto espirituais e morais quanto materiais, e com isso suas concepções foram enviesadas naquelas direções. Segundo esses observadores jesuítas, os principais problemas nas fazendas das capitanias nordestinas eram a escravização por meios ilegais e a falta de moralidade sexual tanto dos senhores quanto dos escravos. A organização da vida dos indígenas sob a escravidão, a natureza do regime de trabalho e as condições em que vivia esse povo não mereceram praticamente nenhuma atenção mais detalhada por parte deles.

O caráter intensivo da atividade açucareira e talvez o número aparentemente inegociável de trabalhadores em potencial contribuíram para o penoso cativeiro suportado pelos povos nativos do Brasil. O regime de trabalho constante e árduo imposto nas plantações de cana e nos engenhos deixava muito pouco tempo para o lazer. O padre Belchior Corde-

ro queixou-se de que em Pernambuco não se podia doutrinar os índios porque nenhum senhor concordava em liberá-los de suas penosas lides da semana.³⁰ Aos domingos, quando a pressão da Igreja e as crenças dos proprietários às vezes desobrigavam os cativos de sua carga usual de esforço, os índios preferiam descansar ou dedicar-se à caça e pesca para suplementar sua dieta a assistir à missa. O padre Cordeiro culpava os senhores por essa situação, pois só queriam saber do trabalho e usavam os índios "como se fossem animais brutos".³¹ Essa mesma observação fora feita quase vinte anos antes pelo padre Manoel da Nóbrega, ao escrever que os colonos no Brasil só se preocupavam com engenhos e riqueza, ainda que seja com perdição das almas de todo o mundo".³² O padre Cordeiro, que visitou as zonas açucareiras em 1577, acreditava que as condições na Bahia àquela época eram melhores que as de Pernambuco. Afirmava que os senhores estavam mais preocupados com a condição espiritual de sua gente, que se estava produzindo menos açúcar e, portanto, as exigências de trabalho não eram tão severas e, finalmente, que a presença de cristãos nas aldeias controladas pelos jesuítas dava bom exemplo aos escravos dos engenhos.³³ No Recôncavo, o acesso aos engenhos por transporte hidroviário facilitava as visitas dos jesuítas aos índios escravizados para ministrá-los seus ensinamentos. Não obstante, em 1591, o senhor de engenho João Remirão declarou perante a Inquisição que a maioria dos senhores de engenho baianos ignorava os domingos e dias santos e ordenava que se continuasse o trabalho.³⁴

Os senhores de engenho, embora recebessem os padres visitantes com pródiga hospitalidade e demonstrações de piedade e devoção, ressentiam-se com a intromissão dos jesuítas na rotina diária do engenho.³⁵ Os religiosos faziam perguntas constrangedoras. Muitos colonos haviam aumentado sua força de trabalho encorajando uniões, sacramentadas ou não, entre índios livre (forros) e os cativos do engenho.³⁶ Essa tática expandia a disponibilidade de braços para os colonos, mas ia de encontro aos desígnios e editos da Coroa e do clero. Parece ter havido pouca distinção entre escravos e forros quando estes últimos vinculavam-se às propriedades ou aos domicílios dos portugueses. Na Bahia, os forros eram, às vezes, arrolados juntamente com os escravos, como no caso dos inventários dos Engenhos Sergipe e Santana, em 1574-8.³⁷ Testamentos do início do século XVII em São Paulo legaram índios forros como se não houvesse diferença entre esses indivíduos e outras propriedades.³⁸ Os jesuítas clamavam contra esse procedimento e, finalmente, em 1566, com a ajuda do governador-geral Mem de Sá, conseguiram que fosse proibido por lei.³⁹ Infelizmente, porém, a legislação não eliminou a prática.

Se há alguma diferenciação que possa ser feita entre a fase da escravidão indígena em Pernambuco e na Bahia, as duas principais regiões açucareiras, ela tem por base a comparação entre a força e o êxito dos jesuítas. Em Pernambuco, o empreendedor donatário Duarte Coelho, muito antes que os jesuítas comessem a operar em seu território, estimulou a expansão da economia açucareira e incentivara os colonos a dedicar-se a essa atividade. Sintomaticamente não houve aldeias jesuítas nas imediações de Olinda, pois ali os colonos tinham voz ativa.⁴⁰ Na Bahia, sede da autoridade régia e das atividades jesuíticas após 1549, os discípulos de Loyola foram muito mais bem-sucedidos na implementação de sua política de proteção aos aborígenes. Estabeleceram-se doze aldeias nas décadas de 1550 e 1560, a menor das quais, Santo Antônio, abrigava 2 mil almas. Entre 1559 e 1583 foram batizadas 5 mil pessoas nesse mesmo local, número que multiplicado pelas doze aldeias significa um total de 60 mil índios batizados. Por volta de 1590, quando a peste e os deslocamentos já haviam provocado baixas alarmantes nas aldeias em geral, as da Bahia ainda abrigavam de 3500 a 5 mil indivíduos, o dobro do encontrado nas de Pernambuco.⁴¹

Apesar dos diferentes níveis do sucesso nas capitânias, a política básica dos jesuítas foi a mesma em todo o Nordeste. Opondo-se à escravização do gentio, eles realizavam um programa de catequização nos pequenos povoados ou aldeias, onde tanto os grupos tribais locais quanto os índios trazidos do sertão pudessem receber instrução e orientação espiritual. Os índios eram educados para viver como cristãos, conceito que incluía não só a mo-

ralidade, mas também os hábitos de trabalho dos europeus. Como os jesuítas concordavam com os colonos quanto aos barbarismos da cultura indígena, pouco se fez para adaptar ou preservar o modo de vida nativo. Os padres utilizaram-se de aspectos da cultura tupi que pudessem facilitar a conversão, todavia, ao contrário de suas ações na China e na Índia, houve pouco relativismo cultural em seu modo de proceder no Brasil.⁴² Nos limites do possível, instituiu-se nas aldeias uma vida religiosa plenamente católica. Os nativos aceitaram a nova fé seletivamente. As irmandades de leigos e certas festas religiosas como o Domingo de Ramos foram prontamente aceitas, ou pelo menos é o que se depreende dos relatos, às vezes idílicos, deixados pelos jesuítas.⁴³ Para os índios, contudo, a aculturação forçada das aldeias era simplesmente o menor de dois males.

A escolha entre os rigores da escravidão nos engenhos e a proteção das aldeias jesuíticas parece-nos por demais óbvia, não obstante para os nativos ela não fosse tão evidente. As aldeias, apesar das nobres intenções da Coroa, dos jesuítas e mais tarde de outras ordens religiosas, eram a seu modo tão destrutivas para a vida indígena quanto os engenhos e, de certa forma, ainda piores. A atenção dos padres, voltada aos aspectos morais e espirituais, interferia mais diretamente no modo de vida dos indígenas e revelou-se mais solapadora que o controle dos colonos sobre suas tarefas e seu regime de trabalho. As aldeias pareciam, à primeira vista, permitir uma existência comunitária paralela à organização pré-européia. A analogia, porém, é ilusória. A comunidade cristã instituída pelos religiosos pouco se assemelhava aos padrões da comunidade aborígene, especialmente porque aspectos primordiais desta última eram eliminados ou transformados. É fácil compreender por que os padres esforçavam-se por eliminar elementos tão fundamentais da vida dos tupinambás como a poligamia, o casamento entre primos, o canibalismo ritual e a guerra. Também é fácil perceber os efeitos dessa política sobre o modo de vida tradicional. Por razões de conveniência para os missionários, as aldeias perdiam muito rapidamente sua integridade cultural, à medida que se misturavam povos de vários grupos tribais e línguas diferentes. Uma língua geral, forma simplificada do tupi, era usada pelos jesuítas como língua franca nas aldeias, constituindo-se em mais um passo na redução da cultura indígena a uma base comum que pudesse ser controlada e manipulada pelos padres. Tais métodos facilitavam a catequização e a conversação, mas com isso aumentavam o ritmo da destribalização.

As culturas do gentio, assim como outras, eram capazes de adaptar-se e sobreviver em situações novas; porém as condições e regras impostas pelos europeus eram tão adversas à persistência do modo de vida autóctone que era praticamente inconcebível um ajustamento dentro de um contexto tradicional. As próprias ações dos indígenas testemunham essa situação. A despeito do tom otimista, cheio de entusiasmo missionário, que permeia muitos dos comentários dos jesuítas sobre as aldeias, o padre Inácio de Azevedo escreveu em 1566: "Muitos índios querem ir com eles [colonos] e servi-los, antes que estar na aldeia".⁴⁴

Embora os efeitos da interferência deliberada dos europeus nas práticas tradicionais sejam bastante evidentes, as aldeias jesuíticas também transtornavam os costumes indígenas de maneiras mais sutis. Tomemos, por exemplo, o plano físico. As aldeias jesuíticas eram fisicamente organizadas segundo padrões europeus, com uma praça central, uma igreja e fileiras de unidades residenciais flanqueando o espaço aberto.⁴⁵ A organização das tabas dos tupinambás era bem diferente, possuindo de quatro a oito malocas alongadas, compartilhadas por muitas famílias com laços de parentesco entre si. Nas tribos jês, a taba dividida em *moitiés* e clãs, com residências separadas para certos grupos etários e por sexo, afastava-se ainda mais do modelo europeu. Os padrões das tabas e das habitações eram representações do cosmos social e religioso. Alterá-los implicava alterar a segurança do universo tradicional e desorientar os indígenas, no sentido literal da palavra. Como salientou Claude Lévi-Strauss, em outro contexto, "todo o sentimento por suas tradições os abandonaria, como se seus sistemas social e religioso [...] fossem tão complexos que não pudessem existir sem o esquema tornado visível no traçado da aldeia e reafirmado no ritmo diário de suas vidas".⁴⁶

Naturalmente, do ponto de vista dos jesuítas, a destruição da cultura indígena simbolizava o sucesso das aldeias e da política metropolitana inspirada por eles. Os religiosos argumentavam que as aldeias não só protegiam os nativos da escravidão e facilitavam sua conversão, mas também forneciam uma força militar auxiliar para ser usada contra tribos hostis, intrusos estrangeiros e escravos rebeldes. "E para trabalhar de graça para os jesuítas", murmuravam os ressentidos colonos. Os padres inacianos defendiam-se dessa acusação afirmando que as aldeias também forneciam trabalho para as propriedades dos colonos. Em 1600, declararam haver 50 mil índios nas aldeias brasileiras disponíveis para a Coroa e os colonos. O que desapareceu relativamente cedo da defesa da política jesuítica em favor do gentio é o argumento de que era uma tentativa de criar um campesinato indígena.

À medida que a colonização portuguesa foi-se alicerçando na exploração agrícola, as disputas com os aborígenes pela posse da terra tornaram-se um problema fundamental. Na Bahia, usou-se de força e engodo para expulsar os índios de terras adequadas para os canais, especialmente nas áreas norte e oeste do Recôncavo. Os jesuítas, defensores do gentio e também veementes advogados da transformação dos índios em camponeses independentes, rogavam pela proteção das terras das aldeias e mesmo pela restauração de propriedades tomadas ilegalmente. Concediam-se sesmarias às aldeias para impedir que os nativos morressem de fome, mas não em solos de massapê, os melhores para a cana-de-açúcar. Até os jesuítas percebiam que era difícil remar contra a corrente econômica representada pelo açúcar. Em 1558, o padre Manoel da Nóbrega tentou obter terras para a aldeia São Paulo (na região da atual Brotas). Julgava que o dono da terra, o conde de Castanheira, cederia a propriedade porque, carecendo de água para um engenho, tinha muito pouca serventia.⁴⁷ Nem mesmo Nóbrega teria tentado obter para os índios terras que pudessem ser usadas para o cultivo da cana.

Para criar um campesinato indígena na colônia brasileira, os portugueses teriam de começar da estaca zero. No Brasil, ao contrário do México, do yucatán e dos altiplanos andinos, não havia tradição pré-colombiana de agricultura comunitária ligada a um sistema mais amplo de Estado. Assim como no Paraguai, as aldeias jesuíticas do Nordeste brasileiro foram uma tentativa de criar comunidades camponesas onde nada existira antes, pelo menos não em formas que servissem aos interesses da colônia. Os jesuítas não eram apenas os defensores das comunidades indígenas; eram também seus criadores.⁴⁸

Com o apoio da Coroa e de administradores simpatizantes de sua causa, como Mem de Sá, os jesuítas conseguiram assegurar terras para seus tutelados, entretanto sua tentativa de criar um campesinato que não só se auto-sustentasse mas também provasse as necessidades da colônia nunca se concretizou. O primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, chegou em 1549 trazendo instruções específicas de criar uma feira semanal onde portugueses e índios pudessem transacionar. Tal sistema visava a fornecer os alimentos necessários aos portugueses enquanto protegia os índios dos piores aspectos da extorsão e fraude, proibindo os colonos de entrar nas aldeias quando bem entendessem. Porém, mesmo nessa fase inicial, fizeram-se concessões à classe dos senhores de engenho, pois apenas eles e seus homens tinham permissão para realizar trocas com os nativos para obter comida sempre que lhes fosse conveniente. O sistema de fornecimento voluntário falhou, como vimos, em parte porque os índios não responderam ao mercado. Com exceção do regimento de Tomé de Sousa, quase não há outras referências à feira semanal que ele deveria ter estabelecido. Haviam-se concedido terras aos aborígenes principalmente para assegurar-lhes a subsistência e, assim, sua disponibilidade para a colônia. Mem de Sá deixou bem clara essa posição ao conceder uma sesmaria à Aldeia de Espírito Santo, na Bahia, "vendo quão proveitosos e necessários eles eram a esta Bahia e que não se podiam sustentar sem terem terras, em que pudessem lavar".⁴⁹

Os senhores de engenho e a Coroa não tinham nenhum desejo de reconhecer o fracasso em criar um campesinato indígena. Na paisagem perfeita idealizada pelos senhores de engenho, suas propriedades seriam circundadas por canais até a maior distância pos-

sível. Então, nos limites das suas terras, haveria aldeias de "índios domesticados" que manteriam a distância as tribos selvagens do sertão e também cultivariam grandes quantidades de mandioca e outros alimentos. É claro que se os nativos trabalhassem ocasionalmente nos engenhos, tanto melhor. Mesmo no final do século XVI, a Coroa ainda fazia referências aos benefícios de haver índios cultivando terras vizinhas aos engenhos dos portugueses.⁵⁰ É certo que a população dos engenhos às vezes adquiria alimentos de indígenas agricultores, todavia isso era feito esporádica e casualmente. O que acabou por emergir no Recôncavo foi uma divisão geográfica entre o produto exportável, o açúcar, e as culturas alimentícias para o consumo local. A produção em grande escala de mandioca foi deslocada para o litoral sul do Recôncavo e ainda mais para o sul, até Cairu, Camamu e Ilhéus. A classe agrícola que se desenvolveu associada a essa atividade não era indígena, mas uma população mista de mamelucos e mulatos.⁵¹

Tendo falhado em criar um campesinato indígena, os jesuítas justificaram a continuação de seu controle sobre as aldeias enfatizando o suprimento de força militar e de trabalho que seus tutelados representavam. Na Bahia, no início da década de 1580, as aldeias jesuíticas forneceram cerca de quatrocentos a quinhentos trabalhadores aos colonos, sob um sistema de trabalho contratado. Os índios recebiam um parco salário mensal de 400 réis, que mal chegava a um terço do salário de um barqueiro comum, contudo até mesmo essa quantia muitas vezes nunca era paga.⁵² Ainda assim, os senhores de engenho sentiam-se incomodados com o controle de seus trabalhadores por jesuítas.

Os senhores de engenho certamente não eram infensos à contratação de trabalhadores assalariados se pudessem obtê-los em quantidade suficiente e sob condições favoráveis. Já em 1561 colonos da Bahia haviam tentado empregar índios pagando-lhes salários (soldada), e os registros do Engenho Sergipe indicam que os índios de fato prestaram serviços em troca de pagamento, embora geralmente ganhando muito menos que brancos, negros livres ou mulatos.⁵³ A Coroa, ao legislar sobre o assunto em 1596, demonstrou claramente sua intenção de integrar os índios mansos à colônia como trabalhadores assalariados.⁵⁴ Essa lei indica, ao mesmo tempo, a existência de outros padrões em formação. Determina taxativamente que os trabalhadores nativos não poderiam permanecer por mais de dois meses contínuos a serviço do engenho e que não era permitido adiantar-lhes o pagamento. Isso sugere que os senhores de engenho poderiam estar recorrendo a uma forma de escravidão econômica como resposta às suas necessidades de mão-de-obra. A Coroa proibiu o uso dos índios por jesuítas e colonos, a menos que fossem pagos "como homens livres e como tais tratados".⁵⁵ Jamais saberemos se os moradores das aldeias ou outros índios ao alcance do controle português teriam ou não atendido às demandas da indústria açucareira como trabalhadores livres. Os salários que os senhores de engenho estavam dispostos a pagar eram baixos demais para criar um mercado de trabalho adequado, pois havia a alternativa de conseguir outro tipo barato de mão-de-obra, na forma de escravos índios.⁵⁶

UM CONTATO FUNESTO: REAJUSTAMENTOS ENTRE PORTUGUESES E INDÍGENAS

A dependência dos portugueses com relação aos índios, quer como escravos, quer como tutelados dos jesuítas, estava sujeita a outras limitações. O contato intensivo com os europeus nas aldeias e nos engenhos tornava os índios crescentemente suscetíveis a doenças européias. Já em 1559 relatava-se a existência de uma peste que assolava a costa brasileira.⁵⁷ A doença, provavelmente varíola (bexigas), alastrou-se em direção ao norte. Em 1559 ou 1560, matou mais de seiscentos escravos indígenas no Espírito Santo em tão pouco tempo que precisavam ser enterrados dois corpos em cada cova.⁵⁸ Não se tem idéia do número de mortos entre os nativos livres. Em 1561, os efeitos da mortalidade crescente faziam-se sentir no Recôncavo. O padre Leonardo do Vale relatou que era chamado diariamente para tratar de escravos doentes, às vezes em dois ou três lugares diferentes simulta-

neamente.⁵⁹ A epidemia atingiu o auge em 1562. Milhares pereceram. As estimativas são de 30 mil mortos entre os índios sob jugo português, sem mencionar as incontáveis vítimas no sertão, onde a doença se alastrou à medida que os nativos fugiram das condições mortíferas do litoral. O padre Leonardo do Vale escreveu sobre crianças que morriam no seio das mães por falta de leite, sobre pessoas tão debilitadas que não podiam cavar sepulturas para os mortos ou sequer içar água para os vivos. A mortandade atingiu um terço de todos os índios nas aldeias jesuíticas. Nos engenhos os efeitos foram igualmente virulentos. Em algumas propriedades, morreram de noventa a cem escravos.⁶⁰ No ano seguinte não houve tréguas. Em 1563, uma segunda epidemia, desta vez o sarampo, abateu-se sobre a já combatida população. Talvez mais 30 mil tenham morrido.⁶¹ Naturalmente o sarampo revelou-se muito mais letal para os índios que para os portugueses. Entre estes últimos, o sentimento geral era o assombro, como evidenciado por esta declaração que tanto lembra os testemunhos relativos a catástrofe semelhante ocorrida no México no século XVI: "A gente que de vinte anos a esta parte é gastada nesta Bahia, parece coisa que se não pode crer; porque nunca ninguém cuidou que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo".⁶²

Os efeitos das epidemias de 1562-3 foram arrasadores para a estrutura social e econômica da colônia. A concentração dos portugueses na produção do açúcar para exportação e sua dependência com relação aos gêneros alimentícios nativos sempre os deixara, mesmo nas épocas mais favoráveis, em situação instável. Desta feita, com a dizimação dos índios, as principais fontes de víveres foram completamente destruídas, e a fome grassou. Portugueses sofreram privações e índios morreram de inanição. Alguns nativos, desesperadamente famintos, preferiram entregar-se voluntariamente à escravidão a perecer. Os que tomaram essa decisão talvez tivessem imaginado que sua servidão seria temporária, mas descobriram depois que tal não sucederia.⁶³

Apesar de, em alguns casos, essas crises fatais ocorridas na década de 1560 terem facilitado a escravização de índios ainda ao alcance dos portugueses, elas também tornaram claros os perigos inerentes à dependência com relação à mão-de-obra autóctone.⁶⁴ Os colonos ainda não estavam preparados para abandonar essa fonte de braços para o então crescente número de engenhos, entretanto a instabilidade da saúde e da expectativa de vida do gentio fazia deles um investimento de alto risco. Essa situação contribuiu para explicar por que os preços dos escravos índios era muito menor que os dos africanos, por que estes últimos tinham mais chance de serem treinados para tarefas especializadas nos engenhos e por que os colonos não eram totalmente contra o desenvolvimento de um sistema de trabalho assalariado. Nas décadas de 1570 e 1580 vários esquemas foram tentados para trazer índios ainda não submetidos do interior para atender às necessidades de mão-de-obra dos engenhos. Porém, em face da crescente oposição da Coroa à escravização das demandas cada vez maiores da economia açucareira e do catastrófico exemplo da década de 1560, os colonos voltaram-se para a fonte de braços fornecida pelo tráfico atlântico de escravos. Não foi casual o fato de a importação de grande número de africanos ter começado na década de 1570, seguindo-se à peculiar conjunção de fatores demográficos, econômicos e políticos que evidenciaram os riscos de uma economia alicerçada no trabalho escravo ou forçado de indígenas.

Ainda assim, os colonos persistiram. Quando os habitantes locais eram dizimados por guerras, doenças ou excesso de trabalho, ou quando seu número tornava-se tão reduzido que não mais correspondia às necessidades de mão-de-obra dos colonos, importavam-se índios de outras regiões. Uma política implícita, porém comum, durante todo o período colonial foi o deslocamento inter-regional forçado de indígenas. Essa política trouxe pelo menos três benefícios evidentes para os portugueses. Primeiro, permitiu aos europeus aproveitarem a habilidade militar de seus aliados nativos, usando-os contra povos ainda não submetidos ao jugo português. Segundo, afastava povos potencialmente perigosos de seu ambiente nativo e colocava-os em um meio estranho, onde seriam menos ameaçadores.

Finalmente, permitia aos colonos preencher um hiato sempre crescente na sua força de trabalho.

Foram frequentes as petições para que trouxessem nativos do interior para as zonas açucareiras (descimentos) no final do século XVI e durante o século seguinte, o período de transição do trabalho autóctone para o importado. A lei de 1570 proibindo a escravização sem dúvida serviu de estímulo à procura de novas fontes de mão-de-obra. Tanto os jesuítas quanto os colonos dedicaram-se à reunião e transporte de grupos tribais, por razões muito diferentes ou muito semelhantes, consoante o lado do debate em que nos colocamos. Em 1571 foram levados para as aldeias baianas quinhentos a seiscentos indivíduos. A conquista de Sergipe de El-Rey em 1575-6 resultou em mais 4 mil pessoas conduzidas ao Recôncavo. Operações militares no sertão de Orobó reduziram outros 20 mil aborígenes ao controle português.⁶⁵

Um caso específico ilustra o modo como a política de migração forçada ajudou os portugueses a manter e a estimular a indústria açucareira. Em Ilhéus, os ataques incessantes dos aimorés haviam paralisado a produção de açúcar e a situação complicara-se ainda mais devido à ausência de outras tribos que pudessem fornecer mão-de-obra para os engenhos. A solução encontrada foi trazer de fora índios não hostis e utilizá-los como força defensiva. Segundo o cronista frei Vicente do Salvador, a guerra contra os aimorés só podia ser levada a cabo por "outro gentio, bicho do mato como eles".⁶⁶ O povo escolhido para essa tarefa foi o potiguar, um grupo tupi da Paraíba e Pernambuco que podia arregimentar cerca de 60 mil guerreiros e que já havia auxiliado os portugueses em outras ocasiões. Não escapou aos europeus que esse também seria um expediente para que "divertidos com isto os potiguares e tirados da pátria não tornassem a rebelar-se".⁶⁷

Os potiguares relutaram em aceitar essa missão, e foi devido à intercessão dos jesuítas que oitocentos guerreiros finalmente concordaram em ir, sob a condição de que pudessem retornar tão logo cessassem as hostilidades. Ao chegarem à Bahia, por volta de 1601, a ameaça representada pelos aimorés já se havia abrandado. Mas apesar disso os portugueses mostraram-se relutantes em deixar seus "aliados" partirem. Um grupo de oitenta arqueiros foi mandado para Ilhéus, enquanto o resto foi posto à disposição dos engenhos do Recôncavo. Os potiguares perceberam que haviam sido logrados e ameaçaram sublevar-se, mas a intervenção dos jesuítas novamente evitou derramamento de sangue. Como resultado, os potiguares permaneceram na Bahia, em posições de defesa nas proximidades dos engenhos, porém certamente também como trabalhadores.

Os que foram enviados a Ilhéus não corresponderam às expectativas dos colonos daquela capitania. O senado da câmara de São Jorge reclamou que os guerreiros não tinham ido com suas esposas e famílias e não eram suficientes para atender às necessidades da indústria açucareira. Embora admitissem ter recebido alguns índios do Espírito Santo, achavam que os jesuítas podiam trazer mil arqueiros e suas famílias para suprir a demanda de braços para o trabalho e a defesa dos engenhos.⁶⁸ Tais esperanças nunca se concretizaram e, na verdade, a presença dos potiguares revelou-se uma faca de dois gumes. Em 1603, Domingos Fernandes da Cunha, administrador do Engenho Santana, queixou-se de que os potiguares instalados em uma aldeia vizinha não ofereciam nenhuma proteção contra tribos hostis e comiam toda a cana-de-açúcar que lhes caía nas mãos.⁶⁹ Não obstante, pensava, como tantos outros que se dedicavam à indústria açucareira, que com a ajuda de Deus e o uso dos índios havia chances de se obterem lucros.

Assim, durante os séculos XVI e XVII, os colonos encararam o controle dos indígenas pelos jesuítas com os olhos cobiçosos de quem vê o lucro fácil a um passo mas não consegue alcançá-lo. Gaspar da Cunha, feitor do Engenho Sergipe, escreveu em 1585 a seu patrão absenteeista, o conde de Linhares, que as aldeias instaladas nas proximidades protegeriam as fronteiras e ajudariam as operações do engenho, e recomendava que se apresentasse uma petição com essa finalidade.⁷⁰ O conde de Linhares, o duque de Aveiro e alguns outros conseguiram obter autorização para que índios se estabelecessem próximos às suas

propriedades.⁷¹ A Coroa não era cega aos problemas dos senhores de engenho, nem aos seus próprios interesses de cunho fiscal. Em 1587 emitiu um alvará reconhecendo os benefícios que as aldeias de índios do sertão traziam às fazendas e engenhos de seus súditos, contudo o controle que os jesuítas acabaram por exercer sobre esses povoados impuseram restrições a seu uso, restrições estas que os colonos não estavam dispostos a aceitar.⁷² Mesmo assim, persistiram em suas petições ao longo do século XVII e, ocasionalmente, conseguiram fazer progressos com alguns governadores solidários à causa, como Diogo de Meneses (1608-12).⁷³

SANTIDADE E RESISTÊNCIA

Enquanto os colonos, o clero e a Coroa debatiam os méritos relativos das várias políticas adotadas, os índios procuraram decidir sua própria sorte. Grupos tentaram, desde o início, resistir à dominação dos portugueses pela fuga ou pelas armas, métodos esses que forneciam aos europeus uma desculpa para escravizá-los alegando a “guerra justa” prevista na legislação régia. Mesmo quando submetidos, muitos índios revelavam-se indóceis. As oportunidades de fugas individuais eram muitas, e sempre que operavam em seu território nativo a vantagem de “estar em casa” tornava difícil controlá-los. Também houve tentativas de resistência coletiva. Em 1567, uma revolta geral abalou o Recôncavo. Em alguns lugares, os senhores foram mortos quando os escravos abandonaram em massa os canaviais. Somente a intercessão dos habitantes das aldeias controladas pelos jesuítas pôs a situação novamente sob controle, devolvendo os cativos a seus donos.⁷⁴ Esses movimentos em grande escala foram raros, mas um deles, no sul da Bahia, foi tão duradouro e tão indicativo do choque entre as culturas e economias indígena e européia que merece atenção especial.

Os portugueses chamavam o fenômeno de “Santidade”. Foi um clássico exemplo de “religião dos oprimidos”, um culto sincrético e messiânico, cujo objetivo era dar início a uma era de bem-aventurança pondo fim ao jugo da escravidão imposta pela dominação e cultura portuguesas. O movimento foi observado primeiramente em São Vicente em 1551, mas assenhoreou-se de Ilhéus e do sul do Recôncavo baiano, onde floresceu.⁷⁵

De modo geral, o culto da santidade parece ter sido uma combinação da crença dos tupinambás em um paraíso terrestre com a hierarquia e os símbolos do catolicismo. Centrava-se em ídolos feitos de cabaças ou pedra, dos quais se dizia possuírem poderes sagrados. Embora tivessem vários formatos, suas funções e atributos parecem ter sido os mesmos. Dotavam seus seguidores de força contra os brancos, e suas vitórias trariam o mundo perfeito do paraíso tupinambá. As enxadas lavriariam os campos sozinhas, os arcos disparariam floresta adentro à procura de caça enquanto os caçadores descansariam nas aldeias. Os idosos voltariam à juventude, todos poderiam ter muitas esposas e todos os inimigos seriam destruídos ou capturados e comidos. Em honra aos “santos” entoavam-se novos cânticos, realizavam-se cerimônias que podiam durar dias a fio e consumiam-se grandes quantidades de bebida alcoólica e infusões de tabaco. Aparentemente esses rituais visavam a induzir transe catatônicos nos participantes.⁷⁶

É patente que o movimento vingou entre os indígenas que tiveram contato com os portugueses. Os líderes principais eram ex-escravos, embora os índios residentes nas aldeias também aderissem ao culto. Pelo menos um dos líderes fora criado pelos jesuítas. Seguidores da santidade constaram de registros históricos em lugares e épocas diferentes. Apesar de algumas variações nos detalhes de sua vida religiosa, fica evidente que foram consideravelmente influenciados pelo contato com o catolicismo. Os símbolos e a hierarquia da Igreja foram adotados. Os líderes proclamavam-se “papas” e nomeavam bispos.⁷⁷ Despachavam-se “missionários” para difundir o culto e pregar a resistência contra os portugueses. Fernão Cabral de Ataíde, que em 1585 ou 1586 permitira que um grupo vivesse

em terras de sua fazenda, relatou mais tarde à Inquisição que eles haviam instalado um ídolo chamado Maria em uma “igreja” na sua propriedade. Rezavam usando um terço e chegaram mesmo a suspender algumas tábuas gravadas com símbolos dentro da igreja, a título de orações sagradas.⁷⁸

A religião dos europeus, que os ajudara na conquista da terra e na destruição dos costumes tradicionais, seria agora usada contra os opressores. O movimento não era um refúgio no misticismo, mas a base da oposição aos portugueses. Na década de 1560, os engenhos e as fazendas sofreram ataques. Os jesuítas foram forçados a suspender suas atividades ao sul do rio Paraguaçu, e o fato de a grande peste de 1563 ter-se iniciado na região da santidade foi encarado como um sinal da indignação de Deus ante aquela heresia.⁷⁹ Por volta do final daquela década a retaliação dos portugueses e a peste aliaram-se para refrear o movimento.

A resistência através da pregação do culto da santidade não desapareceu com a repressão portuguesa da década de 1560. O movimento não trouxe a existência paradisíaca para seus seguidores, mas sua ideologia e objetivos políticos haviam-se desenvolvido o suficiente para sua manutenção em um contexto de hostilidade por parte dos colonos. Os registros históricos desse culto, extremamente fragmentários, indicam que durante todo o período de 1560 a 1627 a santidade sobreviveu no sul da Bahia como um movimento religioso sincrético, no qual inicialmente índios e mais tarde africanos ou crioulos fugidos uniam-se em operações militares contra povoados habitados por portugueses e especialmente contra as plantações de cana-de-açúcar e os engenhos do sul do Recôncavo.⁸⁰

Por várias vezes, o culto pareceu ter sido exterminado pelos oficiais coloniais ou pelos jesuítas. Em 1585, o “papa” de um dos grupos de seguidores foi capturado pelas autoridades quando um grupo de índios aculturados, que fugira para juntar-se ao movimento, decidiu comprar o perdão dos portugueses traíndo o líder da seita. O governador retribuiu-lhes o favor deixando que os vira-casacas determinassem a punição do homem. Na aldeia administrada pelos jesuítas em que residiam, eles o arrastaram, arrancaram-lhe a língua e então o enforcaram.⁸¹ O movimento claramente não dependia do carisma de um só homem, pois apenas três anos mais tarde o regimento a Francisco Giraldes mencionava o perigo constante representado por grupos de escravos fugidos e índios hostis em Jaguaripe, a região da santidade.⁸²

Na primeira década do século XVII, com o desenvolvimento da indústria açucareira e o aumento da população escrava, o culto tornou-se mais inquietante e ameaçador. O número crescente de escravos africanos fugidos que se juntavam às aldeias dos seguidores da santidade parecia criar uma situação particularmente perigosa. Em 1610, o governador Diogo de Meneses relatou que havia mais de 20 mil índios e escravos fugidos em tais aldeias, onde continuava a nomeação de “bispos e papas”. Embora Diogo de Meneses, ferrenho advogado da escravidão do gentio, possa ter exagerado esse número para melhor convencer a Coroa da necessidade de ação militar, não há dúvida de que a santidade ainda existia.⁸³ Em 1613, a metrópole foi por fim levada a agir diretamente contra os índios e africanos fugidos que “vivem idolatrando e chamando as suas povoações Santidade, saindo delas muitas vezes a roubar e matar nas aldeias e engenhos”.⁸⁴ Devido aos erros religiosos dos índios, e principalmente aos efeitos que provocaram sobre a indústria açucareira e por consequência sobre o tesouro real, a Coroa propugnou uma guerra de extermínio para destruir as aldeias, devolver os fugitivos a seus legítimos donos e vender os índios como escravos para outras capitânicas. A metrópole também expressou o receio de que, sendo os escravos fugidos aculturados (ladinos), eles poderiam induzir as aldeias a cooperar com inimigos estrangeiros, como acontecera no Panamá e nas Antilhas. Em maio de 1613, um segundo comunicado régio ao governador Gaspar de Sousa tornou claro que senhores de engenho em Jaguaripe haviam se aproveitado da preocupação da Coroa para solicitar o retorno das aldeias de índios mansos, que não só podiam proteger a fronteira contra os seguidores da santidade e defender o litoral dos invasores estrangeiros, mas também auxi-

liar na construção de fortificações, em obras públicas e “outras coisas”.⁸⁵ A idéia de usar gratuitamente o trabalho indígena ainda não fora abandonada.

Jaguaripe e as regiões fronteiriças do sul da Bahia adentraram o século XVIII ainda em guerra contínua contra o gentio. A última referência específica à santidade foi feita em 1627. Naquele ano, um bando atacou o engenho de Nicolau Soares, matando quatro escravos e um carpinteiro e ferindo mortalmente três homens brancos. Saquearam a propriedade e levaram consigo uma índia e seu filho, além de todos os “instrumentos necessários às operações do engenho”. Essa tática pode ter sido mais que um simples desejo de obter ferro, pois também em outras ocasiões fugitivos roubaram maquinaria usada no fabrico do açúcar. Era um ataque à economia da grande lavoura, nesse caso por parte de um povo que sofria particularmente com seu desenvolvimento e expansão. Significativamente, a resposta colonial também foi dada com referência à economia açucareira. O governador Diogo Luís de Oliveira organizou operações militares contra a santidade não só porque a região do Jaguaripe era uma entrada para o sertão, mas também porque fornecia a lenha de que os engenhos do Recôncavo necessitavam para produzir açúcar.⁸⁶

O emprego da mão-de-obra indígena esteve sujeito a várias restrições e limitações. A tríade mortífera — guerra, doença e fome —, que seguiu na esteira da conquista portuguesa, limitou a natureza e a disponibilidade da força de trabalho indígena. As estratégias concorrentes de jesuítas e colonos com respeito à forma e controle do sistema de trabalho determinaram em grande medida a história das relações entre portugueses e índios, todavia essa rivalidade não deve mascarar o consenso básico entre senhores de engenho e missionários quanto a ser o trabalho indígena vital para o êxito da colônia. Cada lado justificava sua posição à Coroa argumentando que seu controle conduziria mais rapidamente os índios aos padrões europeus de religião, moralidade e costumes, incluindo a integração dos aborígenes ao mercado de trabalho. Porém os indígenas, em sua maioria, rejeitaram a ambos. Recusaram-se a ser moldados consoante políticas e processos históricos alienígenas, por mais que isso parecesse inexorável. As ações e respostas dos nativos variaram da resistência armada à acomodação e aculturação e, desse modo, limitaram e definiram a natureza do regime colonial. Ao examinar-se a estrutura interna desses processos em relação ao estabelecimento do regime de grande lavoura e à formação e definição do modo de produção dominante na colônia, é possível definir esse regime e aventar as razões do abandono da escravidão indígena na primeira colônia de grande lavoura bem-sucedida do Novo Mundo.

PRIMEIRA ESCRAVIDÃO: DO INDÍGENA AO AFRICANO

Como os gentios do Brasil não têm por costume o trabalho cotidiano como os da costa da África e só lavram quando têm necessidade, vagando enquanto têm que comer, sentiam de forma a nova vida, o trabalhar por obrigação e não voluntariamente, como usavam na sua liberdade, que na perda dela e na repugnância e pensão do cativo morrendo infinitos, vinham a sair mais caros pelo mais limitado preço.

Sebastião da Rocha Pitta (1720)

A grande lavoura açucareira na colônia brasileira iniciou-se com o uso extensivo da mão-de-obra indígena. Retrospectivamente, a escravidão dos aborígenes parece ter sido — e de fato foi — um momento fugaz na história da agricultura colonial de exportação do Nordeste. Contudo, dedicar a essa etapa de formação tão-somente um relato sistemático de sua posição no processo de expansão européia, ou considerá-la simplesmente um preâmbulo do que estava para suceder, é contar apenas uma parte da história. Para as pessoas que viveram naquela época, a inevitabilidade da transição era muito menos óbvia. Os índios que passaram por essa experiência habitavam um mundo cujos perímetros eram muitas vezes definidos por outrem, e os nativos foram forçados a adaptar-se a novos tipos de comportamento. Do ponto de vista dos portugueses, no período de escravidão indígena, o sistema das relações de trabalho era algo que fora pormenorizadamente elaborado. Tal período foi também aquele em que o contato entre os europeus e o gentio começou a criar categorias e definições sociais e raciais que caracterizariam continuamente a experiência colonial. Finalmente, na transição do trabalho indígena para o africano, podemos notar o reflexo das atitudes, percepções e realidades que acabaram por fundamentar o regime do engenho durante toda a sua história subsequente.

Apesar de, no passado, outros historiadores terem reconhecido essa fase de escravidão indígena, eles raramente puderam examinar as verdadeiras condições de vida e de trabalho nos engenhos durante esse período. Os índios brasileiros não deixaram documentos escritos, e os observadores jesuítas geralmente comentavam sobre os abusos e não sobre as condições específicas da mão-de-obra nos engenhos. Uma outra opção é o estudo da documentação dos engenhos e registros paroquiais.¹ Neste capítulo, fazendo uso de tais fontes documentais, examinaremos as formas, o emprego e as estruturas da mão-de-obra indígena nos engenhos baianos à época em que o braço escravo tornou-se essencial a essa economia tropical de grande lavoura.

A terminologia referente à mão-de-obra indígena por si mesma revela a posição do trabalho nativo nos planos e percepções dos portugueses. Dois pontos devem ser aqui enfatizados. Primeiramente, havia uma tendência de os europeus reduzirem todos os índios, e até certo ponto também os africanos, a uma terminologia comum, o que tendeu a obscurecer as distinções culturais individuais. Os portugueses reconheciam, na verdade, as diferenças entre congos e minas ou entre tamoiós e tupinambás, mas elas eram secundárias em relação a classificações mais gerais. Termos menos precisos como "negro da Guiné", "índio" e "gentio da terra" eram, afinal, expressões criadas a partir das percepções europeias. Em segundo lugar, as categorias de definição e estrutura social no Brasil foram criadas, em grande medida, a partir da natureza da empresa agrícola e pela experiência anterior dos portugueses na Europa e no ultramar. Quaisquer que tenham sido os problemas de cunho filosófico e teológico provocados na Europa pela descoberta de uma nova "raça" de homens, os portugueses no Brasil tenderam a fazer uso de modelos já conhecidos, especialmente os baseados na experiência recente dos contatos com africanos e da lavoura nas ilhas atlânticas.

Essa situação pode ser claramente percebida a partir da expressão "negro da terra", utilizada com frequência tanto por jesuítas quanto por colonos para designar os índios. "Negros da terra" era um termo correlato à denominação dos africanos como "negros da Guiné". Na Idade Média, em Portugal, a palavra "negro" tornara-se quase sinônimo de escravo, e com certeza no século XVI ainda tinha implicações de servilismo. Seu uso para qualificar os índios patenteia o modo como os portugueses encaravam os africanos e indígenas, não tanto com respeito à cor da pele, mas à sua posição social e cultural em relação aos portugueses. No decorrer do século XVI o emprego comum do termo "negro da terra" desapareceu gradualmente à medida que aumentou o número de africanos introduzidos na colônia. Esse desaparecimento foi, na verdade, concomitante à extinção da escravidão indígena.²

Várias expressões eram utilizadas para designar os índios não escravizados mas submetidos ao controle e direção dos portugueses. Chamavam-nos "índios aldeados", "índios sob a administração" ou, mais comumente, "forros". Este último termo dá margem a uma certa confusão, pois era igualmente usado para o escravo alforriado, porém, no século XVI a palavra em questão não foi empregada exclusivamente nessa última acepção. "Índios forros" eram não só os libertos, mas também os que, apesar de não terem sido escravizados, estavam submetidos aos portugueses, em especial, embora não exclusivamente, aos jesuítas. Os engenhos da Bahia utilizaram essas três categorias de índios durante o século XVI.

Os engenhos do Recôncavo obtiveram força de trabalho indígena através de três métodos principais: escravização, escambo e pagamento de salários. A lei de 1570 proibiu a escravização ilegal de povos nativos, mas permitia a aquisição de cativos resgatando-os através de escambo com seus captores. Teoricamente o resgate objetivava salvar os que já estavam condenados a uma morte cruel nas mãos de seus inimigos tradicionais. Tratava-se, portanto, de um favor, que os nativos deveriam retribuir com trabalho. Essa prática dava margem a muitos abusos, mas assim mesmo decidiu-se, em 1574, proceder com cautela na restrição aos resgates, "dada a necessidade que estas fazendas têm de índios".³ Uma junta especial de administradores civis, o ouvidor-geral e os jesuítas resolveram-se por essa linha moderada porque "no Brasil não serão fazendas ou comércio sem índios". Assim, o resgate continuou a ser praticado, juntamente com as "guerras justas" contra os que se recusavam a aceitar a soberania portuguesa ou a receber os missionários católicos. Em 1574, o Engenho Sergipe possuía mais de cinquenta índios trazidos recentemente por uma expedição de resgate; um inventário da propriedade feito por volta daquela época continha referências a machados, tecidos e facas destinados à troca por indígenas resgatados.⁴ Essa prática permitia aos colonizadores portugueses obter cativos sem precisar denominá-los escravos, e isso possibilitava a continuação de uma forma de trabalho forçado.

Os índios já escravizados podiam ser transferidos de um proprietário a outro e, segundo o procedimento tradicional, os filhos de escravas permaneciam cativos. Entretanto, o crescimento natural — elemento adicional na aquisição de mão-de-obra indígena — foi mais do que compensado pelo decréscimo populacional devido às guerras intermitentes e às moléstias epidêmicas. Em 1582, uma peste assolou Ilhéus e provocou tantas mortes que os engenhos não puderam funcionar por cinco meses. O despovoamento, combinado aos ataques dos aimorés, prejudicou consideravelmente a economia açucareira dessa região.⁵

Enquanto a labuta e as doenças dizimavam a população nos engenhos, desastres naturais e a pressão dos portugueses traziam do interior novos trabalhadores. Em 1599, um grupo de tapuias impelidos pela fome apareceu no Engenho Santana, em Ilhéus, e foi usado como mão-de-obra.⁶ Em 1603, novamente havendo escassez de braços, um grupo de dezoito índios foi trazido do sertão, foi também nessa época que os potiguares de Pernambuco foram levados para Ilhéus.⁷

Na década de 1580, a legislação régia e a crescente eficácia dos jesuítas começou a criar problemas para os que desejavam obter trabalhadores indígenas por meio de resgate e "guerra justa". Após visitar a capitania da Bahia em 1588-9, o jesuíta Cristóvão de Gouveia recomendou que se recusasse o sacramento da confissão a todos os que se envolvessem em resgate de índios.⁸ Ademais, a competência dos jesuítas em supervisionar as atividades de índios livres na esfera de influência portuguesa começou a criar dificuldades para os colonos. Em 1598, Rui Teixeira, administrador do Engenho Sergipe, queixou-se a seu empregador absenteísta, o conde de Linhares, de que uma nova lei tornara os jesuítas "senhores dela [da terra] e dos índios que com nome de forro os servem, e são mais seus cativos que os escravos da Guiné". Lamentava que não sobravam índios para o resgate e afirmava perceber que nada podia ser feito a esse respeito. "Não falarei mais disso, pois são assuntos que não têm remédio — que Deus tenha piedade de nós."⁹

Encontrando crescentes dificuldades em obter sem empecilhos a mão-de-obra nativa, o conde de Linhares e outros proprietários passaram a pedir permissão régia para estabelecer aldeias indígenas nas proximidades de seus engenhos. Alguns conseguiram essa autorização, em geral os casos excepcionais em que o requerente era um fidalgo de prestígio, com grande influência política na Corte. Assim, o fato de o conde de Linhares ter obtido licença para trazer índios do sertão e instalá-los em aldeias sob sua proteção tornou a situação dos Engenhos Santana e Sergipe um tanto atípica. Não obstante, outros engenhos utilizavam o trabalho de nativos das aldeias jesuíticas ou contratavam os aborígenes diretamente, portanto o emprego de índios livres ou forros não foi desconhecido pelos senhores de engenho do Recôncavo. De fato, a leitura dos registros da Inquisição na Bahia em 1591-2 chama-nos a atenção para a presença de nativos na vida cotidiana da capitania, sua participação em expedições ao sertão e seu papel no Recôncavo.¹⁰

Os índios livres eram empregados em tarefas específicas nos engenhos. No Engenho Sergipe foram usados principalmente como força de trabalho auxiliar, fazendo serviços de manutenção ou secundários à atividade de produção do açúcar. Foram encarregados de limpar e consertar o sistema hidráulico, trabalhar nos barcos, pescar, caçar e cortar lenha.¹¹ O acesso aos índios das aldeias permitia aos senhores de engenho concentrar seus escravos nas tarefas fundamentais do fabrico do açúcar, em que os retornos sobre os investimentos eram mais elevados. O proprietário do Engenho Sergipe pagava o dízimo pela aldeia situada nos limites de seu engenho e provavelmente achava essa despesa compensadora.¹² Também foram empregados outros índios livres. No século XVI, os principais ajustes com os trabalhadores baseavam-se em troca de mercadorias pelo cumprimento de tarefas específicas; isso explica o registro da construção de um curral no Engenho Sergipe em troca de algumas lâminas de faca, ou o corte de um canal por um grupo de tupiniquins no Engenho Santana, aos quais se pagou com machadinhas de ferro.¹³ Referências semelhantes são encontradas nos livros contábeis do século XVII.¹⁴ Nessa época, entretanto, os índios tra-

balhavam por salários (embora com certas limitações). Nos engenhos baianos, a escravidão, o trabalho dos índios das aldeias jesuíticas, o escambo e o assalariamento existiram simultaneamente. A importância relativa da predominância de cada forma de trabalho variou conforme o local e a época, embora a tendência geral tenha sido a passagem da escravidão para tipos de trabalho voluntário remunerado. O acesso à mão-de-obra de índios livres permitia aos senhores de engenho concentrar o capital investido em escravos nos aspectos fundamentais da produção e onde o trabalho contínuo justificasse o capital fixo que os cativos representavam.

COMPOSIÇÃO ÉTNICA DA POPULAÇÃO ESCRAVA INDÍGENA

As relações de nomes dos escravos índios em inventários de engenhos possibilitam aventar algumas conclusões sobre a composição da força de trabalho escrava indígena na Bahia no século XVI. Conforme o esperado, muitos indivíduos arrolados nos inventários dos Engenhos Sergipe e Santana em 1572-4 eram tupinambás, nativos da região litorânea da Bahia. Alguns traziam indicações adicionais de procedência, tais como *taparique* (da ilha de Itaparica), *Tamamaripe*, *tapecuru* (rio Itapicuru) e *Peroaçu* (rio Paraguaçu), ou de termos descritivos tupi-guarani de uso comum, como *açu* (grande) ou *merim* (pequeno). Outros nomes parecem claramente ser de origem tupinambá. A Tabela 1 apresenta alguns dos nomes tupis mais evidentes.

Vários problemas tornam imprecisa uma análise etimológica, alguns dos quais revelam, eles próprios, características da vida no engenho. Sem contar as dificuldades usuais com palavras equivalentes em mais de uma língua, os portugueses que registraram esses nomes transformaram-nos em sons e ortografia adequados a uma língua latina. Permaneceu o que os portugueses ouviram, e não o que os índios disseram. Os próprios portugueses sentiam-se confusos às vezes perante as línguas indígenas, e nem sempre tinham certeza quanto às origens tribais de seus escravos. Frases do tipo "pela língua que não é cristão" indicam que os portugueses estavam inseguros com relação ao tronco lingüístico de alguns cativos.¹⁵ No Engenho Sergipe, um dos feitores do campo, Tristão Pacheco, também servia como intérprete da "língua do gentio".¹⁶ Portugueses e mestiços, leigos e clérigos que falavam línguas indígenas tinham, em geral, orgulho desse seu predicado e empenhavam-se em apregoá-lo à Coroa e a outras autoridades, uma vez que era uma habilidade necessária e valiosa no século XVI e início do XVII.¹⁷

Identificações locais e etnográficas mostram que os engenhos recrutavam cativos indígenas com origens geográficas e culturais bastante variadas. Entre os escravos do Engenho Sergipe encontravam-se não só tupinambás da própria região, mas igualmente povos trazidos de Sergipe de El-Rey, ao norte, do rio das Contas, ao sul, e do sertão do rio São

TABELA 1
Etimologia de alguns nomes próprios em língua tupi,
Engenho Sergipe, 1572-4

Nome	Provável derivação
Pejula	peju = soprar; ira = separar (interrogativo)
Pedro rari	rari = nascido
Itaoca	Ita = pedra; oka = casa
Ocaparana	Oka = casa; parana = mar
Mandionagem	Mandio = mandioca; nhaê = panela
Antonio Jaguare	Jaguare = iãguara = jaguar
Francisco Tapira	Tapira = tapira = boi
Birapipo	Bira = ybyra = madeira; pipó é um interrogativo
Cunhamocarava	Kunhâmuku = moça em idade casadoura; maravamarabá = filho de índio com forasteiro
Ubatiba	Uba = porto, coxas, ovas de peixe; tyba é uma desinência que indica plural.

Fonte: DHA, v. III, p. 89-103.

Francisco, a oeste, bem como um grande contingente vindo de Pernambuco. Também foram arrolados carijós, tamoios e caetés, todos do tronco lingüístico tupi e provenientes de regiões distantes da Bahia centenas de quilômetros.¹⁸ Embora o número elevado de índios do sul nos Engenhos Sergipe do Conde e Santana possa ter sido um caso extraordinário, a existência de trabalhadores nativos não o foi. A Igreja de Nossa Senhora da Purificação, no Engenho Sergipe, arrolou mais de 25 pessoas que empregaram nativos escravos ou forros no período de 1595-1626. Os aborígenes foram o elemento fundamental da força de trabalho baiana durante esse período.¹⁹

Nem todos os índios dos engenhos eram tupis. Nos registros da década de 1570 e 1591 dos Engenhos Sergipe e Santana encontram-se amiúde nomes tapuias. Outras referências étnicas aparecem esparsamente, como por exemplo, a menção a alguns *ñambipiras*. Ambos os inventários da década de 1570 contêm, adicionalmente, muitas informações que aparentam referir-se a origens étnicas ou tribais, embora não se possa afirmá-lo com certeza (tinguá, tarabe, taípe). Infere-se daí que esses dois engenhos em particular e, provavelmente, todos os que na Bahia dependeram do braço indígena, empregaram mão-de-obra nativa heterogênea. É questão controversa se essa teria sido uma política deliberada — concebida, como se faria mais tarde com os escravos africanos, para impedir a cooperação entre os indígenas e prevenir rebeliões — ou simplesmente uma resposta à escassez de trabalhadores locais. Os senhores de engenho aparentemente percebiam a vantagem de possuir uma escravaria formada por "estranhos", pois isso dificultava a fuga. Embora pudessem ser encontrados alguns cativos provenientes do sul nos engenhos baianos, a fonte mais usual parece ter sido o interior do Nordeste.²⁰

No Engenho Sergipe, índios e africanos ocupavam habitações separadas. Há razões para crer que os duzentos e tantos escravos indígenas não viviam em senzalas, tão comuns nos engenhos do século XVII, e sim em construções semelhantes às malocas dos tupinambás. O inventário menciona "duas casas de palha grandes em que se agasalham os negros [índios]".²¹ As longas malocas multifamiliares dos tupinambás, segundo alguns observadores, podiam abrigar mais de duzentas pessoas, sendo portanto bem possível que nos engenhos tenham existido construções semelhantes.²²

A distribuição da massa escrava indígena segundo o sexo foi notavelmente similar à encontrada posteriormente entre os cativos negros. Em geral, cerca de 60% dos indivíduos eram do sexo masculino e, entre esses, havia uma tendência natural de serem adultos jovens. É difícil determinar o estado conjugal dos escravos índios e sua capacidade de manter laços familiares a partir dos inventários dos Engenhos Sergipe e Santana, uma vez que os dados conduzem a resultados conflitantes (ver Tabela 2). No Engenho Santana foram arrolados apenas dezoito homens casados em uma população adulta de 109 indivíduos (65 homens e 44 mulheres). No Engenho Sergipe, mais próximo de Salvador e talvez do alcance dos eclesiásticos, o número de homens casados eram muito maior: 51, em um total de 92 homens. Não é possível determinar se essa diferença é devida a procedimentos distintos no arrolamento das unidades conjugais escravas ou a uma disparidade na composição do contingente cativo. Mais esclarecedor, talvez, seja o fato de na força de trabalho regular do Engenho Sergipe haver apenas oito mulheres não casadas, das quais três eram viúvas e duas parentes de escravos do engenho. Esses números evidenciam a já esperada preferência dos proprietários de escravos por jovens do sexo masculino.

TABELA 2
Distribuição segundo sexo, Engenho Sergipe e Santana, 1572-91

Engenho	Homens casados	Homens não casados	porcentagem de homens	Mulheres casadas	Mulheres não casadas	Porcentagem de mulheres
Sergipe, 1572	51	41	61%	51	8	39%
Santana, 1572	18	47	60%	18	26	40%
Sergipe, 1591	17	19	58%	17	9	42%



Figura 3. Trabalhadora indígena: mulher tupi "domesticada" e seu filho, com uma casa-grande ao fundo

A despeito dessa preferência, a natureza da escravidão indígena ocasionava a presença de unidades familiares no engenho. Os homens, freqüentemente, eram acompanhados na escravidão pela esposa, filhos, irmãos ou outros parentes. Esse padrão levava aos engenhos e canaviais, ou às proximidades dos mesmos, muitas pessoas cuja contribuição ao processo do fabrico do açúcar era apenas marginal. O grande engenho dos Schetz, em São Vicente, possuía 130 escravos em 1548, metade dos quais eram crianças ou velhos, de pouca utilidade para os proprietários. Ainda assim, um observador contemporâneo considerou esse contingente escravo como o melhor da região.²³ As listas dos Engenhos Sergipe e Santana também indicam uma proporção elevada de escravos semiproductivos ou improductivos. No Engenho Santana, cerca de 25% da força de trabalho total consistia de indivíduos muito jovens, muito velhos ou muito doentes para contribuírem razoavelmente para as atividades desenvolvidas na propriedade. Obviamente essa proporção cresceu muito nos anos de doenças epidêmicas.

Mulheres como a retratada na Figura 3 compunham parte significativa da mão-de-obra indígena, mas não eram, via de regra, consideradas como tendo habilidades diretamente úteis ao fabrico de açúcar. Nos inventários do século XVI, as escravas foram invariavelmente arroladas como sem ocupação, e o valor que lhes era atribuído resultava especialmente de combinações de idade e condições de saúde. Sem dúvida, a suscetibilidade dos nativos a doenças diminuía-lhes o valor reprodutivo. Assim, as mulheres constituíam-se em uma categoria onipresente mas não particularmente especializada nas operações elementares do engenho. Algumas indicações sugerem o reconhecimento no Engenho Sergipe do papel tradicional da mulher nativa na agricultura de subsistência: uma roça era mantida separadamente para suprir as necessidades alimentares do engenho; cinquenta escravos foram designados para trabalhar nessa roça, dois terços dos quais eram mulheres — proporção muito diversa da razão entre sexos encontrada para a população total do engenho. Isso implica que se reconhecia o papel das mulheres nativas em certos tipos de agricultura.²⁴

Mesmo quando as doenças epidêmicas não se manifestavam seriamente, as taxas de mortalidade eram elevadas. Em 1572, ano relativamente livre de epidemias, morreram cinco escravos no Engenho Santana, o que implica uma taxa bruta de mortalidade de 43 por mil. Em 1606 a capela do Engenho Sergipe registrou 32 mortes de índios, e apenas 35 batismos. Tendo em vista que para esse período não há estatísticas precisas que nos permitam apurar as taxas globais de mortalidade, é útil compararmos os dados com os de outras regiões de composição social ou econômica semelhante. A taxa bruta de mortalidade em Pernambuco em 1774 era de quase 33 por mil, e permaneceu em torno desse nível até o final do século XIX.²⁵ No Maranhão, a taxa bruta de mortalidade dos indígenas em 1798 esteve próxima de 22 por mil, ao passo que para os escravos negros era pouco mais de 27 por mil.²⁶ Portanto o percentual encontrado para o Engenho Santana parece elevado, embora não se aproxime da taxa de 70 por mil verificada para os escravos africanos na Jamaica e em Barbados no final do século XVII.²⁷

ACULTURAÇÃO E INTERAÇÃO

Para os indígenas que sobreviveram e para seus senhores e empregadores portugueses restavam ainda problemas cruciais: a iniciação no regime da agricultura de exportação em grande escala e a adoção de padrões culturais compatíveis com as suscetibilidades religiosas e sociais dos colonizadores. O ritmo e a intensidade da aculturação são difíceis, se não impossíveis, de estimar. Os nativos não podiam selecionar os aspectos da cultura europeia que julgassem mais adequados às suas necessidades; freqüentemente eram forçados a adotar ou adaptar elementos materiais e intelectuais da cultura imposta considerados prioritários pelos portugueses. A crescente utilização dos salários para assegurar o trabalho indígena em princípios do século XVII foi, em certa medida, um símbolo da integração dos

nativos à sociedade portuguesa. Contudo, o fato de mesmo ao final desse período tais pagamentos serem muitas vezes feitos em espécie ou com uma mistura de dinheiro e mercadorias é sinal de que o processo ainda não estava completo.

As dificuldades de submeter os nativos ao regime de trabalho dos engenhos foram discutidas no Capítulo 2. Quando possível, os portugueses empregavam os índios em atividades com as quais estes já estivessem familiarizados, mas também era preciso que alguns fossem preparados para a produção açucareira. No Engenho Sergipe, a roça de mandioca parece ter-se prestado a essa finalidade. Entre os escravos índios designados para essa tarefa havia muitos provenientes de outras regiões do Brasil além de nativos outros que não os tupinambás.²⁸ Essa diversidade de origens sugere que a roça de mandioca servia como introdução ao regime do engenho, um local onde os escravos recém-chegados poderiam adquirir conhecimentos sobre as regras e exigências da grande lavoura.

O primeiro sinal superficial de aculturação era a adoção de um nome português. Os inventários de 1572-4 relacionam muitos indígenas que ainda usavam exclusivamente seus nomes nativos, apesar da tendência dos portugueses de atribuir-lhes nomes que pudessem reconhecer e pronunciar sem dificuldade. Dos 191 índios do Engenho Sergipe, cinquenta ainda usavam seus nomes originais. O inventário do Engenho Santana demonstra que existiu um período de transição em que os portugueses faziam uso de um nome e os indígenas de outro. Tal situação fica evidente em registros como "Caepa pela língua e pela nossa Domingas" ou "Salvador pela língua Itacaraíba".²⁹ A atribuição de nomes portugueses, seu reconhecimento e, por fim, sua aceitação constituíam-se em passos na direção da integração à comunidade do engenho. Quando possível, o processo era formalizado pelo batismo dos ex-pagãos. A adoção de novos nomes fora um aspecto importante na vida dos tupis, marcando mudanças no *status* social. Os nativos compreendiam facilmente a importância e o significado da cerimônia batismal e a relação entre um novo nome e um novo *status*.

A tendência, e talvez mesmo o ritmo da aculturação, são indicados por uma comparação entre os inventários do Engenho Sergipe de 1572-4 e 1591. Nos primeiros encontram-se cerca de cinquenta escravos usando unicamente nomes índios, ao passo que no último não há nenhum. Essa comparação provavelmente documenta o fato de que os nativos estavam se conformando aos padrões portugueses e que índios recém-capturados eram relativamente raros nos engenhos baianos no final do século.³⁰ Seu lugar era ocupado por índios nascidos em cativo e batizados naquele período, por índios livres e por um número crescente de escravos africanos.

A religião, naturalmente, era uma das principais vias de aculturação. A disposição dos escravos em participar dos rituais ou aceitar os sacramentos da religião católica é uma medida aproximada de sua integração à estrutura da sociedade portuguesa. Por esse motivo, o registro da capela do Engenho Sergipe é um documento valioso, a despeito de sua condição incompleta e fragmentária. Em seus assentos de casamentos (1600-26), óbitos (1598-1627) e especialmente batismos (1595-1608) evidenciam-se os padrões básicos do intercuro sexual e das responsabilidades ritualmente definidas entre os três principais grupos raciais.³¹ O período coberto interessa-nos porque entre 1570 e 1630 os engenhos baianos cristalizaram-se na estrutura social que seria característica da região ao longo dos duzentos anos seguintes.

O registro da capela contém 234 assentos completos de batismos de adolescentes no período de 1595 a 1608, perfazendo cerca de 75% de total dos batizados arrolados. Desses 234 adolescentes, 171 (74%) eram filhos de escravas e, portanto, também cativos. As origens raciais das 234 mães (para as quais foi informada a designação racial) podem servir como um indicador aproximado das proporções étnicas da população, resultando na seguinte distribuição: brancas, 32%; índias, 40%; afro-brasileiras, 28%. Dada a predominância dos homens no tráfico atlântico de escravos, haveria um desequilíbrio na razão entre sexos dos afro-brasileiros, e dessa forma tais números provavelmente subestimam esse segmento da população. Não obstante, os indígenas ainda parecem ter continuado como parcela importante da população dos engenhos nos primórdios do século XVII, igua-

lando ou mesmo superando o número de africanos e seus descendentes. Cada assento de batismo seguia uma fórmula do tipo: "5 agosto Joana menina filha de Tomé de Sousa, solteiro, e de Luísa, índia de Domingos Ribeiro; padrinhos, Brás Dias e Antônia [escravos] do mesmo Domingos Ribeiro". Essa fórmula permite-nos examinar as relações entre cinco indivíduos — o batizado, o pai, a mãe, o padrinho e a madrinha. O padrão desse relacionamento fornece informações adicionais sobre a organização social e as formas de contato entre os indivíduos. A Tabela 3 apresenta uma distribuição por grupo racial/étnico das quatro categorias.

Fica claro que para os escravos o batismo era um fato menos formal do que para as pessoas livres, especialmente os brancos. Enquanto padrinho e madrinha sempre estavam presentes quando se batizava o filho de um casal de brancos, com as crianças escravas nem sempre isso acontecia. Em cerca de 25 casos (13%), a madrinha, o padrinho ou ambos estavam ausentes na cerimônia (ou não foram registrados). Em uma ocasião, um grupo de escravos serviu de padrinhos, e em outra houve dois padrinhos e nenhuma madrinha. Tal assimetria e irregularidade não existiu nos batismos de portugueses do Engenho Sergipe. Quando os adultos pagãos eram batizados, em geral faziam-no em grupos de três ou quatro simultaneamente. Nessas ocasiões, os mesmos padrinhos poderiam servir para todos os indivíduos batizados.

Nos três principais grupos verificou-se uma forte tendência à endogamia, pelo menos nas uniões formais, sacramentadas pela Igreja. Entre 1601 e 1626, em trinta casamentos de escravos para os quais foi possível determinar a origem dos cônjuges, todos foram entre indivíduos da mesma categoria racial, embora nem sempre do mesmo grupo étnico ou linguístico.³²

Apesar dessa tendência para a endogamia, houve intercuro sexual entre as diferentes categorias raciais. Os homens brancos, por seu papel dominante, podiam mais facilmente selecionar parceiras sexuais no seio das populações escrava e livre. Mais de 11% dos filhos de índias e 8% dos de africanas registrados no Engenho Sergipe tinham pais brancos. Se esses números forem ajustados para incluir os casos em que não se indicou o pai — sinal de ilegitimidade e relação instável ou secreta — os percentuais elevam-se a 18,5% para as mulheres índias e quase 30% para as afro-brasileiras.

Existiam também oportunidades para o contato entre africanos e índios nas habitações dos escravos. Os inventários do Engenho Sergipe arrolam vários exemplos de africanos e indígenas que constituíram unidades familiares permanentes. Foi esse o caso de Domingos Valente, mestre de açúcar, casado com Luísa, gentio da terra, pai de dois filhos; foi igualmente o caso de Marcos, escravo da Guiné, casado com Marta, índia.³³ Entretanto é mais marcante a escassez relativa de uniões desse tipo no registro da capela. Arrolaram-se apenas dois casos de crianças filhas de casais desse tipo; ambos os casais, ao contrário dos mencionados anteriormente, eram de homens índios e mulheres africanas. Parece, portanto, que no período de transição da escravidão indígena para a africana, a maioria dos nativos casou-se ou teve relações sexuais com outros índios e manteve-se, em grande medida,

TABELA 3
Designações raciais/étnicas de pais e padrinhos, Engenho Sergipe, 1595-1608

	Branco	Índio	Africano	Negro/ Crioulo	Mulato	Desconhecida ^a
Pai	61	42	27	6	0	98
Mãe	43	54	33	8	3	93
Padrinho	132	9	6	7	0	70
Madrinha	59	21	8	7	7	114

(a) O grande número de desconhecidos (98) na categoria dos pais é decorrente de uniões ilegítimas e de o pai não estar presente no batizado. Para as mães, padrinhos e madrinhas, os casos desconhecidos devem-se à inexistência do registro dessa informação ou a lacuna nos documentos.

separada sexualmente dos demais. A miscigenação ocorrida foi mais frequentemente entre brancos e indígenas ou entre brancos e africanos.³⁴ É interessante notar que na Bahia no século XVI não se usavam termos distintos para designar os filhos de índios e africanos. A palavra "mameluco" era empregada para qualquer pessoa de descendência mestiça quando um dos pais era índio.³⁵ Foi somente no século XVIII que "cafuso" ou "curiboca" passaram a ser utilizados para denominar a prole resultante de uniões entre indígenas e africanos.

Segundo a doutrina e as práticas da Igreja Católica, o papel dos padrinhos era vital para a formação da criança. Os laços entre o afilhado e os padrinhos eram tão fortes quanto entre o filho e os pais. Paralelamente, o conjunto de laços entre pais e padrinhos estabelecia obrigações e dependências mútuas. Ao examinar referidos laços, podemos observar algumas das formas de interação entre escravos e senhores.

O padrinho exercia a importante função de representante da criança no batismo e de seu guardião e protetor em potencial. Apadrinhar alguém implicava verdadeiramente em assumir obrigações, e não era raro um afilhado acabar dependendo dos padrinhos para conseguir assistência econômica ou proteção. Adicionalmente, em geral era o padrinho quem pagava as despesas por ocasião do batizado. A posição do padrinho, portanto, era de respeito e prestígio. Não é, pois, surpreendente encontrar um percentual elevadíssimo de brancos como padrinhos nos batizados examinados. Não eram só os pais brancos que escolhiam um padrinho branco, mas também os índios e africanos. Em mais de 80% dos batismos de filhos de mulheres índias os padrinhos foram brancos. Índios serviam de padrinhos em apenas nove casos, e nos seis em que foi possível identificar a origem étnica dos pais, todos eram casais de nativos. Os africanos encontravam-se em posição semelhante à dos índios e, como eles, procuravam continuamente os brancos (ou tinham de aceitá-los) para apadrinhar seus filhos. A predominância dos brancos como padrinhos pode ser vista na Tabela 4.

O padrão que mais se evidencia a partir dos dados referentes aos padrinhos é uma acentuada diferença entre padrinhos e madrinhas. A seleção das madrinhas parece ter sido baseada em critérios diferentes da dos padrinhos, pois é muito mais comum encontrarmos índias e afro-brasileiras desempenhando aquele papel. As mulheres brancas raramente amadrinhavam crianças escravas. E as mães índias procuravam madrinhas também índias. O padrinho podia ser branco, pois como protetor e benfeitor teria melhores condições de ajudar a criança, mas a madrinha era considerada uma auxiliar na sua criação e a substituída da mãe se porventura esta morresse. Embora tenha havido alguns casos em que índias serviram de madrinhas a filhos de africanas ou mulatas, que por sua vez eram madrinhas de filhos de mulheres indígenas, a grande maioria dos exemplos indica que índios, africanos e brancos escolhiam para comadres mulheres da mesma categoria racial. Em geral, a madrinha escrava pertencia ao mesmo proprietário de um ou de ambos os pais.

Algumas estatísticas mostram claramente essa situação. Enquanto os homens cativos perfaziam menos de 12% do total dos padrinhos arrolados, as mulheres escravas constituíam mais de 30% das madrinhas. Se considerarmos apenas os batizados de escravos e forros, a porcentagem de madrinhas cativas e forras eleva-se a mais de 80% do total. Os laços entre os indígenas eram fortes, e em mais de 60% dos batizados de seus filhos as madrinhas eram também nativas. Quando pai e mãe eram indígenas, esse percentual elevava-se a 90%.

TABELA 4
Índice do prestígio dos padrinhos

	Pais	Padrinhos	Razão
Branços	104	191	1,84
Índios	96	30	0,31
Afro-brasileiros	64	13	0,20

Fonte: AGMs. Conceição da Praia (Engenho Sergipe), batismos.

Somente em raras ocasiões um proprietário de escravos ou um seu parente próximo apadrinhava o filho de seu próprio cativo. Nos batismos desse período inicial apareciam esporadicamente um caso como o de Antônio Gonçalves e sua filha, que foram padrinhos do filho de seus cativos indígenas em 1604.³⁶ Porém tais ocasiões eram raras, e apenas em menos de 4% dos batizados de escravos o proprietário, ou mais frequentemente um parente seu, serviu de padrinho para seu próprio escravo. Mesmo assim essa prática parece ter sido mais característica do período de escravidão indígena. Como será visto no Capítulo 14, no século XVIII os senhores nunca apadrinhavam seus escravos negros e mulatos. O paternalismo não se expressava usualmente na forma de laços de compadrio. Em vez disso, o padrão dominante parece ter sido a escolha de um homem branco que pudesse interceder junto ao proprietário em caso de dificuldades futuras.

Finalmente, o uso de fontes tais como um registro paroquial pode, de certa forma, introduzir vieses na análise, salientando o processo de aculturação por estarem inseridas na estrutura das instituições e da cultura portuguesa. Houve sempre um "outro lado" na história. O culto da santidade demonstrou que a aculturação era muitas vezes pouco consistente ou incompleta e que as idéias de resistência com frequência jaziam bem próximas à superfície da vida.³⁷ A resistência indígena à escravidão era constante, e os fugitivos dos engenhos constituíam-se em um problema grave, muito embora os portugueses recorressem amiúde a nativos livres ou aldeados para persegui-los.³⁸ Ademais, a aculturação sempre possuiu o potencial de mover-se na direção inversa. As culturas indígenas ofereciam, ou pareciam oferecer, certas liberdades de pensamento e comportamento a alguns europeus ou aos mestiços.³⁹ Quanto mais distantes das áreas densamente colonizadas ou das cidades costeiras, maior a tendência de os colonos e seus descendentes adotarem costumes índios. Isso ocorreu especialmente no período anterior a 1600, quando a matriz das normas e estruturas sociais ainda era relativamente fluida. A interação dos portos, dos engenhos e do sertão, juntamente com a mescla entre as populações, criaram na Bahia condições geográficas e humanas que contribuíram para a adoção de muitos aspectos da vida e da cultura indígenas.

Nesse contexto, o depoimento de vários mamelucos perante a Inquisição em 1591-2 é bastante esclarecedor. Muitos admitiram que quando estiveram no sertão à procura de índios para as fazendas, haviam se juntado aos nativos para dançar, fumar e beber a "erva sagrada", comportando-se de um modo geral como pagãos.⁴⁰ Alguns pintaram os corpos como os índios, e uns poucos confessaram terem se submetido a escarificação ou tatuagem de braços, pernas e nádegas, como foi o caso de Manoel Branco, Tomás Ferreira, Francisco Afonso Capara e Antônio Dias, um mestre de açúcar.⁴¹ Em alguns dos exemplos, adolescentes mamelucos e portugueses foram convertidos ao culto da santidade. O mameluco Gonçalo Fernandes, agricultor de gêneros de subsistência em Paripe, foi convertido por um índio que lhe pregou os ensinamentos do culto em uma língua indígena que ele "entendeu muito bem".⁴² Uma portuguesa, Luísa Barbosa, admitiu ter sido convertida pelos índios com quem conversava em 1566, quando tinha apenas doze anos e podia, segundo argumentava, ser facilmente iludida.⁴³

Esse padrão pode ser, talvez, sintetizado na epopéia de Domingos Fernandes Nobre, denominado Tomacaúna. Filho de português e índia e casado com uma mulher branca, viveu, contudo, dos dezoito aos 36 anos mais como índio do que como português. Abandonara o catolicismo e só se confessava quando necessário para evitar ser descoberto. Partia frequentemente para o sertão e em expedições a Pernambuco, Porto Seguro e Paraíba. Viveu com os nativos, possuindo muitas esposas, tatuando o corpo, usando penas nos cabelos e vivendo de modo geral como um índio. Foi ele o homem enviado para fazer contato com a principal aldeia da santidade na década de 1580 e, quando lá esteve, prestou homenagem a um ídolo e aos líderes da religião. Acabou por levar vários seguidores do culto para a fazenda de Fernão Cabral de Ataíde. O caso de Tomacaúna é sem dúvida excepcional, mas indica, de fato, que o intercâmbio entre europeus e indígenas do Nordeste podia ocorrer em ambas as direções.

A transição da predominância indígena para a africana na composição da força de trabalho escrava ocorreu aos poucos ao longo de aproximadamente meio século. Quando os senhores de engenho, individualmente, acumulavam recursos financeiros suficientes, compravam alguns cativos africanos, e iam acrescentando outros à medida que capital e crédito tornavam-se disponíveis. Em fins do século XVI, a mão-de-obra dos engenhos era mista do ponto de vista racial, e a proporção foi mudando crescentemente em favor dos africanos importados e sua prole. Nas décadas de 1550 e 1560 praticamente não havia cativos africanos nos engenhos do Nordeste.⁴⁴ Em meados da década de 1580, Pernambuco possuía 66 engenhos e, segundo informado, 2 mil escravos africanos. Se estimarmos que em média havia cem escravos por engenho, concluiremos que os africanos perfaziam um terço dos escravos dessa capitania. Em 1577, no Engenho São Pantaleão do Monteiro, próximo a Olinda, havia quarenta cativos, dos quais dois terços eram indígenas e o restante, africanos. Aparentemente essa foi a distribuição que se verificou em média.⁴⁵

Na Bahia, essa mudança pode ser observada na transformação da população de um único engenho ao longo do tempo. Em 1572, o Engenho Sergipe possuía 280 escravos adultos, dos quais apenas vinte (7%) eram africanos. Em 1591, a população cativa do engenho era de 103 indivíduos, 38 (37%) deles africanos. Em 1638, quando a propriedade foi arrendada a Pedro Gonçalves de Matos, havia 81 escravos, todos eles africanos ou afro-brasileiros.⁴⁶ A transição para uma força de trabalho africana foi efetuada nas primeiras duas décadas do século XVII, época em que a indústria açucareira experimentava rápida expansão e considerável desenvolvimento interno devido aos altos preços internacionais do açúcar, do crescimento do mercado europeu e, talvez, da paz nos mares com a trégua dos doze anos entre Espanha e Holanda (1609-21). Uma comparação das posições dos escravos indígenas e africanos pode auxiliar a esclarecer por que ocorreu a transição para o braço africano.

Essa mudança dependeu parcialmente da percepção dos portugueses quanto às habilidades relativas de africanos e indígenas. Uma longa experiência com a escravidão negra na península ibérica, intensificada durante a expansão da indústria açucareira no Atlântico, familiarizara os portugueses com os africanos e suas aptidões. Em fins do século XVI, sua habilidade em dominar as técnicas do fabrico do açúcar na Madeira e em São Tomé já havia impressionado os portugueses. No Brasil, os colonizadores, há tempos habituados ao emprego, em Portugal e nas ilhas atlânticas, de negros em serviços domésticos, como artesãos urbanos e escravos especializados, começaram a pensar na África como uma fonte lógica de homens com tais aptidões. Os primeiros cativos negros vieram para o Brasil como criados particulares ou trabalhadores especializados, e não para lavrar os campos. As relações de escravos remanescentes de três engenhos do século XVI indicam que havia um alto percentual de africanos com várias especializações e que as tarefas mais complexas atribuídas a escravos eram invariavelmente realizadas por africanos. Em 1548, o Engenho São Jorge dos Erasmos, em São Vicente, possuía 130 escravos "da terra" e sete ou oito africanos. Estes últimos eram todos oficiais, ou seja, especializados em várias tarefas, e um deles era mestre de açúcar, a função mais importante na condução de um engenho. O administrador do Engenho São Jorge dos Erasmos escreveu com orgulho aos proprietários absenteeistas, a família Schetz de Antuérpia, que os mestres de açúcar na Madeira geralmente recebiam 30\$000 por ano, quantia essa que seu engenho agora estava economizando com o emprego desse escravo negro.⁴⁷ Outros três africanos exerciam funções em que a capacidade de avaliação era importante; um deles era purgador e os outros dois, caldeireiros.

Situação semelhante verificou-se nas listas dos inventários dos Engenhos Sergipe e Santana em fins daquele mesmo século. No Engenho Sergipe, indígenas e africanos foram empregados em atividades diferentes durante o período de transição. Como a propriedade tinha condições de utilizar portugueses nas tarefas de fiscalização e técnicas, a pirâmide

TABELA 5
Estrutura ocupacional, Engenho Sergipe 1572,-1591

	1572		1591	
	Africanos	Índios	Africanos	Índios
<i>Especializados no fabrico do açúcar</i>				
meste de açúcar			1	
ajuda do mestre			1	
purgador			2	1
ajuda do purgador	1	2	1	
tacheiro	1	2	3	
escumeiro	1			
ajuda do escumeiro		3		
caldeireiro		6		
moedor		3	2	
preneiro		1		
virador de bagaço	1	1		
caixeiro		2	1	
dos melles	1	1	1	1
<i>Especializado em atividades artesanais</i>				
carapina		1		
ferreiro			1	
calafate		1		
falleiro (?)	1	1		
<i>Especializados em atividades auxiliares</i>				
vaqueiro	1	1	2	1
carreiro	1	1		
beieiro				3
pescador		11		
serrador		7		
lenadeiro				1
porqueiro/ovelheiro		2		
"barcas"	1	4		
<i>Atividades administrativas</i>				
feitor		1		
Totais	9 (19) ^a	51(115)	15(30)	7(65)

(a) O número entre parêntesis indica o total de indivíduos da categoria étnica.

ocupacional dos escravos foi truncada. A força de trabalho era predominantemente indígena; de 134 homens cativos, 115 eram índios. Com ocupações específicas, as mesmas proporções de africanos e nativos foram arroladas; contudo, se não incluirmos certas funções como pescadores, caçadores e barqueiros, a participação dos aborígenes com ocupações especializadas diminui consideravelmente. Essas diferenças podem ser vistas na Tabela 5.

O inventário de 1572 — feito à época em que os indígenas eram ainda numerosos, e sua obtenção, relativamente barata, em que não se dispunha de africanos em grandes quantidades e, por fim, em que a legislação contra a escravidão do gentio ainda não estava efetivamente em vigor — é representativo de um período específico na história da escravidão indígena. Vinte anos mais tarde, a situação mudara completamente. Por volta de 1591, a economia açucareira do Nordeste expandia-se rapidamente para suprir a crescente demanda européia. O tráfico atlântico de escravos regularizara-se a um nível em que a oferta de cativos, embora ainda não abundante, era ao menos segura. A maior parcela da escravaria no Engenho Sergipe ainda consistia de nativos, mas agora africanos e afro-brasileiros exerciam quase todas as funções especializadas na propriedade. Cativos de Angola e da Guiné eram empregados como mestres de açúcar, purgadores, ajudantes de purgador, ferreiros, caldeireiros e caixeiros. Outros eram utilizados nas operações da moenda e alguns eram vaqueiros. As ocupações dos indígenas eram muito mais rudimentares, e exceto por um

caixeiro, apenas três índios foram arrolados com ocupações, sendo um lenhador e dois vaqueiros. Ou seja, sempre que possível, os portugueses recorriam aos africanos como mão-de-obra escrava especializada. A Figura 4 parece retratar a divisão do trabalho entre indígenas e africanos.

Essa política, assim como o preço relativo de aborígenes e africanos, é em certa medida explicada pelas características demográficas e culturais dos dois povos. Muitos negros provinham da África ocidental, de culturas em que os trabalhos com ferro, gado e outras atividades úteis para a lavoura açucareira eram praticados.⁴⁸ Esses conhecimentos e a familiaridade com a agricultura a longo prazo tornava-os mais valiosos para os portugueses na escravidão específica da indústria do açúcar. Os africanos sem dúvida não eram mais “predispostos” ao cativeiro do que índios, portugueses, ingleses ou qualquer outro povo arrancado de sua terra natal e submetido à vontade alheia, mas as semelhanças de sua herança cultural com as tradições européias valorizavam-nos aos olhos dos europeus. A suscetibilidade dos índios de todas as idades às doenças européias aumentava o risco do investimento de tempo e capital para treiná-los em trabalhos artesanais ou de fiscalização. Naturalmente também os africanos sofriam nas condições ambientais do Brasil, mas as taxas mais elevadas de mortalidade entre os negros eram sempre encontradas entre os recém-chegados (*boçais*) e as crianças. Assim, tão logo um escravo se ambientava e ultrapassava a idade infantil, tinha grandes chances de sobrevivência e, portanto, de ser um investimento seguro.

A saúde e a perícia dos africanos, bem como sua pouca oposição ao cativeiro, podem explicar a relutância dos senhores de engenho em investir no treinamento de escravos indígenas; entretanto isso não esclarece por que o valor do trabalho dos índios, mesmo quando livres e assalariados, era considerado inferior ao dos brancos, mulatos e negros livres. No Engenho Sergipe, um nativo carpinteiro recebia apenas 20% do salário pago aos brancos pela mesma tarefa. Durante o século XVII, os trabalhadores indígenas receberam apenas \$020 por dia, e os artesãos especializados, \$030. Na década de 1630, a câmara municipal de Salvador pagou a trabalhadores nativos um salário diário de \$030, e os aborígenes da Paraíba podiam ser pagos com mandioca e tecidos no valor de \$015 diários. Os escravos negros, em contraste, podiam ganhar em média \$240 réis por dia.⁴⁹

O sistema de assalariamento, constantemente proposto como a forma ideal de integrar o índio à sociedade colonial, foi, portanto, um fracasso. Os nativos freqüentemente mostravam-se relutantes em participar do mercado de trabalho; ademais, os portugueses não permitiam que esse mercado funcionasse de maneira realmente livre, uma vez que os salários pagos aos índios eram sempre inferiores aos valores vigentes.⁵⁰ Os colonos colocavam os assalariados nativos em uma escala de trabalho e pagamento diferente da de outros trabalhadores. No Engenho Sergipe, eles eram geralmente pagos por mês em vez de diariamente, ou até mesmo, mais amiúde, por tarefa. Seus serviços em geral não requeriam tempo específico para serem concluídos, e freqüentemente os pagamentos eram em espécie, e não em dinheiro. Farinha de mandioca, tecidos e álcool eram os “salários” usuais dos indígenas, do Maranhão a São Paulo.⁵¹ Fica evidente que os portugueses acreditavam, quaisquer que fossem os motivos, que os trabalhadores nativos não podiam ser tratados como os outros.

Houve, de fato, marcada semelhança entre todos os regimes coloniais do Novo Mundo quanto ao baixo valor atribuído à mão-de-obra indígena em comparação com a africana. Em épocas e lugares tão diferentes como o México no século XVI, o Brasil no século XVII e a Carolina no século XVIII, espanhóis, portugueses e ingleses apresentaram opiniões semelhantes dos trabalhadores daquelas duas raças. Nas três situações, os colonos geralmente valorizavam os africanos três ou quatro vezes mais que os aborígenes.⁵² Certamente a disponibilidade no mercado, os padrões demográficos, as oportunidades de fuga e resistência (custos administrativos) e os preconceitos europeus entravam nesses cálculos. Não obstante, apesar das implicações racistas de argumentos sobre a adaptabilidade relativa de

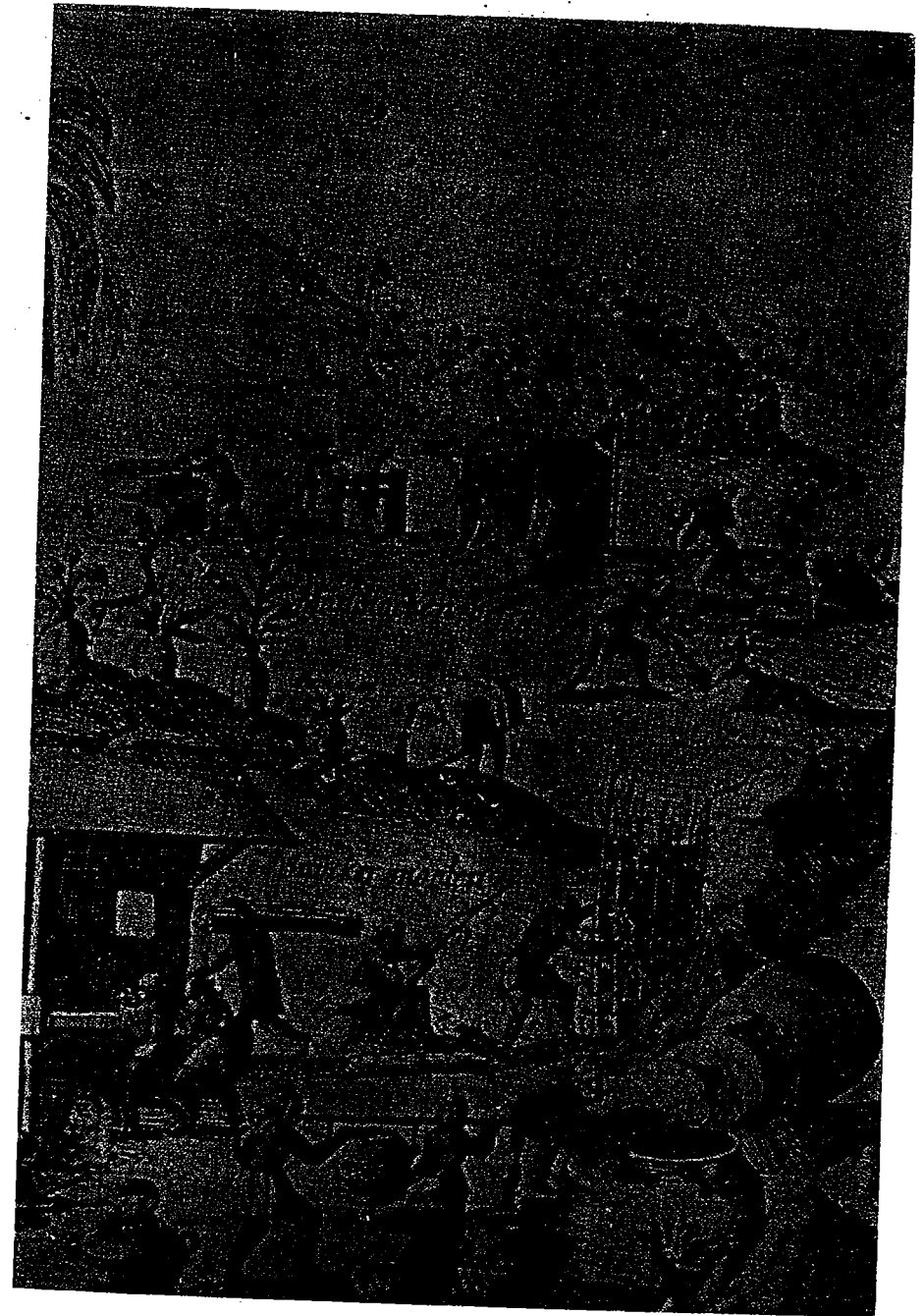


Figura 4. A divisão dos trabalhos agrícolas mostra os trabalhadores de pele mais escura (africanos?) ocupados em tarefas relacionadas com o fabrico do açúcar, enquanto, na parte superior da gravura, os “índios”, de pele mais clara, cultivam mandioca

49

um povo ao trabalho nos trópicos em relação a outro, a semelhança de opiniões em todos os regimes escravistas do Novo Mundo indica que havia uma vantagem comparativa, especialmente no período de formação da força de trabalho cativa, em usar africanos em vez de indígenas, e que essa vantagem era baseada na produtividade em termos de retorno sobre o investimento. A afirmação de um observador das Carolinas, em 1740, de que "com eles [os índios] não se pode realizar tanto como com os negros" ecoou por todas as partes das Américas.⁵³

No Brasil, a posição relativa dos cativos indígenas e africanos na força de trabalho da indústria açucareira pode ser vista em sua forma mais simples e crua nos preços relativos de indivíduos dos dois povos. O preço médio de um africano arrolado com ocupações em 1572 era de 25 mil-réis enquanto o de nativos com as mesmas habilidades atingia apenas 9 mil-réis. Os únicos indígenas especializados cujos preços igualavam os dos africanos, ou aproximavam-se deles, eram os que realmente tinham qualificações em ofícios artesanais — carpinteiros, caixeiros e calafates, por exemplo, ou os que eram empregados em funções especializadas na moenda. A grande maioria dos nativos arrolados com alguma ocupação, mas não com qualificações artesanais, tinham preço muito abaixo do valor médio dos africanos não especializados. Ademais, a diferença de preços entre índios especializados e não especializados era maior que a verificada entre os africanos nessas condições.

Há indicações de que esses valores representavam diferenças reais de produtividade do trabalho de indígenas e africanos. Dados de produção da Bahia no final do século XVI corroboram essa interpretação. Embora existia alguma discrepância quanto ao número total de engenhos, vários relatos dão conta de cinquenta deles funcionando na capitania da Bahia em 1590.⁵⁴ O padre Francisco Soares afirmou que em 1589 havia cinquenta engenhos, 18 mil escravos e 36 mil índios de aldeias jesuíticas.⁵⁵ Supondo que dois terços da escravaria fossem empregados nas atividades açucareiras, a razão entre cativos e engenhos seria de 240 para 1. Esse número, que não inclui os índios submetidos que também se constituíam em braços para os engenhos, é extremamente elevado. Ele representa não só os cativos de propriedade direta dos engenhos, mas igualmente os escravos de arrendatários, parceiros e outros. O padre Soares estimou uma produção anual por engenho de 4 mil arrobas, ou 58 toneladas. Assim, cada escravo produzia, na época, quase dezessete arrobas (250 kg) anualmente — um nível muito baixo de produtividade, já que o cálculo posterior para o Brasil com base na mão-de-obra negra foi de quarenta a setenta arrobas por ano.⁵⁶ Mesmo se fizermos um desconto considerando a ocorrência de mudanças tecnológicas e informações inexatas, a única conclusão a que se pode chegar com esses números é que a mão-de-obra indígena caracterizava-se por ter baixa produtividade.⁵⁷

Na época em que o padre Soares realizou suas estimativas, a Bahia possuía de 3 a 4 mil escravos africanos; portanto, três quartos da massa escrava ainda consistia de indígenas na última década do século XVI.⁵⁸ Dado o baixo nível de produtividade dos nativos, o diferencial de preço entre africanos e aborígenes torna-se imediatamente compreensível. Nos inventários de 1572-4, o preço médio dos cativos africanos era de 20 mil-réis, enquanto o de índios adultos era 7 mil-réis.⁵⁹ Essa proporção de aproximadamente três para um iguala-se à razão entre as estimativas das produtividades indígena e africana na atividade açucareira. Isso poderia indicar que os portugueses fizeram um cálculo econômico lógico da lucratividade relativa das duas alternativas de mão-de-obra. Os africanos, sem dúvida, eram mais caros para se obter, mas a longo prazo representavam um investimento mais lucrativo.

Podemos conjecturar que a presença de um grande número de indígenas na fase inaugural permitiu aos engenhos começar a produzir com pequeno desembolso inicial para a aquisição de escravos. A expansão da economia do açúcar nas décadas de 1550 e 1560 fez-se às custas do acesso a essa mão-de-obra "barata". Durante a década de 1570, porém, a resistência à escravidão, a peste e a legislação antiescravista reduziram a disponibilidade — e a lucratividade — dos indígenas. Os grandes proprietários rurais constataram, então, que o diferencial de custo entre trabalhadores nativos e africanos não mais superava as di-

ferenças de produtividade entre as duas forças de trabalho. Essa disparidade na produtividade global também contribuiu para explicar por que os portugueses preferiam africanos importados a índios submetidos porém "livres". Embora ocasionalmente surgissem proponentes das concessões de mão-de-obra na forma das *encomiendas* ou da escravidão econômica induzida pelo débito contínuo dos trabalhadores para com o proprietário das terras, expedientes usados na América espanhola, os colonizadores acreditavam que, em vista da mortalidade elevada e da baixa produtividade dos índios, os africanos representavam um melhor investimento. O historiador e senhor de engenho baiano Sebastião da Rocha Pitta provavelmente sintetizou a opinião majoritária ao observar que os índios sofriam com o trabalhar "por obrigação e não voluntariamente como usavam na sua liberdade, que na perda dela e na repugnância e pensão do cativo morrendo infinitos, vinham a sair mais caro pelo mais limitado preço".⁶⁰

Uma discussão da lucratividade em termos econômicos estritamente neoclássicos não bastará para explicar a transição da força de trabalho. Estiveram sempre presentes também determinantes culturais e políticos. Nem todos no Brasil estavam convencidos da sensatez da mudança. Os colonizadores portugueses em geral não se sentiam propensos a renunciar ao controle dos índios, especialmente quando podiam ser obtidos por uma ninharia, e demonstraram essa relutância com protestos e manifestações políticas, particularmente em 1609 e 1640. Gaspar da Cunha, feitor do Engenho Sergipe, escreveu ao conde de Linhares em 1585 "serem [os africanos] de muito custo e prejudiciais à fazenda como à vizinhança[.] não são tão necessários e proveitosos nela como os índios desta terra".⁶¹ Fez então uma petição para que fossem levados mais índios livres para o engenho. Nos primórdios do século XVII, tais solicitações e opiniões já eram muito menos frequentes.⁶² A transição para o braço africano já progredira consideravelmente, em especial na região açucareira do Nordeste, onde o capital se acumulava e os padrões de comércio internacional estavam solidamente estabelecidos. A escravidão colonial emergia como o modo de produção dominante, em um processo que fora imposto menos pelo mercado do que pela organização da produção. O regime de trabalho e a natureza da mão-de-obra foram determinados não só pela Corte, em Lisboa, ou pelos estabelecimentos financeiros de Amsterdam e Londres, mas também nas florestas e canaviais da América.

temporânea da produção dos engenhos no início do século XVII, ver BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. José Antonio Gonçalves de Mello, ed. 2ª. ed. compl. Recife, 1966, p. 88. Conforme um acordo com Gonçalves de Mello, citei sempre como autor dessa obra Ambrósio Fernandes Brandão.

(91) MARCHANT. *op. cit.*, p. 61-5.

(92) COSTA PORTO. *op. cit.*, p. 7-14; GONÇALVES DE MELLO & ALBUQUERQUE. *op. cit.*, p. 114, n. 56.

(93) GONÇALVES DE MELLO & ALBUQUERQUE. *op. cit.*, p. 104, n. 2.

(94) *HCJB*, v. III, p. 262.

(95) STOLS. Um dos primeiros documentos [...], p. 418-20.

(96) É possível que no século XVI o termo "morador" fosse às vezes usado permutavelmente como "lavrador". Empregava-se "morador" também para designar simplesmente o indivíduo residente. No léxico do Nordeste rural do século XVIII, "morador" significava trabalhador livre, agregado de uma fazenda ou engenho, o que era bastante diferente de um lavrador de cana.

(97) GONÇALVES DE MELLO & ALBUQUERQUE. *op. cit.*, p. 112, n. 42; *Arquivo Histórico da Madeira*, 12: 93-5, 1960-1.

(98) Antonio Pires aos Irmãos da Companhia (Pernambuco, 2 ago. 1551). In: Peixoto, Afrânio, ed. *Cartas Jesuítas. Cartas avulsas 1550-1568*. Rio de Janeiro, 1931, p. 83-4. As demais referências a essa coleção serão citadas como *Cartas avulsas*. Ver também LEITE, Serafim, ed. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Roma, 1956-8, 3 v.

(99) AZEVEDO, T. de. *op. cit.*, p. 133-52; MARCHANT. *op. cit.*, p. 92.

(100) LEITE, Serafim. *HCJB*, v. 5, p. 110.

(101) *DHA*, v. I, p. 111-3; PINHO. *op. cit.*, p. 173-4.

(102) ANTT, CSJ, maço 13, doc. 15.

(103) Pero de Góes a Martim Ferreira (Vila da Rainha, 18 ago. 1545). *HCPB*, v. III, p. 262-3.

(104) Referências sobre a Madeira podem ser encontradas com frequência nesse contexto. Ambrósio de Meira escreveu em 1545 que os peritos na manufatura do açúcar ainda não haviam aprendido as peculiaridades da terra, mas eram de opinião que o açúcar de boa qualidade do Espírito Santo era tão bom quanto o da Madeira. Indivíduos como Baltasar Martins Florença, mestre de açúcar nativo da Madeira, também aparecem nos registros da Inquisição. Ver *ABNR*, 57: 11-13, 1939; *PVCB*, p. 25-7.

(105) STOLS. Um dos primeiros documentos [...], p. 418; cf. CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil (1583)*. Rio de Janeiro, 1925, p. 283. Há uma edição mais recente, de 1978.

(106) CARDIM. *op. cit.*, p. 283.

(107) Carta de 15 abr. 1549. In: GONÇALVES DE MELLO & ALBUQUERQUE. *op. cit.*, p. 71.

2. UMA GERAÇÃO EXAURIDA: AGRICULTURA COMERCIAL E MÃO-DE-OBRA INDÍGENA.

(1) Partes deste capítulo e do seguinte aparecem em Indian labor on New World plantations: European demands and Indian responses in Northeastern Brazil. *AHR*, 83(3): 43-79, jun. 1978.

(2) WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world system*. Nova York, 1974. 2 v. até o presente. v. I, p. 86-90. A bibliografia dessa obra fornece uma excelente introdução à literatura histórica e teórica. Wallerstein adiantou-se às minhas críticas e às observações semelhantes feitas por Domenico Sella, afirmando que "as alternativas disponíveis para cada unidade são limitadas pela estrutura do todo, mesmo a despeito do fato de que cada gente, ao optar por uma dada alternativa, altera de fato a estrutura do todo". Assim, a diferença entre nossas posições pode ser apenas uma questão de ênfase, embora esteja claro que, para ele, as alternativas são, ainda assim, determinadas pelo sistema e não pelos agentes. Ver WALLERSTEIN, Immanuel. The three stages of African involvement in the world economy. In: Gutkind, Peter C. W. & Wallerstein, Immanuel, eds. *The political economy of contemporary Africa*. Londres, 1976, p. 30. Ver também SELLA, Domenico. The world system and its dangers. *Peasant Studies*. Londres, 6: 29-32, 1976. Para um importante conjunto de estudos sobre esse problema, ver ASSADOURIAN, Carlos Sempat et al., eds. *Modos de producción en América Latina*. Buenos Aires, 1973 [Cuadernos de Pasado y Presente, 40].

(3) Ver estudo apresentado em PINTO, Estevão. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo, 1935-8. 2 v. v. I, p. 168-246; OTT, Carlos. *Pré-história da Bahia*. Salvador, 1958, p. 11-33; METRAUX, Alfred. The Tupinambá. In: Steward, Julian, ed. *Handbook of South American Indians*. Washington, 1948. 6 v. v. III, p. 95-135; MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. Brasília, 1960. A melhor fonte individual do século XVI sobre os povos indígenas da Bahia é SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, 1971, p. 299-341.

(4) FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambás 2ª* ed. São Paulo, 1963, p. 149-308; METRAUX. *op. cit.*, p. 119-26.

(5) FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 2ª ed. São Paulo, 1970.

(6) METRAUX, Alfred. *La religion des Tupinambas*. Paris, 1928, p. 170-1. Esse autor designa os tupinambás como um "povo agrícola", mas fica evidente pelo seu estudo e o de Florestan Fernandes que a agricultura não tinha um valor fundamental no cerimonial da sociedade tupinambá. Cf. FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambás* [...], p. 82-98; RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, 1943. 2 v. v. I, p. 110-37.

(7) FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambá* [...], p. 84-5. As trocas não eram totalmente inexistentes. Para um importante ensaio teórico, ver LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 87: 131-46, dez. 1942.

(8) NÓBREGA, Manoel da. Informação das terras do Brasil. *MB*. v. I, p. 153 (Bahia, 1549).

(9) Esses comentários baseiam-se em SAHLINS, Marshall. *Stone Age economics*. Chicago, 1972, p. 1-41. Apesar de a análise desse autor tratar em geral de povos da idade da pedra, é também diretamente aplicável às economias aqui discutidas, conforme se verifica a partir das observações contemporâneas.

(10) Martim da Rocha (set. 1576), citado em *HCJB*, v. II, p. 90; NÓBREGA. *op. cit.*, p. 153; *MB*, v. I, p. 153

(1549). Provavelmente, as observações desse tipo não são totalmente corretas. A maioria dos povos indígenas reconhecia a propriedade individual de bens de produção (arcos, machados etc), porém usava coletivamente os bens de consumo. Ver MELATTI, *op. cit.*, p. 68-9.

(11) DH, p. 37-8, *passim*; MARCHANT, Alexander. *From barter to slavery: the economic relations of Portuguese and Indians in the settlement of Brazil, 1500-1580*. Baltimore, 1942 (reeditado em Gloucester, Mass., 1966) [John Hopkins University Studies in Historical and Political Science, ser. LX, 1], p. 87-95.

(12) Diogo de Meneses à Coroa (1º set. 1610). ANTT, Fragmentos, caixa 1, nº 6.

(13) "São grandes amigos de folgar." Os capítulos de Gabriel Soares de Sousa, *ABNR*, 62: 373, 1940. Esse trabalho, editado por Serafim Leite, aparece também em *Etnos*, 2: 5-36, 1941.

(14) ORT, *op. cit.*, p. 11-33.

(15) SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil* [...], p. 78-80.

(16) ORT, *op. cit.*, p. 16. É bem provável que o termo "aimoré", assim como "tapuia", tinha se tornado um designativo genérico de qualquer povo hostil na região litorânea central. Os gerens, os cutacho e outros foram, em várias épocas, identificados como aimorés.

(17) GANDAVO, Pero de Magalhães. *Histories of Brazil*. Nova York, 1922, p. 139-40; FRANÇA, Gonçalo Soares da. Dissertações da história eclesiástica. *SGL* (1724), ms. Reservados 1-C-147, p. 33-5, é um excelente exemplo das atitudes dos portugueses com relação aos aimorés no século XVII.

(18) A lei de 1570 excetava "aqueles que costumam saltar os portugueses ou a outros gentios para os comerem assim como são os que se chamam aimorés e outros semelhantes". *DHA*, v. I, p. 225-6.

(19) METRAUX, Alfred. The revolution of the ax. *Diogenes*, 25: 28-40, 1959.

(20) POLANYI, Karl. *Primitive, archaic, and modern economies*. Ed. George Dalton. Nova York, 1968, p. 3-37, fornece uma breve introdução à vasta literatura sobre economia primitiva. Ver também DALTON, George, ed. *Tribal and peasant economies*. Nova York, 1967. Assumi conscientemente uma posição independente na controvérsia que ainda permanece acerca da natureza das economias primitivas, porque penso que a força das evidências disponíveis sobre as culturas indígenas brasileiras da era pré-descobrimto não indica que as formas sociais foram criadas a partir dos meios ou modos de produção, ou mesmo por eles. As sociedades indígenas, ao defrontarem-se com uma situação como a do contato com os europeus, foram forçadas a adaptar certas instituições a novos objetivos econômicos e, às vezes, sofreram transformações durante esse processo; contudo, a divergência entre as percepções econômicas de índios e europeus permaneceu grande. Dessa forma, mesmo se os argumentos dos formalistas (para os quais todas as sociedades se organizam em torno de princípios econômicos gerais) ou dos neomarxistas (para os quais as formas de organização social nas sociedades primitivas são respostas às necessidades econômicas) forem, em certa medida, válidos, a continuação da disparidade entre os conceitos e formas econômicas de nativos e europeus, ainda assim, constituíram-se em barreira fundamental para

para a integração dos aborígenes na economia colonial. Para um excelente exame da literatura referente a essa controvérsia, ver PERINBAUM, B. Marie. Homo Africanus: antiquus or oeconomicus? Some interpretations on African economic history. *Comparative Studies in Society and History*, 19: 156-78, 1977.

(21) SAHLINS, *op. cit.*, p. 76.

(22) NÓBREGA, *op. cit.*, MB, v. I, p. 153.

(23) GANDAVO, *op. cit.*, p. 153.

(24) EM SCHWARTZ, Stuart B. *Sovereignty and society in Colonial Brazil*. Berkeley, 1973, examino de forma razoavelmente detalhada essa luta, especialmente no Capítulo 4, "Judges, Jesuits and Indians", p. 122-39. Ver também ALDEN, Dauril. Black robes versus White settlers: the struggle for "freedom of the Indians" in Colonial Brazil. In: Peckham, Howard & Gibson, Charles, eds. *Attitudes of Colonial powers toward the American Indian*. Salt Lake City, 1969, p. 19-46. O melhor estudo sobre a política portuguesa relativa aos índios é THOMAS, Georg. *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien, 1500-1640*. Berlin, 1968.

(25) MARCHANT, *op. cit.*, p. 63, 72.

(26) GANDAVO, *op. cit.*, p. 132-3.

(27) MARCHANT, *op. cit.*, p. 131, com base em várias fontes contemporâneas.

(28) ALMEIDA PRADO, J. F. de. *A Bahia e as capitânias do centro do Brasil (1530-1626)*. Rio de Janeiro, 1945-8. 3 v. v. II, p. 7-123, contém um relato sobre essas ações. A expedição comandada por Mem de Sá, a Guerra do Paraguaçu, foi originada, em certa medida, pelo fato de que os índios daquela região recusaram-se a devolver escravos fugidos aos portugueses. Cf. Carta do padre Nóbrega (Bahia, 5 jul. 1559). In: Leite, Serafim, ed. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manoel da Nóbrega*. Coimbra, 1955, p. 343 (doravante citado como *Cartas Nóbrega*). Cf. também WETZEL, Herbert Ewald. *Mem de Sá: terceiro governador-geral*. Rio de Janeiro, 1972, p. 59-68.

(29) LEITE, *HCBJ*, v. II, p. 96, 194.

(30) LEITE, Serafim. Emformação dalgumas cousas do Brasil por Belchior Cordeiro, 1577. *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2ª série, 15: 187, 1965.

(31) *Ibid.*

(32) LEITE, *Cartas Nóbrega* (Bahia, 5 jul. 1559), p. 346.

(33) LEITE, Emformação [...], p. 187-8.

(34) *PVCB*, p. 144-5.

(35) Padre Ruy Pereira aos irmãos da Companhia em Portugal (Bahia, 6 abr. 1561). *Cartas avulsas*, p. 283-4, descreve a hospitalidade com que foi recebido em engenhos de Ilhéus. Cf. CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil (1583)*. Rio de Janeiro, 1925, p. 192-4. A presença dos jesuítas nas fazendas não era apreciada porque perguntavam se os trabalhadores eram livres ou escravos. *HCBJ*, v. II, p. 231.

(36) Padre Manoel da Nóbrega a dom João III (Olanda, 14 set. 1551). *Cartas Nóbrega*, p. 101.

(37) *DHA*, v. II, p. 64, 350.

(38) ZENHA, Edmundo. *Mamelucos*. São Paulo, 1970, p. 130-4; MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. 2ª ed. São Paulo, 1965, p. 163-81.

(39) LEITE, Serafim. Resoluções da Junta da Bahia sobre as aldeias dos padres e os índios. *MB*, v. IV, p. 354-7.

(40) MARCHANT, *op. cit.*, p. 132-3.

(41) SOARES, Francisco. *Coisas notáveis do Brasil*. Rio de Janeiro, 1966, p. 71.

(42) AZEVEDO, Thales de. Catequese e aculturação. In: *Ensaios de Antropologia social*, Bahia, 1957 (?), p. 33-62. Por exemplo, considere-se a seguinte afirmação: "Como esta gente era rude y sin ninguna policia humana". História dos Collegios do Brasil. *ABNR*, 19: 75-144, 1897.

(43) CARDIM, *op. cit.*, p. 280; cf. Carta do padre Antônio Pires (Pernambuco, 5 Jun. 1552). *Cartas avulsas*, p. 124.

(44) Carta de Inácio de Azevedo (Bahia, 19 nov. 1566). LEITE, Serafim. *MB*, v. IV, p. 369-70.

(45) Algumas plantas de aldeias jesuítas foram preservadas no AHU, seção de iconografia. A planta da Vila de Abrantes na Bahia é reproduzida em REIS FILHO, Nestor Goulart. *Evolução urbana do Brasil (1550-1720)*. São Paulo, 1968, fig. 23.

(46) LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Nova York, 1961, p. 203-5. Sua discussão refere-se a uma modificação intencional de uma aldeia bororo por padres salesianos.

(47) Nóbrega (Bahia, 8 mai. 1558). LEITE, *Cartas Nóbrega*, p. 292.

(48) Regimento de Tomé de Sousa. *DHA*, v. I, p. 53. Ver também a discussão em MARCHANT, *op. cit.*, p. 90-1. Ver a interessante discussão teórica em GARAVAGLIA, Juan Carlos. Um modo de produção subsidiário: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperuana-rioplatense. In: *Modos de producción en América Latina*. Cordoba, 1973, p. 161-92.

(49) LEITE, *MB*, v. III, p. 530-1. Sobre o apoio de Mem de Sá aos jesuítas, ver WETZEL, *op. cit.*, p. 205, 215-7.

(50) Alvará (21 ago. 1587). *DHA*, v. I, p. 321-2.

(51) FORMAN, Shepard & RIEGELHAUPT, Joyce. Bodo was never Brazilian: economic integration and rural development among a contemporary peasantry. *Comparative Studies in Society and History*, 12: 188-212, 1970.

(52) SOARES, Francisco, *op. cit.*, p. 77. O salário anual de um barqueiro no Engenho Sergipe, em 1574, era de 16\$500, ou seja, em média 1\$365 mensais. Ver BUESCU, Mircea. *300 anos de inflação*. Rio de Janeiro, 1973, p. 60-1.

(53) Moradores da Bahia solicitaram em 1561 que o juiz dos órfãos lhes "desse a soldada os moços e moças órfãs e outros pediam os casados". Padre Luís de Grã ao Padre Miguel de Torres (Bahia, 22 set. 1561). LEITE, *MB*, v. III, p. 431. Sobre os trabalhadores indígenas no Engenho Sergipe, ver SILBERSTEIN, Paul. *Wage earners in a slave economy: the laborers of a sugar mill in Colonial Brazil*. Trabalho não publicado, 1970.

(54) *DHA*, v. I, p. 404-5.

(55) *Ibid.*

(56) HARRIS, Marvin. *Patterns of race in the Americas*. Nova York, 1964, p. 20-1. Harris sugere o argumento de John Pheilan de que os ameríndios "passavam a ganhar a vida à moda européia quando recebiam compensação adequada". Deve-se ter em mente, porém, que Pheilan está-se referindo a povos planaltinos já integrados a estruturas mais amplas de estado quando da chegada dos europeus.

(57) Um relato breve, mas preciso, sobre a peste encontrada em FERNANDES. *Organização social dos tupinambá* [...], p. 40-1.

(58) *Cartas avulsas*, p. 207-8.

(59) Leonardo do Valle aos irmãos da Companhia (Bahia, 23 set. 1561). *Cartas avulsas*, p. 334.

(60) Leonardo do Valle a Gonçalo Vaz (Bahia, 12 mai. 1563). *Cartas avulsas*, p. 378-93.

(61) FERNANDES. *Organização social dos tupinambá* [...], p. 40; segundo a História dos Collegios do Brasil. *ABNR*, 19: 84, 1897, a peste ocorreu em 1563-4.

(62) Citado em FERNANDES. *Organização social dos tupinambá* [...], p. 40.

(63) GANDAVO, *op. cit.*, p. 229. Situação semelhante ocorreu em Pernambuco em 1583-4, período de fome no sertão que impeliu de 3 a 4 mil ameríndios para os engenhos litorâneos.

(64) A suscetibilidade dos índios às doenças européias continuou. Em 1565 morreram tantos na aldeia jesuítica de São João, no Espírito Santo, que o local teve de ser abandonado. *MB*, v. IV, p. 267-8. Em 1616-17, escravos indígenas e africanos foram dizimados pela varíola. Ver BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. 2ª ed. compl. Recife, 1966, p. 64. O impacto das moléstias sobre os índios das aldeias jesuítas não passou despercebido aos colonos. Em 1610, a câmara da Paraíba opôs-se às aldeias exatamente por essa razão. ANTT, Corp. cron. parte 1, maço 115, nº 108.

(65) LEITE, *HCBJ*, v. II, p. 182-3; AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade do Salvador*. 2ª ed. Bahia, 1969, p. 81.

(66) SALVADOR, frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo, 1965, livro IV, cap. 35, p. 333. Ver também o relato de SOUTHEY, Robert. *History of Brazil*. Londres, 1810, 2 v. v. I, p. 404-5.

(67) *Ibid.* Alguns potiguares, sob a chefia de Zorobabé, acabaram por retornar a Pernambuco, onde foram usados contra escravos africanos fugidos.

(68) Câmara de São Jorge ao conde de Linhares (30 jul. 1601). ANTT, CSJ, maço 8, nº 108. Também em BA, 51-VIII-48, f. 139-139v.

(69) Carta de 16 mar. 1603, ANTT, CSJ, maço 8, nº 125.

(70) Carta (Bahia, 28 ago. 1585). ANTT, CSJ, maço 8, nº 9.

(71) Provisão ao conde de Linhares (1586). ANTT, CSJ, maço 16. O duque de Aveiro, donatário de Porto Seguro, recebeu autorização semelhante de "descer índios para duas vezes somente". AGS, sec. prov., 1487 (Valladolid, 7 out. 1603), f. 33-33v.

(72) *DHA*, v. I, p. 321-2.

(73) Sobre o grande apoio de Diogo de Meneses aos colonos, ver sua correspondência em *ABNR*, 57: 37-40, 1939. Esse governador chegou mesmo a transferir o controle de algumas aldeias para os senhores de engenho. A Coroa ordenou a seu sucessor, Gaspar de Sousa, que evitasse esse procedimento a todo custo. Ver BI, Correspondência Gaspar de Sousa, El Rei a Gaspar de Sousa (Lisboa, 28 mar. 1613), f. 207.

(74) História dos Collegios do Brasil. *ABNR*, 19: 89, 1897.

(75) Pedro Correia aos irmãos na África (São Vicente, 1551). *Cartas avulsas*, p. 97-8. Cf. METRAUX, Alfred.

Religions et magies indiennes d'Amerique du Sud. Paris, 1967, p. 12-23.

(76) Este parágrafo baseia-se em duas cartas de Nóbrega e na de Pedro Correia citada na nota anterior. Ver *Cartas avulsas*, p. 97-8; LEITE. *Cartas Nóbrega*, p. 70-1, 297-8. Também foram usados SOUTHEY. *op. cit.*, v. I, p. 371-3; PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais Pernambucanos*. Recife, 1951. 7 v. v. I, p. 572.

(77) As cartas de Nóbrega fornecem os detalhes. A carta do padre Leonardo do Valle, o grande lingüista jesuíta, ao padre Gonçalo Vaz (Bahia, 12 mai. 1563) também contém detalhes interessantes do feticheiro índio que se proclamava "profeta do céu". *Cartas avulsas*, p. 378-93.

(78) A confissão de Fernão Cabral de Ataíde é muito esclarecedora, pois foi testemunha ocular dos ritos da santidade. Ele havia trazido esse grupo de seguidores do culto para sua propriedade provavelmente com intenção de garantir trabalhadores ocasionais. Ver *PVCB*, p. 28-9.

(79) *Cartas avulsas*, p. 378-93; LEITE. *MB*, v. IV, p. 9.

(80) FRALASANS, José. *A santidade de Jaguaripe* (Bahia, 1952) é o estudo mais completo até o presente. O trabalho não incluí o material referente ao século XVII aqui apresentado.

(81) PEREIRA DA COSTA. *op. cit.*, v. I, p. 572. O fato ocorreu mais ou menos na mesma data em que Fernão Cabral de Ataíde entregou os líderes da santidade que se encontravam em sua fazenda às autoridades. Talvez esses sejam dois relatos diferentes sobre o mesmo evento.

(82) Regimento de Francisco Giraldes. *DHA*, v. I, p. 360. Giraldes não chegou a exercer suas funções no Brasil. Seu navio foi obrigado a retroceder devido ao mau tempo, e ele não mais voltou.

(83) Diogo de Meneses à Coroa (Bahia, 1º set. 1610). ANTT, Fragamentos, caixa 1, nº 6.

(84) El-Rey a Garpar de Sousa (Lisboa, 19 jan. 1613). BI, Correspondência de Gaspar de Sousa, p. 185-185v.

(85) *Ibid.* (Lisboa, 24 mai. 1613), p. 218-218v.

(86) Provisão de Diogo Luís de Oliveira, acs, Provisões e portarias 1624-42, Livro 155, fs. 24v-26.

3. PRIMEIRA ESCRAVIDÃO. DO INDÍGENA AO AFRICANO

(1) Os historiadores do Brasil do século XVI utilizaram-se fundamentalmente de cartas e relatórios de jesuítas e de correspondência e legislação governamental. Os livros contábeis dos engenhos Sergipe do Conde e Santana de 1572-4, 1591 e 1638, juntamente com outros documentos auxiliares são, por esse motivo, particularmente valiosos. Essas fontes revelam muitos aspectos da força de trabalho naquele período. Ademais, a capela do Engenho Sergipe funcionava como paróquia, e seus registros fragmentários remanescentes do período 1595-1626 são outra fonte preciosa sobre as várias formas de relações sociais. Esses documentos, apesar de limitados, permitem-nos ao menos vislumbrar a vida nos engenhos baianos na sua fase inicial de formação. Os Engenhos Sergipe e Santana foram construídos pelo governador Mem de Sá e posteriormente tornaram-se propriedade dos jesuítas. Ver Apêndice A para a história dos dois engenhos.

(2) O uso do termo negro da terra aparentemente persistiu em São Paulo ainda por vários anos do século XVII. Na Bahia, embora empregado ocasionalmente após 1600, foi gradualmente substituído. Cf. ZENHA, Edmundo. *Mamelucos*. São Paulo, 1970, p. 52-72, *passim*.

(3) Os inventários dos Engenhos Sergipe e Santana feitos entre 1572 e 1574 foram impressos juntamente com o testamento de Mem de Sá e outros documentos importantes, em *DHA*, v. III; Inventário Engenho Sergipe (1572), *DHA*, v. III, p. 65; Livro de contas do procurador (1574), *DHA*, v. III, p. 406.

(4) ANTT, CSJ, maço 15, doc. 9.

(5) *Ibid.*

(6) Feitor do Engenho Santana ao conde de Linhares (15 ago. 1599). ANTT, CSJ, maço 8, doc. 105. O feitor chamava-os "gentis do sertão tapuyas do catingua".

(7) Domingos Fernandes da Cunha ao conde de Linhares (Ilhéus, 16 mar. 1603). ANTT, CSJ, maço 8, doc. 125. Fernandes da Cunha fora enviado pelo conde de Linhares para reconstruir o Engenho Santana em 1601. Foi ele que, de comum acordo com Álvaro de Carvalho, trouxe os potiguares e dirigiu-se, uma ocasião, ao Recôncavo para buscar índios submetidos e levá-los para Ilhéus. Ver ANTT, CSJ, maço 8, doc. 108.

(8) Biblioteca Nazionale di Roma, Fondo Gesuitico 1367. "O que pareceo ao Padre Visitador Cristóvão de Gouveia ordenar na visita deste Collegio da Bahia. (1º jan. 1589)."

(9) Bahia (1º mar. 1589). ANTT, CSJ, maço 8, doc. 136.

(10) *PVCB*, 1591-2, Capistrano de Abreu, ed. Rio de Janeiro, 1935. Embora índios não prestassem depoimentos, exceto em um caso, muitas das pessoas que compareceram perante os inquisidores falaram de seu relacionamento com indígenas, das aldeias, das entradas no sertão para trazer mais índios para o litoral e da existência de considerável interação. Vários mestiços também admitiram adotar costumes indígenas e falar línguas nativas. Ver, por exemplo, p. 34, 36-7, 64-5, 93-5, 96-7, 104-5, 123-4, 164-5, 167-72.

(11) Sebastião Vaz a Diogo Cardim, provincial do Colégio de Santo Antônio (Bahia, 5 jun. 1629). ANTT, CSJ, maço 69, doc. 74. Essa carta revela muito sobre a história dos índios da aldeia próxima a Sergipe do Conde. Haviam sido trazidos com muito custo pelo conde de Linhares, mas à época da morte de sua esposa e herdeira restavam pouquíssimos deles. Quando os jesuítas assumiram o controle do engenho, esses indígenas foram incorporados aos da aldeia jesuíta São Sebastião, localizada nas proximidades. Quando essa aldeia mudou-se para outra região, os índios do engenho foram junto, o que levou Sebastião Vaz a solicitar seu retorno.

(12) Safra 1611-2. ANTT, CSJ, maço 14, doc. 4, 24. Os díizimos pela aldeia eram de 10\$400 por dois anos.

(13) *DHA*, v. III, p. 406, 102.

(14) *DHA*, v. III, p. 298, 311.

(15) *DHA*, v. III, p. 92.

(16) *DHA*, v. III, p. 392-4.

(17) *PVCB*, 1591-2, p. 87, 104-5, 167-72. Ver também a petição de Luís de Aguiar, acs, *Guerra antiga*, legajo 906.

(18) Carijó era o nome dado às vezes aos guaranis do Paraguai e sul do Brasil. Os tamoiós habitavam a área

próxima ao Rio de Janeiro, e os caetés viveram nas proximidades do rio São Francisco. Contra estes havia sido decretada guerra de extermínio e escravização, por terem matado e comido o primeiro bispo do Brasil. A presença de carijós e tamoiós nos Engenhos Sergipe e Santana pode ter sido atípica. As expedições de Mem de Sá ao sul provavelmente deram-lhe um acesso aos índios daquela região que outros senhores de engenho na Bahia não tiveram. Ademais, seu filho, Estácio de Sá, havia deixado naquelas propriedades um grupo de escravos que obtivera em suas explorações na área do Rio de Janeiro.

(19) O registro da capela do Engenho Sergipe foi, por engano, encadernado com material de outra paróquia. Encontra-se atualmente no ACMs, Conceição da Praia, Baptismos 1649-76. Será citado doravante como registro da capela 1595-1628.

(20) ELLIS JÚNIOR, Alfredo. O bandeirismo na economia do século XVIII. In: *Curso de bandeirologia*. São Paulo, 1956, p. 55-76. Para uma opinião oposta, ver ZENHA. *op. cit.*, p. 193-6.

(21) *DHA*, v. III, p. 58.

(22) FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambá*. 2ª ed. São Paulo, 1963, p. 64-74.

(23) STOLS, Eddy. Um dos primeiros documentos sobre o engenho dos Schetz em São Vicente. *RH*, 76: 407-20, 1968.

(24) *DHA*, v. III, p. 348-9.

(25) Esses números foram calculados por mim, com base no censo de Pernambuco (1774) em *ABNR*, 40: 21-111, 1918. Sem dúvida os dados refletem omissões nos registros de mortalidade infantil. Para o século XIX, ver EISENBERG, Peter. *The sugar industry in Pernambuco*. Berkeley, 1974, p. 148-51; COWELL, Brainbridge. Cityward migration in the nineteenth century: the case of Recife, Brazil. *Journal of interamerican studies and world affairs*, 17(1):43-63, fev. 1975.

(26) BNL, Fundo geral, Códice 6936.

(27) CRATON, Michael. *Sineus of empire*. Nova York, 1974, p. 194-5.

(28) *DHA*, v. III, p. 348-9.

(29) *Ibid.*, p. 93.

(30) Inventário de 1591. ANTT, CSJ, maço 13, nº 4.

(31) O registro da capela encontra-se atualmente no Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador. Foi encadernado e erroneamente intitulado Livro I de Conceição da Praia. Consultei-o em 1968 e percebi que havia engano no título, mas foi só em 1973, quando David Smith chamou-me a atenção novamente para o documento, que descobri o que ele de fato era. A capela, dedicada a Nossa Senhora da Purificação, funcionou como paróquia da região até que em 1722 foi erigida uma nova igreja paroquial em Santo Amaro. O registro, portanto, contém informações sobre a população de toda a área próxima à paróquia, e não somente do Engenho Sergipe. Infelizmente, há também inconvenientes que limitam sua utilização para fins de análise histórica. Em primeiro lugar, seu estado de conservação é precário. Muitos lançamentos estão ilegíveis porque faltam pedaços das páginas e, na verdade, a maioria das páginas referentes ao século XVI foram perdidas, assim como a maior parte dos assentos de casamento. Também existem problemas originados pelas imprecisões dos registros. O termo negro foi usado tanto para designar índios como afro-brasileiros, e por-

tanto é impossível distingui-los apenas por essa via. Os brancos não foram identificados como tal, de modo que supus serem brancos os indivíduos com nome e sobrenome cristãos e nenhuma outra indicação de raça ou cor. Esse método provavelmente resulta em um ligeiro aumento da categoria dos indivíduos brancos em detrimento da dos mulatos e mestiços; porém, como minha preocupação neste trabalho são os índios e os africanos, essa não é uma distorção grave. Adicionalmente, muitos indivíduos são simplesmente qualificados como "escravo", sem outra identificação específica de cor e origem. Tal problema dificulta a análise e, por esse motivo, os resultados aqui apresentados não são definitivos.

(32) Os dados sobre casamentos de escravos no Engenho Sergipe em 1621-26 são: índios-índios, 6; africanos da mesma nação, 7; africanos de nações diferentes, 6; crioulo-crioulo, 1; origens não identificadas, 9.

(33) Inventário, Engenho Sergipe, 1591.

(34) Esse padrão permaneceu durante todo o período colonial na Bahia. Na paróquia de Inhambupe, entre 1750 e 1800, 80% dos 1294 casamentos arrolados foram de casais da mesma categoria racial. Ver PONDÉ DE SENA, Consuelo. *Relações interétnicas através de casamentos realizados na freguesia do Inhambupe, na segunda metade do século XVIII*. Salvador, 1974. Trabalho não publicado.

(35) Cristóvão de Bulhões, que depôs perante a Inquisição em 1591, considerava-se mameluco, apesar de seu pai não ser português e sim mulato. Ver *PVCB*, p. 104-5.

(36) Registro da capela, Engenho Sergipe, 1595-1628, f. 75v.

(37) Inventário, Engenho Sergipe, 1572-4. *DHA*, v. III, p. 65; ver a discussão em SCHWARTZ, Stuart B. The mocambo: slave resistance in Colonial Bahia. *Journal of Social History*, 3(4): 318-9, verão 1970.

(38) Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Camémbos e fronteiras*. Rio de Janeiro, 1957, p. 15-180.

(39) Confissões de Rodrigo Martins, Paulo Adorno, Cristóvão de Bulhões. *PVCB*, p. 94-5, 104-5, 164-5.

(40) *Ibid.*, p. 96-8. A confissão de João Gonçalves, alfaite de Ilhéus, é interessante porque revela que vários artesões, mamelucos como ele próprio, também foram procurar os índios.

(41) *Ibid.*, p. 79-87.

(42) *Ibid.*, p. 64-5.

(43) *Ibid.*, p. 167-72. O depoimento de Tomacáua, descrito no parágrafo seguinte, sobre o culto da santidade, é o mais completo relato de testemunha ocular remanescente nos registros históricos. Ele e outros mamelucos alegaram que praticavam os ritos para enganar aos índios, e que Cristo jamais saíra de seus corações. O fato de essas declarações terem sido feitas durante os processos da Inquisição torna-as um tanto suspeitas.

(44) MAURO, Frédéric. *Le Portugal et l'Atlantique au XVII^e siècle*. Paris, 1960, p. 192-4. Os jesuítas da Bahia solicitaram duas dúzias de africanos em 1558, "e estes podem vir junto com os que El-Rey porventura mandar para o engenho da Coroa porque freqüentemente ele manda para cá navios carregados deles". LEITE. *Cartas Nóbrega* (Bahia, 8 mai. 1558), p. 288.

(45) PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais Pernambucanos*. Recife, 1951. 7 v. v. I, p. 455.

(46) Inventário de Mem de Sá. DHA, v. III, p. 1-22, 73-6. No Engenho Santana verificou-se a mesma distribuição, com sete africanos em uma massa escrava de 107 indivíduos, ou seja, 6,5%; ANTT, CSJ, maço 13, nº 4; Traslado do inventário do Engenho Sergipe. ANTT, CSJ, maço 30, f. 1040.

(47) STOLS, Eddy. *op. cit.*, p. 418-20.

(48) O tráfico de escravos português no século XVI estava concentrado na Senegâmbia. Sobre as tradições culturais e agrícolas dos povos daquela região, ver CURTIN, Phillip D. *Economic change in precolonial Africa: Senegambia in the era of the slave trade*. Madison, Wis., 1975, 2 v. v. I, p. 3-58; e RODNEY, Walter. *A history of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*. Oxford, 1970, p. 1-38.

(49) SILBERSTEIN, Paul. *Wage earners in a slave economy*. BNM, Códice 2346, fs. 105-9.

(50) Ver GARCIA, Antonio. Regímenes indígenas de salariado: el salariado natural y el salariado capitalista en la historia de América. *América indígena*, 8: 250-87, 1948.

(51) SILBERSTEIN. *op. cit.*, baseado em DHA, v. II, *passim*; LETTE. HCJB, v. II, p. 63. Ver também DUSSEN, Adrien van der. *Relatório sobre as capitânias conquistadas no Brasil pelos holandeses*. Ed. José Antonio Gonçalves de Mello. Rio de Janeiro, 1947, p. 88-9.

(52) LAUBER, Almon Wheeler. *Indian slavery in colonial times within the present limits of the United States*. Nova York, 1913 [Columbia University Studies in History], p. 298-300, refere-se esparsamente a preços relativos da Nova Inglaterra, Nova York e das Carolinas. CRANE, Verner. *The Southern Frontier, 1670-1732*. Ann Arbor, Mich., 1929, p. 113-15, fornece dados indicadores de que o valor dos indígenas ficava entre um terço e metade do preço dos escravos negros. WOOD, Peter H. *Black majority*. Nova York, 1974, p. 38-40, examina a literatura sobre a escravidão indígena na Carolina mas não menciona esse ponto. Ver DUNCAN, John Donald. *Slavery and slavery in colonial South Carolina, 1670-1776*. Tese de PhD. Emory University, 1972, 2 v. Sobre o Canadá francês, ver TRUBEL, Marcel. *L'esclavage au Canada Français: Histoire et condition de l'esclavage*. Quebec, 1960; FREGAULT, Guy. *La civilisation de la Nouvelle-France*. Montreal, 1944, p. 83-4. PALMER, Colin. *Slaves of the white god: blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge, Mass., 1976, p. 34, fornece consideráveis evidências para a década de 1520 no México, assim como ZAVALA, Silvio. *Los indios esclavos en Nueva España*. México, 1968. Mais importante é BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *El*

trabajo del indio comparado con el del negro en Nueva España. México Agrario, 4: 203-7, 1942.

(53) Conforme citado em DUNCAN. *op. cit.*, p. 36. Para os argumentos racistas tradicionais do século XIX, ver MERVILLE, Herman. *Lectures on colonialism and colonies* [1861]. Londres, 1967, p. 283.

(54) O relato de Gabriel Soares de Sousa relaciona 36 engenhos na Bahia em 1587, mas também menciona oito "casas de melles". Esse autor computou uma produção anual de 120 mil arrobas para a capitania, ou pouco menos de 4 mil arrobas por engenho. Fernão Cardim também dá conta de 36 engenhos na Bahia, mas José de Anchieta relaciona 46. Usel o número fornecido pelo padre Soares, cinqüenta, porque implica a menor taxa de escravos por engenho e, portanto, serve de controle a meu argumento de que a taxa era extraordinariamente elevada. O uso das estimativas de Soares de Sousa ou Cardim implica uma proporção de mais de 333 escravos por engenho. Ver MAURO. *op. cit.*, p. 193; GOULART, Maurício. *Escravidão africana no Brasil*. São Paulo, 1950, p. 100.

(55) SOARES, Francisco. *Cosas notáveis do Brasil*. Rio de Janeiro, 1966, p. 11.

(56) Ver BARRETT, Ward & SCHWARTZ, Stuart B. Comparación entre dos economías azucareras coloniales: Morelos, México y Bahía, Brasil. In: Florescano, Enrique, ed. *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México, 1975, p. 550-5. Ver também BARRETT, Ward. *The sugar hacienda of the Marqueses del Valle*. Minneapolis, 1970, p. 98-9.

(57) GANDAVO, Pero de Magalhães. *The histories of Brazil*. Trad. John B. Stetson. Nova York, 1922, p. 153.

(58) GOULART. *op. cit.*, p. 100.

(59) BUESCU, Mircea. *300 anos da inflação*. Rio de Janeiro, 1973, p. 44-5.

(60) ROCHA PITTA, Sebastião da. *História da América portuguesa*. 2ª ed. Lisboa, 1880, p. 1880, p. 196-7.

(61) Gaspar da Cunha ao conde de Linhares (Bahia, 28 ago. 1585). ANTT, CSJ, maço 8, nº 9. Para uma opinião semelhante, ver LETTÃO, Martin. *Parecer*. BA, 44-xiv-6, fs. 185-93v, para quem um índio valia quatro escravos da Guiné.

(62) Tais solicitações reapareceram de tempos em tempos. Em 1653 sugeriu-se que os tapuias do Maranhão fossem usados no desenvolvimento de engenhos daquela capitania, com isso "adiantando [-os], removendo-os da miséria em que vivem e ensinando-lhes desse modo a progredir com a agricultura". Duarte Ribeiro de Macedo a um amigo (Paris, 20 jan. 1653). ic/Port. Mss. P-271.

Parte II. OS ENGENHOS BAIANOS E SEU MUNDO

4. O RECÔNCAVO

(1) GRAHAM, Maria. *Journal of a voyage to Brazil and residence there*. Londres, 1824.

(2) Relação dos navios de diferentes qualidades que há na capitania da Bahia. INGB, Arq. 1.1:19 (1775).

(3) SCHWARTZ, Stuart B. *Sovereignty and society in colonial Brazil*. Berkeley, 1973, p. 201-2; RODRIGUES, José Honório. *Historiografia del Brasil siglo XVI*. México, 1957, p. 70-4.

(4) A melhor descrição sucinta da geografia do Recôncavo encontra-se em MATTOZO, Katia M. de Queirós. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado*. São Paulo, 1978, p. 5-60. Ver também HASKINS, Edward C. *An agricultural geography of the Recôncavo of Bahia*. Tese de PhD. University of Minnesota, 1956.

(5) MORENO, Diogo de Campos. *Livro que dá razão ao estado do Brasil*. Ed. fac-similar. Rio de Janeiro, 1968, p. 39.

(6) Sobre Salvador na era colonial, as monografias