

## **CC 31 – Título: Jogos, lutas e resistências**

**Coordenador: Luiz Augusto Pinho**

### **ENTRE VADIOS, VALENTES E MESTRES CAPOEIRAS**

Josivaldo Pires de Oliveira  
Mestrando em História Social  
Universidade Federal da Bahia  
rasbel@zipmail.com.br

Uma das práticas culturais de maior destaque atualmente, na Bahia, é, sem dúvida, a capoeira. Entretanto, os estudos sobre ela não remontam às décadas de 1910 e 1920.<sup>1</sup> Nesse sentido, escapa a eles a reconstrução da história da capoeira no período dos “valentes das ruas”, ou seja, da República Velha. Assim, o presente trabalho busca evidenciar o processo de resignificação da vadiagem em um espaço de sociabilidade transformando a capoeira em uma prática emblemática da cultura afro-baiana.

Os primeiros anos da República no Brasil foi marcado por diversas medidas objetivando a legitimação do novo regime. Todo comportamento político e/ou social que fosse contrário à nova ordem estabelecida era considerado uma ameaça. Este argumento também era aplicado para as camadas populares que se constituiu em alvo de uma rigorosa política de controle social.<sup>2</sup>

Era sintomático na República o ambiente de civilidade que permeava o ideário de modernidade da elite econômica e política da época. O Código Penal (1890) penalizava criteriosamente aos ébrios, mendigos, vadios e capoeiras, vistos como grupos ameaçadores da ordem estabelecida e detonadores da “paz social” da velha República (FRAGA FILHO, 1996), como veremos a seguir.

Na capital federal as políticas de disciplinarização foram o diálogo possível entre o poder institucionalizado e as camadas populares. Em Salvador não foi diferente. Para as autoridades, as ruas só teriam tranqüilidade quando banidos os vagabundos, vadios, capadócios e toda sorte de desordeiros, a exemplo dos capoeiras.

A vadiagem era considerado um comportamento perigoso e ameaçador, pois poderia levar à prática criminal. Assim, precisava ser reprimida, porque possibilitava a ocorrência de contravenções, pequenas contravenções e crimes em geral que poderiam ser prevenidos. A legislação que reprimia os grupos marginalizados não era recente e nem inerente à República. Ainda no Código Criminal do Império (1830) encontramos uma epígrafe intitulada: “Dos mendigos e vadios”. Para aquela peça legal, os capoeiras, ao serem enquadrados nessa categoria, tornaram-se alvos dessa legislação.

---

<sup>1</sup> O único trabalho de pesquisa histórica sobre a capoeira baiana deste período, que temos notícia, encontra-se em PIRES (2001). Mesmo não aprofundando questões, que consideramos cruciais, como a capangagem política e o envolvimento de capoeiras em grandes crimes, o autor aponta a possibilidade para a realização de investigações sobre o tema.

Na primeira metade do século XIX, a capoeira era uma prática restrita aos africanos, os quais, em sua condição de escravos urbanos, eram considerados uma ameaça à ordem pública que, utilizando do seu corpo como arma, representavam a “onda negra” que causava o “medo branco” (AZEVEDO, 1987). Portanto, desde primórdios do Estado brasileiro os capoeiras representavam uma preocupação que precisava de políticas de repressão por parte das autoridades<sup>3</sup>.

A capoeira foi considerada crime durante o século XIX, mas não formalizada como tal<sup>4</sup>. O crime de capoeiragem só passou pelo crivo da formalização jurídica com a reforma penal no novo regime de governo, quando, em 1890, o Código Penal da República modificando a referida epígrafe incluiu o termo “capoeira” onde lê-se: “Dos vadios e capoeiras”, formalizando o crime de capoeiragem.

As últimas décadas do século XIX e os primeiros decênios da República experimentaram um ambiente social próprio para a construção de uma atmosfera de medo com sombrias previsões de assaltos, roubos, prostituição, como consequência da vadiagem. Neste contexto estava inserido o universo capoeira. O argumento utilizado pelas autoridades locais, como meio de instalar uma rígida política de controle social das camadas populares, se pautaria a partir destas questões. Assim,

Ao reforçarem a necessidade de reprimir a vadiagem e a ociosidade, as elites baianas buscaram intervir nos costumes populares impondo um disciplinamento do cotidiano da cidade. Nessa realidade que se pretendia importar não havia lugar para mendigos, vadios e ociosos (FRAGA FILHO, 1996: 178).

Dentre essas categorias estava implícito o capoeira, que era identificado nas ruas de Salvador pela insígnia de valente e capadócio. Nas crônicas policiais dos jornais de Salvador pode-se perceber que estes indivíduos eram presos por vagabundagem<sup>5</sup> e desordem e, na maioria das vezes, portando navalhas e cometendo arruaças<sup>6</sup>.

Foi preso hontem, á noite, no 1º districto de Brotas, armado de faca de ponta, o individuo João Francisco Pires, vulgo Tres Pedacos.  
O faquista é desordeiro conhecido da policia e foi recolhido a estação policial do districto (Diário de Notícias, 4/7/1914: 3).

---

<sup>2</sup> Sobre a instalação da República ver CARVALHO (1987). Para o caso específico da Bahia SAMPAIO (1978) e TAVARES (1979).

<sup>3</sup> A saber, “no início da regência de D. Pedro, a Secretaria do Estado dos Negócios da Guerra expediu uma portaria com base no parecer de uma comissão militar criada a fim de resolver a questão dos capoeiras” (ALGRANTI, 1988: 170).

<sup>4</sup> O crime de capoeira nos de 1813 e 1814 excediam outras formas de crimes (Idem, p. 199).

<sup>5</sup> Durante o ano de 1914, durante a primeira gestão (1912-1916) de governador Joaquim José de Seabra, o jornal *Gazeta do Povo* publicava, periodicamente, uma coluna intitulada: “Campanha contra a vagabundagem”. Neste espaço encontramos muitos casos envolvendo capoeiras.

<sup>6</sup> Segundo Jayme Séguier, arruaça significa “motim nas ruas”. Este autor encontra no termo “arruador”, o significado para “vadio” e “arruaceiro” (SÉGUIER, 193: 90). Nesse sentido, o mesmo indivíduo pode representar o vadio e o arruaceiro.

O famoso capoeira “Chico Três Pedacos” foi reconhecido como um perigoso desordeiro, preso pela polícia. Não são diferentes as notícias que encontramos nos jornais pesquisados onde aparecem como famosos desordeiros nomes de grandes capoeiras da velha Bahia.

Um exemplo da atividade de rua foi um conflito, envolvendo capoeiras, que ocorreu em 1914, cuja consequência foi a morte de dois marinheiros:

Disse-nos um marinheiro do *destroyer Piauihy*, surto em nosso porto, que se achava na rua do Saldanha, com outros companheiros, conversando com umas mulheres, ali residentes, quando se aproximaram do grupo os indivíduos *Pedro Mineiro*, *Sebastião de tal* e *Fuão Branco*, os quaes, depois de ligeira troca de palavras, sacaram dos revolvers, disparando contra elles (Jornal de Notícias, 28/12/1914: 2).

Ao cruzarmos os nomes que aparecem nas edições do *Jornal de Notícias* com os registros de memória do Mestre Pastinha, encontramos “Pedro Mineiro” e “Bastião” (Sebastião de tal) listados como valentes capoeiras<sup>7</sup>. Esses indivíduos eram conhecidos da polícia e dos cronistas que escreviam para os periódicos que circulavam em Salvador durante as primeiras décadas do século XX. As crônicas relatavam as prisões desses “homens valentes” que não davam sossego às ruas da capital onde, embriagados, promoviam badernas com suas navalhas, arma esta também denominada “sardinha”<sup>8</sup>.

As tradicionais rodas de capoeira neste período ocorriam justamente nos lugares onde foi constatada grande incidência de desordens. Nos manuscritos do Mestre Noronha (Daniel Coutinho) aparece a “tradicional Baixa dos Sapateiros ande hera a reunião dos grande mestre de capoeira” (COUTINO, 1993: 20). Ao lembrar das zonas freqüentadas pelos capoeiras, suas memórias remetem a lugares estratégicos da prática da capoeiragem e focos de desordens:

Todos os lugares que ezistia zona a dizorde continuava tanto da parte dos marinheiro como dos dizordeiros. Lar[g]o da Sé – Tabuão – Rua das Flores – Rua do Bispo – Rua de Baixo – Rua Carlos Gomes – Beijo Maria Pais – Rua do Tezouro – Ladeira da Praça – Rua da Barrocinha – Rua do Tijolo – Rua da Mizericórdia e Pau da Bandeira e na Zona da Calçada cõo esta tradição da velha Bahia (Idem: 25).

Ressalte-se que os locais apontados estão situados no centro tradicional de Salvador e naqueles que fizeram parte da expansão da malha urbana – a Calçada, que estabeleceu um ligação, cada vez mais próxima entre as diversas partes da cidade. O Largo da Sé, lembrado por Noronha, era um grande centro de capoeiragem onde freqüentavam muitos desordeiros conhecidos da polícia, mas também grandes capoeiras a

---

<sup>7</sup> Na listagem de nomes de antigos capoeiras, feita por Mestre Pastinha (PASTINHA, 1988: 25), “Pedro Mineiro” e “Bastião” aparecem em ordem subsequente juntamente com um outro capoeira, o “Galinho”, o qual encontramos envolvido no referido conflito, na condição de depoente no julgamento dos criminosos. Informação registrada pela citada edição do *Jornal de Notícias*.

<sup>8</sup> Essa denominação é “Porque a lamina, fica dentro do cabo” (ABREU e CÂMARA, 1948: 130).

exemplo de “Pedro Mineiro”, “Nozinho da Cocheira” (ou carruagem), “Samuel da Calçada” e “Beimol do Correio”<sup>9</sup>. Esses desordeiros, segundo o Mestre Pastinha, promoviam terror na capoeira e que “suas histórias, por muitos homens de idade avançada lembradas, devem estar registradas nos arquivos policiais”(PASTINHA, op.cit.: 23).

Afirma ainda, que esses “eram indivíduos de mau caráter que se valiam da capoeira para dar vazão ao instinto agressivo”(Idem: 24), chamando a atenção, ainda, para o fato de que esses capoeiras desordeiros constituíam uma pequena parcela, lamentando, também, que episódios de desordens promovidos por capoeiras tenham se verificado no Estado da Bahia, onde teve, como consequência, “a dúvida e antipatia acerca da capoeira por muitos anos”(Idem). Tal afirmativa demonstra que os capoeiras não se constituíam em um grupo homogêneo, compunham facções que atuavam de forma diferenciada dentro do próprio grupo.

Muitos mestres buscaram realizar o “banimento” dos valentes do meio da capoeiragem, reelaborando o espaço da vadiagem, onde só restaria lugar para os “verdadeiros” mestres dessa prática. Nesse sentido, a vadiagem aferida pelo discurso das elites da época como “escola de criminalidade” era resignificada em espaço de sociabilidade e construção de valores experimentados pelos capoeiras e sua prática cultural.

A capoeira na rua era perseguida e tinha suas rodas desmanteladas pela polícia, o que não era diferente do candomblé e de outros “ajuntamentos de negros”, onde se identificavam manifestações da cultura afro-brasileira. A justificativa dessa repressão era a de que esses indivíduos e seus costumes representavam desordem para a sonhada civilização.

Os mecanismos de controle dessa prática estão presentes nos cânticos da capoeiragem que registraram o ambiente de conflito vivenciado por esses capoeiras na defesa de seu espaço, como bem retrata os versos seguintes:

Vamo quebrar coquinho, gente/Enquanto a poliça num vêm/Quando a poliça chegar/Nóis quebra a poliça tombem.

Assim como:

Não estudei pra ser médico/Nem também pra ser dotô/Estudei a capoeira/Pra bater no inspetô.<sup>10</sup>

Desta forma, a polícia que era responsável pela execução do trabalho de repressão do cotidiano das ruas era, também, alvo dos capoeiras o que não se restringia apenas à denúncia, registrada pelas cantigas.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Encontramos no APEB (Arquivo Público do Estado da Bahia) os processos crimes desses indivíduos com exceção de “Beimol do Correio”, por não termos identificado ainda o seu nome de batismo. Entretanto, já o encontramos na documentação pesquisada sendo apontado pela imprensa local como desordeiro e capanga do sr Simões Filho, influente político da época e diretor dos Correios da Bahia.

<sup>10</sup> Cânticos de domínio público.

O conflito, também, se estabelecia no corpo a corpo, a exemplo do caso de Inácio Loyola de Miranda, conhecido capoeira da época, que matou o soldado Aristide José de Santana com uma cabeçada (A Tarde, 18/12/1916: 1). Entre os vários casos registrados os capoeiras enfrentaram policiais transformando-os em vítimas de suas mortais cabeçadas.

Em 1936, ocorreu um conflito envolvendo o capoeira Manuel dos Reis Machado, conhecido por Mestre Bimba, e o policial “Barra-Preta”:

Não é fácil pegar um capoeirista...Livrou-se da agressão com ‘cabeçadas’ e ‘rabos de arraia’. Mestre Bimba que se defendeu do ataque com ‘soltas e negaças’. Esteve, hoje, em nossa redação o conhecido capoeirista ‘Mestre Bimba’, que veio trazer ao nosso conhecimento a agressão de que foi vítima, ontem, às 10 horas e 40 minutos, na ladeira da Vila América, no Engenho Velho. Disse-nos o ‘Mestre Bimba’ que uma turma de soldado de Polícia chefiada pelo guarda da Inspetoria de veículos de nome Lúcio de tal, vulgo ‘Barra-Preta’, praticavam desatinos no local referido, quando, sem motivo, agrediram a um rapaz. Tendo ‘Mestre Bimba’ tentado tirar o mesmo das mãos dos desordeiros, foi agredido só não sendo ferido a sabre, porque usou de sua técnica de capoeirista conseguindo safar-se (A Tarde, 10/7/1936. Apud MOURA, 1991: 64).

Como foi evidenciado, o Mestre Bimba teve o cuidado de ir até a Secretaria de Polícia para dar satisfações sobre o ocorrido. Na verdade, a resistência desses capoeiras não se manifestava apenas pelo conflito, mas também por estratégias de negociação. O capoeira não era mais o truculento que resolvia suas diferenças com a polícia na força física mas, sim, aquele que recorria à via legal. Tal caminho se verifica em meio a capoeiragem baiana a partir da década de 1930, quando os capoeiras começam a se organizar em recintos para transmitir o conhecimento dessa prática cultural.

A repressão policial não levou a um esvaziamento completo das ruas, mas estes indivíduos encontraram nos espaços fechados estratégias para a sobrevivência da capoeira. Esses espaços passaram a se chamar academias e/ou escolas de capoeira e os condutores desses conhecimentos consagraram-se como “mestres capoeiras”. As escolas mais importantes foram as criadas pelo Mestre Bimba, sob o nome de Centro de Cultura Física

---

<sup>11</sup> Na década de 1920 um chefe de polícia que se destacou na repressão dos capoeiras foi o delegado Pedro de Azevedo Gordilho, mais conhecido como “Pedrito”.

Regional, em 1932 e, em seguida, o Centro Esportivo de Capoeira Angola, fundado pelo Mestre Pastinha, em 1941.

Em 1937, o Centro de Cultura Física foi reconhecido pelo Estado e o seu responsável, Mestre Bimba, obteve registro oficial assinado pelo Dr. Clemente Guimarães, Inspetor Técnico do Ensino Secundário Profissional do Estado da Bahia. Este documento garantiu ao mestre o título de diretor do curso de Educação Física o qual legalizava a prática da capoeiragem em sua escola (REGO, 1968: 392). O grupo que passou a seguir essa vertente ficou conhecido como “capoeira regional” e tornou-se alvo de críticas dos intelectuais da época, a exemplo de Edson Carneiro e Jorge Amado<sup>12</sup>.

Edson Carneiro, escrevendo em 1936, afirmava ser a capoeira uma prática cultural eminentemente de origem africana. Segundo ele, era uma criação dos bantos que vieram de Angola. Este autor era um assíduo defensor das tradições africanas na Bahia, entre as quais a capoeira, considerada por ele como um dos mais autênticos folguedos populares de origem africana. Assim, não admitia que as tradições de Angola fossem deturpadas e que modificassem seus costumes e formas de expressões, o que ocorreu a partir da década de 1930. Portanto, essa transformação tornou-se alvo de suas críticas, nas quais ele afirma que “a capoeira popular, folclórica, legado de Angola, pouco, quase nada tem a ver com a escola de Bimba” (CARNEIRO, 1977: 14).

O literato Jorge Amado foi um incansável defensor dos capoeiras, pelo menos é o que transparece em suas obras. Esta questão está explicitada em *Tenda dos Milagres* quando o autor denuncia o assassinato de capoeiras como conseqüência da perseguição realizada pelo delegado “Pedrito Gordo” (AMADO, 1983: 273). Sempre que se refere à capoeira angola, Amado a enaltece, a exemplo dos comentários que teceu sobre um antigo “angoleiro” de nome Samuel Querido de Deus, que considerava o maior e mais valente que já conheceu.<sup>13</sup>

No processo de reinvenção da capoeira, onde se modificou sua manifestação corporal e resignificou seus valores rituais, alguns intelectuais da época não conseguiram perceber na “concessão” - ou seja, relação estabelecida entre os capoeiras e um outro universo cultural, a exemplo da elite representante do próprio Estado - uma possibilidade de resistência dessa prática cultural.

Na historiografia, produzida nas últimas duas décadas do século XX, sobre resistência ao sistema escravista, os autores refletem sobre as variadas facetas dessa resistência, desde fugas, quilombos e revoltas (resistência física), passando pela chamada resistência do dia-a-dia: roubos, suicídios, assassinatos dentre outros, “até aspectos menos visíveis, porém profundos, de uma ampla resistência sócio-cultural”(REIS e SILVA, 1989: 62).

---

<sup>12</sup> Em 1937, esses intelectuais foram responsáveis pela organização do 2º Congresso afro-brasileiro que ocorreu em Salvador e teve a “capoeira dos angolas” como uma das demonstrações da cultura “negro-africana” na Bahia.

<sup>13</sup> Edson Carneiro também considerava Samuel Querido de Deus o maior capoeira que já conheceu.

A experiência do Mestre Bimba pode ser considerada como uma resistência sócio-cultural, mesmo que toda essa estratégia não tenha sido incorporada por todos os capoeiras. Nesse sentido, vale registrar aqui os comentários de José Frederico de Abreu:

A academia de Bimba foi registrada como Centro de Cultura Física Regional, ficando a palavra capoeira subentendida, pois de acordo com a lei era sinônimo de desordem, vagabundagem, capadoçagem. Nos anos 30, na Bahia, através de Centros de Educação Física, com funcionamento permitido por lei, começou a se difundir com mais intensidade o culturalismo físico: ginástica, luta, esporte, tendo entre seus aficionados “gente de fino trato”. Atento a essa realidade o mestre registrou a sua academia como se fosse para ensinar educação física, dando a ela o nome de Centro, utilizando esse recurso como ‘fachada’ para o ensino da Capoeira Regional. Assim, ‘Bimba costumava explicar a legalidade do seu ensino: ‘Tenho na parede uma autorização da Secretaria de Educação. Sou professor de cultura física. Ninguém pode mexer comigo’. E exibia o seu imenso sorriso maroto - a treta superando a letra” (ABREU, 1999: 30).

Um outro espaço a ser considerado como de resistência foi o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA), do Mestre Pastinha. O CECA tinha um discurso que legitimava a africanidade da capoeira: “capoeira vêi da África/africano quem criou”.<sup>14</sup> A capoeira angola, considerada como a única que resistiu, foi na verdade uma forma de resistência que também se utilizou da via legal.

O discurso dos angoleiros afirmava a origem africana da capoeira, enquanto que o discurso autoritário do Estado negava a sua relação com a cultura afro-brasileira. No entanto os angoleiros apropriaram-se do discurso da legalidade para legitimarem a atividade de capoeiragem, inclusive nas ruas, espaço que os membros do Centro de Cultura Física já não se sentiam à vontade em frequentar em função do *status* adquirido<sup>15</sup>. Podemos compreender, desta forma, que a criação do Centro Esportivo de Capoeira Angola representou mais uma possibilidade de resistência cultural por parte dos setores populares de origem afro-descendente.

Vadio, valente e capadócio eram denominações que identificavam o capoeira baiano da República Velha. Esses indivíduos que causavam terror nas ruas da “Bahia de Todos os Santos” são merecedores de um estudo sistemático pois, o patrimônio cultural que se estabeleceu em torno da capoeira, prática cultural que permeia diversos seguimentos sociais na Bahia hoje, teve como terreno fértil os lugares de conflito e

---

<sup>14</sup> Este cântico, assim como outros que não aparecem neste trabalho, juntamente com alguns depoimentos do mestre representam fontes importantes para essa pesquisa e encontram-se em *Mestre Pastinha e sua academia* (L. P.). Salvador: Fontana, 1979. Lado A

<sup>15</sup> Há um fato relatado por Waldeloir Rego que reflete esta situação: “Então houve um cafuzo, mestre de uma academia, que, ao saber da finalidade do convite, declinou, alegando ser sua academia frequentada por uma casta já referida, não podendo misturar-se com o povo de festa de largo” (REGO. Op. cit.: 361).

criminalidade. Nos referimos aqui à rua, espaço de vadiagem. Nesse sentido, observamos que os capoeiras traduziram suas experiências em instrumentos de transformação social apontando outras perspectivas do “fazer político”.

### Referências Bibliográficas

- ABREU, F. J. de. *Bimba é bamba: a capoeira no ringue*. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.
- ABREU, G. e CÂMARA, J. *Gíria dos criminosos, na Bahia*. Salvador: s/ed., 1948.
- ALGRANTI, L. M. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. (1808-1822)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AMADO, J. *Tenda dos Milagres*. Rio de Janeiro: Record, 1983.
- AZEVEDO, C. M. M. *Onda negra, medo branco*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO, E. “Capoeira”. In: *Caderno de Folclore*, nº 1, Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1977.
- CARVALHO, J. M. de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- COUTINHO, D. *O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do mestre Noronha*, Brasília: DEFER, Centro de Informação e Documentação sobre a Capoeira (CIDOCA/DF), 1933.
- FRAGA FILHO, W. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia no século XIX*. Salvador: Edufba, 1996.
- MOURA, J. *Mestre Bimba: a crônica da capoeiragem*. Salvador: Fundação Mestre Bimba, 1991.
- PASTINHA, M. *Capoeira Angola*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- PIRES, L. C. S. *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação da capoeira contemporânea*. Campinas: UNICAMP, 2001. (Tese de doutorado)
- REGO, W. *Capoeira Angola: um ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapoã. 1968.
- REIS, J. J. e SILVA, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1989.
- SAMPAIO, C. N. *Os partidos políticos da Bahia na primeira República: uma política de acomodação*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1978.
- SÉGUIER, J. *Dicionário Prático Ilustrado: novo dicionário encyclopédico luso-brasileiro*. Porto: Livraria Chardron, 1931.
- TAVARES, L. H. D. *História da Bahia*. São Paulo: Ática, 1979.

## REVOLTA ESCRAVA EM CAMAMU (1692)

Lara de Melo dos Santos<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> - Graduada em História pela Universidade Federal Fluminense e mestranda em História pela Universidade Federal da Bahia

De passagem pela capitania dos Ilhéus em meados do século XVI, o padre Luiz da Grã foi chamado à aldeia de um chefe indígena convertido ao catolicismo e batizado, em 1561, sob o nome de Henrique Luiz. Sua presença fora requisitada por um homem branco e a esposa, "uma certa índia batizada", instalados na aldeia à convite do próprio neo-cristão e, desde então, muito desejosos da conversão daquela gente. O padre atendeu prontamente ao chamado e partiu para o sítio com mais dois companheiros. Chegando à aldeia de Henrique Luiz, reuniram "os principais das aldeias próximas" e persuadiram-nos "a se unirem numa só, cujo local escolheram acertadamente".(CAMPOS, 1981: 53.) Voltou meses mais tarde para fundar ali a Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Macamamu ou Camamu, onde deixou 4.000 índios cativos sob a responsabilidade do padre Pedro da Costa e um irmão. Tão logo começaram os jesuítas a missionar, o governador Mem de Sá teve a idéia de presentá-los com a posse daquelas terras.

Não obstante o cuidado dos religiosos na ocupação e defesa da sua propriedade, o início da história de Camamu foi marcado por constantes e violentos ataques de índios aimorés e pela explosão de uma peste que dizimou a maior parte da mão-de-obra indígena, provocando, nos anos seguintes, acentuadas e repetidas crises de fome. Foram tão graves os distúrbios que os jesuítas se viram forçados desocupar as terras no final do século, recolhendo-se ao Colégio da Bahia. Haviam-na abandonado também quase todos os moradores e em 1587 as ilhas de Boipeba e Tinharé estavam ocupadas de colonos "que haviam despejado a terra firme fronteira, escorraçados pelos aimorés, tendo-lhes estes destruído as fazendas e trucidado muitos escravos (...) Permaneceram ali apenas 20 famílias brancas, mais pela força das circunstâncias que voluntariamente." (CAMPOS, 1981: 76)

Data do início do século XVII o repovoamento da região. Na época, seu desenvolvimento era ainda "mui acanhado": as fazendas estavam despovoadas e destruídas, a população indígena fora quase toda dispersada ou dizimada, faltavam braços para a exploração da terra e a agricultura que ali existia era rudimentar e limitada. Tudo havia sido perdido durante a guerra com os aimorés, restando apenas um engenho em atividade e vários aglomerados constituídos pela população indígena local, submetida à administração e doutrina dos religiosos. Senhores absolutos da região, os padres da Companhia haviam

desdobrado a propriedade em muitas fazendas, arrendando-nas a colonos e povoadores que viviam a sua sombra.

No mesmo momento, o desenvolvimento acelerado da cultura açucareira no Recôncavo baiano forçava a produção de alimentos para outras terras menos privilegiadas, deslocando-a, em primeiro lugar para Nazareth, Jaguaripe e Maragogipe, e em seguida para as vilas de Cairu, Boipeba e Camamu. A produção e comercialização da farinha de mandioca vieram dar vida àquela parte da capitania. Tão rapidamente se desenvolveu a cultura da mandioca que em pouco tempo Cairu, Boipeba e Camamu - ou 'vilas de baixo', como eram também conhecidas em virtude de sua localização, no litoral ao sul da Bahia - se transformaram no “celeiro de Salvador”, responsáveis não só pelo abastecimento da cidade e dos engenhos do Recôncavo como também das armadas ou frotas de comboio que, partindo para a Índia ou para a África, buscavam mantimentos diretamente nas três vilas. A região era chamada de 'Sicília da Bahia' (SCHWARTZ, 1988: 86) <sup>17</sup>.

A classe agrícola que se desenvolveu associada a essa atividade não era indígena, "mas uma população mista de mamelucos e mulatos" (SCHWARTZ, 1988: 86) pequenos lavradores proprietários de um reduzido número de escravos. Além de já pagarem pesados 'foros' aos jesuítas pelo uso da terra, outros prejuízos advinham da obrigatoriedade de venderem toda a farinha produzida ao Senado da Bahia<sup>18</sup> - responsável pelo abastecimento das tropas - a um preço muito mais baixo do que alcançava o mesmo produto nas mãos dos mestres de embarcação ou entre os compradores do Recôncavo. Durante a segunda metade do XVII, estes lavradores aprofundaram sua especialização na cultura da mandioca sob forte pressão do Estado.

Aproveitando a vocação local, entregaram também os padres da Companhia a maior parte das terras que ali possuíam ao cultivo da mandioca, mas logo entraram em conflito com as autoridades coloniais, negando-se a contribuir para o sustento das tropas sob o pretexto de ser um imposto. No mesmo período, o aumento do preço dos escravos devido às guerras contra os holandeses na costa da África levou os lavradores da região a atacarem

---

<sup>17</sup> -Sobre a produção de farinha de mandioca em Cairu, Boipeba e Camamu, ver também SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. A morfologia da escassez: crises de subsistência e política econômica no Brasil Colônia (Salvador e Rio de Janeiro, 1680-1790.) Tese de doutorado. Niterói: UFF, 1990.

as missões jesuítas em busca de mão-de-obra indígena, contribuindo para agravar o mal-estar já existente.

“Outros infortúnios conjugavam-se ainda para açoiar a malfadada terra, pois aos levante dos guerens ajuntavam-se os quilombos, constituídos em perigo para seus moradores”.(CAMPOS, 1981: 125) Com o passar do tempo, alguns lavradores haviam prosperado e se tornado "poderosos", empregando na produção de mandioca um número cada vez maior de cativos africanos. Apesar da tradição da pequena lavoura no sul da Bahia, lá pela segunda década do XVIII, mais da metade da população era escrava.(SCHWARTZ, 1988: 87)<sup>19</sup>

Conseqüência imediata do aumento da população cativa, a formação de quilombos em Camamu foi significativamente facilitada pelo seu isolamento, "sua natureza fronteiriça e suas condições militares instáveis" (SCHWARTZ, 1988: 379). Mais do que as paróquias açucareiras do Recôncavo - onde eram maiores não só os índices da população escrava como também as exigências do trabalho - os distritos sulinos de Ilhéus, Cairú e Camamu foram as regiões da Bahia que experimentaram a maior incidência de formação de mocambos. Em 1673, 1689 e 1697 expedições foram enviadas para dar combate aos quilombolas<sup>20</sup>, mas a própria frequência da repetição sugere insucesso.

Em 1692 explodiu uma rebelião escrava na vila do Camamu. Instigados por *uns cinco mulatos* que assumiram a liderança do movimento, aproximadamente cem negros quiseram tomar a vila. Começaram *pelos arrabaldes*, roubando aos moradores das roças, sequestrando suas mulheres e filhos. Fizeram tanto estardalhaço que notícia chegou até o Recôncavo, *começando os negros [dali] a quererem concorrer para o levantamento* <sup>21</sup>.

Informado do ocorrido pelo capitão-mor da capitania, o governador geral Câmara Coutinho ponderou que não convinha irem os soldados de Salvador reprimir o levantamento *porque seriam sentidos dos negros, e se meteriam pelos matos*. Enviou

---

<sup>19</sup> - Segundo Schwartz o padre Gonçalo Soares da França apresentou dissertação à Academia dos Esquecidos (*Dissertações da História eclesiástica do Brasil*. Sociedade Geográfica de Lisboa, Res. 43-C-147, fls. 87-123), contendo informações acerca da população da capitania em 1724, sendo a população da vila de Camamu constituída por aproximadamente 700 pessoas livres e 1000 escravos.

<sup>20</sup> - Há alguma contradição entre os autores que mencionam as expedições enviadas para desbaratar os mocambos na região. Sobre estas expedições, ver - SCHWARTZ, 1988: 379 e SILVA, F. C. T. 1990: 134. Sobre a tradição da formação de quilombos nestas regiões e em toda a capitania da Bahia: GOMES, Flávio dos Santos. *Um recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808)* In *História Social*, n °2, 1995.

pólvora, bala, e ordens de que o capitão-mor *ajuntasse as ordenanças e fizessem cabo delas a um Antonio Terras, que foi ali vereador, homem de boa feição, com o título de capitão das Entradas*<sup>22</sup>. A expedição comandada por Antonio Terras contava com cem homens que marcharam a buscar os negros e os encontraram em uma estacada, tocando tambores de guerra, anunciando o propósito da revolta: “morte aos brancos, viva a liberdade!”.

Durante a batalha que os soldados de Antônio Terras deram aos negros, foram mortos quatro - entre estes dois dos líderes - e presos *oitenta e tantos*. Seus proprietários foram obrigados a vendê-los *para diversas partes*, à exceção dos três líderes que sobreviveram à luta: por determinação da Relação da cidade, foram justicados e *as cabeças, se puseram no local do delito*<sup>23</sup>. Dos cem soldados brancos, morreram apenas três.

A documentação mais densa com que contamos para o estudo deste episódio foi produzida pelo então governador geral Antônio Luiz da Câmara Coutinho entre os meses de junho e julho de 1692. Nestes relatos, Câmara Coutinho chamou a atenção das autoridades para as duas maiores ameaças que aquele incidente poderia representar: a possibilidade de formação de *outros Palmares*<sup>24</sup>, e a fome, *pela falta de farinhas que vem daquelas partes*<sup>25</sup>.

Palmares foi o maior e mais emblemático dos quilombos brasileiros. Durante quase todo o século XVII, resistiu às expedições enviadas para exterminá-lo, provocou assaltos a engenhos e povoações e estimulou fugas em massa de escravos na capitania. Não sem razão, o impacto causado pela sua existência propagou-se tempos afora na imaginação de colonos, religiosos e autoridades coloniais, sempre temerosos da sua repetição. Em 1692 - pouco antes de sua extinção definitiva – a ameaça palmarina se fazia ainda bastante presente. Mesmo tendo enfrentado problemas mais sérios com os índios janduins do que com os quilombolas durante a sua curta estadia em Pernambuco, Câmara Coutinho acreditava que não fosse a rebeldia daqueles negros reprimida a tempo, *se ajuntariam naquela capitania e teríamos outros Palmares*.

---

<sup>21</sup> - Carta para Sua Majestade sobre o levantamento dos negros no Camamu, e paulistas em Porto Seguro. Bahia, 15 de julho de 1692. BNRJ - 1, 2, 33.89.

<sup>22</sup> - idem

<sup>23</sup> - Carta para o monteiro-mor sobre diversos particulares. Bahia, 20 de junho de 1692. BNAj - 51 v 42, fl. 12v

<sup>24</sup> - idem.

Guardadas as devidas proporções, não parecia de todo irrealizável a ameaça pressentida pelo governador: Camamu era uma região de conhecida tradição na constituição de mocambos e é quase certo que tenham existido fortes vínculos entre os rebeldes e as comunidades quilombolas locais. Para além do que a lógica nos sugere, tais vínculos estão mais ou menos explícitos na própria documentação relativa ao episódio - ou nas imprecisões que ela não nos permite resolver. Note-se, por exemplo, que nada foi dito a respeito daqueles que os soldados não conseguiram dominar, mas é bastante provável, durante a batalha, tenham fugido e se metido pelos matos, procurando abrigo em algum dos quilombos da região, onde provavelmente mantinham, cativas, as mulheres e crianças sequestradas durante o ataque empreendido à vila.

É uma hipótese bastante plausível a de que o *levantamento dos negros de Camamu* tenha sido, na verdade, um ataque programado pelos quilombolas da região. As relações entre quilombos e revoltas podem ser muitas e muito complexas: além das inúmeras vezes que os quilombolas saíam de seus enconderijos para sublevar a escravaria de engenhos e fazendas, a própria existência do quilombo e, sobretudo suas incursões em território inimigo podem ser vistas como revolta. Há detalhes na rebelião de Camamu, no entanto, que sugerem especificidade. Ao contrário do que costuma se ver em incidentes deste tipo, o ataque empreendido à vila contava com a liderança de cinco mulatos; a cooptação dos demais participantes indica mais do que uma incursão em busca de novos quilombolas, bem como o sequestro das mulheres e crianças revela mais do que uma ação para pilhagem e saque de alimentos. Todo o processo deve ter sido relativamente duradouro, dado o tempo necessário para que o governador tomasse as devidas providências; e naturalmente fora programado com um objetivo claro e declarado, anunciado pelos rebeldes no momento da batalha final.

Episódios como este, perfeitamente identificado ao que entendemos por revolta, são desconhecidos na História da América Portuguesa até meados do século XVIII. É justamente no contexto de ocorrência da rebelião dos negros de Camamu que reside sua maior especificidade, e sua maior ameaça. Além de bastante atípica para a época em que ocorreu - ao longo do século XVII a história da resistência escrava fora quase toda feita de

---

<sup>25</sup> - *Carta para André Lopes de Lavre a impossibilidade com que fica a terra e a prisão dos negros levantados, e paulistas*. Bahia, 23 de junho de 1692. BNAj 51 v 42, fl. 13-13v. Este documento foi transcrito em RIHGB, Tomo LXXI, parte I, 1909. p. 64.

fugas e formação de quilombos - a revolta eclodiu numa região onde predominava a pequena propriedade e a produção era destinada ao abastecimento interno: um caso singular, pelo menos na América Portuguesa, onde as insurreições escravas só se tornaram frequentes bem mais tarde, nas grandes propriedades açucareiras do Recôncavo. Antes de especular em torno de questões teóricas que a singularidade desta revolta pode suscitar, é preciso ver quais fatores podem ter determinado sua eclosão e, sobretudo, a ameaça que ela representou.

Desde quando as vilas de Cairu, Boipeba e Camamu especializaram-se no cultivo da farinha de mandioca eram mais ou menos previsíveis os problemas que qualquer interferência no ritmo da produção poderiam acarretar. Esta situação foi experimentada pela primeira vez em 1624, com a retomada das guerras contra os índios da região. A partir de então a região passaria a ser especialmente protegida daquele tipo de distúrbio, porque “quando assolados aqueles distritos pelos selvagens, vinha como consequência imediata a diminuição do fabrico do produto, constituindo isso verdadeira calamidade pública.”(CAMPOS, 1981: 103). Ao longo do século XVII, a crescente dependência da cidade em relação à farinha produzida nas três vilas só fez aumentar este risco.

Em 1686 e 1691 Salvador atravessou as duas mais graves crises de fome de todo o século, agravadas ainda pela explosão de duas pestes – em 1686 e 1688 - e inúmeras sublevações decorrentes do clima de desordem ali estabelecido (SILVA, 1990: 179-182)<sup>26</sup>. O efeito desta crise na vila do Camamu pode ter feito com que o crescimento da demanda tenha servido não só para fomentar as rivalidades comerciais que há muito envolviam a produção e comercialização da farinha de mandioca como também para intensificar a exploração do trabalho, criando um momento especialmente propício para que os cativos se rebelassem. Na contra-mão daquela crise, o aumento das exigências em relação à produção da mandioca serviu antes para aguçar do que para contornar os problemas do abastecimento na cidade do Salvador que, acaso bem sucedida a tomada da vila pelos negros, teria ficado *com muita fome, pela falta de farinhas que vem daquelas partes*.

---

<sup>26</sup>- Vale mencionar o Motim de soldados (ou "Motim da Farinha") ocorrido em 1688 em Salvador por conta do excessivo atraso do pagamento dos soldos e da perspectiva da ausência da autoridade, implícita na notícia do mal-estar do Governador Matias da Cunha, atingido pela epidemia da "bicha" que naquele ano se abatera sobre a cidade, fazendo grande número de vítimas. Ver p. ex. : CALMON, Pedro. História do Brasil Rio de Janeiro: José Olympio, 1959. Vol. III - Século XVII - Século XVIII e PITTA, Sebastião da Rocha. Historia da América portuguesa. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1976.

Episódio extraordinário na história da resistência escrava do século XVII, a rebelião de Camamu eclodiu, suponho, em virtude do aumento das exigências do trabalho numa região assolada por núcleos de escravos fugidos suficientemente fortes para abalar o regime da lavoura. Se as notícias da insurreição escrava ocorrida em 1692 chegaram aos historiadores através de alguma documentação primária publicada, desconheço qualquer esforço de investigação a seu respeito. Quase nada se sabe, portanto, a respeito dos números ou da composição étnica da população escrava de Camamu e seus arredores, das suas relações com o regime de trabalho, com os índios, com os padres da Companhia e demais proprietários locais. Todas estas possibilidades, que merecem ser mais bem investigadas, podem sugerir outras razões para a eclosão da revolta.

## **Bibliografia:**

CAMPOS, Silva. Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981.

CALMON, Pedro. História do Brasil Rio de Janeiro: José Olympio, 1959. 7 vols.

GOMES, Flávio dos Santos. *Um recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808)* In História Social, n °2, 1995.

PITTA, Sebastião da Rocha. Historia da América Portuguesa. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1976.

SCHWARTZ, S. *Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial*. In Estudos Econômicos, n° 17, 1987.

\_\_\_\_\_. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 - 1835. São Paulo: Companhia das Letras: 1988.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. A morfologia da escassez: crises de subsistência e política econômica no Brasil Colônia (Salvador e Rio de Janeiro, 1680-1790.) Tese de doutorado. Niterói: UFF, 1990.

# MAPEAMENTO DE RESISTÊNCIA INDÍGENA: O CASO DA SANTIDADE.

Autores: SIERING<sup>27</sup>, Friedrich Câmara OLIVEIRA<sup>28</sup>, Augusto Marcos Fagundes.

“Sim, existem as horas de trégua quando se afiam as facas”  
Eunice Arruda

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa que está em fase exploratória. Nela busca-se fazer um mapeamento através de fontes documentais diversas- bibliográficas, publicadas e inéditas, e iconográficas- que nos permitam investigar movimentos de resistência indígena, dentre eles a Santidade, sobre as quais há uma significativa lacuna na historiografia brasileira.

Entendemos a Santidade como forma de resistência pela manutenção da identidade local diante de um estado de exceção provocado, no dizer de Anchieta (1988, P.364), pelos “agravos sem razões” cometidos pelos colonizadores, que, segundo os relatos de época se caracterizou pelos incrementos das migrações em busca da *yby-marãe’y*, terra-sem-males em Tupi, e pelo sincretismo religioso entre a religião indígena e católica.

Salienta-se que este movimento não perdeu o seu caráter religioso e mobilizou-se também pela via espiritual de seus integrantes que entendiam o mundo através da sua participação no mundo religioso e assim tentavam encontrar respostas às diversas situações do mundo profano. Pois, segundo Thompson:

a “economia” de uma sociedade só pode ser entendida dentro de um contexto de uma sociedade contextualizada nestes tipos de maneira; a “vida pública” surge a partir de determinações profundas da vida “doméstica” (THOMPSON, 1977, p.7).

Desta maneira há profundas relações econômicas no mundo religioso e profundas relações religiosas no campo econômico. Ambas encontram-se entrelaçados, não há distinção entre os dois mundos, pois os dois são profundamente imbricados. Ou seja, o campo econômico — com os “agravos sem razões” e tudo que esta expressão implica — e

---

<sup>27</sup> Graduando em História/ UESC em fase de elaboração de Projeto de Pesquisa.

<sup>28</sup> Orientador, bacharel em Ciências Sociais UFBA, mestre em Educação/ UESC/UFBA, professor de Antropologia da Universidade Estadual de Santa Cruz

o campo doméstico — com as diversas manifestações religiosas e demais formas de resistências ocorridas neste período.

No contexto do século XVI a sobrevivência e resistências indígenas ocorreram de diversas formas, tanto por combates e alianças, quanto por fugas. Encontram-se, nesta época, movimentos desde a Batalha dos Nadadores em Ilhéus, nas imediações do Cururupe, assim como outros de nome Santidade que buscamos entender nesta pesquisa, tomando como uma das referências a citação de Schwartz:

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 assenhorou-se de Ilhéus e do sul do Recôncavo baiano, onde floresceu (SCHWARTZ, 1995, p. 54.).

Utilizamos como delimitação espacial as regiões que hoje conhecemos por Sul da Bahia— compreendendo, as regiões das Capitânicas de São Jorge dos Ilhéus e Porto Seguro— e Espírito Santo, justamente por estarmos realizando uma pesquisa exploratória e buscamos recolher informações sobre resistências indígenas e, em meio a estas resistências encontrar informações sobre o que seria ou o que foi a *Santidade*.

Objetiva-se, a partir de um mapeamento, investigar: 1- o sentido do *novo mundo* demonstrando que este, embora tido como *novo*, já era, a partir dos tratados projetados, para vir a ser Ibérico e Cristão, o que se concretizou através da implantação das missões religiosas que buscaram impor as instituições européias; 2- a condição de índio como *súditos d’El Rey*, portanto submissos à evangelização que levaria ou “elevaria” aquelas populações nativas da gentildade à cristandade; 3- o sentido de produção entrou em choque devido ao trabalho comunitário indígena ser voltado para o abastecimento da comunidade e o trabalho mercantil ser voltado para a produção do mercado comercial, modificando o sentido de gente e de trabalho das comunidades ameríndias; 4- os conflitos entre as sociedades indígena e colonizadora reforçados pela imposição do mundo Europeu ao mundo indígena — batalhas, ataques, guerrilhas, “traições”, e demais formas de luta que ilustraram movimentos de sobrevivência e resistências, e nesse contexto entender as categorias utilizadas para caracterizar o que veio a se chamar *Santidade*.

## **1. Sentido de mundo: um mundo novo já Ibérico, já cristão.**

Os séculos XV e XVI são de suma importância para o estudo das transformações ocorridas na Europa: revolução tecnológica, revolução no campo político e também na maneira pela qual se via o mundo. Essas transformações permitiram a unificação de territórios em estados monárquicos, que canalizou investimentos para o aperfeiçoamento da navegação e por conseguinte dos instrumentos necessários a tal empreitada. De tal empreitada ocorreram o domínio de outros territórios e o contato com outros povos, estes considerados *novos* para o olhar europeu, porém tão antigos quanto este.

A descoberta desses territórios transformou os seus habitantes em súditos *d'El Rey* como expressam as Bulas *Romanus Pontifex*, de 1454, e a *Inter Coetera*, de 1493. Estas Bulas além de legitimarem a expansão européia, dispuseram da condição destas gentes como seus súditos: pessoas passíveis de serem reduzidas à servidão para terem utilidade diante das cortes européias. A primeira Bula, *Romanus Pontifex*, dá o direito de conquista da terra e dos povos não cristãos a Portugal e a segunda estende este direito a Espanha.

Em 1494, para se apaziguar as disputas entre estes dois países em expansão, cria-se o *Tratado de Tordesilhas*. Por meio deste documento ficou acordado que o mundo Ibérico dividiria as terras recém descobertas e as por descobrir.

Otrosi vos damos poder cumplido para que podáis jurar y juréis en nuestra almas que Nos y nuetros herderos y sucesores, súbditos y naturales y vasallos adquiridos y por adquirir, tendremos, guardaremos y cumpliremos, y que tendrán guardarán y cumplirán realmente y con efecto todo lo que vosotros así asentareis, capitulareis, jurareis y otogareis y afirmareis, cesante toda cautela , fraude, engaño y ficción y simulación, y así podáis en nuestro nombres capitular, asegurar y prometer que Nos en persona aseguraremos, juraremos, prometeremos y otorgaremos y firmaremos todo lo que vosotro en nuestro nombre, acerca de lo dicho es (Tratado de Tordesilhas, 1991, p.26).

Todavia o que regia era o direito de posse sobre a terra e sobre os homens e toda esta cobertura jurídica teológica foi um discurso válido para legitimar a conquista da terra, a servidão e os diversos massacres das populações locais, bem como de garantir a

propriedade em face aos outros povos europeus, estes definidos como invasores, que aqui tentaram expropriar os seus *donos ibéricos*<sup>29</sup>.

É de extrema relevância ressaltar que, péla ótica destes europeus, as terras americanas não foram invadidas, ou expropriadas pois não se invade aquilo que se considera seu por direito. E toda legitimação feita pelo direito canônico visava, primeiramente, defender o interesse Ibérico de ambas as nações, evitando assim um confronto entre Portugal e Espanha – vizinhos geográficos e potências mercantilistas; em segundo, proteger as futuras possessões de outras nações estrangeiras, resguardando assim as terras e gentes a serem descobertas; bem como pregar o evangelho, através do qual se imputaria a condição de gente ou não às comunidades recém descobertas<sup>30</sup>.

## **2- Os súditos d'El Rey: vigilância, índios dóceis e índios bravios.**

Na América portuguesa os primevos habitantes destas terras foram considerados como súditos *d'El Rey* e tiveram a sua condição social e política variando de acordo com o momento e a necessidade do processo colonial, assim poderiam ser considerados como índios dóceis ou bravios a depender da sua inserção no sistema colonial e dos interesses dos colonos em obter terras e/ou força de trabalho.

À proporção que os grupos indígenas eram inseridos no *novo modelo de produção* os seus territórios também eram alterados, assim como a sua relação com a terra e entre as gentes. Essas condições poderiam variar da seguinte forma:

o índio podia ser visto como participante na construção da sociedade e do sistema produtivo nas áreas em que as relações de aliança predominavam; como trabalhador, nas regiões em que se processava a implantação de atividades produtivas voltadas para exportação, o que pressupunha relações de dominação mais eficientes no tocante a exploração do trabalho indígena; como povoador nas áreas de fronteiras e expansão do domínio da Coroa; como ente selvagem, nas zonas de conflito, e como pagão, elemento constitutivo da natureza, quando

---

<sup>29</sup> Esta reflexão se apoia em LEBRUN (1988).

vistos pela ética dos missionários<sup>31</sup> (PARAÍSO, ago.-dez./93 a ago.-dez./94, p.181).

A partir do excerto supracitado, observa-se que, pelo olhar do europeu, o índio era dócil quando participante, trabalhador, povoador e sempre pagão. Era considerado índio bravo quando este não se submetia, se insurgia, não se deixava cristianizar ou resistia à empreitada missionária e, ainda por cima, fugia da civilização para manter-se pagão, então era um ente selvagem. Por este viés observa-se que para o particular — senhor de engenho e traficante de escravos — o índio era sempre considerado pagão enquanto que para o missionário variou de acordo com a aceitação deste mesmo índio a subordinação à doutrina cristã nos moldes europeus.

Esta ambigüidade do termo pagão se explica pela ótica do colonizador e da sua necessidade de utilização do índio como mão-de-obra, bem como da dupla visão dos missionários— do índio inocente, paradisíaco, e do índio demoníaco, canibal— empregada na catequização que variou de acordo com o conhecimento sobre estes povos e também de como os povos indígenas perceberam a colonização.

A condição de índio variava de acordo com o grau de aceitação do índio às novas relações de trabalho impostas pela colonização e as políticas coloniais e à realidade e necessidade na colônia e na metrópole. Se aceitava, era dócil, se recusava era bravo, porém era sempre o pagão a ser domesticado, a ser utilizado, a ser, segundo relatos de época, “reduzido”.

Esta “redução” dos índios partiu de uma política que foi sendo definida ao longo do processo colonial. Conforme Castro:

a estratégia catequética que tal imagem dos ameríndios motivou: para converter, primeiro civilizar; mais proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe do ambiente nativo; em lugar do simples pregar da boa nova, a polícia constante da conduta civil dos índios — reunião, fixação,

---

<sup>30</sup> Em 1537 foi assinada a Bula *Sublimis Deus*, mais conhecida pelas palavras que lhe dão início ao texto: “*Veritas ipsa*”, que considerava os índios como portadores de alma, porém não foi o suficiente para impor respeito aos povos ameríndios.

sujeição e educação. Para inculcar a fé, era preciso dar ao gentio lei, e rei. A conversão dependia de uma antropologia, capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios (Pagden, 1982;100-2), que eram de um tipo que chamaríamos hoje “sócio-cultural” (CASTRO, 1992, v.35, p.24) .

A polícia constante ou a permanente vigilância dos íncolas foi uma das formas encontradas para conter a volatilidade, ou como expressa Castro, a inconstância da alma selvagem dos índios que freqüentemente retomavam seus costumes gentílicos. Porém esta volatilidade ou a inconstância da alma selvagem não era um aspecto da fraqueza ou da submissão da alma, e por assim dizer da cultura índia como desejavam os agentes coloniais europeus. Era, antes, um aspecto da solidez, sobrevivência e da resistência, da alma e cultura ameríndias.

### **3- Produção- trabalho comunitário e trabalho mercantil. Sentido de gente e mercadoria.**

Nos primeiros trinta anos do Brasil, de 1500 a 1530, os índios foram considerados como dóceis uma vez que *os sistemas de alianças predominavam*, pois as trocas, segundo Paraíso:

além de não interferirem de forma drástica no modelo de organização social, nas formas de trabalho e na estruturação do tempo. Outro aspecto que deve ser destacado é o de que as trocas não pressupunham a imposição aos índios de uma nova visão econômica regida pelas leis do mercado. (PARAÍSO, ago.-dez./93 a ago.-dez./94, p.184).

---

<sup>31</sup> [Grifo nosso]

Neste período observa-se a existência de negociação para obter produtos da terra a exemplo do pau-brasil, papagaios e até índios<sup>32</sup>, este comércio era feito através das feitorias, as quais não tinham o caráter de permanência efetiva e de intensa exploração da terra e da gente nativa. Data desta época a chegada dos primeiros *brancos* que foram conhecidos como *línguas da terra* por terem sido deixados ou desertado para viver no meio destes índios e, assim, aprender a sua linguagem e a sua cultura..

Todavia, na visão dos *brancos*, este modelo de troca pressupunha uma subordinação daqueles selvícolas que não possuíam objetos para o mercado produtivo europeu. Como expressa Paraíso:

o escambo era uma estratégia de dominação baseada na implementação de um estado de crescente desestruturação social e incapacidade de satisfação das necessidades de produção e reprodução social das comunidades indígenas nos moldes tradicionais, gestando as condições necessárias à implementação das novas relações de trabalho (PARAÍSO, ago.-dez/93 a ago.-dez/94, p.186.).

Neste momento, percebe-se que a visão do colono no que se refere ao índio estava diretamente ligada à ótica do mercado, pois o índio era dócil conquanto integrasse a lógica do mercado de trocas, contudo, não à lógica das trocas comunitárias indígenas. O comércio mercantilista no qual já estava implícita a visão europeia da subordinação e desestruturação das comunidades locais urgia que o índio dócil era aquele que atendessem à necessidade do comércio europeu sem se insurgir.

A partir da implantação do modelo agro-exportador, houve uma modificação nos sistemas de alianças dos povos locais, pois, tal modelo econômico provocava uma alteração no sentido de tempo e no sentido de apropriação do espaço. Além de interferir na distribuição das tarefas cronologicamente, interferia na organização social e nas formas de trabalho ao tentar empregar o indivíduo masculino no plantio, o que era considerado nas sociedades tupi um trabalho feminino<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Paraíso (93/94) desenvolve uma reflexão bastante interessante sobre a apropriação da mão-de-obra indígena neste período.

<sup>33</sup> Discute-se tal sentido de trabalho relacionado a gênero em Paraíso (93/94).

Além do desvio dos prisioneiros das guerras que eram direcionados para os rituais antropofágicos, o que colocou em cheque o universo das crenças religiosas, mas, também, da hierarquização social definida pelo sacrifício dos prisioneiros, elemento de reconhecimento social do guerreiro, e um dos elementos essenciais do reconhecimento do direito de pleitear a chefia. No campo religioso este ritual antropofágico constituía uma das formas ritualísticas de se alcançar a *terra-sem-males* e era considerado como uma forma de vingança que alimentava a vida social e religiosa dos grupos Tupi.

Quanto a este ritual que voltava-se para a vingança no âmago desta sociedade, Carlos Fausto assim se expressa:

era o nexu fundante da sociedade Tupinambá. Vingança repetida e sem fim — a morte guerreira era produtora de vida social; a guerra nas palavras de Viveiros de Castro, produzia a sociedade (1986:690). Ela condicionava o destino escatológico e a realização terrena do indivíduo; sem ela não havia nem chefia nem profetismo; por meio dela recortavam-se alianças e inimizades: as unidades sociais eram em função da guerra. Sua lógica, contudo, não era da aniquilação completa, mas a da extração da “mais-valia” (simbólica) da destruição do inimigo. Por isso, não se cancelam uma a uma com sua multiplicação como queria Florestan Fernandes, mas com sua multiplicação: comer o cativo não suprimia os ódios, senão confirmava. (FAUSTO, 1992, p.392-3.)

Outro ponto essencial do modelo agro-exportador são as novas relações de trabalho como a assalariada (troca de produto por trabalho) e a escrava. Pois sem mão-de-obra não adiantava ter a posse da terra garantida pelo *Foral* pois esta só serviria se fosse produtiva: “[a] terra de um engenho não vale grande coisa no Brasil colonial, se ela é virgem e se a mão de obra necessária não atende à colheita próxima (MATTOSO,1990, p.108). Por isso a mão-de-obra indígena tornou-se a solução mais viável para a implantação desse sistema colonial pela sua própria proximidade das zonas agro-exportadoras, tornava-se mais barata de ser adquirida e não demandava grandes investimentos de importação, cabia só a

negociação local, e quando esta falhava restava o conflito do apresamento e do descimento destes índios para as áreas produtivas.

Observa-se claramente que o sentido de gente dado as comunidades indígena era o mesmo que se tinha de uma mercadoria, passível, a depender do discurso, a escravidão ou a sujeição nos aldeamentos cristãos. Todas as discussões implicaram em uma subordinação da alma e cultura indígena ao modo ser e viver europeu fosse como mercadoria, ou como um indivíduo inferior que teria de ser elevado ao sentido de ser gente para obter a cristianização. Como expressa Regni:

Os missionários não duvidavam da disponibilidade do índio com relação ao cristianismo; mas estavam embebidos dos mesmos preconceitos a respeito de sua cultura e achavam que o trabalho de conversão devia passar por dois estágios: antes, se devia elevar o índio ao nível de ser humano; depois erguê-lo ao estado da graça (REGNI, 1988, p.119).

Fr. Martinho de Nantes, falando sobre o seu modo de elevar os índios do estado de ser irracional ao de homem civilizado e fazê-lo subir depois à dignidade de cristão, escreveu: “Como os encontrei mais animais do que homens na sua maneira de viver, apliquei-me, primeiramente a formar pouco a pouco uma vida racional e civil”. Depois de tê-los sensibilizado para a beleza das coisas criadas e para as conquistas do trabalho do homem, se dispôs a elevá-los para as belezas sobrenaturais (REGNI, 1988, p.120).

#### **4- Choque de dois mundos: mapeando resistência.**

As resistências indígenas no século XVI demonstraram num primeiro momento a situação de estranhamento e de conflito que se encontrava o processo colonizador no Brasil. Estranhamento dado pela não compreensão dos valores do outro, resultante da chegada daqueles que se intitulavam os *donos de direito* das terras e conflito com aqueles que já se encontravam residindo nelas, os seus donos por tradição, *donos de fato*.

Tanto estranhamento gerou conflito, o que causou um período de prolongadas guerras pela recusa dos índios em submeter-se aos colonizadores, culminando em escravidão de diversas populações indígenas, genocídio, fuga de outras muitas populações, e mesmo alianças forçadas sob acordos de pacificação feitos com os vencedores.

Porém neste período, as diversas resistências às frentes colonizadoras, algumas prolongadas, provocaram incertezas quanto a manutenção de algumas capitânicas, devido a destruição de muitos engenhos e fuga da mão-de-obra.

Durante a instalação da Capitania de São Jorge dos Ilhéus destacam-se os primeiros conflitos entre os índios Tupinikin e os colonos, conforme menciona Silva Campos:

Definitivamente instalada a sede da capitania, que ficou desde então conhecida por São Jorge dos Ilhéus, Romero, depois de remover com perseverança e valor obstáculos mui grandes e multiplicados, dentre os quais avultou a oposição dos tupiniquins, com os quais acabou fazendo boa e duradoura amizade, pode, enfim, dar-se ativamente e sem mais apreensões à tarefa de distribuir terras aos colonos, nas proximidades da vila, animando o estabelecimento de lavouras, e de outros granjeios (CAMPOS, 1981, p.12).

Os embates entre colonos e nativos são mencionados desde idos de 1545, quando se faz um resgate de índios de etnia não mencionada, e a venda de um principal a uma tribo inimiga (CAMPOS, 1981, p.23) o que revoltou aos nativos moradores da Capitania como fruto do processo de confronto do mundo indígena com o mundo colonial europeu:

Tais ocorrências denotam que no princípio a penetração pela faixa litorânea, a fundação de vilas e cidades, e o plantio de açúcar, fizeram com que se eliminasse a população antiga do litoral brasileiro, onde milhares de indígenas morreram fruto do avanço dos colonos (...) No primeiro período temos uma série de rebeliões indígenas que criam obstáculos à conquista e ao avanço colonizador (OLIVEIRA, 2000, p115-116).

As reações advindas dos contatos entre a sociedade colonial e as sociedades indígenas, segundo referências a documentos da época, destacamos algumas informações sobre grupos indígenas, localização e período, assim como o fato que nos permite mapear algumas resistências obedecendo as denominações de *aborígenes*, *gentios* e a própria ortografia utilizada conforme constam na fonte consultada que podem ser assim descritas:

<b>Grupos Indígenas</b>	<b>Local</b>	<b>Período/data</b>	<b>Fato/informação</b>
Tupinambá	Capitania Da Bahia	1545	Selvagens instigados pelos cristãos gentilizados.  Ofensiva Tupinambá contra a Capitania.
Gentio	Recôncavo da Bahia		Caramuru, após a morte do dono da cap. Da Bahia, faz as pazes com o gentio do recôncavo.
Tupinambá	Ilhéus	De Tomé de Souza	Guerra que os Tupinambá moviam a Ilhéus.
Aborígenes	Ilhéus e Porto Seguro	Instalação do Gov. Geral	Causa da Guerra era os constantes assaltos as aldeias por navios que andavam nas costas.

Índio	Ilhéus	1558	O donatário da Cap. do Espírito Santo, escreve de Ilhéus informando do ataque dos índios a sua Cap. e informando que deseja substituição no governo da mesma.
Tupiniquim ou Tupinikin	Ilhéus	1559	Guerra dos Ilhéus Batalha dos Nadadores
Gentio	Ilhéus	1561	O segundo donatário vende a Cap. por não ter meios de mantê-la, por estar assolada de índios que destruíam os engenhos.

Fonte: CAMPOS (1981)

Dentre as várias resistências, sabe-se que não apenas ocorreram revoltas no sentido do conflito aberto, mas de outras formas, como a exemplo da *Santidade*, o que, segundo Schwartz (1995, p.54), “foi observado primeiramente em São Vicente, em 1551, mas assenhorou-se de Ilhéus e do Recôncavo baiano, onde floresceu”.

Sabe-se também , de acordo com Calasans (1952, p.12), que o principal da *Santidade de Jaguaripe*, Antônio, foi educado num aldeamento jesuítico, “era um índio cristão, que vivera com jesuítas na casa de Tinharé”. E segundo Vainfas:

Tratava-se de um índio, certamente um autêntico caríba à moda Tupi, homem que passara pelas mãos dos jesuítas no aldeamento da ilha de Tinharé, capitania de Ilhéus, de onde fugira para “alevantar os índios”. (VAINFAS,1999, p.77).

O mapeamento das resistências permite descortinar processos de construção de modelos étnicos referentes aos índios à proporção que a sociedade colonial se efetivava em solo brasileiro, e através da categorização destas catalogar nomes de grupos indígenas, estruturas e formas de organização, além de traçar o perfil e a operacionalização do estranhamento e do conflito entre tais sociedades desiguais, preenchendo uma lacuna na historiografia do Brasil/Bahia colonial.

Palavras-chave: Conflito; Índios; Resistência.

#### **REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA**

ANCHIETA, José de. **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte : Itatiaia ; São Paulo : EDUSP, 1988.

CALASANS, José. **A santidade de Jaguaripe**. Bahia : Artes Gráficas, 1952.

CAMPOS, Silva. **Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1992, v.35, p.21-74.

Embajada de España. Consejería de Educación. **1494 – 1994 V Centenário Tratado de Tordesillas**. Brasília : Thesaurus,1991, 68p.

FAUSTO, Carlos. **Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico**. In: M. Carneiro da Cunha, org., **História dos índios no Brasil**. São Paulo : Cia das Letras/FAPESP/SMCSP, 1992.

LEBRUN, Gérard. **O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche**. Tradução Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo : Brasiliense, 1990.

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. *O indígena brasileiro e as outras culturas indígenas da América*. In: BAHIA. SECRETARIA DA EDUCAÇÃO. INSTITUTO ANÍSIO TEIXEIRA. **As terras do Brasil e o mundo dos descobrimentos**./ Vera Mendes da Costa (Org.), Secretaria da Educação. Instituto Anísio Teixeira. – Salvador : Boanova, 2000.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII**. R. História, São Paulo, n.º. 179-208, ago.-dez/93 a ago.-dez./94.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos, engenho e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

THOMPSON, E. P. **Folklore, antropologia e história social.** In: The Indian Historical Review, Jan. 1977, vol. III, n ° 02.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Cia das Letras, 1999.

-