

**Palmares e as autoridades coloniais:
dimensões políticas de uma negociação de paz^(*)**

Silvia Hunold Lara
(Depto. História - UNICAMP)

A historiografia brasileira não tem dado muita atenção à história dos quilombos. Até bem pouco tempo, esses agrupamentos de escravos fugidos eram vistos como lugares sociais e políticos que se colocavam completamente "fora" do mundo escravista: os fugitivos buscavam o isolamento nas matas, afastando-se das fazendas e engenhos para proteger a liberdade conquistada, e só retornavam às fazendas e lavouras se e quando recapturados. Enaltecendo as ações de resistência contra a escravidão, a tradição historiográfica brasileira dos últimos cem anos privilegiou sobretudo o estudo dos grandes quilombos e das revoltas escravas, destacando suas lideranças mais combativas.

Desde os anos 1990, no entanto, alguns historiadores vêm mostrando que, em muitos casos, os quilombolas comerciavam com taberneiros locais ou freqüentavam os matos de fazendas mais próximas. Além das óbvias implicações econômicas, estas trocas e contatos constituíam a base de algumas estratégias de defesa política e militar dos fugitivos e de suas importantes ligações com o mundo das senzalas¹. Nos últimos anos, os estudos não apenas têm se preocupado com as relações entre fugitivos e cativos, indígenas e outros grupos sociais mas também com as diversas modalidades da vida nos mocambos, suas condições de sobrevivência, organização política, chegando até a estabelecer diferenças entre quilombos "auto-sustentáveis" e outros "dependentes".² Os estudos sobre Palmares, porém, não chegaram a ser tocados por este movimento de renovação historiográfica.

^(*) Uma versão desse texto foi apresentada durante a 12a. Conferência Internacional Anual do Gilder Lehrman Center (Yale University), intitulada "Approaches to Slavery and Abolition in Brazil", em 30 de outubro de 2010. Minha pesquisa sobre Palmares conta com o apoio de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq e faz parte de um Projeto Temático financiado pela FAPESP.

¹ O estudo pioneiro, neste sentido é o de Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995. Um panorama sobre as pesquisas mais recentes sobre o tema pode ser obtido na coletânea organizada por este autor e por João J. Reis, *Liberdade por um Fio. História dos quilombos no Brasil*. S. Paulo, Companhia das Letras, 1996.

² Vide, por exemplo Márcia Amantino, "Sobre os quilombos do sudeste brasileiro nos séculos XVIII e XIX" in: Manolo Florentino e Cacilda Machado (orgs), *Ensaio sobre a escravidão*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, pp. 235-262.

Desde o século XVIII, a história de Palmares foi narrada por vários motivos: para demonstrar a capacidade militar de um governante que fez fortuna política,³ para distinguir e atestar a capacidade da gente pernambucana⁴, ou para reiterar a grande tenacidade e bravura dos paulistas.⁵ Ao longo do século XX, o destino do mais longo e renitente quilombo da História do Brasil, acabou sendo fixado por uma historiografia marcadamente militante, que transformou Palmares em um símbolo da sobrevivência de características culturais africanas no Brasil⁶ e, em seguida, da capacidade de resistência dos escravos.⁷ Zumbi, um de seus últimos líderes, tornou-se o grande herói das lutas dos negros no Brasil. Desde 1978, a data de sua morte foi instituída como Dia Nacional da Consciência Negra: ocasião para relembrar a luta heróica contra a escravidão e denunciar o racismo e a precariedade da cidadania dos negros no Brasil.⁸

Como símbolo da reação dos escravos contra a escravidão, Palmares passou a ser entendido como um fenômeno histórico cujo sentido seria inerente a ele: um objeto constituído de modo praticamente auto-evidente. Como decorrência, sua história perdeu a conexão com a história colonial: interpretada eminentemente como uma luta de escravos contra senhores, nela não havia lugar, por exemplo, para as disputas entre os

³ Ver, por exemplo, a *Relação verdadeira da guerra que se fez aos negros levantados do Palmar em 1694*. Biblioteca Nacional de Lisboa, Cod. 11358 n. 37, fls. 75-101 (publicada por Maria Lêda Oliveira, "A primeira Rellação do último assalto a Palmares" *Afro-Ásia*, 33 (2005): 270-324); e Sebastião da Rocha Pita, *História da América portuguesa* [1730], São Paulo, EDUSP/Itaiaia, 1976, pp. 213-219.

⁴ Ver, entre outros, Alfredo Brandão. "Os negros na história de Alagoas". *Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934*. [ed fac simile] Recife, Fundaj/Ed. Massangana, 1988, pp. 55-91; Jayme de Altavilla, "A redenção dos Palmares. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano*, v.XI, p.58-67, 1926, p.59.

⁵ Ver Affonso de Escagnole Taunay, *História geral das bandeiras paulistas*. São Paulo, Typ. Ideal - Heitor L. Canton, 1936, tomo 7, p.136. Ernesto Ennes, *As guerras nos Palmares. Subsídios para sua história*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938. Ver também, do mesmo autor, "The Palmares 'republic' of Pernambuco its final destruction, 1697". *The Americas*, 5 n. 2 (1948): 200-216.

⁶ As principais obras são: Nina Rodrigues, "As sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX. Palmares" *Os africanos no Brasil*. [1905]. 5ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977; Arthur Ramos, "O espírito associativo do negro brasileiro". *Revista do Arquivo Municipal*, 47 n. 4, (1939): 105-126; Edison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares* [1947] 2ª ed. revista. São Paulo, Brasiliense, 1958; Mario Martins de Freitas, *Reino Negro de Palmares* [1954]. 2ª ed. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1988.

⁷ Vide, especialmente, Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala. Quilombos, insurreições, guerrilhas*. S. Paulo, edições Zumbi, 1959; Décio Freitas, *Palmares. A guerra dos escravos*. [1973]. 5ª ed. reescrita, revista e ampliada. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1984; Ivan Alves Filho, *Memorial dos Palmares*, Rio de Janeiro, Xenon, 1988; Flávio dos Santos Gomes, *Palmares. Escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo, Contexto, 2005.

⁸ Em 1996, completando um processo iniciado no século XIX, Zumbi passou a ser oficialmente considerado um herói nacional e não apenas uma referência para os militantes do movimento negro, já que uma lei determinou que seu nome fosse "inscrito no Livro dos Heróis da Pátria que se encontra no Panteão da Liberdade e da Democracia". Cf. *Coleção das Leis da República Federativa do Brasil*, Brasília, Imprensa Nacional, 1996, v. 188, n. 11, nov. 1996, p. 5726. Acessível em <http://www.camara.gov.br/internet/InfDoc/novoconteudo/legislacao/republica/Leis1996vCLXXXVIIIIn11p714/parte-2.pdf>

órgãos do governo metropolitano e as autoridades coloniais, nem entre esses e os senhores de escravos e engenhos pernambucanos. Como episódio mais importante da resistência escrava, deixou de ter vínculos com o processo colonizador nas terras americanas, com as formas da colonização portuguesa em outras partes do império português, e, paradoxalmente, com a própria dinâmica do desenvolvimento do escravismo atlântico no século XVII.

Sob a égide da resistência, a história de Palmares acabou se constituindo como uma narrativa sobre um único "quilombo" que, surgido nos primórdios do século XVII (para alguns na última década do XVI), cresceu durante as guerras que culminaram com a expulsão dos holandeses de Pernambuco, enfrentou diversas expedições militares, foi finalmente destruído em 1694, restando apenas grupos esparsos que conseguiram sobreviver ainda por mais algumas décadas. Uma história linear, de uma comunidade quilombola singular, cujos líderes se destacaram pela capacidade bélica na luta obstinada pela liberdade, entendida como antônimo inquestionável da escravidão. No enredo fixado ao longo do século XX pela historiografia sobre Palmares e seus líderes,⁹ o episódio do acordo de paz entre Gangazumba e o governo de Pernambuco, de 1678, recebeu lugar menor.

Rapidamente mencionado por Nina Rodrigues, Edson Carneiro e Benjamin Peret,¹⁰ o acordo foi analisado de um modo um pouco mais extenso apenas por Décio Freitas, Ivan Alves Filho, Gérard Police e Flávio Gomes.¹¹ Mesmo assim, nenhum deles se deteve com mais cuidado sobre os termos acertados, mantendo a chave interpretativa fixada por Edson Carneiro e Décio Freitas, ao reafirmar suas limitações e focalizar a oposição de Zumbi e outras lideranças palmarinas à decisão de Gangazumba.¹² Apreendido sob o signo da traição, o acordo de paz e o deslocamento dos habitantes de

⁹ Para um balanço da historiografia sobre Palmares, vide Gérard Police, *Quilombos dos Palmares. Lectures sur un marronnage brésilien*. Guyane, Ibis Rouge, 2003, especialmente cap. 2 e Andressa Mercês Barbosa dos Reis, *Zumbi: historiografia e imagens*. Diss. Mestrado, Franca, UNESP, 2004.

¹⁰ Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 83-84; Edison Carneiro, *O quilombo dos Palmares*, pp. 77-80; Benjamin Péret, *La commune des Palmares. "Que fut le quilombo des Palmares?"* [1ª. ed. 1956], Paris, Editions Syllepse, 1992, pp. 51-53.

¹¹ D. Freitas, *Palmares. A Guerra dos Escravos*, pp. 118-121 e 126; I. Alves Filho, *Memorial dos Palmares*, pp. 88-92; G. Police, *Quilombos dos Palmares*, pp. 145-147; F. S. Gomes, *Palmares*, pp. 123-136.

¹² Não deixa de ser sintomático que o texto do acordo nunca tenha sido incluído nas coletâneas que publicaram documentos referentes a Palmares, embora tenha sido evidentemente consultado por Edison Carneiro, Décio Freitas e Ivan Alves Filho.

Palmares para a região de Cucaú continuaram a ser caracterizados como o "anti-Palmares tão esperançosamente fundado pelas autoridades coloniais".¹³

Tal matriz interpretativa é tão marcante na historiografia brasileira que, ao contrário das análises sobre comunidades de fugitivos nas Américas, não há no Brasil estudos sobre negociações entre quilombolas e autoridades coloniais e imperiais. Na coletânea sobre a história dos quilombos no Brasil, organizada por João Reis e Flávio Gomes, em 1996, nenhum artigo trata de negociações com fugitivos.¹⁴ Nela, o artigo de Richard Price destoa de todos os outros, e constitui uma honrosa exceção historiográfica, ao imaginar, com base em seus estudos sobre os Saramaka, como Palmares poderia ter sido se o tratado firmado com Gangazumba tivesse vigorado.¹⁵

Aproveitando esse silêncio historiográfico, minha pesquisa concentrou-se na investigação desse evento esquecido da história de Palmares e praticamente excluído da experiência escrava no Brasil. Os resultados foram surpreendentes, não apenas em relação ao acordo de paz de 1678 mas também pela descoberta de várias outras iniciativas de negociação com Palmares, antes e depois de 1678. Esse texto focaliza apenas alguns dos resultados obtidos, ao discutir as dimensões políticas das relações entre Palmares e as autoridades pernambucanas.

Começo pelas fontes. O desinteresse da historiografia pelo acordo de 1678 foi acompanhado por um descuido completo em relação à documentação. Seu texto não foi incluído em nenhuma das coletâneas de fontes sobre Palmares¹⁶ e, de todos os autores que mencionaram o acordo de paz, apenas Ivan Alves Filho o referenciou em uma nota de rodapé, sem entretanto deter-se mais demoradamente na análise de seus termos. O evento foi sempre narrado a partir de uma crônica escrita em 1678, talvez o texto mais conhecido sobre Palmares, sempre lido e citado como testemunho de verdade, a partir da transcrição feita por um político do Segundo Império publicada em 1859, sem que se considere o contexto de sua produção. As fontes disponíveis, no entanto, são ricas e

¹³ D. Freitas, *Palmares. A Guerra dos Escravos*, p. 128.

¹⁴ Cf. J. J. Reis e F. S. Gomes (org.), *Liberdade por um Fio*, passim.

¹⁵ R. Price, "Palmares como poderia ter sido", in: J. J. Reis e F. S. Gomes (org.), *Liberdade por um Fio*, pp. 52-59. O paralelo entre Palmares e os Saramakas foi feito também por Flávio Gomes e Gérard Police, mas sem ir tão longe quanto Price nesse artigo. Cf. G. Police, *Quilombos dos Palmares*, pp. 26-27 e 250-254; e F. S. Gomes, *Palmares*, pp. 117-125

¹⁶ Refiro-me aqui, especialmente, ao anexo documental publicado por Edison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares, 1630-1695*. São Paulo, Brasiliense, 1947 e às obras de Ernesto Ennes, *As Guerras nos Palmares: subsídios para a sua história*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1938 e *Os Primeiros Quilombos (subsídios para sua história)*. S.l.e., s.d (mimeo); e também Décio Freitas, *República dos Palmares. Pesquisa e comentários de documentos históricos do século XVII*, Maceió, Edufal, 2004. O acordo de paz está ausente também da coletânea organizada por Flávio dos Santos Gomes (ed.), *Mocambos de Palmares: história e fontes (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2010.

bastante interessantes. Desse conjunto, destaco aqui, preferencialmente, três tipos documentais: o próprio texto do acordo de paz, a crônica escrita em 1678 e três cartas do governo de Pernambuco enviadas a autoridades palmarinas nesse mesmo ano.

O que primeiro chama a atenção ao se examinar essas fontes é que o acordo foi produzido no âmbito da secretaria de governo de Pernambuco: há uma cópia registrada nos livros dessa secretaria e outra que foi anexada à carta enviada pelo então governador de Pernambuco, Aires de Souza de Castro, ao príncipe português em 22 de junho de 1678.¹⁷ Não se trata de um acordo formal nem um "tratado de paz": mais que simplesmente registrar a vitória sobre um inimigo ou marcar o fim das hostilidades, o texto estabelece uma forma de convivência entre lideranças políticas que se reconhecem mutuamente como tais. O documento é designado como sendo um "*papel*"¹⁸ no qual Aires de Souza de Castro, em nome do príncipe regente, declara os termos acertados com a embaixada enviada por Gangazumba e pede sua confirmação e concordância para que possam ser implementados.¹⁹

O "*papel*" expõe o resultado das negociações entre representantes de dois poderes políticos: documenta as *concessões* e *promessas* feitas, e marca a necessidade de um compromisso firme e seguro entre as partes. A remessa simultânea das cópias a Lisboa e a Palmares confirma a necessidade de ratificação do acordo pelas instâncias superiores a ambos os lados. O governador de Pernambuco fala em nome do príncipe português - e se apressa em notificá-lo sobre o desenrolar dos acontecimentos no Brasil. Do mesmo modo, os filhos de Gangazumba falam em nome do pai, que lidera outros "potentados" e tem poder para obrigá-los a seguir o ajustado com o Conselho da Capitania.

¹⁷ O manuscrito que está em Lisboa deve ter sido produzido ao mesmo tempo que aquele enviado a Palmares. É o mais completo e está assinado por Aires de Souza de Castro, razão pela qual adoto-o preferencialmente nas citações. O registro da secretaria de governo de Pernambuco só sobreviveu por meio de uma cópia realizada no século XVIII, hoje guardada no Arquivo da Universidade de Coimbra. Cf. "Cópia do papel que levaram os negros dos Palmares". Doc. anexo à carta de Aires de Souza de Castro de 22 de junho de 1678. Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), AHU_ACL_CU_015, Cx. 11, D. 1116; "Papel que escreveu ao principal dos negros dos Palmares sobre as pazes que determinavam fazer, em 22 de junho de 1687". *Disposições dos governadores de Pernambuco*, vol. 1 (1648-1696), fls. 334-334v, n. 6. Arquivo da Universidade de Coimbra, Coleção Conde dos Arcos, (doravante AUC, CCA), VI - 3ª - I - 1 - 31.

¹⁸ Segundo o *Vocabulário português e latino* de Raphael Bluteau (Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712. Ed. fac-simile, CD-Rom, Rio de Janeiro, UERJ, s.d.), o termo designa a folha onde se escreve mas também pode significar o "que nele está escrito ou impresso".

¹⁹ A iniciativa para o acordo de paz é questão controversa. O "*papel*" indica que a paz foi "oferecida" por Gangazumba, mas Aires de Souza de Castro na carta dirigida ao príncipe regente menciona ter feito uma "proposta" que foi levada pelos "negros". "Cópia do papel que levaram os negros dos Palmares" e Carta de Aires de Souza de Castro de 22 de junho 1678. AHU_ACL_CU_015, Cx. 11, D. 1116.

A hierarquia interna de Palmares não é questionada; ao contrário, é respeitada e levada em consideração:

"Vossos filhos e família me prometeram em vosso nome que todos os negros desses Palmares e os mais potentados deles vinham nesta paz, e que vós os obrigáreis no caso que algum não quisesse fazê-la, e que prometíeis entregar todos os negros que destas capitanias haviam fugido para esses Palmares."²⁰

A paz acertada (ainda que sob a ameaça de retomada da guerra) implica o retorno de Gangazumba e sua gente à "obediência" ao soberano português. Instalando suas aldeias na região de Cucaú, os habitantes de Palmares passariam a ser considerados "moradores", podendo plantar e ter "os mesmos lucros que têm os mais vassalos" do príncipe português, sem serem obrigados "por força a nenhum trabalho particular salvo se for para o serviço do dito senhor". Tal autonomia é reforçada por um movimento duplo, que ao mesmo tempo reconhece uma diferença cultural e política - que impõe a necessidade de tradutores - e associa a vassalagem obtida ao ritual do batismo:

"E para que vós vejais a estimação que nós fazemos da gente preta que obra debaixo da nossa obediência vos mando esses dois, um sargento maior e outro capitão de infantaria, soldados mui honrados e mui antigos porque como vos sabem a língua melhor vos explicarão as vossas conveniências, e a firmeza de todo este papel, com que não tenho mais que vos dizer, e vos fico esperando para vos fazer as honras que fiz a vossos filhos, os quais ganharam tanto nesta vinda que cá vieram fazer que já vão batizados pela graça de Deus".²¹

A concordância com os termos do acordo foi dada por Gangazumba menos de um mês depois e as promessas feitas em junho de 1678 foram reiteradas pela troca de cartas e presentes entre o governo de Pernambuco e as lideranças palmarinas, entre julho e novembro do mesmo ano.²² Escritas no contexto das idas e vindas de "capitães e soldados" de ambas as partes - dos oficiais do terço dos Henriques e da gente de guerra de Palmares - as três cartas de Aires de Souza de Castro para Gangazumba e Gangazona registradas na secretaria do governo de Pernambuco seguem os rituais da escrita administrativa e do diálogo entre autoridades com crédito e poder equivalentes. Os elementos textuais são claros: o tratamento deferente na segunda pessoa no plural, o

²⁰ "Cópia do papel que levaram os negros dos Palmares". AHU_ACL_CU_015, Cx. 11, D. 1116.

²¹ Idem, ibidem.

²² Cf. Carta de Aires de Souza de Castro a Gangazumba sobre a vinda dos negros dos Palmares, de 24 de julho de 1678; Carta de Aires de Souza de Castro a Gangazumba sobre a sua chegada a Cucaú, de 12 de novembro de 1678; Carta de Aires de Souza de Castro a Gangazona sobre a sua vinda, de 12 de novembro de 1678. *Disposições dos governadores de Pernambuco*, vol. 1 (1648-1696), AUC, CCA, VI - 3ª - I - 1 - 31, respectivamente fls. 336v, n. 13; fls. 337-337v, n. 15; e fls. 337v, n. 16.

vocativo "amigo" nas cartas de novembro de 1678, a enunciação de vontades e condições, os avisos e a descrição das providências tomadas - tudo segue a praxe das correspondências oficiais, indicando a continuidade das negociações e a articulação da força militar à ação diplomática. O respeito de Aires de Souza e Castro pela hierarquia militar e política de Palmares é evidente. Seja em Palmares seja em Cucaú, a liderança de Gangazumba não é contestada. Ao contrário: conhecida e nomeada, ela é reafirmada pelo acordo, por essas cartas e pelos rituais característicos da relação entre autoridades governantes. Ao lado das medidas práticas para o deslocamento da gente de Palmares para Cucaú, o governador e Gangazumba esmeram-se na troca de presentes²³ e cuidados.²⁴

O conhecimento das hierarquias internas de Palmares, por parte das autoridades coloniais, não era uma novidade. No início dos anos 1660, o governador Francisco de Brito Freire havia proposto aos "chefes dos mocambos", também em nome da Coroa portuguesa, a concessão de liberdade e terras onde pudessem plantar e instalar suas aldeias, em troca da paz. Nessa ocasião, porém, as negociações não foram bem sucedidas.²⁵ O "cabo de um mocambo" chegou a querer "tratar deste ajustamento" e um padre foi enviado como embaixador.²⁶ Mas "os negros, faltos do conhecimento da razão, não souberam avaliar [a proposta] porque não só o despediram com desprezo e palavras escandalosas [como] mais ainda obstinadamente mandou o seu maior, que governa a todos, degolar o cabo de um mocambo e a outro seu companheiro por quererem aceitar o ajustamento".²⁷

²³ Não há muitos detalhes sobre a "cousa da casa" enviada por Gangazumba ao governador. Gangazumba recebeu os "panos para um vestido" e, provavelmente, um machado que havia pedido. As fontes indicam a troca ritual de presentes entre autoridades, com clara intenção política. O uso de certos panos era sinal de distinção entre os Mbundo e os presentes podiam ter, assim um significado especial para Gangazumba. Por outro lado, os machados não eram uma arma tradicional entre eles; as que tinham lâminas em forma de meia lua eram usadas pelos Imbangala e pelos guerreiros de Matamba. Cf. Beatriz Heintze, "A cultura material dos Ambundu segundo as fontes dos séculos XVI e XVII" *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 10/11 (1989): 15-63.

²⁴ Aires de Souza de Castro está sempre preocupado em mencionar os cuidados havidos com a mulher e os filhos de Gangazumba que haviam permanecido em sua companhia desde as negociações. Cf. Carta de Aires de Souza de Castro a Gangazumba de 12 de novembro de 1678. AUC, CCA, IV, 3ª-I-1-31, fl. 337-337v, doc. 15.

²⁵ Edital de 6 de dezembro de 1662. AUC, CCA, IV, 3ª-I-1-31, fl. 86v-87, doc. 123.

²⁶ Carta de 17 de abril de 1663. AUC, CCA, IV, 3ª-I-1-31, fl. 91, doc. 137. Cf. também carta de 18 de abril de 1663, AUC, CCA, IV, 3ª-I-1-31, fl. 74, doc. 85.

²⁷ Carta de 23 de agosto de 1663. AUC, CCA, IV, 3ª-I-1-31, fl. 93v-94v, doc. 144. O episódio é rapidamente comentado por J. Antônio Gonsalves de Mello, "Brito Freyre, a sua história e Pernambuco" in: Francisco de Brito Freire, *Nova Lusitânia. História da guerra brasileira*. 2ª ed. Recife, Secretaria de Educação e Cultura, 1977, apêndice; e M. C. Medeiros, *Igreja e dominação no Brasil escravista. O caso dos oratorianos de Pernambuco, 1659-1830*. João Pessoa, Idéia, 1993, p. 110.

O termo militar, "cabo",²⁸ é usado aqui para designar a chefia dos mocambos, mas há claramente um "maior" que governa "a todos", acima dos cabos. A documentação do final da década de 1670 é muito mais detalhada e precisa. Ela indica que as autoridades portuguesas tratavam diretamente com um "principal", "maior", "maioral" ou "rei", que não apenas governava os mocambos, seus "cabos" e habitantes, mas também liderava uma rede de parentes que, por sua vez, ocupava postos políticos e militares.

A crônica escrita em 1678 é particularmente importante nesse contexto. Dirigida a uma audiência portuguesa, na conjuntura do retorno do governador dom Pedro de Almeida a Lisboa, ela destina-se a descrever a vitória contra Palmares e o acordo de paz celebrado com Gangazumba como um trunfo político.²⁹ Por isso mesmo, Palmares é caracterizado como um poderoso inimigo que, "de portas a dentro", ameaçava a ordem colonial - tão temível quanto os holandeses, recentemente expulsos da capitania. A localização dos mocambos, a extensão de seu território, seu crescimento desde o tempo da ocupação flamenga, sua organização interna - tudo mostra que o acordo de paz conseguido depois das derrotas infligidas por Fernão Carrilho, em 1677, não era uma simples vitória contra escravos fugidos, mas a "feliz restauração destas capitanias [de Pernambuco]". O termo "restauração" é significativo: foi empregado para descrever a guerra contra a Espanha em 1640, a expulsão dos holandeses de Angola, em 1648, e de Pernambuco, em 1654. A vitória sobre Palmares era, portanto, um feito militar e político comparável a esses outros.

A descrição oferecida por essa crônica se organiza de modo a demonstrar que Palmares tinha Fé, Lei e Rei. Os mocambos não apenas tinham "rei", mas também "ministros de Justiça, assim como de guerra"; e uma "capela, a que recorrem nos seus apertos", com imagens do menino Jesus, de Nossa Senhora da Conceição e de São Brás. A tópica retórica pela qual os portugueses costumavam avaliar o grau de "civilização" dos povos com os quais tinham contato foi empregada nesse texto em sentido inverso àquele usado para desqualificar os índios do Brasil.³⁰ Palmares possuía "todos os

²⁸ O termo designa "o que tem um dos primeiros lugares no exército". Cf. R. Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino*, no verbete "cabo".

²⁹ Documento anônimo, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Manuscritos da Livraria, n.1185, *Papéis Vários*, tomo 1º, fls. 149-155v. A versão mais conhecida dessa crônica é a que foi publicada com o título "Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador dom Pedro de Almeida de 1675 a 1678 (M. S. oferecido pelo Exm. Sr. Conselheiro Drummond)". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 22 (1859): 303-329.

³⁰ Vários textos portugueses escritos nos séculos XVI e XVII, como os de Pero de Magalhães Gandavo (1576), Frei Vicente do Salvador (1627), referem-se à falta das letras F, L, R entre os indígenas, para

arremedos de qualquer República" e seus habitantes não haviam perdido "o reconhecimento da Igreja". Assim qualificado, constituía um Estado - e a vitória conseguida em 1678, bem como o acordo de paz com Gangazumba tornavam-se feitos mais gloriosos e honrados.³¹

Por isso mesmo, esse texto é rico em detalhes. O texto declina os nomes dos chefes dos vários mocambos sob o governo de Gangazumba, as relações de parentesco e o lugar ocupado na hierarquia política e militar dos Palmares: Acotirene, mãe de Gangazumba; Gangazona, seu irmão; Tuculo, seu filho; Andalaquituxe e Zumbi, seus sobrinhos; Osenga, Dambrabanga, Pacassa, Dambi, grandes potentados, chefes de mocambos. Um dos prisioneiros é designado como "Gangamuisa mestre de campo de toda a gente de Angola e genro do rei, casado com duas filhas suas".³² A parentela real, nomeada esparsamente em vários documentos referentes a Palmares merece destaque nessa crônica, talvez para "enobrecer" ainda mais o feito político de Pedro de Almeida.

A rede de parentes tinha dimensões políticas: foram os filhos e irmãos do rei que lideraram as embaixadas e falaram em seu nome, foram dois de seus filhos que permaneceram no Recife para atestar a veracidade da palavra empenhada. A hierarquia política e militar de Palmares era, assim, conhecida e aceita pelo governo de Pernambuco, e acompanhou sua instalação nas terras de Cucaú. Gangazumba era "rei e senhor" de uma linhagem governante, com poder e jurisdição sobre terras e gentes.³³

A existência dessa linhagem, bem como os nomes centro-africanos não pareciam causar estranheza às autoridades coloniais. Todas as fontes convergem para atestar que os habitantes dos Palmares eram gente vinda da África Central, especialmente de Angola.³⁴ De fato, desde o final do século XVI, os africanos aprisionados nessa região foram a principal fonte de mão de obra utilizada no Brasil. "Sem negros não há

atestar a ausência de Fé, Lei e Rei entre eles, de modo a acentuar sua barbárie e justificar a necessidade de dominá-los e catequizá-los.

³¹ Os procedimentos narrativos desse texto não são fruto, portanto, da miopia etnocêntrica do olhar europeu e colonial, incapaz de compreender os africanos ou afro-americanos, como afirma em geral a historiografia sobre Palmares. Para um exemplo da formulação desse tipo de interpretação, vide Robert Nelson Anderson, "O mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana". *Afro-Ásia*, 17 (1996): 99-119.

³² Documento anônimo, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Manuscritos da Livraria, n.1185, *Papéis Vários*, tomo 1º, fl. 153.

³³ Em artigo recente, Thornton explora a dimensão militar da organização palmarina. Cf. John K. Thornton, "Les États de l'Angola et la formation de Palmares (Brésil)" *Annales*, 63 (2008): 769-797.

³⁴ Em carta de 1º de junho de 1671, Fernão de Souza Coutinho, governador de Pernambuco, afirma, por exemplo, que os Palmares eram formados por "negros de Angola fugidos ao rigor do cativo e fábricas dos engenhos desta capitania". AHU_ACL_CU_015, Cx. 10, D. 917.

Pernambuco e sem Angola não há negros" disse uma vez o padre Vieira.³⁵ A famosa frase sintetiza de forma eloqüente o que indicam as estimativas do tráfico africano para esse período. Ao longo do século XVII, os escravos de Angola representavam cerca de 50 a 60% de todo o tráfico negreiro realizado pelos europeus. Conforme o ritmo das guerras na África Central, saíam dessa região entre 9 mil e 12 mil escravos por ano, chegando em ocasiões excepcionais até a 15 mil por ano.³⁶ Do total de africanos exportados da África Central, cerca de 550 mil foram desembarcados no Brasil ao longo do século XVII;³⁷ desses, mais de 150 mil aportaram em Pernambuco.³⁸

Mola mestra da presença dos portugueses na África Central, o tráfico negreiro dependia de uma hábil combinação de guerras e alianças políticas e militares. Se, de um lado, as guerras eram o principal instrumento para obtenção de escravos para os colonos portugueses e para os potentados africanos, o poderio militar português era fundamental para submeter os *sobas* e deles angariar tributos - pagos em grande parte com prisioneiros. O domínio político sobre os reinos centro-africanos e *sobados* garantia ainda privilégios para os interesses portugueses nas feiras e rotas comerciais. Sem guerras e acordos de vassalagem, como mostraram Beatriz Heintze, Linda Heywood e John Thornton,³⁹ os navios do tráfico que zarpavam para a América não podiam ser abastecidos. Havia, portanto, uma sintaxe que conjugava guerra e paz, e articulava autoridades portuguesas e linhagens locais do Kongo, Ndongo, Matamba e Kasanje.

A presença dos "línguas" (tradutores), mencionados em várias passagens da documentação referente aos acordos de paz com Palmares, indica o reconhecimento da

³⁵ Carta de Antonio Vieira ao marquês de Niza, de 12 de agosto de 1648. João Lúcio de Azevedo (coord.), *Antonio Vieira. Cartas*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1970, vol. 1, p. 234.

³⁶ Linda M. Heywood e John K. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York, Cambridge University Press, 2007, p. 268 e pp. 160-16. L. M. Heywood e J. K. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles*,

³⁷ Cf. David Eltis, "The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment" *The William and Mary Quarterly*, 58 n. 1 (2001): 23-26 e tabela III, p. 45; e David Eltis, Stephen D. Behrend, e David Richardson, "National participation in the Transatlantic slave trade: new evidence" in: José C. Curto e Renée Solodre-La-France (eds.), *Africa and the Americas. Interconnections during the slave trade*. Trenton, Africa World Press, 2005, pp. 13-41.

³⁸ Maurício Goulart estima que entre 1601 e 1652 teriam entrado cerca de 108 mil escravos em Pernambuco: "75 mil, de 1601 a 1630; 6 mil, de 1631 a 1636; 23.163, de 1637 a 1645; 2 mil, nos anos de 46 e 47; e não mais de 2 mil, de 1648 a 1652." Mauro estimou que em Pernambuco entraram 75.000 escravos antes de 1630, e 108.000 entre 1600 e 1652. Vide Maurício Goulart, *A escravidão africana no Brasil das origens à extinção do tráfico* [1950] 3ª ed. São Paulo, Alfa-Omega, 1975, p. 112 (A análise que resulta nesses números está nas pp. 109-111); Frédéric Mauro, *Le Portugal, le Brésil et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670)*. Paris, S.E.V.P.E.N., 1960, pp. 174-180.

³⁹ Além de L. M. Heywood e J. K. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles*, especialmente cap. 3, vide Beatrix Heintze, "Angola nas garras do tráfico de escravos: as guerras do Ndongo (1611-1630)" *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 1 (1984): 11-58; e, da mesma autora, "The Angolan vassal tributes of the 17th century". *Revista de História Econômica e Social*, 6, (1980): 57-78.

existência de campos culturais distintos e bem caracterizados. Gangazumba negociou e se comportou na execução do acordo de modo semelhante a muitas lideranças africanas diante das autoridades portuguesas do outro lado do Atlântico. Como tal, ele foi identificado pelas autoridades coloniais: como "rei" dos Palmares, detentor de poderes políticos assentados em uma rede de relações familiares, que lhe permitia falar em nome de seus "súditos".

Assim como na África Central, a vassalagem a que se submetia Gangazumba implicava, ao mesmo tempo, uma relação política e militar. Envolveria a "obediência" ao governo português, a aceitação de seus mandatários eclesiásticos, o compromisso de não acoitar fugitivos, a assistência militar em caso de guerra. Em troca, os palmarinos continuavam a manter relativa autonomia em relação a assuntos internos e a promessa de não serem atacados. Evidentemente tratava-se de uma relação desigual e as cláusulas com sanções aplicavam-se em geral aos novos vassalos e não aos portugueses.⁴⁰ Assim, mais que rituais comuns no Antigo Regime, a redação do acordo, a troca de cartas e presentes, as deferências entre as partes estão imbricadas em uma sintaxe política que articulava guerra e avassalamento e era conjugada nas duas margens do Atlântico para construir uma forma de domínio colonial.

Tal sintaxe, porém, não foi a única a ser operada nesse caso. Se o modo centro-africano pode ter prevalecido para Gangazumba; para as autoridades pernambucanas, porém, ela mesclava-se a outros modos de agir em relação aos habitantes da colônia - como no caso dos aldeamentos indígenas ou da incorporação de nativos e libertos em terços militares autônomos.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, a legislação portuguesa reconhecia a liberdade dos índios que estavam fora do domínio colonial. Os textos legais tratavam de discutir se tal liberdade era plena ou não, mas eram quase unânimes em negá-la para os que recusassem o domínio português, passando a estabelecer os termos e condições de sua escravização.⁴¹ Para aqueles que, convencidos pelo diálogo ou pela força das armas,

⁴⁰ Ver, a respeito, Beatriz Heintze, "Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the 16th to the 18th century" *Revista Portuguesa de História*, 18 (1980): 111-131; e, da mesma autora, Heintze, Beatriz "Ngola a Mwiza: um sobado angolano sob domínio português no século XVII". *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 8/9 (1988): 221-233. Catarina Madeira Santos, "Escrever o poder. Os autos de vassalagem e a vulgarização da escrita entre as elites africanas Ndembu". *Revista de História*, 155 (2006): 81-95.

⁴¹ Cf. Beatriz Perrone-Moisés, "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial" in: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/SCM, 1992, pp.115-132; e também Mathias C. Kiemen, *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. N. York, Octagon Books, 1973.

concordavam em (ou eram forçados a) se deslocar do interior para pontos próximos ao litoral a liberdade e certa autonomia política eram legalmente admitidas, desde que se instalassem em aldeias, sob o governo de padres jesuítas ou de missionários - ou ainda de administradores leigos - conforme a determinação régia em vigor.⁴²

Localizadas em função dos interesses da administração colonial na defesa do território ou dos colonos em aproveitar o trabalho indígena, as aldeias tinham suas terras reconhecidas como um território sob jurisdição especial.⁴³ Governadas em nome do soberano português, pelos padres, capitães ou até pelos índios, elas constituíam um lugar diferenciado em relação ao termo das vilas e cidades, que estavam sob a alçada das câmaras. O regime de missões servia, assim, a interesses que mesclavam o proselitismo cristão, a avidez por mão de obra, e a preocupações mais gerais de defesa do território colonial contra os ataques dos índios bravios ou dos negros dos mocambos.⁴⁴

Os mesmos princípios parecem ter sido acionados em relação ao estabelecimento da aldeia de Cucaú. Na carta que encaminhou o texto do acordo de paz ao príncipe em junho de 1678, Aires de Souza de Castro afirma que havia sido a morte e a destruição de tanta quantidade de gente, além da prisão das "mulheres e filhos dos *principais*, que os [havião obrigado] a *descer* abaixo e pedir pazes com o desesperado temor".⁴⁵ "Principal" era o termo usual para designar os chefes das aldeias indígenas - a ponto de a palavra aparecer no *Vocabulário* de Raphael Bluteau como "o título que se dá no Brasil ao gentio mais estimado da aldeia e que a governa como capitão dela".⁴⁶ As expedições que adentravam os sertões para "resgatar" os índios e forçá-los a se estabelecerem nos aldeamentos missionários eram chamadas "descimentos".⁴⁷ Assim,

⁴² De início, os únicos responsáveis pelas missões eram os jesuítas, mas logo outras ordens religiosas vieram se juntar a eles. A lei de 1611 restringiu a alçada dos padres aos assuntos espirituais, ao determinar que o governo fosse exercido por um capitão - em geral, um morador de destaque na região. A lei de 9 de abril de 1655, para o Estado do Maranhão, e as provisões de 17 de outubro de 1653 e a lei de 12 de setembro de 1663 proibiram a designação de capitães e determinaram que as aldeias fossem governadas pelos missionários e pelos "principais" das nações indígenas. B. Perrone-Moisés, "Índios livres e índios escravos", p. 119.

⁴³ Este é mais um tópico que variou conforme as leis promulgadas, mas esteve sempre contemplado pela legislação. Cf. Manuela Carneiro da Cunha, "Terra indígena: história da doutrina e da legislação" in: *Os direitos dos índios. Ensaio e documentos*. São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 58-61.

⁴⁴ Georg Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo, Loyola, 1982, caps. 5 e 6.

⁴⁵ Carta de Aires de Souza de Castro de 22 de junho 1678. AHU_ACL_CU_015, Cx. 11, D. 1116.

⁴⁶ R. Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino*, verbete "principal".

⁴⁷ Vide John Manuel Monteiro, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, cap. 2; Nádia Farage, *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/Anpocs, 1991, cap. 1; Ângela Domingues,

ainda que se possa considerar que os palmarinos descessem das serras para Cucaú, o verbo "*descer*" é uma expressão diretamente relacionada aos grandes deslocamentos populacionais decorrentes da política indigenista portuguesa. Cucaú parece ter sido apreendido sob esta chave pelas autoridades coloniais - e talvez isso possa explicar o fato de a liberdade concedida aos nascidos em Palmares não ter suscitado grandes discussões até o momento em que a aldeia de Cucaú foi arrasada e seus moradores capturados (por volta de abril de 1680).⁴⁸

Significativa também é a menção à vontade dos palmarinos não apenas de se "avassalar e viver debaixo da proteção" real, mas também de receber "*a água do batismo*". A conversão não impedia o processo de escravização dos africanos, que eram batizados antes ou durante a travessia do Atlântico. Muitos autores consideravam que a escravidão podia até mesmo ser um meio de instrução e salvação na fé cristã.⁴⁹ Para os índios, a submissão aos portugueses era seguida pela conversão, sem que houvesse perda da liberdade (pelo menos do ponto de vista legal). Em suas aldeias, fixados em terras com jurisdição própria, convertidos e vivendo sob a tutela de ordens religiosas, eles podiam ser incorporados ao universo colonial.⁵⁰

Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII, Lisboa, CNCDP, 2000, caps. 1 e 2.

⁴⁸ A reescravização dos habitantes da aldeia de Cucaú deu origem a um longo debate sobre a liberdade e o cativeiro dos negros dos palmares, que culminou no alvará de 10 de março de 1682. Esse texto legal considerou o acordo de 1678 um mero "indulto" concedido pelo governador de Pernambuco aos que haviam se submetido à obediências régia, mas manteve a liberdade concedida aos "negros e mulatos, suas mulheres e filhos e descendentes" que haviam buscado a "obediência" real. Os que haviam desrespeitado a concessão real passaram a ser considerados traidores, perderam a liberdade e deviam ser condenados à morte. Em termos mais gerais, o alvará reiterou o princípio do cativeiro para todos os que eram escravos antes de ir para os Palmares, assim como para os "os filhos e descendentes de mulheres cativas, seguindo o parto a condição do ventre". Alvará de 10 de março de 1682. Silvia Hunold Lara (org.), "Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa in José Andrés-Gallego (coord), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000 (CD-Rom). A data da destruição de Cucaú é estimada a partir da Carta do governador da capitania de Pernambuco, Aires de Sousa de Castro de 22 de abril de 1680. AHU_ACL_CU_015, Cx. 12, D. 1163. O documento está ilegível e seu conteúdo é resumido na Consulta do Conselho Ultramarino de 8 de agosto de 1680. AHU_ACL_CU_Consultas de Pernambuco, Cod. 265, fl. 29v.

⁴⁹ Para uma visão geral das relações entre as polêmicas sobre a legitimidade do cativeiro dos índios e o dos africanos em Portugal, vide A. J. R. Russell-Wood, "Iberian expansion and the issue of black slavery: changing Portuguese attitudes, 1440-1770", *The American Historical Review*, 83 n.1 (1978): 16-42; e também Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, pp. 155-187.

⁵⁰ Cf. B. Perrone-Moisés, "Índios livres e índios escravos, pp.115-132; e também M. C. Kiemen, *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Para uma discussão mais detalhada da necessidade da tutela dos missionários, vide Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles)*, Doutorado, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1998.

Essa conversão massiva, implicada no aldeamento, também estava presente no estabelecimento da aldeia de Cucaú. O texto do acordo de paz indica claramente a intenção do governo de Pernambuco, realizada, de "dar padres" para que pudessem aprender a doutrina cristã, e "viver e morrer pela fé de Cristo". Uma carta posterior de Aires de Souza de Castro permite identificar que foram enviados para Cucaú "dois padres da Recoleta de Santo Amaro" - ou seja, pertencentes à Congregação do Oratório, ordem reformada de origem italiana, criada havia poucos anos, em 1662, com vocação claramente missionária.⁵¹

Por outro lado, é preciso lembrar que o batismo e a atribuição de um nome cristão às lideranças nativas das áreas coloniais, de modo mais individualizado, marcavam o ritual de avassalamento e de outras formas de incorporação dos africanos e índios à rede hierárquica colonial portuguesa.

Quando os portugueses chegaram à foz do Zaire, em 1483, o Kongo era um reino relativamente forte e estruturado em províncias (como Soyo, Mbata, Wandu e Nkusu) governadas por linhagens locais ou por chefes escolhidos pelo rei e dele dependentes.⁵² A partir do final do século XV, a penetração portuguesa na região do Kongo consolidou-se com a conversão do *mani* Mvemba-a-Nzinga ao cristianismo, que se fez batizar com o nome de Afonso I. A capital passou a se chamar São Salvador e a nobreza conguesa, além de incorporar o cristianismo, adotou nomes e costumes portugueses, como vestir sedas e outros tecidos finos, como sinal de distinção e diferenciação social. A troca de cartas entre monarcas, a prática de enviar infantes congueses para estudar em Portugal, as missões evangelizadoras e as embaixadas entre os dois reinos foram comuns no século XVI.⁵³ No século XVII, as negociações entre os

⁵¹ Carta de Aires de Souza de Castro de 8 de agosto de 1679. AHU_ACL_CU_015, Cx. 12, D. 1144. Essa carta está apenas parcialmente legível. Seu conteúdo pode ser recuperado por meio do resumo feito pelo Conselho Ultramarino, em Consulta de 26 de janeiro de 1680. AHU_ACL_CU_Consultas de Pernambuco, Cod. 265, fls. 26-27v. Sobre os Oratorianos em Pernambuco vide Cf. Evaldo Cabral de Mello, "A briga dos Nérís" *Estudos Avançados*, 8, n. 20 (1994): 153-181; e, do mesmo autor, *A fronda dos mazombos*, cap. 3. Ver ainda Maria do Céu Medeiros, *Igreja e dominação no Brasil escravista*.

⁵² Os principais trabalhos sobre o Kongo nos séculos XVI e XVII são: W. G. L. Randles, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*. [1968] Paris, École Pratique des Hautes Études/Mouton, 2002; John K. Thornton, *The kingdom of Kongo. Civil war and transition, 1641-1718*. Madison, University of Wisconsin Press, 1983; Anne Hilton, *The kingdom of Kongo*. Oxford, Oxford University Press, 1985. Para um bom panorama em português ver Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002, pp. 359-405.

⁵³ Ver também Carlos Alberto Garcia, "A acção dos portugueses no antigo reino do Congo (1482-1543)" *Boletim Geral do Ultramar*, 513 (1968): 3-30; 515 (1968):11-36; 516(1968):77-89; Ilídio do Amaral, *O reino do Congo, os mbundu (ou ambundos), o reino dos "ngola" (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*. Lisboa, Ministério da Ciência e Tecnologia, 1996, pp. 24-29; Adriano A. T. Parreira, *The kingdom of Angola and Iberian Interference, 1483-1643*. Upsala, s.e., 1985, cap. 1.

portugueses e o reino do Ndongo também envolveram o batismo de vários membros da família real - talvez o mais conhecido tenha sido o de Nzinga, irmã mais velha do rei, durante as negociações de um tratado de paz com João de Souza, governador de Angola, em 1622, quando adotou o nome de Ana da Souza.⁵⁴ Política habilidosa, ela conjugou com sabedoria a proximidade e o afastamento dos portugueses e do catolicismo: voltou aos costumes africanos ao associar-se aos Imbangala, depois aliou-se aos holandeses, e mais tarde, em 1656, converteu-se novamente, sendo enterrada à moda cristã em 1663.

Na margem oeste do Atlântico, práticas análogas foram empregadas com lideranças indígenas. É fácil recordar alguns exemplos. No contexto da expulsão dos franceses da Guanabara (1555-1565), o chefe Temiminó Araribóia foi batizado e adotou o nome de Martim Afonso de Sousa, combatendo ao lado de Mem de Sá. Por seus feitos militares, recebeu terras e mercês, tornando-se uma das pessoas proeminentes da cidade do Rio de Janeiro naquele final de século.⁵⁵ O índio Potiguaçu, da nação potiguar, converteu-se ao catolicismo em 1614, adotando o nome de Antonio Felipe Camarão. Educado pelos jesuítas, alcançou grande fama ao liderar combatentes de sua nação na luta contra os holandeses, a partir de 1630, com vitórias que lhe renderam títulos honoríficos e outras mercês. Depois de sua morte, em 1648, membros de sua família continuaram a comandar o terço de índios "Camarões" até pelo menos 1730.⁵⁶

A constituição de corpos militares autônomos não foi exclusividade de uma política indigenista. O ex-escravo Henrique Dias, outro herói da guerra da restauração pernambucana, recebeu títulos e mercês, e foi nomeado "governador e cabo dos crioulos, negros e mulatos do Brasil". Comandava o "terço da gente preta", geralmente chamado "terço dos Henriques", do qual faziam parte muitos homens negros, libertos ou livres.⁵⁷ Eram "gente preta que obra debaixo da obediência" régia: desempenharam

⁵⁴ Foi durante essas negociações que Njinga sentou-se sobre as costas de uma escrava, para mostrar-se igual aos portugueses. Os estudiosos divergem quanto às fontes e significados do gesto. Ver, a respeito, L. M. Heywood e J. K. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles*, p. 124-126; e Luís da Câmara Cascudo, "A rainha Jinga no Brasil" *Made in Africa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, pp. 25-32. Para uma abordagem mais panorâmica sobre a trajetória de Njinga ver Roy Glasgow, *Nzinga. Resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663*. (trad.) São Paulo, Perspectiva, 1982; e Selma Pantoja, *Nzinga Mbandi. Mulher, guerra e escravidão*. Brasília, Thesaurus, 2000.

⁵⁵ Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo nacional, 2003, especialmente cap. 3.

⁵⁶ Ronald Raminelli, "Honras e malogros: A trajetória da família Camarão" in: Ronaldo Vainfas e Rodrigo Bentes (orgs.) - *Império de várias faces*. São Paulo, Alameda, 2009, pp. 175-191.

⁵⁷ Sobre o terço dos Henriques, vide Kalina Vanderlei Silva, "Os Henriques nas Vilas Açucareiras do Estado do Brasil: Tropas de Homens Negros em Pernambuco, séculos XVII e XVIII" *Estudos de História*, 9, n.2 (2002): 145-194; Hebe Mattos, "Henrique Dias: expansão e limites da justiça distributiva no Império Português" in: Ronaldo Vainfas; Georgina Silva dos Santos; Guilherme Pereira

papel importante na defesa da capitania contra os holandeses, contra os "negros levantados" que habitavam os mocambos, chegando até mesmo a auxiliar expedições do outro lado do Atlântico.

O avassalamento de Gangazumba e Gangazona, bem como o batismo de seus filhos não constituem exceção. Pouco sabemos, ainda, sobre o destino dos palmarinos que permaneceram ligados às autoridades coloniais. Um dos filhos de Gangazumba que fez parte da embaixada que negociou o acordo de paz morreu por volta de novembro de 1678, mas é possível encontrar alguns vestígios sobre seus companheiros em documentos posteriores. Domingos Loreto Couto, em meados do século XVIII, ao destacar os "homens pretos" pernambucanos "valorosos", menciona d. Pedro de Souza Castro Ganazona (sic), natural de Cucaú, filho de Gangazumba, e Brás de Souza Castro, irmão de Gangazona e também filho de Gangazumba. Ambos teriam combatido contra os "negros rebelados".⁵⁸ Livres e cristãos, misturando nomes centro-africanos e cristãos, esses homens pretos podiam ocupar lugares políticos e militares similares aos concedidos a gente como Felipe Camarão e Henrique Dias e seus sucessores.

A incorporação de fugitivos aos terços militares, como parte do processo de submissão ao domínio português também não constituía uma novidade. Em 1640, para acabar com uns mocambos que haviam se formado na região do rio São Francisco, o marquês de Montalvão, vice-rei do Brasil, chegou a propor em 1640 o envio do terço de Henrique Dias e de um padre jesuíta "que sabe a língua dos negros", para que "tratassem com eles de os reduzir", em troca da liberdade e do alistamento no terço dos libertos. Alistados e livres, poderiam permanecer no mocambo, desde que "não admitissem mais negros fugidos".⁵⁹ A proposta não vingou, em parte por oposição da câmara de Salvador - mas o fato de ter sido feita indica o quanto estava inscrita no leque de alternativas políticas disponíveis no período.

Esses elementos permitem pelo menos duas observações importantes. Em primeiro lugar, apontam para a possibilidade de estabelecer uma nova cronologia para a história de Palmares, formulada a partir das características internas dos mocambos e não das guerras realizadas contra eles, como tradicionalmente tem feito a historiografia.

das Neves (orgs.), *Retratos do Império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói, EDUFF, 2007, pp. 29-46.

⁵⁸ Domingos Loreto Couto, *Glórias de Pernambuco e desagrazos do Brasil* [1757], *Anais da Biblioteca Nacional*, 25 (1903): 107. A informação aparece também em Ivan Alves Filho, *Memorial dos Palmares*, p. 91.

⁵⁹ Termo da câmara de Salvador de 25 de novembro de 1640. (Arquivo Municipal de Salvador, Livro de atas do senado da câmara de Salvador, livro 3, armário 62) in: Luiz Viana Filho, *O negro na Bahia*. 2ª ed. São Paulo, Martins/ INL, 1976, pp.139-140.

É bem provável que os primeiros fugitivos do início do século XVII tenham se inspirados nos *kilombos* Imbangala para se agrupar e continuar longe da escravidão, como já sugeriram Stephen Palmié e Stuart Schwartz.⁶⁰ Nesse período os mocambos estavam dispersos, não conseguindo uma unidade singular. Como já observaram alguns historiadores, o termo "palmar" ou "palmares" aparece muitas vezes na correspondência oficial para designar as áreas cobertas por palmeiras nas regiões de Alagoas e Pernambuco.⁶¹ Havia, assim, muitos "negros dos palmares". Apenas em 1612, ao escrever seu relato sobre as capitanias do Brasil, Diogo de Campos Moreno foi mais preciso, distinguindo "um sítio entre umas serras a que chamam Palmares", situado a 30 léguas ao sertão, onde se costumavam ocultar os escravos fugidos da capitania de Pernambuco.⁶² A fama desses "negros levantados do Palmar" foi aos poucos configurando uma nomenclatura específica. Ao tornar-se um grupo particular e com uma localização conhecida, Palmares começou a ser, também, um contingente populacional, que foi computado em diferentes momentos entre dez e trinta mil pessoas.⁶³ As estimativas parecem todavia estar mais atreladas a uma avaliação política do perigo daqueles negros levantados do que em cálculos compatíveis com dados sobre a população de Pernambuco, presentes nas fontes contemporâneas ou resultantes de pesquisas históricas.⁶⁴

A identificação do grupo e de suas dimensões populacionais precedeu o conhecimento mais detalhado sobre quem eram seus líderes e qual a forma de sua

⁶⁰ Vide especialmente Stephen Palmié, "African States in the New World? Remarks on the Tradition of Transatlantic Resistance" in: Thomas Bremer e Ulrich Fleischmann (eds.), *Alternative cultures in the Caribbean. First International Conference of the Society of Caribbean Research, Berlin 1988* Frankfurt, Vervuert, 1993, pp. 55-67; e Stuart B. Schwartz, "Rethinking Palmares: slave resistance in colonial Brazil", *Slaves, peasants, and rebels*. Urbana, University of Illinois Press, 1992, pp. 103-136..

⁶¹ Raymond K Kent, "Palmares: An African State in Brazil" *Journal of African History*, 6: 2 (1965): 164 e Robert N. Anderson, "The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil." *Journal of Latin American Studies* 28 (1996): 551.

⁶² Diogo de Campos Moreno, *Livro que dá razão do Estado do Brasil - 1612*. (ed. Helio Vianna) Recife, Arquivo Público Estadual, 1955, pp. 190-191.

⁶³ Cf. Gaspar Barléu [Caspar van Baerle], *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1974, p. 253; Francisco de Brito Freire, *Nova Lusitânia. História da guerra brasileira*. [1675] Ed atual. e rev. São Paulo, Beca, 2001, p. 177; Documento anônimo, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Manuscritos da Livraria, n.1185, *Papéis Vários*, tomo 1º, fls. 150v. É bem provável que os Palmares descritos por Barléu tenham sido em parte destruídos pelas expedições holandesas e não correspondam exatamente aos Palmares descritos nos anos 1660-1680, de que estamos tratando aqui.

⁶⁴ Ao comentar estas cifras, Stuart B. Schwartz considerou que, se a região possuía cerca de 200 engenhos em meados do século XVII, com a média de 100 escravos cada um, o número de habitantes de Palmares igualaria o total de escravos na economia açucareira na região. Vide S. B. Schwartz, pp. 123. Cf. também João José Reis, "Quilombos e revoltas escravas no Brasil". *Revista USP*, 28 (1995/6): 16-17. O próximo item desse capítulo oferece dados sobre a população escrava em Pernambuco no século XVII.

organização. As fontes indicam com clareza que, no final da década de 1670 não se tratava mais de gente desenraizada e sem linhagem, como nos mocambos da primeira metade do século XVII. Raymond Kent tinha razão ao constatar que em Palmares estava se formando um estado africano independente.⁶⁵ Não era um estado qualquer, nem simplesmente africano, mas um reino linhageiro, nos moldes centro-africanos.

É possível que, em 1678, Gangazumba tenha negociado para salvar sua linhagem e seus súditos da destruição completa, depois das investidas arrasadoras comandadas por Fernão Carrilho. Também é provável que, como muitos *sobas* centro-africanos fizeram, ele tenha procurado alianças para solidificar seu poder e fazê-lo reconhecido e respeitado por seus "vizinhos". As duas possibilidades não são excludentes - e ambas revelam que, nesta outra margem do Atlântico, havia homens e mulheres que agiam inspirados por uma cultura política centro-africana.

Isso nos leva à segunda observação. Nas últimas décadas, saber se os fugitivos recriaram ou transformaram a herança africana que trouxeram consigo, ou se criaram uma nova cultura, e se ela era mais ou menos africanizada se tornou um debate permeado por engajamentos diversos.⁶⁶ Grande parte dessa discussão, no entanto, tem se desenvolvido em termos da "bagagem cultural" ["cultural set"] trazida pelos escravos, para usar a expressão de Mintz e Price.⁶⁷ O que tem sido destacado são os valores e costumes cotidianos, padrões de relacionamento social e familiar, práticas lingüísticas e crenças religiosas. O debate sobre as dimensões políticas dessa "bagagem" está presente, sem dúvida, mas de forma bastante limitada.

A análise dos aspectos políticos das relações entre as autoridades coloniais e as lideranças palmarinas por ocasião do acordo de 1678 revela que, ao atravessar o Atlântico, os africanos trouxeram consigo uma gramática política: ainda que "príncipes e princesas" não tivessem sido escravizados, e sem que "cortes e monarquias" tivessem sido transpostos para o Novo Mundo, um modo de criar sociedades e de organizá-las certamente pôde acompanhar os homens e mulheres na diáspora. Além de portadores de

⁶⁵ Raymond K. Kent, "Palmares: An African State in Brazil" *Journal of African History*, 6: 2 (1965): 161-175. O artigo foi posteriormente publicado em Richard Price (ed.), *Maroon Societies. Rebel slave communities in the Americas*. New York, Anchor, 1973, pp.170-190.

⁶⁶ Para um balanço desses debates, vide Richard Price, "O milagre da crioulação: retrospectiva". *Estudos Afro-Asiáticos*, 25 n. 3 (2003): 383-419.

⁶⁷ Sidney W. Mintz e Richard Price, *The birth of African-American culture. An anthropological perspective*. [1976] Boston, Beacon Press, 1992, p. 47.

"imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças" eles eram também sujeitos políticos.⁶⁸

A análise realizada aqui permite verificar que houve uma experiência política que se acumulou nas várias margens do Atlântico ocupadas pelos portugueses; de modos diversos e por caminhos variados, ela cruzou os mares. O acúmulo de experiência não foi privilégio dos europeus. Os centro-africanos possuíam uma sintaxe política que informou o modo como lidaram com os portugueses e outros europeus que se fizeram presentes na África e foi aprimorada no contato com eles. Os homens e mulheres vindos de Angola para o Brasil - e para Pernambuco - trouxeram consigo essa cultura política e a empregaram no Novo Mundo, para sobreviver como escravos, fugir e viver nos palmares.

Na África Central, o modo tradicional de organizar a sociedade, pela via dos quilombos no caso dos Imbangala, ou dos reinos linhageiros, no caso de outros grupos centro-africanos, combinava-se à sintaxe que articulava guerra e alianças, para formar as hierarquias políticas entre os reinos centro-africanos. Os portugueses conectaram-se a essa estrutura política, como parceiros políticos e militares, interessados que estavam em obter escravos, por meio do controle indireto das rotas comerciais e dos tributos. Do outro lado do Atlântico, agindo segundo essa gramática política, Gangazumba pode ter negociado a paz em 1678 com o objetivo de defender ou estabilizar o reino dos Palmares. Mas Aires de Souza de Castro e muitos conselheiros do Ultramarino viram ali outras possibilidades. O acordo de paz abria uma brecha para que se tentasse praticar a política do aldeamento, como no caso dos índios, obrigando-os a descer e se instalar em aldeias, sob a tutela de missionários. Podia ser também um meio de incorporar militarmente bons vassalos que pudessem servir à Coroa em suas necessidades de defesa contra inimigos externos e internos. A sintaxe política centro-africana - tanto do ponto de vista das autoridades coloniais quanto de Gangazumba e sua gente - não pôde ser praticada da mesma forma desse lado do Atlântico. Não porque misturou-se ou criou-se, mas simplesmente porque, aqui, o contexto político e militar era outro.

Cucaú parece ter constituído um caminho alternativo de muitas maneiras. Talvez tenha sido, para muitos dos habitantes de Palmares, uma forma de obter liberdade, terra para trabalhar e segurança para sobreviver e crescer. Por isso mesmo, o reduto de homens e mulheres que haviam conquistado a liberdade depois de tantas guerras não só

⁶⁸ Faço referência, aqui, às observações de S. W. Mintz e R. Price, *The birth of African-American culture*, pp. 18-19.

representava uma ameaça para os senhores de engenho pernambucanos, como gerou muitas polêmicas em Lisboa.

A aldeia de Cucaú foi destruída em poucos meses e a estratégia de Gangazumba fracassou. Mas não foi esquecida. Ao ser consultado em 1691 sobre a sugestão de um religioso italiano de "ir aos Palmares", ao que tudo indica para propor novamente um acordo, o padre Antônio Vieira ponderou que, de fato,

"só havia um meio eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe Sua Majestade e todos os seus senhores, espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios e gentios livres e que então os padres fossem seus párocos e os doutrinassem como os demais".

Como se vê, mais de dez anos depois, os ecos do acordo de 1678 ainda se faziam ouvir. Para enfrentar mocambos fortes como os de Palmares, o jesuíta, fiel ao programa de sua ordem, propunha a solução do aldeamento. Mas, ao mesmo tempo, reconhecia ser essa alternativa impraticável, pois ela

"seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo."⁶⁹

A avaliação de Vieira era certa; ele só errou em um ponto: o cabedal daqueles homens e mulheres que fugiam para os matos era bem maior que o "próprio corpo".

⁶⁹ Carta do padre Antônio Vieira a Roque Monteiro Paim de 2 de julho de 1691. J. L. de Azevedo (coord.), *Antonio Vieira. Cartas*, vol. 3, p. 639. Para uma análise desse parecer de Vieira vide Ronaldo Vainfas, "Deus contra Palmares. Representações senhoriais e idéias jesuíticas" in: J. J. Reis e F. S. Gomes (orgs.), *Liberdade por um Fio*, pp. 75-79.