

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

DANIELLA SANTOS ALVES

DO ALTO DO ESPIA:



**GENTIOS, CALHAMBOLAS E VADIOS NO SERTÃO DO CAMPO GRANDE -
SÉCULO XVIII**

UBERLÂNDIA

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DANIELLA SANTOS ALVES

**DO ALTO DO ESPIA: GENTIOS, CALHAMBOLAS E VADIOS NO SERTÃO DO
CAMPO GRANDE - SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada como requisito à
obtenção do grau de Mestre em Ciências
Sociais pelo Programa de Pós-graduação
em Ciências Sociais da Universidade
Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Marcel Mano

UBERLÂNDIA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil

A474 a
2017

ALVES, Daniella Santos, 1992

Do Alto do Espia: Gentios, Calhambolas e Vadios no sertão do Campo Grande – Século XVIII/ Daniella Santos Alves. – 2017.
172 f.:il.

Orientador: Marcel Mano.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Inclui Bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Relações étnicas – Teses. 3. Antropologia – Teses. 4. História – Teses. I. Mano, Marcel. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDU: 316

DANIELLA SANTOS AVES

**DO ALTO DO ESPIA: GENTIOS, CALHAMBOLAS E VADIOS NO SERTÃO DO
CAMPO GRANDE - SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada como requisito à
obtenção do grau de Mestre em Ciências
Sociais pelo Programa de Pós-graduação
em Ciências Sociais da Universidade
Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Marcel Mano

BANCA EXAMINADORA:

Presidente:

Prof. Dr. Marcel Mano (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia

1º Examinador:

Profª Dra. Solange Nunes de Oliveira Schiavetto
Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG)

2º Examinador:

Prof. Dr. Robson Antônio Rodrigues
Universidade Federal de Uberlândia
(UFU)

Uberlândia, 31 de março de 2017

Aos meus pais Maria Cristina e Pedro Alberto

AGRADECIMENTOS PARA TODOS

Na canção “paratodos” Chico Buarque agradece, de a a z, as pessoas que estiveram presentes na sua vida artística e pessoal. De Betânia a Gal Costa, de instrumentistas a bandoleiros, ele vai lançando nomes e afetos como quem se inicia num ritmo de eterno agradecimento. Seguindo o rastro poético de Chico, quero deixar também, meus agradecimentos a todos que me acompanharam para a conclusão dessa etapa de minha vida.

À Deus que em sua infinita magnitude permitiu a conclusão deste percurso, me fornecendo a esperança de um novo amanhã. Obrigada pela fé e persistência que revestem meu ser. A ele a gratidão de pôr ao meu encontro algumas instituições e pessoas tão fundamentais para a conclusão deste trabalho dissertativo.

Agradeço a Capes, pela bolsa concedida durante dois anos de pós-graduação.

Ao Instituto de Ciências Sociais, agradeço, em especial, as técnicas administrativas Edvandra, Jaqueline e Elenice que deram graça as minhas tardes na Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Agradeço aos funcionários de diversos arquivos e Bibliotecas que visitei. Fui muito bem recebida na Biblioteca Municipal do Porto, no Arquivo Histórico Ultramarino e, após insistentes pedidos e paciência, recebi o conforto também dos funcionários da Torre do Tombo em Portugal. A eles minha eterna gratidão. Aos funcionários do Arquivo Público Mineiro que mediante a distância e a dificuldade de locomoção não mediram esforços para me indicarem ou facilitarem o caminho a ser percorrido até as fontes históricas.

Aos professores Dr. Márcio Ferreira de Souza, Dra. Patrícia Vieira Trópia, Dra. Marili Peres Junqueira, Dr. Sidartha Sória e Silva e Mariana Magalhaes Pinto Côrtes que me acompanharam durante os anos da pós-graduação como professores e companheiros. A oportunidade de compartilhar os estudos e pesquisas com vocês

me renderam grandes aprendizados e laços de amizades. Muito obrigada pelos diálogos e conversas tão frutíferos que permearam nosso trabalho.

Ao Prof. Dr. Marcel Mano, um agradecimento especial. Recordo-me com alguma precisão das primeiras aulas proferidas por ele na disciplina de Antropologia II, em 2010. Ali, as perguntas e dúvidas próprias de uma ingressante no curso de Antropologia, aos poucos, foram solidificadas no advento de minha formação acadêmica. Sua perspicácia, visão e conhecimento transformaram-se no aparar de arestas e no limar de asperezas de um jardim científico que tinha pouco ou quase nenhuma rosa, orquídea ou ipê. Desde então me conduz, orienta e gradeia meus passos na pesquisa científica. Além disso, sua sensatez e parcimônia foram fundamentais para nortear todo meu percurso acadêmico, sobretudo, os passos para esta pesquisa. Obrigada pela autonomia, liberdade e confiança.

Agradeço ao professor Dr. Robson Antônio Rodrigues que aceitou de prontidão compor não só o exame qualitativo, mas também a banca de defesa. A ele meu eterno agradecimento, pois, além de um exímio pesquisador, é uma pessoa para quem eu guardo grande estima e admiração. Obrigada pelos conselhos e sugestões de ingresso e permanência no fantástico mundo da arqueologia.

Agradeço ao professor Dr. Florisvaldo que compôs a banca de qualificação, fornecendo e indicando fontes históricas e leituras bibliográficas.

À professora Dra. Solange Schiavetto que de prontidão aceitou compor essa banca e tecer contribuições ao presente trabalho.

Ao Antônio Augusto, meu amigo, confidente e parceiro de uma longa jornada. A ele, agradeço a todos os anos da graduação e pós-graduação dentro e fora dos muros acadêmicos. Sua companhia foi fundamental, semelhante às lamparinas que iluminam túneis de mineração e norteiam os passos dos garimpeiros, seu carinho e cuidado foram acalentadores e iluminados, transformando os dias nebulosos em tardes ensolaradas. Obrigada pelo companheirismo e sua sempre frondosa erudição.

Ao doutorando Robert Mori, exímio historiador, que tive a oportunidade de conhecer nos anos iniciais dessa caminhada. Mesmo distante e com o tempo diminuto se ateve em me ajudar na pesquisa histórica e na leitura do trabalho, fornecendo indicações, referências e possíveis análises críticas.

À mestre Gabriela Gonçalves Junqueira, parceira de pesquisa e estudos. Agradeço por toda a força e companheirismo para a conclusão desta jornada.

Ao Luiz Paulo Melo Costa, uma das joias raras que o mestrado me presenteou. À dose desmoderada de humor e o sarcasmo elevado à décima potência transformava nosso encontro casual numa bela amizade. Sua forma objetiva e pragmática de lidar com a vida tornou-se um ponto de admiração e incentivo.

À Inaê Vasconcelos, amiga e parceira de mestrado, minha gratidão. Sua sinceridade e apoio transformaram momentos de insegurança em certezas etéreas.

A minha amiga Naiara Vilela que conheci num grande momento profissional. Sem sua ajuda e conselho jamais teria saído da experiência docente com a grande certeza que hoje tenho na minha vida. Obrigada também, aos meus queridos alunos do Joaquim Saraiva que a cada dia me tornavam uma pessoa e profissional melhor.

À minha amiga Fernanda Félix, parceira há mais de 15 (quinze anos). Agradeço a força, apoio e a tranquilidade que sua amizade me passa. Este trabalho não seria possível sem as nossas longas tardes no Outback.

À minha querida “filha” Sansa Stark, que na sua leveza alegra todos os meus dias. Seu amor incondicional supre e rega as angústias da vida humana.

Ao Francisco Lopes, meu namorado, que sofreu comigo as agruras deste percurso. Ele tolerou todos os meus maus humores e impaciência, porém, à revelia do meu estado, sempre foi amoroso e calmo, me dando forças para continuar a jornada. Obrigada por sempre estar ao meu lado.

Agradeço ao apoio de toda minha família. A minha avó Valda que, mesmo em seu silêncio, soube expressar o orgulho e amor que sente por mim. A minha madrinha Valéria companheira de prosas e conversas sobre a vida. A minha prima Thaís que com seu humor soube alegrar meus momentos de lazer. Agradeço também a meu primo Alfredo que mesmo distante não deixou, nunca, de torcer por mim.

Aos meus irmãos Diego e Dara assíduos em minha jornada. Apesar de não entenderem o que tanto faço na Faculdade, sentem muito orgulho e admiração pela profissão que estou trilhando.

Em especial, aos meus pais Pedro Alberto e a Maria Cristina sempre tão presentes, fornecendo todas as bases materiais e imateriais, atingíveis e inatingíveis para efetivar não só a conclusão deste trabalho, mas de todo o percurso até aqui. A eles devo desculpas pela minha ausência em momentos tão importantes, mas um muito obrigado por compreender essa fase. Esse trabalho é dedicado a vocês.

*Nunca Ninguém se torna mestre num domínio em que não
conheceu a impotência, e, quem aceita esta ideia, saberá
também que tal impotência não se encontra no começo nem
antes do esforço empreendido, mas sim no seu centro.*
(Walter Benjanmim)

RESUMO

Esta pesquisa assenta-se no estudo bibliográfico de parte de uma documentação histórica referente à região do atual Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, com vistas a contribuir para a reconstituição do panorama etnográfico e histórico do contato entre índios e negros na região. É relevante ressaltar o caráter excepcional da pesquisa no que tange a coleta do material bibliográfico: a oportunidade de inquirir *in loco* nos arquivos portugueses e o sucessivo cotejamento com os coletados nos arquivos mineiros. A partir de sucessivas interpretações e análises do material coletado perscrutamos colocar em evidência uma complexa rede de identidades e alteridades no eixo das coexistências e das sucessões espaço-temporais não só entre os Jê meridionais e os negros fugidos da escravidão, mas também entre os desclassificados sociais. Para tanto, o diálogo fecundo entre antropologia e história respalda as discussões teóricas e metodológicas para a interpretação das fontes coletadas nos arquivos e bibliotecas. Nesse sentido, tal pesquisa, aporta-se, sobretudo, antropologicamente nos fotogramas teóricos de Marshall Sahlins (2008) e no escopo metodológico de Carlo Ginzburg (1989), haja vista que ambos elucidam, substancialmente, esse diálogo interdisciplinar entre antropologia e história.

Palavras-chave: Contato. Identidade. Relações interétnicas.

ABSTRACT

This search is based on the bibliographic study of a part of a historical documentation related to the current Triângulo Mineiro's region, to the north of São Paulo and to the south of Goiás, with the aim of contribute to the rebuilding of the ethnographic and historical panorama of contact among indians and black people in the regions. It is important emphasize the exceptional character of the part of the research that refers to the collect of bibliographic material: the opportunity to inquire *in loco* in the Portuguese archives and the subsequent readback with the files collected in Minas Gerais. As from successive interpretations and analyzes of the material collected we glimpse put in evidence a complex net of identities and alterities in the axis of coexistences and successions spatiotemporal between the meridional Jê and the blacks escaped of slavery. For this purpose, the fertile dialogue between anthropology and history supports the theoretical and methodological discussions for the interpretation of the sources collected in the archives and libraries. In this sense, this research brings up, above all, anthropologically in the theoretical photograms of Marshall Sahlins (2008) and in the methodological scope of Carlo Ginzburg(1989), given that both elucidate, substantially, this interdisciplinary dialogue between anthropology and history.

Keywords: Contact. Identity. Interethnic Relations.

LISTA DE MAPAS

Mapa das Capitanias de Minas Gerais, com destaque para a região que abrigava o sertão oeste designado como Campo Grande - 51

Mapa da Capitania de Goiás - 52

Mapa para fazer referência às regiões de ocupação/perambulação dos Kayapó no século XVIII – 58

Mapa dos principais quilombos mineiros do século XVIII - 112

Mapa de Angola no século XVIII - 131

Angola Oriental em 1850 - 132

Regiões da África Central - 133

Área onde os Jagas tiveram influência - 134

LISTA DE IMAGENS

Mapa do Quilombo do Rio da Perdição - 114

Mapa do Quilombo de Um dos Braços da Perdição - 115

Mapa do Quilombo do Ambrósio - 116

Mapa do Quilombo do Samambaia - 117

Mapa do Quilombo de São Gonçalo - 118

Mapa do Quilombo dos Santo dos Fortes - 119

Quadro descritivo dos africanos transladados no porto do Rio de Janeiro - 139

Vestígios vegetais encontrados no Quilombo do Ambrósio (Ibiá/MG) - 146

Alto do Morro do Espia - 148

Foto panorâmica do Morro do Espia -149

Sumário

INTRODUÇÃO: PALAVRA PRIMA	15
1) DE PEÇAS-FRAGMENTOS A QUADROS MOSAÍCOS COMPLETOS	22
1.1 Lévi-Strauss e a História: compreendendo a diacronia dentro da sincronia	22
1.2 Bricolagem como síntese: as influências de Lévi-Strauss no estruturalismo histórico de Marshall Sahlins.....	26
1.3 A Antropologia na História.....	31
1.4 Do Dito ao Não Dito.....	36
2) POR UMA HISTÓRIA A CONTRAPELOS: DOS MITOS A RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA.....	42
2.1 Delineando conceitos e (des)construindo categorias	42
2.2 O sertão: fronteira entre a civilidade e a barbárie	47
2.3 Antagonismo social: impulsão para um novo conluio?	56
2.4 Os vadios e a utilidade na abertura de estradas e picadas.....	58
2.5 O ônus da vadiagem como prelúdio de uma nova aliança?	68
3) NA POLISSEMIA DE TEXTOS E CONTEXTOS	75
3.1 Os Kayapó meridionais.....	75
3.2 O Quilombo do Ambrósio.....	86
3.3 Entre os rios Grande e Paranaíba: Os primeiros indícios	94
3.4 Entre o céu e a terra: uma identidade relacional?.....	98
3.5 Por uma etnogênese: ressignificando pertencas	103
4) UMA AQUARELA CONTEXTUAL: O ENCONTRO DE ÍNDIOS, NEGROS E VADIOS NO SERTÃO DO CAMPO GRANDE.	108
4.1 Um olhar sobre o Campo Grande: notas iniciais	111
4.2 Um pouco de África no Brasil: notas sobre a terminologia Mocambo e Quilombo	125
4.3 O mito <i>bantu</i> como parâmetro relacional da construção de alteridades e identidades.	129
4.4 Comunidades Livres e Autônomas?	143
5) ENTRE ENREDOS E (DES)ENREDOS: O FIM DE UM COMEÇO.....	159
6) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	162

INTRODUÇÃO: PALAVRA PRIMA

O presente trabalho pretende estudar parte de uma bibliografia e da documentação histórica do século XVIII referente à região do atual Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, com vistas a contribuir para a reconstituição do panorama histórico-etnográfico do contato entre índios e negros fugidos da escravidão. Objetivamos pôr em relevo uma intrincada teia de identidades e alteridades no âmago das coexistências e das sucessões espaço-temporais entre os Jê meridionais tratados na documentação como “Cayapó¹”, no estabelecimento de uma complexa rede de identidades e alteridades com os negros do Quilombo do Ambrósio.

O recorte temporal aqui estabelecido compreende o primeiro, segundo e parte do terceiro quarto do século XVIII. As linhas históricas que vão delinear essa conjuntura serão marcadas pelo contato entre negros, índios e frente colonizadora, a partir do interesse na abertura de picadas e caminhos rumo à região aurífera do centro-oeste brasileiro. Nesse itinerário, a passagem pelo sertão da Farinha Podre – atual Triângulo Mineiro, Alto Paranaíba e Sul de Goiás –, que esteve sob jurisdição

¹ Aqui faz-se fulcral estabelecer alguns pontos de discriminação da grafia deste grupo. Em análises primevas, é importante acentuar que na grafia dos documentos o termo Cayapó aparece com “C”. Contudo, o termo adotado pela Associação Brasileira de Antropologia refere-se ao grupo indígena Kayapó com “K”. Assim, no presente trabalho vamos seguir as normas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) quanto a substituição das letras “c” e “q” pela “k” quando fizermos menção a esse grupo indígena dentro do campo etnológico. Todavia, quando a referência for aos documentos setecentistas, no qual vamos respeitar a ortografia, o nome vem associado à letra “c”. Outro ponto a ser salientado é em relação à nomenclatura de Kayapó do sul ou meridionais que faz distinção deste grupo com os seus homônimos designados como Kayapó do norte ou setentrionais. Segundo Nimuendajú em 1940, apesar das similaridades entre ambos os grupos há dessemelhanças em alguns aspectos e, portanto não podem ser inseridos como derivados de uns sobre os outros (NIMUENDAJÚ, 1949 apud GIRALDIN, 1997). O presente estudo, desse modo, ao considerar as semelhanças entre os grupos, mas antevendo também as disparidades, optou por analisar os contatos e relações dos Kayapó do sul ou meridionais. Estes grupos fazem parte do tronco linguístico Macro-Jê, dentro da família Jê. Esta família abarca grupos como os Xokleng, Suyá, Kaingang, Apinayé, Akwén e Timbiras, além de uma miscelânea de dialetos como Gorotiré, Kubenkrañoti, Xikrin Kokraimoro entre outros. Assim, vale ressaltar que, por se tratar de um trabalho que faz uso das fontes históricas, dentro de um período onde se tinha pouco conhecimento etnológico, não podemos trabalhar com o termo etnia para fazer referência aos Kayapó meridionais, uma vez que, poderíamos ter nesse termo – utilizado pelas fontes históricas – outros grupos da família Jê. O termo Kayapó utilizado pela documentação se trata, pois, de um exônimo, uma designação genérica que absorve as diferenças dos grupos de uma mesma família como correspondente de um único grupo. Essa assertiva por ser explicada por algumas semelhanças inscritas entre esses povos e por isso, tratados muitas vezes como um monobloco. Nesse sentido, é importante frisar que apesar de evidenciarmos as peculiaridades dos Kayapó meridionais (justamente por ser o nome e hábitos desse grupo com maior proeminência) não estamos tratando de uma cristalização, mas de vários grupos pertencentes à família Jê que poderiam estar em contato.

da capitania de Goiás até 1816, era uma constante na vida colonial (GIRALNDIN, 1997; LOURENÇO, 2015).

Durante esse período, iniciado, sobretudo nos anos de 1722-1725 (LOURENÇO, 2015; GIRANDIN, 1997; BARBOSA, 1972; MANO, 2015), os governos de São Paulo e Goiás, com o interesse de deixar livre e fiscalizada essa região para a extração de minério, organizaram frentes de expansão. A entrada nessas terras, designadas como sertão, foram marcadas pelo longo confronto entre as populações tidas como hostis e os agentes da Coroa portuguesa. Segundo Amantino (2001), o sertão, dentro do imaginário colonial, seriam aquelas áreas despovoadas, revestidas por matas ignotas, rios de difícil navegação, e “habitadas por feras racionais e irracionais”.² Contudo, todos esses embargos que figuravam empecilhos eram sobrepujados pela promessa do ouro e do constante anseio pela riqueza.

As expedições ao adentrarem pelo Triângulo Mineiro, então sertão da Farinha Podre, se deparam com populações que cá faziam morada, dentre elas se encontra o “gentio Cayapó”³. A primeira menção a esse etnônimo aparece em 1723 pela descrição do bandeirante Antônio Pires de Campos, justamente nos documentos⁴ que procederam à conquista dos caminhos de São Paulo à Goiás. Esses indígenas, tal como tantos grupos que compõe o amplo quadro etnográfico brasileiro, têm características peculiares. Por inserirem no tronco linguístico Macro Jê, não tinha como expressão vocabular a língua (tupi), faziam uso do tacape, se relacionavam com o mundo exterior por intermédio da predação e, portanto, não se entregavam a dominação de *outrem*. (MANO, 2012; GIRALDIN, 1997; TURNER, 1992). Todos esses fatores, em conjunto, inseriram esse segmento dentro do imaginário colonial como nações traiçoeiras e bárbaras, passíveis de ataque e dizimação (MONTEIRO,

² Carta da Câmara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 382.

³ Informação de Ignácio Correa Pamplona, mestre de campo regente, a Dom Rodrigo José de Menezes, governador, sobre o ataque de índios caiapós na fazenda Medeiros e sobre a morte de um crioulo durante a invasão. (Arquivo Público Mineiro. Secretária do Governo da Capitania. SG-CX.12-DOC. 25, 1782).

Requerimento do capitão do distrito da ermida do Senhor Bom Jesus dos Perdões do Curralinho, pedindo autorização para fechar duas vendas pertencentes a negros forros e quartados, herdeiros de seus antigos senhores, cujas vendas situam-se em lugar afastado e são frequentadas por negras quitadeiras, vadios e negros fugidos que nelas abastecem. (Arquivo Público Mineiro. Secretária do Governo da Capitania. SG-CX.59-DOC.26, 1804).

⁴ Vale ressaltar que durante o trabalho as notas de rodapé serão destinadas para as fontes arquivísticas e/ou para as notas explicativas. Ao passo que, para citação de livros, capítulos e artigos científicos, vamos manter o sistema autor/data.

1994). O que fomentava essa medida contra os Kayapó era a existência dos índios tupi que, em contrapartida, eram considerados de fácil domínio. Por meio desse contraste, ergueram-se sucessivas imagens umbráticas que serviram de justificativa para uma guerra de extermínio contra esses indígenas.

Mas não só, além dos Kayapó meridionais na região do sertão da Farinha Podre e parte do oeste da Minas Gerais, havia também negros fugidos da escravidão que se ajuntavam em quilombos. Os primeiros registros históricos da existência de quilombos na região são de 1746 (BARBOSA, 1972, LIMA, 2008; MARTINS, 2008), quando as frentes de expansão atacam um quilombo em Cristais, a noroeste do atual Triângulo Mineiro. A partir desse momento, em direção sudoeste, os negros fugidos passam a se deslocar e formar quilombos em áreas da região em foco (MANO, 2015). Grande parte dos documentos sobre esse quilombo foi datado desde 1769, nas cartas de Inácio Correia Pamplona ao Conde de Valadares, indicando a existência de mocambos localizados na região que compreende hoje o município de Ibiá e Campos Altos, conhecido como Quilombo do Ambrósio (MARTINS, 2008). Como bem se lê na carta de Pamplona ao Conde de Valadares “parado alguns dias de jornada cheguei ao famigerado quilombo do Ambrosio que tam extraordinária revolução causou atodos os povos destas minas”.⁵ Mais adiante, salienta ainda que nessa região era comum o convívio de “gentio brabo e quilombos de negros”⁶. O quilombo de Campo Grande ou Ambrósio acolhia cerca de 27 núcleos. Nota-se, de fato, uma grande concentração de negros fugidos que, poderiam estar em contato tanto com “o gentio Cayapó” quanto com a malha social e urbana inscrita na categoria dos desclassificados sociais.

Todavia, vale ressaltar que um estudo sobre o contato interétnico entre índios e negros nas regiões do atual norte de São Paulo, sul de Goiás e Triângulo Mineiro ainda é pouco pesquisado. Não só pela escassez de trabalhos na área, mas por ser o tema espinhoso. Isso porque colocam em questão os coletivos afros e índios, representados muitas vezes por construções de mitos. Por exemplo, o da

⁵ Vale ressaltar que para manter uma uniformidade na transcrição das fontes consultadas, neste trabalho, vamos manter a grafia original de cada documento, respeitando *ipsis litteris* aquilo que foi registrado.

⁶ Instrucao de expedicao que fais desta estancia de são simao do rio das ajudas, no dia 4 de julho de 1769. arquivo conde de valadares, ms 575 (1). carta de ignácio correia pamplona ao conde de valadares. s/l, s/d- biblioteca nacional – secção de manuscritos – microfilme i- 18.2.6 - doc. 7, p. 104.

miscigenação das três raças cujos aspectos direcionavam a imagem de uma relação afável entre brancos, negros e índios na construção da sociabilidade brasileira (FREYRE, 1977). Esses fatos obscureceram por muito tempo as tentativas de entender índios e negros em seus próprios termos. Embora outros autores (NASCIMENTO, 2004; RAMOS, 1957) já tenham observado que a narração oficial desses contatos foi marcada por uma ideologia preponderante colonial, ainda assim o mito de origem do brasileiro delimita um papel hegemônico ao branco, ao passo que negros e índios encontram-se como minorias que só agora, a partir do diálogo da Antropologia e da História, estão sendo colocadas em relação entre si (CARVALHO; REESINK, 2011).

Os principais estudos em Antropologia, desenvolvidos pelos paradigmas funcionalistas e estruturalistas, partiam de uma perspectiva atemporal, considerando o espaço e não o tempo no cerne de sua análise, de fato, conforme Carneiro da Cunha, “um presente etnográfico” (1992, p. 11). Nesse sentido, a Antropologia munia-se de uma lente sincrônica e ao mesmo tempo era míope aos trajetos diacrônicos. Do lado da história, suas reflexões espelharam, durante séculos, o discurso oficial marcado pelo pensamento hegemônico, logo, entremeado de preconceitos. A caixa de ressonância desse pensamento acaba por ser a delimitação de uma construção oficial e oficializante nos documentos e uma espécie de chancela aos intérpretes autorizados. De acordo com Mano (2010), o distanciamento entre Antropologia e História negligenciou a importância seminal destes grupos como sujeitos históricos conscientes.

Esses dois campos do conhecimento, quando separados, perpetuaram equívocos para a compreensão de negros e índios enquanto sujeitos históricos. A Antropologia, ao adotar uma perspectiva sincrônica, não se debruçando aos trajetos diacrônicos, deixa passar à sua lente analítica importantes informações que poderiam ser resgatadas, apenas, com a pesquisa histórica. E a História, ao valorizar e primar por documentos legitimados dentro de uma perspectiva hegemônica europeia que pouco ou quase nada destinava atenção às minorias, deixou de capturar dados fundamentais para a construção de uma história a contrapelos.

Por isso, o estudo sobre as relações históricas de contato entre índios e negros deve incorporar um misto de Antropologia e História. Há, de um lado, uma

preocupação antropológica em entender como figuravam nas representações, nas lógicas de comparações e nos modos de ação dos Kayapó meridionais e dos negros fugidos da escravidão, as alteridades com as quais estavam em contato no século XVIII. Entretanto, coexiste uma preocupação histórica, afinal, se objetiva buscar pistas de como esses contatos afetaram suas lógicas e suas ações com seus diferentes outros.

Isto posto, do ponto de vista teórico e metodológico, este trabalho apoia-se, sobretudo, no antropólogo Marshall Sahlins (2008) e no historiador Carlo Ginzburg (2006; 1989), haja vista que ambos elucidam, substancialmente, esse diálogo interdisciplinar entre Antropologia e História. O historiador analisa, por exemplo, em seu conhecido trabalho – *O queijo e os vermes* – um longo processo da inquisição contra um moleiro do Friuli na Itália do século XVI.

Por meio desses processos, ele reconstrói e reconstitui o modo de vida e a visão de mundo de um homem comum, descobrindo nos documentos uma alteridade perdida que o processo inquisitório quis apagar (2006). Para empreender essa análise, Ginzburg salienta a necessidade de conhecer os resíduos factuais, indícios e pistas, num exercício que permite ir dos vestígios a quadros e mosaicos completos (1989). Com base nisso, por meio do paradigma indiciário que propõe esse autor, é possível compreender nos meandros, nos caminhos do dito ao não dito, uma leitura dos documentos oficiais para conhecer a perspectiva de índios e negros.

Por sua vez, Sahlins (2008), também com base numa documentação, a do capitão Cook e de sua tripulação quando aportaram no século XVIII no Havaí, observa e pondera mudanças históricas e estruturais nas relações de contato entre os havaianos. Sua primeira proposição é a de que a história é culturalmente ordenada, isto é, num primeiro momento “a história é organizada por estruturas de significação” (SAHLINS, 2008, p. 27). No entanto, num segundo momento, o choque do contato instaura novos elementos que permitem a transformação das estruturas simbólicas. Assim, tal como a história é culturalmente ordenada, a cultura também é historicamente determinada.

Desse modo, cada capítulo trará uma respiração diferente, um fôlego, um suspiro que aborda em sua ínfima magnitude aspectos fundamentais para os desdobramentos ulteriores da lógica textual. Nesse percurso, o primeiro capítulo irá

planejar, apresentar e circunscrever as condições da pesquisa. Para isso, vamos recapitular a aproximação teórica entre Antropologia e História tal como o método utilizado e as teorias que balizarão a análise das fontes. No segundo capítulo, pretendemos situar ao leitor algumas categorias e conceitos presentes no universo do contato tal como as significações flutuantes do que era ser índio e negro na sociedade setecentista. Ainda nesse capítulo, circunscrevemos a região da pesquisa e apresentamos a possibilidade de um novo conluio na figura dos desclassificados sociais.

No terceiro capítulo, perscrutamos pôr em evidência parte das narrativas existentes sobre os Kayapó meridionais e negros do Ambrósio. Procuramos enlevar nessa discussão tanto os aspectos específicos a cada grupo como sua visão dentro da história do Brasil colonial⁷. O cotejamento dos fatos históricos e dos recentes estudos postos numa mesma cena corrobora para irisar novas matizes sobre a compreensão desses sujeitos. Para isso, resgatamos os dados documentais à luz do paradigma indiciário, reconstruindo a História, ou melhor, completando quadros mosaicos a partir das peças-fragmentos encontradas no decorrer da pesquisa.

Assim, após o cotejamento das descrições históricas sobre as diferentes ações dos índios defronte a outros e com negros fugidos da escravidão, presente nos arquivos portugueses e os compilados em Minas Gerais, avultamos a hipótese da construção de uma identidade relacional. Melhor esclarecendo, na conformidade das circunstâncias e dos sujeitos sociais envolvidos a identidade é edificada, portanto, ela não é cristalizada, fixa, mas contextual, histórica e social. Além disso, apresentamos, em sentido lato, como os remanescentes desses grupos podem manter seus laços remotos ainda nos dias atuais, recorrendo ao conceito de etnogenese.

O quarto capítulo, pretende avultar a hipótese de que, apesar da noção de quilombo ainda estar vinculada aos casos de fuga em massa e refúgio de escravos. Ela não se restringe somente a isso, mas relaciona-se também à formação de grupos familiares que, buscando uma produção autônoma e livre, baseada na cooperação, faziam frente ao sistema escravocrata (CARVALHO; LIMA, 2013). Diante dessa hipótese, pretendemos apresentar o Campo Grande como sendo

⁷ Segundo Vainfas (2000), o período Colonial se estende de 1500 e termina em 1808. De fato, essa abrangência temporal não é o foco do trabalho, porém ao usar essa terminologia ou similares fazemos menção, tão somente, aos acontecimentos do século XVIII. Para mais informações, Cf.: VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial*. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

constituído por comunidades livres compostas pelas mais variadas categorias sociais, dentre elas, negros, índios e as fimbrias sociais sob a alcunha dos desclassificados, do vadio que, tal como negros e índios, onerosos ao sistema, podiam sim ter estreitado relações, constituído alianças e formatado um novo regime de produção e reprodução de uma comunidade nas terras do Campo Grande.

1) DE PEÇAS-FRAGMENTOS A QUADROS MOSAÍCOS COMPLETOS

1.1 Lévi-Strauss e a História: compreendendo a diacronia dentro da sincronia

Esse capítulo tem como objetivo resgatar tanto as contribuições da História na Antropologia, quanto da Antropologia na História. Para isso, recorrer ao pensamento de Claude Lévi-Strauss torna-se um ponto de partida, uma vez que o antropólogo, apesar de se munir de um modelo sincrônico, não anulou a importância seminal das contribuições diacrônicas, avançando na necessidade de um diálogo entre ambas áreas do conhecimento, pois é “a solidariedade entre as duas disciplinas que permite manter a visão da totalidade do percurso” LÉVI-STRAUSS, p. 39, 2008).

Partindo dessa premissa, vale ressaltar que, por muito tempo, foram ecoadas controvérsias referentes ao pensamento de Claude Lévi-Strauss. Isto é, se construiu ideias de que seu modelo sincrônico anularia sua atenção aos trajetos diacrônicos. Todavia, muitos autores (GOLDMAN, 1999; SCHWARZ, 2005) vêm mostrando em seus estudos que esta é uma concepção inteiramente equivocada, uma vez que Lévi-Strauss, mesmo atuando num campo sincrônico das estruturas, tinha consciência de como essa se imbricava com a diacronia. Nesse sentido, a primeira parte do capítulo irá apresentar como Lévi-Strauss teve a perspicácia, visão e conhecimento de enxergar questões sobre o estruturalismo que outros pesquisadores não haviam percebido até então.

Dessa forma, o autor supracitado apresenta e considera três tipos de história: a história enquanto “história dos homens” ou historicidade; a “história dos historiadores” e a “história dos filósofos” (GOLDMAN, 1999; SCHWARCZ, 2005). A relevância de recuperar esse processo faz sentido quando o objetivo é garimpar as nuances teóricas de seu trabalho que foram fundamentais para a composição do estruturalismo histórico de Marshall Sahlins, cuja teoria baliza a presente pesquisa.

Lévi-Strauss (1989) salienta que a composição do mundo sempre foi permeada por uma miscelânea de povos com os mais variados posicionamentos interpretativos do espaço geográfico que habitavam, além de múltiplas formas de compreender a temporalidade a qual estavam imiscuídos, existindo, portanto, uma diversidade de costumes, crenças e hábitos. Assim, mesmo que todos compartilhem das mesmas propriedades do intelecto, o homem nunca esteve atrelado a um único

modo histórico e geográfico de compreensão de si e do mundo. Trocando em miúdos, o homem e as sociedades residem tanto no sistema de suas diferenças quanto nas propriedades comuns, denotando variadas formas de historicidades⁸ (LÉVI-STRAUSS, 1989).

A novidade que repousa no pensamento de Lévi-Strauss é justamente essa: pensar a história a partir da diversidade e desse primeiro esforço crítico compreender não uma única história, mas múltiplas historicidades. É claro que inserido num modelo estruturalista de pensamento traz ao lume duas formas diferentes de se compreender a história, ou melhor, dois arquétipos de investigação: aquele presente nas “sociedades quentes” e aqueles oriundos das “sociedades frias”. As “sociedades quentes” compreendem a história de maneira linear como desenvolvimento e progresso acumulativo, ao passo que as “sociedades frias” o tempo seria cíclico e reiterativo (SCHWARCZ, 2001).

Segundo Overing (1995), Lévi-Strauss observa que a contumácia de nossa sociedade tidas como “quentes” calcada numa excessiva ideia da eficácia do progresso e na compreensão do tempo associado à mudança, as “sociedades frias” de maneira torquês se torna fiel a um passado concebido como um modelo atemporal e não como mais uma parte seriada e cumulativa do nosso processo histórico. Daí Lévi-Strauss usar a expressão “sociedades frias” para aquelas sociedades que não concebem a mudança histórica relacionada ao tempo (DICKIE, 2011). Obviamente não se trata de compreender essas “sociedades frias” como “a-históricas”, como bem salienta Lévi-Strauss (2008) “um povo primitivo tampouco é um povo sem história” (p. 114). De fato todas as sociedades estão no tempo e se pensam através do tempo, o que nos permite ir com exímia cautela para compreender a temporalidade como um fato universal, sendo, entretanto, particular a forma como fazem a sua história.

Não se trata de fixar dois polos dicotômicos e estanques, mas tão somente de mostrar uma distinção que “não postula entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história [...]” (LÉVI-STRAUSS, ano, p.

⁸ Segundo Certeau (1974, p. 484, apud LE GOFF, 1984), “há uma historicidade da história que implica o movimento que liga uma prática interpretativa a uma práxis social”, logo, a historicidade tal como o autor assume nos possibilita aferir que nenhuma forma de compreender o mundo é inata ou estática, existindo, portanto, múltiplas formas de compreender e se posicionar diante dos acontecimentos.

73, apud GOLDMAN, 1995, p. 6). De tal modo que diferentes sociedades constroem o tempo ou não a depender, obviamente de suas cosmologias particulares (SCHWARCZ, 2001). Estas sociedades correspondem, de fato, a um dado tipo de estrutura social e a forma como interpretam a história seria um reflexo das suas categorias estruturantes. A criação desse modelo duplo, mas intercambiável como o próprio Lévi Strauss vai salientar na entrevista dada a Viveiros de Castro (1998), corresponde a uma tentativa de apresentar as distintas formas de historicidades existentes, e não apenas uma única forma de compreender e entender a história, como foi propalado por muitos anos, ao entender que a única forma de história seria aquela presente nas “sociedades quentes” marcadas por “uma história progressiva, arquisitiva, que acumula os achados e as invenções” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 7).

E foi justamente essa forma de compreender e apreender a história não como um processo holístico, mas cartesiano e fragmentário que tantas injúrias e calúnias foram debruçadas a outras sociedades que estavam no tempo, pensavam o tempo e portavam-se de maneira diferente sobre o tempo. De fato, segundo Lévi-Strauss, em “Raça e História”, o que deve ser considerado é que “todas as sociedades humanas têm atrás delas um passado, [...] da mesma ordem de grandeza” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 8).

O lugar-comum dessas distintas historicidades é que as mesmas são realizadas não em nível consciente, mas no inconsciente. Todas as sociedades, segundo Lévi-Strauss (1989), se portam de uma unidade psíquica do pensamento, sendo universal na forma, mas variável no conteúdo. Talvez por isso que, mesmo correspondendo a uma única capacidade intelectual, produzem diferentes historicidades. A história passa a ser então a realização de uma dada estrutura e, enquanto prática estrutural, ela obedece a pelo menos dois planos – língua/fala, inconsciente/consciente – que vai ao encontro da distinção entre a análise antropológica, com atenção especial para a Etnologia, e a análise histórica que o autor faz.

Em “História e Etnologia”, Lévi-Strauss (2008) apresenta um debate disciplinar sobre a relação entre essas duas disciplinas. Se ambas têm como objeto o estudo de diferentes outros, ou melhor, de diferentes sociedades que se organizam e pensam de maneira destoante da/na que vivemos, qual seria então o objetivo buscado por essas disciplinas? Se, por um lado, a História parte do princípio

da leitura de documentos de autoria de vários observadores, por outro, a Etnografia se consubstanciaria na construção antropológica da observação de uma única sociedade. Assim, seria razoável supor que, muitas vezes, o trabalho historiográfico se mune de documentos produzidos pelos etnógrafos e a etnografia colhe os fatos e os dados das populações estudadas com o mesmo rigor e exigência de um historiador (LÉVI-STRAUSS, 2008). Ambas, de fato, se inter cruzam num movimento duplo cuja ação: ora pode oscilar para o lado da etnografia recorrendo a instrumentos históricos e o inverso sendo igualmente válido.

Então, se assim for, qual seria então a diferença fundamental entre elas? Lévi-Strauss (2008) salienta que não se trata, portanto, nem de objeto – ambas trabalham a vida social –; nem de objetivo – a compreensão do homem; tampouco de método, já que, como visto, varia apenas na dose da incursão aos percursos investigativos. A diferença reside, segundo o autor, “pela escolha de perspectivas complementares” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 32). Trocando em miúdos, a História trataria seus dados por intermédio dos trajetos conscientes, ao nível da fala, ao passo que a Etnologia não, está estaria numa sistemática relação com as categorias inconscientes, ao nível da língua. O que não quer dizer que ambas devam atuar cada qual no seu polo investigativo, é possível que se deva fazer um entrelaçamento, a “etnologia não pode, portanto, permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais conscientes dos fenômenos sociais” (2008, p. 37).

A grande perspicácia do pensamento de Lévi-Strauss que culmina nessa relação – consciente e inconsciente – teve seu nascedouro já na antropologia culturalista de Franz Boas. O autor pontua que cabe a Boas o mérito de ter definido a natureza inconsciente dos fenômenos sociais, uma vez que captou, no intercurso da vida cotidiana, como a língua atua de forma inconsciente a quem fala até o princípio de uma gramática científica. Entretanto, Boas, segundo Lévi-Strauss (2008), prende suas análises etnográficas ao nível consciente do pensamento dos indivíduos. O aporte e o diálogo científico com as categorias significantes e significados⁹ da linguística é que permitem a Lévi-Strauss compreender essa

⁹ Significantes e significados são duas categorias que atuam num devir complementar. A combinação harmônica de determinados grupos de sons e seus fundamentos significantes são produtos da inconsciência humana, da língua. É num conjunto quase ilimitado de combinação fonética de sons que se faz os significantes. Entretanto, se existe alguma função significativa nos sons, ela não reside nos sons em si (significantes), nem tão pouco na harmonia natural entre sentidos e timbres, mas tão

passagem do consciente ao inconsciente como um “progresso do específico em direção ao geral” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.35).

Partindo desse quinhão, tanto a etnologia como a linguística não partem da comparação para realizar a generalização, mas o contrário. Dessa forma, foi por intermédio da comparação entre as organizações dualísticas que a categoria imanente do espírito humano foi desvelada por Lévi-Strauss. Isso porque cada sociedade dualista obedece a três princípios comuns (exigência da regra, noção de reciprocidade e o caráter sintético da dádiva) explicando práticas e costumes menos diferenciados e que poder-se-ia estender a outras organizações que não são dualistas (LÉVI-STRAUSS, 2008).

Numa espécie de rolamento científico, o autor desliza da generalidade (todas obedecem aos princípios) para iniciar a comparação. E aí reside o trabalho do etnólogo, ao nível das categorias inconscientes, buscando um operador lógico comum – a língua. Todavia, se a etnologia fica a cargo dessas categorias inconscientes do espírito humano, obviamente a história se afiliaria as categorias conscientes da vida social, pois é ao nível da fala que se realiza uma dada estrutura. Assim, o antropólogo recorre a célebre frase de Marx “os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem” para mostrar como ambas são indissociáveis. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.38). Trocando em miúdos, se é na combinação inconsciente dos significantes que ecoamos os significados, logo é na consciência (fala) que fazemos a história, mas sem saber que está sendo feita (língua).

1.2 Bricolagem como síntese: as influências de Lévi-Strauss no estruturalismo histórico de Marshall Sahlins

Poderíamos transformar essas poucas laudas em infinitos desdobramentos teóricos e analíticos que a ampla obra e a profundidade do pensamento de Lévi-Strauss nos permitiriam realizar. Desse impulso, nem precisaríamos sequer carregar

somente na combinação desses sons, que emanam significados. Os significados, desse modo, se encontrariam ao nível da fala, da expressão consciente que particulariza e organiza conforme cada cultura os seus significados. Por isso, na “linguagem dos linguistas, diríamos que o pensamento normal sempre sofre de uma deficiência de significado, enquanto o pensamento dito patológico (ao menos em algumas de suas manifestações) dispõe de um excedente de significante” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 197). Obviamente porque na fala fazemos um recorte da combinação desses significantes que seriam os significados, conforme nosso próprio campo de significação, reduzindo, portanto, o quadro quase infinito de significantes num quadro finito de significados.

em tintas inventivas para extrair as tantas contribuições desse autor nos mais variados campos da ciência. O que pode ser dito é que na esfera de uma Antropologia da História, Lévi-Strauss num trabalho de bricolagem¹⁰ atuou como um pintor, um músico, um artista científico que soube se posicionar dentro de um campo limitado – ainda que amplo – de possibilidades e destonar algumas nuances já semitonadas. Tal como há no recurso fotográfico uma ampliação visual, quando saímos da teleobjetiva à grande angular, movimento símile ocorre quando deixamos de compreender a história por intermédio de uma única ótica – teleobjetiva – passando a vê-la pelo prisma ocular da grande angular, designado por Lévi-Strauss como diferentes historicidades.

Não só Lévi Strauss atuou como um *bricoleur*. Movimento semelhante pode ser visto no estruturalismo histórico de Marshall Sahlins. Isso porque o ato da bricolagem se pulsa no cerne de entrecruzamentos, na miríade de opções em trabalhar com material já trabalhado. Sahlins, com maestria, conjuga um marxismo e um estruturalismo (TADVALD, 2007) a culminar na sua corrente teórica pós-estruturalista. Digo pós-estruturalista porque mesmo Lévi-Strauss tendo acentuado sobre as profícuas relações que existem entre Antropologia e História não saiu do campo da sincronia. Não o fez por desconhecer ou por não ter compreendido tais relações, mas tão somente por uma questão do recorte do objeto científico.

Evidente que encontramos alguns vestígios pós-estruturalistas na obra de Lévi-Strauss, isso porque, enquanto grande parte dos antropólogos contemporâneos a suas obras pensavam em termos dicotômicos a Antropologia e a História, a sincronia e a diacronia, Lévi-Strauss já trazia suas proximidades, ressaltando que a diferença entre ambas não estava nem no objeto, nem no objetivo e nem nos métodos, mas nas perspectivas complementares. “Assim, esperamos poder derrubar as divisórias entre disciplinas vizinhas e promover entre elas uma verdadeira colaboração” (LÉVI – STRAUSS, 2008, p. 309), além disso, enfatiza sua grande estima pela história na entrevista cedida a Didier Eribon (1990), “nada me interessa mais que a história. E há muito, muito tempo!” (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 155). De todo modo, quem faz a síntese, o compêndio musical é o estadunidense Marshall Sahlins.

¹⁰ Sobre o a bricolagem e seus desdobramentos teórico-conceituais presente no pensamento de Lévi-Strauss, cf.: LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Papirus, 1989.

A história, como cerne de suas investigações, aparece com mais proeminência no pensamento de Sahlins no livro “Metáforas Históricas e Realidades Míticas”. O grande desafio, nesse momento, de uma antropologia histórica, segundo o autor, não seria o de compreender como os eventos são ordenados pela cultura, mas como nesse processo a cultura é reordenada (SAHLINS, 2008). Assim, a partir do contato do capitão Cook com os havaianos, Sahlins, baseado numa documentação, observa e pondera mudanças históricas e estruturais nas relações de contato com os havaianos, num duplo movimento preexistente e performativo.

Quando o capitão Cook chegou ao Havaí, foi um evento histórico para os havaianos e para os ingleses. Há uma projeção da ordem existente, pois ele chega num momento em que era esperado, no tempo mítico, o Lono – o deus da fertilidade, e que uma vez por ano os havaianos faziam exatamente a festa em oferenda a essa chegada. De súbito, o capitão Cook é interpretado como um símbolo preexistente da ordem cultural, ou seja, ele já ocupa uma posição no quimérico havaiano e, nesse momento, o mito se efetiva na prática. Por outro lado, no Havaí são encontradas estruturas performativas, isto é, aquelas que assimilam as circunstâncias contingentes. De maneira evidente, esse tipo estrutural destoa aos olhos quando se trata do parentesco, posição social, direitos à propriedade e à filiação local que no Havaí é aberta. Tal como em nossas sociedades, é possível que as relações de filiação sejam organizadas por intermédio de escolhas, num misto de interesse e desejo, denotando *a priori*, uma maleabilidade na estrutura social, “a sua estabilidade é uma história volátil dos destinos mutáveis das pessoas e dos grupos” (SAHLINS, 2003, p. 13)

A chegada do Capitão Cook de maneira simultânea apresentou uma correlação entre ambos os tipos ideais de estrutura. Se por um lado tem uma obediência à ordem estrutural pré-existente (chegada do Deus Lono), por outro lado a chegada dele faz com que os interesse dos indivíduos comecem a ser divergentes, atuando com as circunstâncias contingentes, ou melhor, performativas (SAHLINS, 2003). E é justamente esse conflito dos interesses que vai fazer com que ele intercale de um determinado valor e passe de um signo a outro, acarretando mudanças na estrutura social. Consequentemente, parte da população passa a agir conforme seus interesses defronte a chegada de uma miscelânea de artifícios e

ornamentos trazidos pelos britânicos. Nesse choque, a mudança estrutural passa a estar presente na própria reprodução cultural (SAHLINS, 2003).

Sahlins avança ainda mais na discussão quando propõe a contumácia de Lévi-Strauss de não se pensar a história como realização de uma dada estrutura, pois, numa conjuntura de contato, como no caso havaiano, há a “realização prática das categorias culturais em um contexto específico” (SAHLINS, 2003, p. 15), perfilando, assim, numa “estrutura da conjuntura”. Nessas realizações práticas ocorre uma reavaliação funcional das categorias que permitem sua transmutação, ou seja, a transição de valor de um signo para outro. Os sujeitos e seus interesses aí envolvidos guiados por seus lineamentos pessoais, tal como diria Bourdieu (1983, p. 65) sobre o *habitus* “disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações” que podem modificar a estrutura.

O *habitus*, enquanto um sistema de disposições duráveis de estruturas estruturadas predispostas a se tornarem estrutura estruturantes, continuamente é replicado no tempo e no espaço tendo como escopo formal as disposições duráveis dos indivíduos, atuando assim, num contexto de “estruturas estruturantes” (BOURDIEU, 1983). O que permite ao indivíduo usar essas estruturas como estruturantes para novas estruturas. Trocando em miúdos, o corolário final é um plexo de sistema e evento, indivíduo e sociedade, acontecimento e longa duração, diacronia e sincronia, Antropologia e História.

A Antropologia e a História compartilham objetos, objetivos e metodologias não dessemelhantes e avessas, mas complementares e fecundas atuando como uma ferramenta mais polida para repensar sobre as diferentes historicidades e alteridades. E, talvez por isso, Lévi-Strauss, mesmo atuando dentro do campo da sincronia, foi um autor de vanguarda, pois, ao pensar e teorizar sobre três tipos de história – dos filósofos, dos homens e dos historiadores – trouxe ao lume a existência não de uma única história, mas de historicidades. E Sahlins, no rolamento dessa interpretação, apresenta a existência de como culturas diferentes têm historicidades diferentes. Ao fundo e de fato, parece correto afirmar que ambos incorporam cada qual a sua maneira esse debate interdisciplinar: Lévi-Strauss sob uma distinção complementar e Sahlins no entrelaçamento fértil perfilado num estruturalismo histórico.

Desse primeiro esforço desdobra-se o segundo. A história do contato entre lógicas culturais distintas, a partir do prisma teórico e do diálogo permanente dos dois autores, traz a possibilidade de compreender não a perspectiva do “colonizador” sobre o “colonizado”, mas esta como um imbricamento de diferentes historicidades que traz variáveis e consequências para ambos os polos. Isso não só fica evidente no caso havaiano, mas também, entre os Jê Meridionais que perambulavam pelo Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba no século XVIII. Diferente das visões reproduzidas que delimitavam os Kayapó selvagens aos não índios – civilizados –, e a relação desses índios com seu universo exterior, mediada pela guerra, insere-se numa complexa rede de relações e sucessões espaço-temporais.

Notório acentuar – a partir do método de projeção etnográfica – que pela moderna História e Etnografia é sabido que as guerras circunscritas no itinerário e abertura de picadas¹¹ no sertão mineiro envolveram recorrentemente os Jê meridionais e, em específico, os índios Kayapó. Contudo, a sua relação com o universo exterior, intermediada pela guerra, não se dava num parâmetro *per se*. Pelo contrário, a guerra Kayapó era apreendida como produção ontológica, sendo a “dimensão do próprio regime simbólico e relacional” (MANO, 2012, p.135). Assim, tal como no Havaí, temos o imbricamento de um tempo mítico com um tempo histórico, pois a reprodução da estrutura Kayapó enleia a predação mítica com a guerra histórica.

O tempo mítico Kayapó pode ser compreendido em três momentos distintos, porém devem ser interpretado em preceitos relacionais e holísticos. No primeiro, haveria uma humanidade fraca sem os devidos méritos de serem Kayapó. Tal representação se consubstanciaria na morte de uma senhora pelo Grande Gavião. Cabia, desse modo, o fortalecimento de dois meninos, para a grande luta contra o predador de sua avó. Assim, o avô dessas crianças tratava de deixá-las bem nutridas, por meio dos produtos da horticultura e coleta. Nessa confluência, os meninos permaneceram num grotão para renascermos da água. Após tal preparação, estavam aptos a enfrentar e matar o Grande Gavião, deixando de ser presas para

¹¹ As picadas eram caminhos abertos no meio das matas utilizados como via de trânsito/transporte de pessoas, animais, pedras e metais preciosos durante o período colonial. Eram antigos trajetos indígenas que os paulistas utilizavam e “demarcavam” como caminhos coloniais, segundo Sérgio Buarque de Holanda: “onde houvesse arvoredo grosso, os caminhos eram comumente assinalados a golpes de machado nos troncos mais robustos” (1994, p. 20). Para mais informações, Cf.: HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e Fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

serem predadores. Os elementos adquiridos na luta seriam ressignificados e incorporados, os tornavam “Mebengokre” (MANO, 2012).

O mito de origem Kayapó, de tempos longínquos, ilustrava, o modo de vida simbólico, estrutural e relacional desses índios no século XVIII; a predação, a guerra traduzia uma relação estabelecida com o universo não-Kayapó, reproduzindo e transformando a estrutura. Assim, se num primeiro momento há a reprodução da estrutura, isto é, todos os elementos que compõem o cotidiano simbólico e físico são dispostos e imbricados numa teia de significados, logo, a história, é estabelecida por estrutura de significação. Por outro lado, no contato, o choque entre lógicas culturais distintas instaura um novo panorama, sendo incorporados novos elementos, o que permite a transformação das estruturas simbólicas. Em vista disso, a cultura é historicamente determinada tanto quanto a história é culturalmente ordenada (SAHLINS, 2008), tornando possível aprofundar, temporalmente, na compreensão dessas estruturas culturais dinâmicas, na interpretação e ação históricas com diferentes alteridades.

Nesse sentido, tal como o contato no Havaí trouxe mudanças estruturais e uma reavaliação das categorias sociais, entre os Jê meridionais, essas mudanças ficaram evidentes a partir da construção de diferentes linhas de ação com os diferentes outros no contato histórico e simbólico, a depender das conjunturas históricas. As mudanças no Havaí, da mesma maneira entre os Kayapó meridionais, não são nada mais que o orquestramento de uma alteridade particular, ou melhor, uma historicidade específica, “culturas diferentes, historicidades diferentes” (SAHLINS, 2003, p.11). Por isso, a união de aparatos teórico-metodológicos se faz tão profícua para a presente pesquisa, pois é num contexto aturdido de interesses e informações das mais variadas categorias coloniais que nosso objeto de estudo se assenta.

1.3 A Antropologia na História

O debate interdisciplinar entre Antropologia e História não se limitou apenas ao campo analítico da primeira. Uma antropologia histórica tal como a inscrita nas linhas conceituais de Sahlins contou também com uma rotatividade dentro do campo de estudos históricos. Dessa forma, a aproximação de ambas as disciplinas foi possível por um entrelaçamento fértil, pensado, modificado e atuado em ambos os

estatutos. A antropologia incorporando a historicidade em suas análises, como visto, e a História inserindo a alteridade e o outro no cerne de suas pesquisas. Esse movimento, a sua justa medida, atuou nos dois campos do saber. Do lado da antropologia, Lévi-Strauss (1990) apontava para essa relação ao enfatizar que “os caminhos da história e da etnologia se cruzam, mas – podemos esperar – para seguir de agora em diante a mesma rota, a partir desta junção” (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 159).

Do lado da história, segundo Rocha (2000), questões próprias das sociedades humanas ficaram restritas, por muito tempo, sob o símbolo da História Universal que, em conjunto com outras esferas do conhecimento, sumarizou a diversidade das populações ante a ideia de uma superioridade local. Tal movimento acabou por fixar em categorias civilizacionais a ampla heterogeneidade em que se encontra o homem e suas ações, prendendo em grilhões a pluralidade da esfera humana. Os principais atores e indivíduos responsáveis por esse eco histórico seguiam um padrão normativo, datado e considerado como superior.

Desse ponto, temos a História tradicional enquanto uma representante dessa corrente etnocêntrica. Isso porque seus atores e personagens, agindo sob o escudo de intérpretes autorizados, minutaram os acontecimentos a seu prisma ocular. Nesse sentido, as narrativas¹² sobre os acontecimentos, eventos e fatos representavam dinâmicas e interesses dos indivíduos presentes nos mais variados campos de significação, registrando muito mais uma história parcial do que uma

¹² Jacques Le Goff (1984) define três acepções que se pode ter sobre o conceito de história. A primeira faz referência à história enquanto a busca pelas ações dos homens; a segunda, na relação da história enquanto ciência; e a terceira apresenta a história como “narração”. Enquanto um percurso narrativo, ela pode se inscrever sob duas modalidades, a verdadeira com base na “realidade histórica” e a falsa sendo puramente imaginária. Ela pode, portanto, ser uma narração histórica ou uma fábula. Guardando as devidas proporções e direcionando a análise com a máxima cautela, nós podemos interpretar essa história ocidental a partir do entrelaçamento desses dois prismas. Isso porque, enquanto narrativa ela pode sim ter feito valer dos dados históricos para interpretar a realidade empírica, mas, nesse mesmo caminho, ela pode também ter construído fábulas – uma vez que seu percurso narrativo obedece aos interesses dos indivíduos que compõem os mais variados campos de significação. Em “Casa Grande e Senzala”, por exemplo, Freyre (1977) dá primazia aos trajetos harmônicos que existiram entre brancos, índios e negros, tal qual o desdobramento desse contato para a formação do Brasil. Desse ponto, ele faz sim uma narrativa da realidade histórica, mas ao nível de qual rotação ocular? Essa harmonia entre as raças parte de um campo significativo que compreende a miscigenação como branda, amena e plácida, mas vale ressaltar que ela não seria uma realidade histórica para todos os sujeitos sociais. Logo, os trabalhos (NASCIMENTO, 2004; RAMOS, 1957) e críticas feitas a Freyre sob o mito da democracia racial salientam essa percepção de que a história, enquanto narrativa, está condicionada ao apanágio do sujeito que a narra, podendo ser realidade histórica para uns e fábula para outros. Tomando de empréstimo tais assertivas, esse estudo, na sua ínfima projeção de pesquisa, vem justamente romper com essa percepção de uma única realidade histórica. Primamos, assim, por reavaliar a história já consolidada e inseri-la sob outro prisma ocular – o de negros e índios.

“universalidade e neutralidade” dos fatos (ROCHA, 2000). Ao fundo e ao cabo, traziam à tona um certo grau de miopia presente nas lentes oculares das classes dominantes.

Entretanto, essa valoração de um único trajeto diacrônico legitimado como verdadeiro não perpetuou e nem se efetivou inalteravelmente. No decorrer de todo século XX, as demandas e acontecimentos sociais, como as guerras, mudanças no mercado de trabalho, crescimento demográfico, epidemias e a intensificação de confrontos étnicos trouxeram ao lume histórico a necessidade de outro tipo de pesquisa. Logo, novas questões teóricas, epistêmicas e metodológicas se exibiam aos investigadores sociais. Os agentes na trama cotidiana dentro de suas vicissitudes diárias acentuavam a cada dia a necessidade de se conhecer o local, o popular, o cotidiano (ROCHA, 2000). À vista disso, a pretensa “neutralidade” narrativa dos grandes fatos e eventos da história privilegiava apenas um terço da humanidade e não suas variedades como um todo. Segundo Rocha (2000), a História estava sob o risco de “produzir ficção no lugar de saber” (2000, p. 145). Assim, as mudanças na sociedade, conduzida a passos largos, impulsionaram uma ruptura com a História sob o modelo no qual ela se forjou. As minorias que, por muito tempo, ficaram alhures ao protagonismo social, cultural, político e econômico, agora se inscreviam nessa reviravolta do campo histórico, atuando como catalizadores para a emergência de novas direções aos processos investigativos.

Nesse sentido, o ingresso por novas sondagens e caminhos conceituais apresentou ao domínio histórico a presença dos pesquisadores (THOMPSON, 1987; LE GOFF, 1984; FEBVRE, 1992; CHARTIER, 1990; CERTEAU, 2002) da História Social. Esse campo do saber ganha espaço entre os historiadores no decorrer do século XX justamente por atuar à revelia da história tradicional, incluindo na pesquisa científica uma ferramenta de análise minuciosa e acurada. Isso porque, quando posta em cotejamento com a história dos grandes eventos e nomes, não se restringe apenas aos eventos de longa duração. Muito pelo contrário. Esse campo do saber se aproxima de tantos outros, como a Sociologia, a Semiótica e a Antropologia, apropriando e ressignificando os materiais de pesquisa advindos dessas áreas do conhecimento, o que permite impulsionar uma reavaliação de suas categorias, técnicas, conceitos e métodos, para atuar como um novo panorama epistêmico.

O grande préstimo desse tratamento alude à importância de personagens que até então eram imperceptíveis ou negligenciados pelos eventos de longa duração, inserindo-os no palco central da vida cotidiana. Daí a relevância capital de aproximar áreas do conhecimento que trabalhem não como peças fragmentárias, mas sim como uma única engrenagem locomotiva. O resultado dessa justaposição vai ser um crescente número de trabalhos que abordem o contato entre iguais e diferentes, ou melhor, que incorporem no cerne de suas análises a alteridade – presente na experiência humana – de maneira a impulsionar e guiar esse novo andar investigativo e colocar os eventos e conjunturas sociais numa constante *movência*.

Estes questionamentos e essa aproximação entre Antropologia e História são datados, dentro da Escola de *Annales*, em 1929, com os expoentes Marc Bloch e Lucien Febvre. Dela derivaram muitos trabalhos nessa confluência, como a história das mentalidades, a história da vida privada, entre outros. Segundo Peter Burke (1991), é possível sumarizar as ideias e pensamentos contrários a uma história tradicional a partir de três eixos. O primeiro conta com a substituição da narrativa clássica dos eventos por uma história-problema. O segundo ressalta a importância de se considerar a história de todas as dinâmicas humanas e não mais aquela demarcada por um viés político e estrutural. Por fim, como dito, a aproximação com outras áreas do saber foi o apogeu e a grande reviravolta que esse paradigma interpretativo deu ao campo da História. A colaboração com outras disciplinas como geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística e a antropologia social complementa os dois primeiros objetivos, pois amplia a lente, os caminhos e as técnicas investigativas. Complementando, afirma Febvre “Historiadores, sejam geógrafos. Sejam juristas, também, e sociólogos, e psicólogos” (FEBVRE, 1953, apud, BURKE, 1991 p.32).

Todavia, é com E. P. Thompson e seus trabalhos que a História Social ganha maior proeminência. Presente em sua terceira geração, o autor traz ao lume científico uma “história a contrapelos”, que dá primazia aos trajetos sociais, culturais e políticos de sujeitos historicamente marginalizados pelo processo de registro oficial. Tal nomenclatura faz menção à categoria elencada pelo autor no seu verbete original, “history from below”, presente no seu trabalho - “A Formação da classe operária inglesa”. O autor recupera a dinâmica histórica que perpassou todo o caminho de transição da sociedade inglesa para o capitalismo ocidental. A

perspectiva teórica, metodológica e epistêmica conta a todo momento com o reconhecimento do outro, da alteridade no âmago de suas investigações. Ao inquirir sobre o contexto de vida dos trabalhadores, seus anseios, modos de vida e até mesmo ritos simbólicos, o autor aproxima a História da Antropologia. O plexo último é a junção de duas e tantas outras áreas do conhecimento que corroborou para a formação de uma identidade social e cultural presente na Inglaterra do século XVIII e XIX.

Diante disso, recorremos a uma analogia para compreender o que seria essa “história vista de baixo” a qual Thompson frequentemente empregava nos seus estudos. Ao elevarmos o pensamento para as terras baixas sul americanas, podemos reconhecer no período colonial brasileiro (século XVIII) a presença do regime escravocrata. O que os registros apontam é um pretenso primado social, político e econômico por parte dos senhores de engenho sob a estada de escravos e índios. Tal supremacia, segundo Rocha (2000), foi registrada no decorrer do tempo por uma história oficial na qual prevalecia a visão e o registro dos fatos feitos por um grupo dominante. E é justamente contra essa história oficial que o autor se posiciona. Assim, ao interpretarmos sua categoria analítica, assumimos a ideia de que a “history from below”, neste trabalho, se pauta não mais nos registros de fatos e eventos oriundos somente do sopé da Casa Grande, mas, sobretudo, dentro das envergaduras sócio-históricas presentes no itinerário do contato em que estavam inseridos os Jê meridionais, em especial os Kayapó meridionais e negros do Quilombo do Ambrósio.

A história social, sob o epitome de Thompson, permite-nos relativizar em conjunto com o estruturalismo histórico essa aproximação que se deu da Antropologia com a História e da História com a Antropologia. A História aproximando do objeto da Antropologia: o outro. E a Antropologia, por seu turno, incorpora a História e a historicidade em suas análises. Assim, a leitura de documentos passa a considerar a perspectiva de segmentos e parcelas sociais até então marginalizadas, submetendo-as a uma exegese antropológica da alteridade. De maneira tal que a Antropologia age como um novo panorama teórico, epistêmico e metodológico, incorporando em sua análise documentos escritos e orais para fins de validade histórica.

Isto posto, assumimos o prisma teórico articulado por Maria Regina Celestino de Almeida (2010) ao escrever sobre “Os índios na História do Brasil”. De antemão, a historiadora salienta a presença desses atores no processo de colonização e chama a atenção para a reformulação de teorias e conceitos basilares na leitura dos documentos históricos. Ao fundo e ao cabo, traz ao lume a importância do diálogo e da troca de experiências feitas por historiadores e antropólogos a despeito de seus temas de pesquisa, teorias, conceitos e metodologias de trabalho.

Essa aproximação possibilitou rever compreensões simplistas, e por vezes equivocadas, das relações dos índios com seus diferentes outros, desprendendo-os de molduras fixas e essencialistas e inserindo suas ações no bojo de uma atuação histórica sujeita aos mais diferentes papéis sociais, perfilados dentro de um estruturalismo histórico.

1.4 Do Dito ao Não Dito

Nesta pesquisa, a coleta, seleção e análise de alguns documentos só foram possíveis com o deslocamento geográfico, cultural e político. Por isso, em um primeiro momento foram feitos os exames da farta documentação recolhida *in loco* nos espólios lusitanos, a saber, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Biblioteca do Arquivo Histórico Ultramarino e a Biblioteca Pública Municipal do Porto.

A oportunidade de levantamento nos arquivos portugueses propiciou o desenvolvimento da pesquisa no que tange ao contato com documentos históricos e uma acuidade metodológica, tendo em vista as minúcias e pormenores a serem observados nessa profusa documentação sobre negros e índios. Em um segundo momento, houve a coleta dos documentos históricos coligidos no Arquivo Público Mineiro e na Biblioteca Pública Municipal de Uberlândia a fim de complementar e cotejar com o material levantado *a priori* nos arquivos portugueses.

Por se tratar de uma pesquisa com vasta documentação histórica e inédita, composta por manuscritos, como cartas, ofícios, mapas cartográficos e crônicas de viajantes, a primeira dificuldade é reconhecer que as informações históricas são produtos do contexto mais amplo no qual se situa o narrador. Dessa forma, é necessária uma crítica interna, pois, se tomado ao pé da letra, constatam-se uma profusão de fatos, espaçados e ofuscados pela sobreposição dos interesses gerais

que moviam a escrita desses manuscritos: o descobrimento e a exploração de novas terras e minas de ouro.

Para isso, faz-se necessário uma análise dos pormenores negligenciados e negligenciáveis sobre o objeto de investigação, com o máximo de atenção para sua coleta, seleção e análise. Desse modo, o estudo é respaldado, metodologicamente, pelo paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1989), aliado ao método antropológico da projeção etnográfica. Além do mais, a pesquisa se embasa na técnica de análise documental em André Cellard (2008).

Como se trata de um material de estudo da História, mas empregado pela perspectiva da alteridade, será utilizado na leitura desses conteúdos o paradigma indiciário:

O tapete é o paradigma que chamamos a cada vez, conforme os contextos divinatório, venatório e semiótico. Trata-se, como é claro, de adjetivos não-sinônimos, que no entanto remetem a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes, muitas vezes articuladas entre si pelo empréstimo de métodos e termos-chave [...]. (GINZBURG, 1989, p. 170).

O objeto dessa pesquisa apresenta um caráter de incompletude inerente e, portanto, peculiar em determinados aspectos, tendo em vista o *status quo* da literatura científica sobre o contato entre essas agremiações. Assim, como os fios, texturas e cores que compõem a tessitura de um tapete, os quadros empíricos e teóricos articulados na bibliografia concernentes a índios e negros fugidos da escravidão no século XVIII são *peças-fragmentos* passíveis de um estudo sistemático e, sobretudo, matizado. O paradigma indiciário adquire, dessa maneira, o papel de pintar, fazer bricolagens, enlear perspectivas e vozes emudecidas na história em consonância com as vicissitudes da experiência histórica.

Para que esses sinais sejam analisados de maneira circunspecta a partir da perspectiva da alteridade, da Antropologia, ressaltamos o método de projeção etnográfica para efeito da reconstrução desse panorama de contato. Uma das principais características das pesquisas etnográficas é justamente a atenção na captura de detalhes referentes ao estudo, construindo categorias e conceitos singulares da cultura em questão. Em contrapartida, os documentos coletados – cartas de viajantes, diligências eclesiásticas, ofícios e mapas cartográficos – não traduzem em si a complexidade que se tem numa pesquisa etnográfica, são, sobretudo, informações oriundas de circunstâncias, tal como centelhas que iluminam

e logo se apagam, porém sem compor um jogo de espelhos que reflete os atores e imbrica suas identidades no imaginário social. Por isso, em algumas situações é possível recorrer a esse método de análise. Isso porque, se munidos pelo conhecimento arqueológico e etnológico desses coletivos, adentrando em suas especificidades – universos de ocupação, ecologia e identidade – logo, num movimento de projeção comparativa, podemos evocar paridades e discrepâncias nos modos de representação/ação dos ocorridos no século XVIII e, na medida do possível, da experiência no contemporâneo.

Dentro da etnologia brasileira, inseridos na trilha do pensamento de Carlos Fausto (2006), há um exemplo cabal de riscos e possibilidades ao uso desse método. O autor, em seu trabalho “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, reconstitui a história Tupinambá a partir do material etnográfico recente. Mesmo reconhecendo as críticas dos teóricos do desenvolvimento cultural a seu trabalho, ressalta a importância da projeção etnográfica para a história e etnologia. A perspectiva a qual aborda esses autores como (ROOSEVELT, 1989; 1992) não vê a possibilidade da permanência dos costumes e dos modos de vida indígenas após os intensos contatos do período pré e pós conquista. Entretanto, ao assumirmos o prisma analítico de Fausto, não consideramos a proporção entre a dizimação física como correspondente efetiva nos termos culturais. Logo, os intensos contatos podem sim romper com vários aspectos físicos dos povos, porém não se pode reduzir a dizimação ampla e completa de todo o substrato cultural.

O uso do conhecimento etnográfico está presente em vários trabalhos históricos, comprovando assim, a validade da projeção para o conhecimento de aspectos importantes da história e etnologia indígenas das terras baixas sul americanas (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985; FAUSTO 1992, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Nessa empreitada, o material da pesquisa histórica, composto de informações documentais oriundas das crônicas e relatos da administração colonial, impressões de viajantes, que passaram na região durante o século XVIII, além das informações bibliográficas disponíveis, serão colocadas em relevo – confronto ou confirmação – com os elementos derivados da arqueologia, da etnografia e da projeção comparativa com povos indígenas atuais.

Contudo, é notório acentuar o cuidado que se deve ter na interpretação das informações documentais para efeito da reconstituição dos povos em seu passado. Há aqui um grau de miopia em cada arcabouço metodológico empregado, quando evocado isoladamente. Mas ao combinar o paradigma indiciário com a projeção etnográfica resolve-se apenas parte do problema, afinal o primeiro alude às minúcias indiciais, nas entrelinhas do discurso, no não dito, naquilo que é, por vezes, referenciado sem ser discutido. Enquanto que a projeção etnográfica permite situar os pontos num quadro holístico ou, ao menos, mais amplo da experiência histórica. Estamos diante de uma máquina urdideira que é cega às origens de suas matérias-primas, pois ao entrelaçar a guita de urdume às linhas da trama, compondo o tecido, negligenciam-se os contextos, as proveniências diversas, enfim, donde vêm os fios?

Daí a importância da análise documental nessa operação, uma vez que recupera o trabalho social de construção dos documentos, os interesses incutidos no discurso, as suas fontes e as possíveis e constantes migrações de sentido. Os critérios da análise documental, desse modo, serão compreendidos a luz da esfera antropológica e histórica, a fim de entender a visão até então entoada por uma interpretação hegemônica dos fatos históricos. O *modus operandi* do presente trabalho foi fundamentado, portanto, em alguns critérios da análise documental desse autor, sendo eles:

- a) *Contexto*: refere-se à análise da conjuntura política, econômica, social e cultura, em que do documento foi produzido.
- b) *O autor*: assenta-se na busca incessante de compreensão dos interesses – muitas vezes não confessos – de um autor do texto. Interesses variáveis em suas dimensões sociais, políticas, teológicas e econômicas. Torna-se fundamental, então, ao pesquisador uma visão acuidada no que tange a entender interpretar, ou seja, ler nas entrelinhas do dito.
- c) *Autenticidade e confiabilidade do texto*: é epistemologicamente eficiente criar critérios para avaliar a confiabilidade de um documento, bem no sentido de pormenorizar e apresentar os indícios e sinais não revelados sobre um primeiro conhecimento dos fatos. Dessa maneira, uma peça histórica deve ser cerceada de perguntas e inquietações, isto é uma vigilância epistêmica dos fatos. Em termos de operacionalização, checar o

mesmo fato em diferentes fontes históricas, sociais, antropológicas, políticas e econômicas.

Dessa maneira, o material teórico bibliográfico e o material documental com os quais este trabalho foi desenvolvido permitiu, quando em conjunto, apresentar uma visão do contato entre os Kayapó meridionais e os negros fugidos da escravidão. Isso porque as ciências sociais são permeadas, sobretudo, pelos modos ou formas de mudanças e não as de permanência, “tudo é percurso, a experiência é móvel, os conceitos que buscam aderir a ela ficam para trás, é preciso sempre reconstruí-los” (COHN, 2001, p. 41). Cohn salienta a importância da tradição compreensiva weberiana na Sociologia, na medida em que o sociólogo alemão Max Weber sublinha o caráter de “eterna juventude” das ciências sociais. A maneira como interrogamos, questionamos e nos inquietamos frente ao mundo sempre se renova. O que se cria de novo e o que envelhece não são os conceitos, mas sim os problemas, os quais estão em constante *movência*. O aporte epistêmico das ciências, portanto, funda-se no lócus de interrogações, em contínua juventude. A sociologia e suas respectivas concepções patentes de sociedade também se calcam nos cânones interrogativos da realidade, nos questionamentos, inquietações e na perenidade dos problemas de pesquisa, bem como as ciências sociais.

Cohn, além de enfatizar a “eterna juventude” das ciências sociais, sublinha a fundamentação etimológica do termo “experiência” a fim de delinear os aspectos mais pronunciados da investigação científica. A palavra experiência é composta de dois radicais do latim, *per* e *ex*. O significado *ipsis litteris* de *per* é o risco, ao passo que o de *ex* é o risco que se defronta ao sair para o exterior. Portanto, experiência traz em seu significado o risco, o abandono de certa segurança endógena para o exercício dessa interrogação que possui como consequência inerente o sair de si e se expor frente ao mundo. O conhecimento dos objetos naturais e sociais do mundo pressupõe essas duas premissas de interrogá-lo e experimentá-lo para a consecução da pesquisa científica tanto nas ciências sociais como na antropologia.

E, assim, assumimos a perspectiva de Cohn, adotando o termo experiência como um dos aspectos mais pronunciados da investigação científica. O trabalho conta com uma dose de interrogação e experimentação, tanto do lado de construção específica de um mosaico metodológico que enleia, sobretudo, o diálogo

interdisciplinar de Antropologia e História – na figura Ginzburg e Sahlins – quanto na experimentação interpretativista que as diferentes linhas tecidas no maquinário das urdideiras nos permitem aferir, ler e interpretar.

2) POR UMA HISTÓRIA A CONTRAPELOS: DOS MITOS A RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA

2.1 Delineando conceitos e (des)construindo categorias

Quando se parte de uma investigação científica conduzida pelo crítico diálogo que a relação entre Antropologia e História permite empreender, a primeira tarefa a ser desempenhada por parte do pesquisador é problematizar as flutuações semânticas presentes nas mais variadas categorias sociais trançadas pelas urdideiras da Coroa. Trocando em miúdos, a depender da legislação do período e do contexto no qual se figuravam as relações do contato, os termos índio, negro e branco sofriam variações semânticas e interpretativas, logo, eram categorias bastante imprecisas e dúbias. Dentro das categorias índios, negros e brancos, poder-se-iam ter sujeitos de diferentes estratos da sociedade colonial, não se referindo necessariamente a uma matriz étnica homogênea (ALMEIDA, 2008).

Mesmo ciente de suas imprecisões e ambiguidades, os termos quando evocados separadamente e inseridos no bojo sintético de negros, índios e brancos, tem o apanágio de indicar a posição diferenciada que cada um desses coletivos ocupava no contexto sociopolítico, econômico e cultural que está sendo narrado. Nesse sentido, aceitamos a assertiva de Almeida (2008) ao salientar que a revisão e compreensão de alguns termos, categorias e conceitos edificadas no cenário histórico é essencial para a interpretação do que significava ser índio e negro. Ou melhor, compreender o que significavam essas flutuações semânticas, dando inteligibilidade as suas variadas formações (ARRUTI, 1997).

Ali mesmo nessas terras ao oeste do Atlântico e abaixo do Equador, sujeitos e grupos étnicos são postos numa mesma cena. Assim, o Brasil Colônia, designadamente, a região dos atuais norte de São Paulo, Sul de Goiás e Triângulo Mineiro, tornar-se o palco de convergências e divergências, de encontros e desencontros dos diferentes grupos oriundos tanto do continente africano como da América e Europa. Apesar das imólicas disparidades culturais, esses segmentos, foram classificados no processo colonial em duas categorias genéricas – negros e índios.

Formavam grande parte da população que abarcava os estratos sociais mais baixos da sociedade colonial. Além de índios e negros, outra categoria avultava as

peculiaridades dos atores sociais – os mestiços. Estes designavam um terceiro tipo social, ainda mais genérico que os primeiros (ALMEIDA, 2008). Tais indivíduos resultavam do processo de interação entre os mais variados grupos do mundo colonial descendentes do cruzamento físico e cultural de índios e negros (ALMEIDA, 2008). A generalização desses segmentos negligenciava os aspectos mais peculiares de cada cultura, sendo inseridos nesse contexto como uma massa homogênea, sujeitos ao amplo e contraditório quadro jurídico da metrópole.

Mesmo dentro de supostas igualdades em idêntica categoria, coexistem diferenças. As narrativas históricas sintetizavam os índios a partir de duas categorias específicas, na dicotomia Tupi/Tapuia, idem, dóceis e *bravios*. Essa relação era edificada a partir da imagem construída pelos índios Tupi frente aos habitantes do sertão (AMANTINO, 2001). Segundo John Monteiro (1994), tal relação encontrava-se desde os primórdios do século XVI quando os portugueses, para enfrentarem as adversidades da grande miscelânea de grupos indígenas, sintetizaram o amplo panorama etnográfico a essas duas classificações oficiais. Os tupis do litoral, desse modo, seriam considerados como pusilânimes e aliados dos portugueses; os tapuias, por oposição, seus inimigos, distinguindo as nações como leais ou traiçoeiras (RESENDE, 2003; CARNEIRO DA CUNHA, 1990). As expedições coloniais por intermédio de “alianças¹³” realizadas com os Tupi de certa forma incorporaram tal imagem, além de se empenharem a fazer guerras e dizimar os índios bárbaros. Consoante Mano (2011), a divisão Tupi/Tapuia estaria relacionada às “alegorias da colonização”, que serviram de justificativas para as guerras contra índios hostis, em especial, “o gentio Cayapó”.

A terminologia gentio muitas vezes aparece nos documentos históricos relacionada à imagem dos Tapuia, em especial, aos Jê meridionais subgrupo do qual os Kayapó fazem parte. Manuela Carneiro da Cunha (1990) aponta que a distinção do que era ser gentio e do que era ser índio é datada desde o século XVI, nos primeiros contatos entre colonizadores e índios. De maneira tal que os gentio seriam os insubmissos; e índios e negros da terra, os que trabalhavam. Tais

¹³Tais alianças eram resultados do choque cultural entre as expedições colonialistas e índios Tupi, sendo que esses índios ou eram escravizados em prol dos interesses da colônia ou viam nessas alianças vantagens para si, denotando muito mais um conflito de interesses do que uma unilateralidade de ações. Para mais informações, AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: Os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – século XVIII*. 2001. 426 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

terminologias terão reflexos no quadro jurídico da metrópole e no tratamento com os indígenas no decorrer dos séculos, sobretudo, no período das entradas e bandeiras¹⁴.

Para Mary Karasch (2006), as bandeiras paulistas ao incorrem no interior de São Paulo travaram um estado permanente de guerra contra os Kayapó para a efetiva busca e consolidação do processo minerador. O não sucesso das expedições, muitas vezes iniciadas com o discurso de catequizar e amansar os índios, justificava as ações do governo para legitimar as guerras (KARASCH, 1992; GIRALDIM 1997). A principal alegação para a incursão na terra dos “índios inimigos” seria as suas práticas hostis, isto é, o ataque às vilas e itinerários percorridos pelos moradores transeuntes nessa região.

Segundo Perrone-Moisés (1992), índios que estavam subjugados às políticas dos aldeamentos – catequese, trabalho agrícola e ajuda para a captura dos índios hostis – se inscreviam no imaginário colonial como vassalos da coroa, livres e amigos. Ao passo que aqueles avessos a esses planos eram os “índios inimigos” e, portanto, passíveis de serem capturados e inseridos num regime servil (PERRONE-MOISÉS, 1992). Assim, tais legislações deixavam transparecer uma política indigenista, com estratégias próprias, conjugando, desse modo, os interesses dos Colonos, da Coroa e dos jesuítas, consubstanciando, simultaneamente, duas linhas de ação, aquelas para os índios aldeados e aquelas para os índios *bravios* (CARNEIRO DA CUNHA, 1990; 1992).

Nesse itinerário, outros atores eram, também, considerados empecilhos para a colonização portuguesa – negros fugidos da escravidão ou negros quilombolas. Márcia Amantino (2001) ressalta que, para a legislação do período, qualquer escravo fugido e resgatado longe dos povoados era considerado quilombola. E o conjunto de quatro negros fugidos como quilombo ou mocambo, conforme se lê: “Pelos negros que forem presos em quilombos formados distantes de Povoação

¹⁴Segundo Ronaldo Vainfas (2000), as entradas e bandeiras seriam termos quase sinônimos, a diferença residia na amplitude da incursão. As entradas eram compreendidas com uma acepção mais genérica referindo as jornadas ocorridas nas mais variadas partes do Brasil. As bandeiras, por outro lado, seriam as expedições exclusivamente paulistas. É comum, no século XVIII, o uso das categorias em conjunto, referindo-se, sobretudo, a incursão e desbravamento de terras desconhecidas ao colonizador. Para mais informações ver VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial*. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

onde estejam asima de quatro negros, com rancho, pilloins”¹⁵. Assim, diferentemente da inserção do índio na hierarquia colonial, o negro sequer possuía alguma política ou alternativas de vida legiferadas.

Naquela conjuntura, o vocábulo “negro” já trazia em si mesmo a correlação com a condição servil, sendo referenciado, muitas vezes, como sinônimo de escravo (SCHWARTZ, 2003; FARIA, 1998). Tanto é que os indígenas no início do século XVI, quando escravizados, eram designados como “negros da terra”, sendo que já em fins do século XVII a denominação era apenas “negros” (MONTEIRO, 1994).

Estes últimos, quando fugidos e contrários à condição servil, eram designados como quilombolas, e aos componentes dessas agremiações como negros aquilombados ou *calhambolas* – alcunha dada aos habitantes dos quilombos no século XVIII (RAMOS, 1996). Os quilombos se constituíam com a presença não única, mas, sobretudo, dos negros fugidos. Embora não integrasse a forma exclusiva de resistência contra a escravidão, a formação de quilombos foi a mais importante (RAMOS, 1996, GUIMARÃES, 2003).

Tais moradas localizavam-se, muitas vezes, perto das margens de rios, eram lugares propícios à produção e reprodução de sua cultura. Ali encontravam roças para plantio, peixes, frutas, hortaliças, enfim, condições basilares para subsistência (AMANTINO, 2001). Entretanto, essas moradas descritas com aparente parcimônia e tranquilidade, quando descobertas, eram atacadas e destruídas pela frente colonizadora. A ordem destinada se inscrevia num único raciocínio, morte em termos de resistência a captura e dizimação dos quilombos, tal como ocorria com os índios considerados hostis.

Se índios Kayapó estavam inseridos na hierarquia colonial como passíveis de serem, escravizados, destruídos e dizimados por serem *bravios*, logo notamos essa mesma ação para com os negros quilombolas, dizimação e morte em termos de resistência. Tanto uns quanto outros estavam na mira das autoridades como obstáculos à colonização, denotando *a priori* uma aproximação e condição de igualdade, pois, na perspectiva dos agentes coloniais, ambos estavam em relação de homologia/analogia, ou melhor, de inimigos da Coroa.

¹⁵ Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Industria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p. 247.

Índios e negros, portanto, segundo Arruti (1997), compartilhavam algumas percepções e certos ideais de liberdade. Há, dessa maneira, uma gama de relações culturais, históricas e estruturais mantidas entre índios e negros no século XVIII. É claro que não podemos cristalizar a diacronia e dirigir o prisma de análise para apenas esses dois grupos como únicos personagens históricos.

Nessa intrincada rede de relações, vale ressaltar que a continuidade e existência dos quilombos por longos períodos estão intimamente relacionadas com as ajudas de agentes externos e internos (GUIMARÃES, 1996; AMANTINO, 2001; RAMOS, 1996). Os contatos dos quilombolas se estendiam desde os escravos das fazendas e negros alforriados até os donos de vendas. O suporte dado considerava tanto não denunciar a fuga, atrasar as expedições, como fornecer mantimentos para a longa jornada até os quilombos. Não somente eles, ainda, nessa cadeia de relações existiam indígenas habitantes da região do Campo Grande (AMANTINO, 2001).

A região designada na literatura documental como Campo Grande, segundo Amantino (2001), não tinha uma demarcação geográfica específica. Isto é, não comportava fronteiras estabelecidas, dispunha-se entre a Comarca¹⁶ do Rio das Mortes e a Comarca do Rio das Velhas, por outras palavras, o sertão oeste da Capitania de Minas Gerais¹⁷ (AMANTINO, 2001).

Cenário de lutas diárias, a região do Campo Grande abrigou um dos quilombos mais conhecidos na literatura historiográfica, o Quilombo do Ambrósio (RAMOS, 1996; BARBOSA, 1964; 1972). Próximo à área, especificamente no sul de Goiás, o bandeirante Antônio Pires de Campos, ao descrever seu primeiro contato com índios Kayapó, aponta os indícios da sua localização geográfica, situados desde o Rio Tietê passando pelo Rio Paranaíba. Nesse sentido, tal cenário histórico do século XVIII, marcado documentalmente pelos processos de ocupação colonial,

¹⁶ "Na Colônia, as comarcas eram os territórios jurisdicionais das ouvidorias, sedes das magistraturas regionais, onde se instalavam os ouvidores, juizes nomeados pela Coroa, que acumulavam funções administrativas." (LOURENÇO, 2010, p. 29) Cf.: LOURENÇO, Luiz Augusto Bustamante. O Triângulo Mineiro, do Império à República: o extremo oeste de Minas Gerais na transição para a ordem capitalista (segunda metade do século XIX). Uberlândia: Edufu, 2010.

¹⁷ A capitania de Minas Gerais no século XVIII era dividida em 4 Comarcas, a saber: Comarca do Rio das Velhas ou Sabará, Comarca do Rio das Mortes, Comarca do Serro Frio e Comarca de Vila Rica, Todas criadas em 1714. Para maiores informações, conferir: AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: Os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – século XVIII*. 2001. 426 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

vai ser o palco do contato entre frente colonizadora, Kayapó e negros aquilombados no sertão do Campo Grande.

2.2 O sertão: fronteira entre a civilidade e a barbárie

As relações de contato entre índios Kayapó e negros fugidos da escravidão se iniciaram no século XVIII, por conta do interesse na exploração das minas e na abertura de caminhos e picadas para as regiões do centro-oeste brasileiro. O itinerário colonizador, definido como “Caminho de Goiás”, partia da cidade do norte de São Paulo à Vila Boa, sul de Goiás, passando pelo Triângulo Mineiro. Nesse momento, a tônica colonial não mais se estendia sob a constante exploração da região litorânea, mas, sobretudo, em adentrar nessas terras definidas por muitos como auspiciosas e de fácil ganho. Nesse intercurso, a frente expansionista se deparava com os grupos que cá faziam morada sendo necessário e de extrema urgência dar cabo aos empecilhos que profanavam os louros econômicos (GIRALDIN, 1997).

Para a presente pesquisa, vale ressaltar uma particularidade do Triângulo Mineiro no que tange a morada dos índios Kayapó. De acordo com Mori (2015), essa região, em conjunto com parte do Alto Paranaíba e sul de Goiás até meados do século XIX, era nomeada como “Sertão da Farinha Podre”. Várias são as histórias que justificam essa nomenclatura. A principal delas conta que frequentemente ao percorrer caminhos e picadas, os homens do século XVIII deixavam pelas estradas bruacas, isto é, bolsas de couro cru onde guardavam os alimentos que lhe forneciam energia para continuar as longas jornadas. A história aponta que, um viajante, em dado momento, abriu uma bruaca encontrando farinha podre, batizando a região com esse nome.

Do lado Kayapó, essa região é importante por ser considerada como o principal espaço de produção e reprodução de sua vida simbólica e material. Afinal, dentro dessa área geográfica, Aires de Casal (1976) definia a região como Caiapônia, denotando em primeira instância o grande aglomerado desses indígenas na região. Mas não só. O “sertão do gentio caiapó”, segundo Turner (1972), abarca toda essa já mencionada região do norte de São Paulo, sul de Goiás, Triângulo Mineiro e parte do Mato Grosso, neste último, em específico, numa região designada como Camapuã. Abaixo o Registro de uma ordem que se mandou ao Ouvidor Geral

para devassar o gentio do sertão que tem feito mortes, salienta essa área de perambulação desses indígenas.

o gentio bárbaro q` habita nos Certões desta Capp. nia de São Paulo, e infesta as povoações, e descobrimentos de ouro q`se tem feito nestes certões e me constar q`os q` habitão nas vezenhanças destas Minas depois de estarem com os brancos com bom tratamento, tornarão a fugir alguns para o certão matando aos brancos, q` os havião metido de pàs, e q`outras q`infestão o citio de camapoam¹⁸

O documento aponta para uma região tradicional de ocupação dos índios Kayapó. Essa ampla e imprecisa delimitação geográfica marcava a cena colonial que vivia sob a alcunha de sertão. Ali, ainda encontravam-se o Rio Grande que vinha do interior das Minas Gerais e o Rio Paranaíba que nascia do centro de Goiás, o encontro torrencial desses rios marcava a formação de um terceiro, o rio Paraná (AIRES DE CASAL, 1976). O rio Paranaíba e Grande, muito embora fossem revestidos por caudalosos cursos d'água doce e cristalina, figurando um "lugar alegre e capaz de se fazer morada estável" (ANTONIL, 1982, p. 183), trazia em si o revés de sua morada. Isso porque as suas águas doces vão acompanhar o amargo confronto que perdurou por todo o segundo e terceiro quarto do século XVIII no sertão oeste das Minas Gerais, precisamente, na região do Campo Grande.

É relevante ressaltar que o uso da palavra sertão, diferente da precisão geográfica reservada à mesma, teve sua usualidade no período e região em foco com uma semântica mais interpretativa do que científica. Na ciência geográfica, o sertão seria uma região composta e definida por pelo menos três grandes áreas de semiáridade. Nestas se encontram o nordeste brasileiro; a região de Guajira na Venezuela e Colômbia; e o cone sul, especialmente, no Chile, Equador e Argentina (ANTÔNIO FILHO, 2011). Assim, ao fazer uso da palavra sem uma exegese interpretativa da mesma pode levar ao leitor a incorrer por algumas ambiguidades, principalmente se o mesmo for um estudioso da área.

Adensamos a assertiva teórica ao recorrer à etimologia da palavra. Do latim *desertanu*, na sua atribuição semântica significa terras situadas no interior dos

¹⁸ Reg.o de hua ordem q' se mandou ao Onv.or g.al p.a devaçar do gentio do Certão q' tem feito mortes (10/02/1728). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos e Portarias de Rodrigo Cesar de Menezes. São Paulo: Typographia Aurora, Volume XIII, 1895, p. 135-7.

continentes e que de alguma forma apresentam um aspecto de semiaridez. Essa definição, a sua justa medida, remete ao que já foi expresso e conceituado por Antônio Filho, englobando tanto um aspecto físico quanto espacial (2011). No entanto, a presença do termo nos registros, não apresenta de súbito uma correlação precisa com seu significado biogeográfico. As descrições indicam que o sertão seria de fato uma área interiorana, mas não adverte sobre a vegetação da qual fazia parte. Assim, o uso do vocábulo, no contexto a que fazemos referência, aponta muito mais para uma similaridade de sentido, do que uma equivalência conceitual exata.

O significado do termo sertão usado no período colonial parece estar associado a uma palavra da gramática portuguesa, expressa e definida, no vocábulo 'desertão'. Antes da chegada em terras brasílicas, os portugueses, estabeleceram contato com regiões da África Equatorial (ANTÔNIO FILHO, 2011). A essas terras pouco povoadas, distantes da costa e com um ar hostil, os portugueses, deram o nome de 'desertão'. O que nos permite supor que ao se depararem com uma região não litorânea, longe da costa, povoada por nações tidas como selvagens e bárbaras, fizeram apenas um exercício de transplantar um significado já atribuído em África para as terras interioranas do Brasil colonial, mesmo sem existir qualquer relação com um deserto ou paisagem semiárida.

Essa conotação de terras interioranas e despovoadas Amantino (2001) aponta como pertencente a todo o período colonial brasileiro estando presente, inclusive, nos primeiros cronistas do descobrimento. A definição dada por estes viajantes do que era o sertão, relacionava-se com a distância dos núcleos populacionais, sua escassa população e pela dificuldade em transitar pelos seus caminhos. Além disso, era comum associar os "certoens incultos habitados de bárbaros e de feras irracionais".¹⁹ Esse imaginário colonial que figurava os sertões como terras distantes e habitadas por feras bárbaras parece ter perdurado desde o século XVIII até os dias atuais.

Ao procurar o significado da palavra sertão no dicionário, de súbito se encontra semelhantes acepções da noção implementada no século XVIII aliada a sua configuração biogeográfica. Segundo Ferreira, sertão seria uma "1. Região agreste, distante das povoações ou terras cultivadas. 2. Terreno coberto de mato,

¹⁹ Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 377.

longe do litoral. 3. Interior pouco povoado [...] e onde perduram tradições e costumes antigos. (...)” (FERREIRA: 1975, p.1293). Ao que tudo indica, a palavra sertão conjuga tanto uma acepção geográfica quanto aquela que se construiu no século XVIII, tendo um sentido de “interior das terras ou do continente, que pode ou não vir implicado à ideia de aridez ou de área despovoada” (ANTÔNIO FILHO, 2011, p. 87).

Talvez esse binarismo criado entre povoado/despovoado ²⁰ para definir o que é sertão possa ter raiz na formação colonial do Brasil que se iniciou pelas margens litorâneas, limitando, num primeiro momento, a cognoscibilidade extensiva de todo o território (AMANTINO, 2001). Assim, as áreas tidas como eminente ponto de civilização e de morada ficaram restritas à costa do país, restando para o interior – até o interesse nessas terras – a noção de não civilização e hostilidade. O sertão era ao mesmo tempo uma região que estava em contraposição à costa ou litoral, localizada no interior, como também uma área habitada por quilombos, índios hostis e até mesmo vadios, despertando nos colonos sentimento de insegurança, liberdade/ ou tormento (MORI, 2015). As pessoas que habitavam essas terras, na semântica interpretativa da Coroa portuguesa, deveriam a todo momento serem contidas e subjugadas a esfera civilizacional do litoral brasileiro (AMANTINO, 2001;).

Nesse sentido, assumimos a ideia de Amantino (2001) para a qual o sertão seria uma área de interioridade e afastamento das regiões litorâneas que eram formadas por populações hostis e calhambolas. Apesar da autora fazer referência ao oeste da capitania²¹ de Minas Gerais, ampliamos essa categoria para as regiões do norte de São Paulo, sul de Goiás e parte do Mato Grosso. Essa aproximação só é possível de ser realizada quando se trata de áreas econômica e politicamente

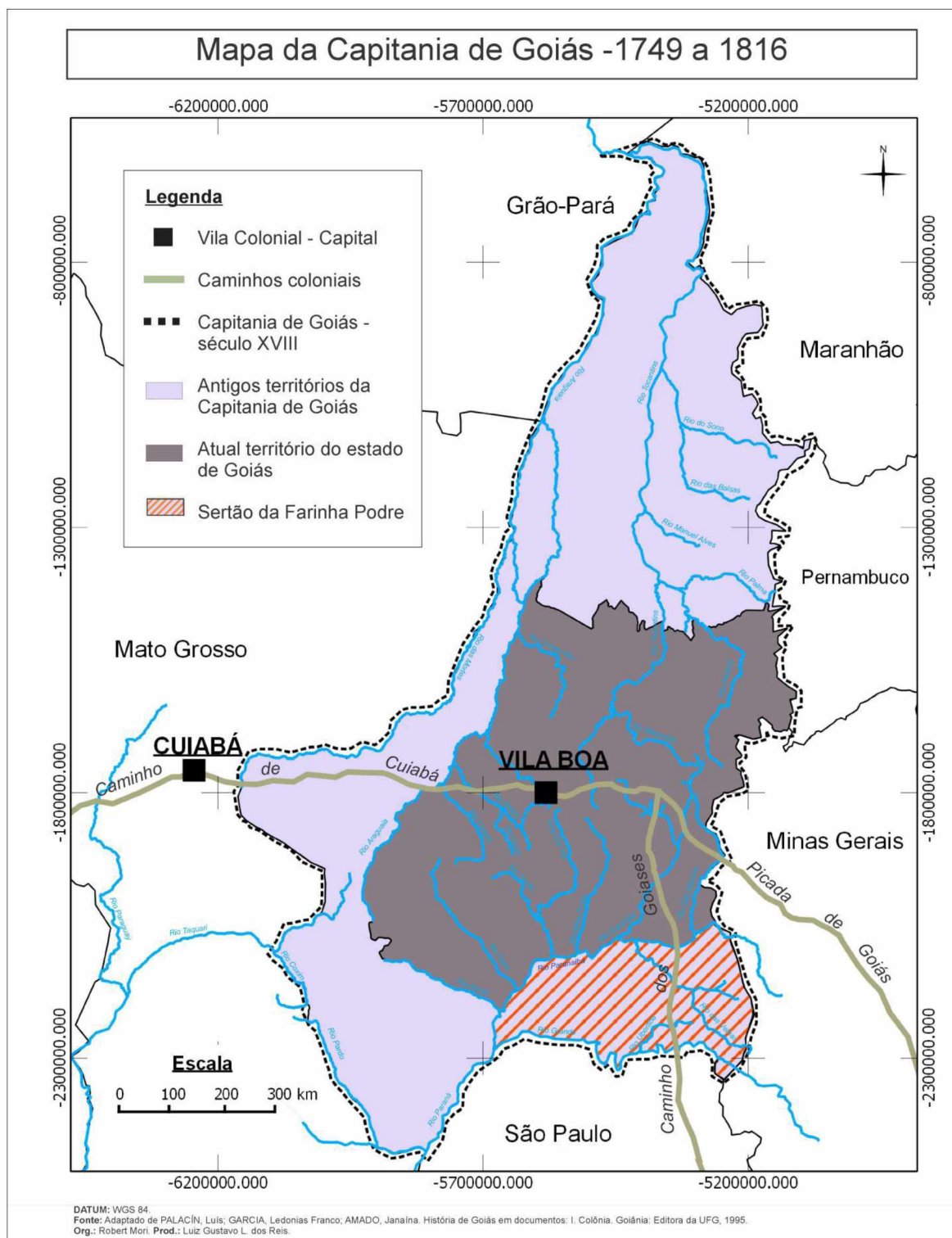
²⁰ Aqui vale ressaltar que a noção de povoado/despovoado, na presente pesquisa, faz menção a presença ou ausência do contingente populacional de colonos portugueses. Quando nos documentos aparece a palavra despovoada como associada a noção de sertão, vale ressaltar que as terras não estavam despovoadas, pois, até onde se sabe, o sertão fez morada para muitos índios e negros calhambolas, o único despovoamento que existia era do perjúrio laudatório da Coroa portuguesa. A noção de povoamento, nesse sentido, ocupa no imaginário colonial uma associação de terras que estivessem sobre o domínio jurídico administrativo e habitadas pela “civilização”. Assim, qualquer área que não se encontrava sob esses termos era considerada como despovoada, não civilizada e, portanto, passível do povoamento colonizador. Por isso, quando for usada a terminologia despovoada fazemos menção a interpretação da Coroa e não de fato de quem fazia morada – índios e negros.

²¹ No período colonial era muito comum a criação de capitanias. Estas eram edificadas quando a região em foco era considerada pela Coroa portuguesa como de importância econômica. No século XVIII, essa relevância se constituía pelos achados da mineração. Assim e após as análises e julgamentos da área, considerando o custo benefício, os membros do governo português criavam uma capitania para facilitar o controle das minas e a cobrança dos impostos referentes às atividades mineradoras (MORI, 2015).

próximas. Com exceção à Capitania de São Paulo, grande parte dessas regiões foi construída por conta da descoberta e abundância de ouro na região (AMANTINO, 2001). Por mais que São Paulo não tivesse centralidade no plano aurífero como as outras, ele assumia uma importância estratégica enquanto região de “caminho”, de passagem para o interior do Brasil. Abaixo segue dois mapas que ilustra tais premissas. No primeiro temos a relação da área que abrigaria o sertão oeste das minas gerais bem como as capitânicas nas quais estavam relacionados. A área designada como sertão oeste, era o local que fazia morada os habitantes do quilombo do Campo Grande além de ser espaço de ocupação/preambulação dos Jê meridionais. O segundo mapa apresenta a região do Sertão da Farinha podre, destacando sua centralidade nos caminhos coloniais, tais como: picada de Goiás que vinha da parte leste das Minas Gerais e o caminho de Goiás. Segue os mapas:



Mapa 1: Mapa das Capitâneas de Minas Gerais, com destaque para a região que abrigava o sertão oeste designado como Campo Grande. Fonte: Amantino, 2001, p. 50.



Mapa 2. Mapa da Capitania de Goiás. Fonte: Mori, 2015, p. 17

Ademais, todas essas regiões, para além da promessa econômica, guardavam uma característica em comum, eram áreas de habitação e preambulação dos negros fugidos e índios Kayapó presentes no sertão do Campo Grande, o qual era descrito na documentação como um lugar de “amenos rios e abundantes de exquesitos peixes [...] e de fertilíssimas terras de agricultura” habitado por “bárbaros gentios [...] e pelos negros fugidos”.²² O interesse nessas terras foi um dos principais catalizadores para as contendas estabelecidas entre as frentes coloniais e índios e negros. A carta de Ignácio Correa Pamplona ao Conde de Valadares é contundente para essa assertiva, pois além de apresentar o sertão como um lugar de grandes possibilidades, salientava também para os empecilhos causados pelos tumultos e infortúnios de seus habitantes.

não seçando de afirmar q o sertam tinha mostras de ser bom e capacidade de boas fazendas e ainda boas formaçoens de ouro [...] porém esta altura he muita negraria e q tudo são quilombos e de certa altura por diante tudo de gentios q suposto senao em contrarao com elles q tinham topado os seus vestígios postes para penetrarem no sertao²³

Para as autoridades, mesmo o sertão sendo uma região de fuga de negros fugidos e de morada de muitos índios hostis, ainda assim, trazia a possibilidade de escravização de alguns coletivos indígenas, favorecendo a povoação portuguesa e o descobrimento de novas terras. Segundo John Manuel Monteiro (1994), a conquista do sertão contou de curtas a longas doses de aliança entre europeus e os nativos. Muitos indígenas, considerados como aliados da Coroa, serviram de guia para a incursão nos rios de difícil navegação como nas matas ignotas e de abstruso acesso (MONTEIRO, 1994). De fato, e conforme o historiador, com esse auxílio, colonos venceram a natureza inculta encontrada nos sertões e ainda dizimaram algumas populações por intermédio das alianças com os índios “amigos”. Obviamente que esses indígenas, quando coligados aos interesses coloniais, não o faziam de maneira amorfa e pusilânime. Muito pelo contrário. Eles certamente percebiam vantagens imediatas nas negociações, especialmente, nos itinerários de ação bélica contra seus inimigos mortais (MONTEIRO, 1994).

²² Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 376.

²³ Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7, p. 75-80.

Além dos índios aliados, ainda se encontravam nesse auxílio que beneficiava os interstícios da Coroa, os negros mansos (escravizados) e alguns mestiços livres que viam nessas empreitadas uma possibilidade de fuga, ou simplesmente vantagens momentâneas que leva a construir morada e quiçá enriquecer. E foi justamente sob essa égide que as elites mineiras, goianas e paulistas empreenderam várias expedições aos Sertões visando reconhecer o território, dominar os habitantes, explorar suas riquezas e ampliar o controle da Coroa portuguesa no Brasil (AMANTINO, 2001).

Não obstante, a presença de negros fugidos da escravidão e dos índios hostis, outra categoria avultava a preocupação da administração colonial²⁴ - os vadios. Considerados pelas autoridades portuguesas como salteadores de caminhos e ociosos, além de péssimos credores, esses sujeitos ajudavam a desestabilizar a abertura de picadas e passagens que já tinham em si a complicação dos negros fugidos da escravidão como também a de índios *bravios*. O cenário de contendas, desse modo, provocava na população um pânico generalizado (AMANTINO, 2001). Uma vez que as minas, neste momento, segundo Guimarães (2003), contavam não só com a resistência *calhambola*, mas com todo um reduto de alianças que transcendia ao espaço físico e geográfico dos quilombos.

Afinal, como supor a existência e perpetuação do principal lócus de contato entre índios Kayapó e negros fugidos da alcunha Campo Grande, sem imaginar um apoio externo de outras categorias presentes nessa região (GUIMARÃES, 2003). Não só o auxílio, quiçá nessa conjuntura histórica, a resistência à ordem escravocrata, diferentemente do que muitos administradores pensavam, não se restringia apenas aos quilombos e às investidas de índios hostis, mas na própria malha social e urbana travestida na categoria dos vadios.

²⁴ Neste trabalho, assumimos o termo administração colonial como um monobloco. Isto é, apesar das imólicas disparidades de funções e interesses que constituem o quadro político da época, adotamos o termo para designar em sentido lato as autoridades coloniais. Segundo Vainfas (2000), consoante a um painel geral das principais esferas de ação administrativa do período colonial é relevante destacar, ao menos, cinco, a saber: civil, militar, judiciária, fazendária e eclesiástica. Todas relacionadas e articuladas ao poder da Coroa. Suas principais figuras são os governadores, as câmaras municipais, provedores-mor e ouvidores gerais. Sobre administração, Cf.: VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

2.3 Antagonismo social: impulsão para um novo conluio?

Souza (2004) alerta que seria possível pensar as categorias sociais do século XVIII por intermédio de um antagonismo social complementar, expresso na terminologia – classificado/desclassificado. Isso porque, não tem como se pensar no elemento de pertencimento, desconsiderando o que não pertence, uma vez que o próprio ato de desclassificar pressupõe, segundo a autora, uma classificação. Para a autora, um ponto favorável para usar a terminologia classificação/desclassificação seria a conjuntura daquele momento. A realidade colonial setecentista era permeada por uma estratificação social baseada em estamentos, logo o sujeito ou indivíduo tinha sua classificação/desclassificação conforme seu grau de honrarias dentro da sociedade.

O processo de desclassificação social tem origens na própria estrutura econômica que se forjou durante a colonização do Brasil. A celeuma que dissipou condições favoráveis à proliferação dos desclassificados sociais pode ser encontrada nos grandes engenhos, propriedades agrícolas e no escravismo. Por se tratar de uma colônia de exploração, sua função econômica se pautaria especialmente nos desígnios econômicos de Portugal e de outros centros europeus, favorecendo, primordialmente, a acumulação do capital estrangeiro baseado no uso proveitoso da colônia (SOUZA, 2004).

Para a efetivação desse processo lucrativo fez-se uso da mão de obra escrava que trazia em si a negação de outra camada. Ao recorrer, sobretudo, ao feitiço negreiro, a desqualificação do trabalho assalariado livre seria algo inerente a essa categoria. Primeiro, porque não se queria remunerar uma atividade laboral quando se tinha escravos e, segundo, considerava-se que a mão de obra negra era mais qualificada que a mestiça. Nesse sentido, seja na lavoura, no engenho ou na mineração, o trabalho era visto como uma tarefa inferior e feita, apenas, por escravos. Assim, livres e forros quase sempre recusavam expedientes e mantinham uma distância de tudo aquilo que poderia ser associado ou colocado na mesma categoria dos negros. Queriam viver no ócio como fidalgos e governantes, mas não tinham quaisquer recursos para isso. A resposta a esse paradoxo pintava os quadros da segregação e da itinerância do desclassificado (FRAGA FILHO, 1996; AMANTINHO, 2001).

Apresentava ao cenário setecentista uma sociedade polarizada entre senhores e escravos, restando para as fimbrias sociais a desclassificação. O trabalho e sua noção vigente associada ao mundo negreiro inaugurava uma outra nomenclatura para os não classificados sociais. O vocábulo vadio cumpria a função de um equivalente ocioso, do indivíduo alheio à estrutura de produção colonial e que pode “de um momento para o outro, ser aproveitado por ela” (SOUZA, 2004, p. 92). Dentro da copiosa documentação do século XVIII, sob a categoria do vadio ora notamos a presença de mestiços, homens livres e pobres, no ofício de capitães-domato, de feitores e até mesmo capitães das entradas. Nesse ponto, seus serviços eram aproveitados pela Coroa portuguesa atuando na conformidade de seus interesses. Todavia, essa utilidade ao sistema não seria um equivalente de uma fidelidade etérea. Muito pelo contrário. Os mesmos homens livres, pobres e mestiços atuavam também na contramão dos planos coloniais, estando presentes na resistência ao regime escravista e estamental.

A carta de Gomes Freire de Andrada a Martinho de Mendonça de Pina e Proença, de 21 de maio de 1736, ilustra bem a situação de onerosidade dos vadios ao apresentar o não contentamento que a presença dos mesmos causava. À revelia dos planos coloniais, os vadios muitas vezes, invadiam roças, plantações e, sobretudo, a área de mineração. Desse ponto, o governador agradece a seu interino pelas providências que se foram tomadas para a “extinção dos vadios” (p.246).

Assim, é razoável supor a existência de duas vertentes sobre o uso desse vocábulo. Uma destinada a uma população pobre com poucos ou quase nenhum escravo que vivia em busca de terras e algum trabalho e aí apresentava sua utilidade ao sistema; e uma categoria que se refere às esferas marginais da sociedade, que viviam de assaltos e roubos (AMANTINO, 2001).

O vadio, desse modo, assumia tanto a imagem do trabalhador esporádico, do artesão, carpinteiro e lavrador; quanto do criminoso, ladrão e revoltoso. A pecha se mantinha a mesma daquela que veio junto ao início do processo de colonização dentro das naus portuguesas – do degradado em geral. Perambulavam pelas ruas das capitanias aviltados quinhões de degenerados pela máquina econômica, pediam esmolas os mais velhos e deficientes; ou lutavam pelo pão de cada dia nas tavernas dos arraiais, terminando essas investidas, quase sempre, em brigas e infortúnios à população. Muitos nesse itinerário morriam de fome e doenças (SOUZA, 2004).

Além de sua desclassificação econômica e social, estavam imiscuídos pelo limbo da cor da pele que não se inscrevia na polarização setecentista, isto é, não seriam brancos, senhores de engenhos nem tampouco escravos das senzalas.

Desse modo, a vadiagem tinha cor, aquela oriunda dos intensos contatos interétnicos que incidiram na imagem fenotípica dos mestiços, “bastardos, carijós, mulatos”.²⁵ Estes davam no cenário histórico a tinta segregacionista da vadiagem. Estavam à margem social, mas ainda sim separados em duas categorias que se forjava naquela conjuntura – de um lado a sua utilidade ao sistema e por outro a sua onerosidade (SOUZA, 2004).

2.4 Os vadios e a utilidade na abertura de estradas e picadas

As regiões mineradoras não eram, em conjunto, favoráveis à agricultura e nem à pecuária. A natureza geográfica dessas terras era baseada num relevo acidentado que se opunha a tal empreendimento. Assim, a atividade aurífera, durante as primeiras décadas do século XVIII, era o andor central da econômica desenvolvida nessas regiões (PRADO JR, 2011). Vale ressaltar que a nebulosa de estabelecimentos mineradores que avultavam o sonho dos colonos e da Coroa vai se agrupar em três núcleos de maior densidade, sucessivamente – Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso (PRADO JR, 2011). Para a atmosfera mineira tal empresa trazia consigo a sensação de uma inesgotável riqueza a ser extraída e acumulada, especialmente pelas classes mais facultosas. Obviamente que à revelia dessa pequena parcela social, se inscreviam os desclassificados do ouro, os vadios que ainda se moviam pela ilusão de encontrar jazidas e enriquecer, sobretudo, com a descoberta aurífera em Goiás e Mato Grosso no primeiro quarto do século XVIII.

As jazidas de Goiás e Mato Grosso podem ser aqui expressas sob a imagem de um novo arco-íris reluzente em minério que, além de não contar com a figura de um duende sentinela, despertava a promessa da opulência e da liberdade extrativista²⁶. Os duendes em alguns mitos europeus são figuras responsáveis por proteger o ouro que fica ao fim do arco íris. Transferindo a analogia para nosso

²⁵ Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Industria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p 251.

²⁶ O termo aqui cunhado tem como função expressar um frouxo domínio colonial nessas áreas possibilitando, num primeiro momento, a entrada de colonos que tinham interesse em enriquecer com o encontro de novas jazidas minerais.

contexto, podemos entender as jazidas minerais como esse pote de arco-íris que pode ou não estar sob vigilância desse atalaia mitológico. Em Minas Gerais, essa figura tomava corpo com a constante vigilância colonial. Entretanto, para as regiões de Goiás e Mato Grosso, a analogia do pote no fim do arco-íris vinha inicialmente sem a figura do atalaia, despertando nos colonos uma dose de liberdade extrativista.

Tal liberdade exibida à atmosfera setecentista uma quimera, ou melhor, uma ilusão de que se teria um empreendimento passivo, abastado, onde o empecilho seria dado, apenas, pelo deslocamento físico para o encontro e acúmulo do material (AMANTINO, 2014). Segundo Antonil, “a sede insaciável do ouro inscrita nestas regiões estimulou tantos a deixarem suas terras [...] que dificilmente se poderá dar conta do número de pessoas que estão lá” (ANTONIL, 1982, p. 167).

A atividade de extração estava tão descomedida e de fácil acesso que as autoridades relatavam a importância de se ter um maior controle das pessoas que estavam adentrando nos sertões, pois “se costuma usar nestas minas entrarem alguns moradores dellas pelos sertões e descobrimento de ouro e achando em vários correios e ribeiros [...]”²⁷. Para isso se intensificaram as jornadas dos administradores coloniais rumo a esse desconhecido com o objetivo de “concluir a povoação, pela abundância de seus preciosos Thezouros”.²⁸ Nesse sentido, que a ação colonial obrava, a cada dia, a abertura de terras e estradas para se ter de imediato o controle das jazidas e o domínio do perímetro não é nenhuma novidade. A novidade repousa, pois na ação efetiva de cimentar morada e povoar a região, mas não com vadios e facínoras, e sim com os agentes vinculados aos interesses das elites governamentais. A figura do atalaia mitológico consubstanciava nesse ponto sob a indumentária dos administradores da Coroa.

O que não estava na mente da lufada migratória é que os campos cobiçados não estavam desimpedidos, logo, ao se embrenharem nas matas tidas como inóspitas, ásperas e longínquas, deparavam-se frequentemente com os habitantes do sertão: os temidos índios selvagens e hostis. Tal como aponta a Carta Régia e

²⁷ Bando para que qualquer descobrimento que se fiser de ouro, se dê logo para o senhor governador, e aos guarda mores (1711). Arquivo Público Mineiro. Registro de diversas cartas, patentes, ordens, bandos, etc. do governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, Volume 2, 1897, p. 777-797.

²⁸ Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. Arquivo Público Mineiro, Ouro Preto, 1897, p. 375.

Provisão sobre as entradas no sertão, de 1730, cujo conteúdo salienta o desconforto causado pelos gentios sobre a população e a frente colonizadora.

[...] o caminho de Goyazes, nestes poucos annos passados tem feito os ditos gentios muitos danos, hostilidades, por q`só dos roceyros tem morto quarenta escravos... e hé infalível o dano, assim para q` entrem para o Cuiabá, como para os q`forem para os Goyazes.²⁹

Como dito, a denominação gentio se referia a índios que não eram enquadrados enquanto dóceis e de fácil domesticação. Não estabeleciam, portanto, relações amistosas com as autoridades coloniais e muito menos submetiam-se a legislação direcionada a eles (MORI, 2015). Os Jê meridionais, e em especial os Kayapó, se enquadravam recorrentemente nessa categoria, como bem se lê no documento em que narra entradas feitas por “navegação do Rio Theité, que dezagua no Rio Grande [...] oprimindo os roceyros e mineiros o gentio Cayapó”³⁰. Esses indígenas foram o temor da população local especialmente no período no qual se intensificaram simultaneamente a busca por ouro e as entradas nos sertões. Mas não só, outra categoria modificava a paisagem setecentista.

Para acelerar o empreendimento que visava à busca do ouro foi preciso avultar a mão de obra negra, delineando, assim, o ambiente perfeito para o recrudescimento da fuga dos negros e a consequente formação de quilombos no sertão oeste das Minas Gerais. A carta de Antônio de Souza Machado em nome do Governador Gomes Freire de Andrada, 1º Conde de Bobadela, ao Rei de Portugal ilustra esse crescente aumento da fuga de negros fugidos da escravidão nas décadas de grande movimento da atividade aurífera “os grande, e contínuos inçultos roubos, mortes que executão os escravos fugidos, a que vulgarmente chamão calhambolas, assim cada hum por sy, como em ajuntamento que fazem”.³¹

Outro bando aponta para o sertão oeste de Minas Gerais como localidade do grande contingente de negros fugidos que estava se formando “no dito certão se tem

²⁹ Sobre os índios que infestão os caminhos do Cuyabá (08/08/1730). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Cartas Regias e Provisões – 1730-1738. São Paulo: Typographia da Casa Eclectica, Volume XXIV, 1898, p.27-8.

³⁰ Sobre os índios que infestão os caminhos do Cuyabá (08/08/1730). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Cartas Regias e Provisões – 1730-1738. São Paulo: Typographia da Casa Eclectica, Volume XXIV, 1898, p.27-8.

³¹ Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Indústria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p 255.

ajuntado grande quantidade de negros fogidos [...] os ditos negros calhambolas”³² como também a presença insidiosa do “gentio coyapó com a morte de cinco companheiros”³³. Os documentos indicam não só o nascedouro de um extenso número de negros fugidos da escravidão, mas estes associados aos índios Kayapó, causando infortúnios e roubos no sertão.

Nessa conjuntura, já emergia a possibilidade de um conluio entre essas agremiações expresso e reiterado várias vezes nas Cartas de Pamplona ao Conde Valadares em suas incursões ao Campo Grande, apontando para a “temeridade os negros e os gentios deste país”³⁴. Ao que tudo indica, o contato interétnico entre a frente colonizadora e índios e negros no sertão forjava um quadro histórico permeado por conflitos e relações amistosas (AMANTINO, 2014).

Logo se vê que as adversidades encontradas para a conquista do sertão eram muitas. Os colonos ao conseguirem adentrar nas matas e fixar vilas e arraiais, imediatamente eram expulsos por um grande quinhão de índios e negros que habitavam a região. A solução tomada pelos administradores coloniais baseava-se na diligência de direcionar a responsabilidade de abertura de estradas e picadas às câmaras e às vilas mais próximas (AMANTINO, 2014). Assim, os governadores da capitania destinavam a responsabilidade de dizimação aos mestres de campo e regentes que, por sua vez, delegavam aos capitães e sargentos-mores, e ao fundo ao cabo, todos se encontravam com a mesma tarefa: dizimar e destruir indígenas e quilombolas.

Essa atividade de incursão, obviamente, contava com um gasto demasiado por parte das Câmaras que, nesse íterim, via na vadiagem o mesmo processo lucrativo que se almejava na busca do ouro. Isso porque, com o proveitoso uso dos serviços dos desclassificados, a Coroa realizava duas incumbências num único lance (AMANTINO, 2001). De um lado revestia-se de uma mão de obra inteiramente gratuita, voltada especialmente para as tarefas de desbravar o sertão. E como consequência desse processo, acabava por desobstruir as regiões com a saída dos

³² Registro de ordens, editais, nombramentos, portarias, instruções, bandos, petições, informações, despachos e termos. Arquivo Público Mineiro. Secretária de Governo da Capitania (SC) – 1738-1755, rolo 14, p. 22.

³³ Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 378.

³⁴ Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7, p. 111.

seus elementos indesejados. Segundo Souza (2004), era muito comum nesse período histórico o recorrente uso da mão de obra dos desclassificados sociais para adentrar nessas matas e estabelecer os primeiros arraiais auríferos (SOUZA, 2004).

O regimento ao Sargento-mor João da Silva Ferreira feito pelo interino José Antônio Freire de Andrade ilustra como a incumbência de desbravar os sertões era para ser uma tarefa instituída a

todos capitaens do matto, carijós, negros forros, e mulatos que não tiverem ofício ou fazenda em que trabalhar para que o acompanhassem com as armas que tiverem nas diligencias das prizões dos negros calhambolas e aquilombados [...] podendo atacar com fogo os ditos calhambolas³⁵

O documento é explícito ao apresentar o uso da mão de obra dos vadios no processo de desbravamento dos ditos sertões. Obviamente que essa tarefa não era sempre desempenhada como uma espécie de vocação voluntariosa ou aptidão social. Muito pelo contrário. Como aponta o documento todos os sujeitos que não tivessem ofício ou fazenda em que trabalhar deveriam acompanhar as expedições. Retirando o eufemismo presente nas urdideiras semânticas e adentrando nos dados históricos que Souza (2004) aponta, notamos que muitos desses sujeitos eram arrastados das prisões com a promessa de sanar seus encargos, e como contrapartida dessa ação, o imperativo colonial os “convidavam” para atuar como mecânicos, mineiros e soldados.

Na categoria de soldados, alguns incorporaram o ofício tal como uma espécie de pendor vocacional, no qual sua ação para o declínio da resistência de negros fugidos e índios bravios, se constituía enquanto a força motriz da engrenagem do sistema escravocrata. Essas expedições foram as principais causas de descoberta de novas terras e morte de índios e negros. Desse ponto, os desclassificados apresentaram sua utilidade ao sistema ao afinar seus passos e ritmos aos timbres e melodias da música da Coroa, se tornando o carrasco da resistência dessas agremiações (SOUZA, 2004). Nas entradas rumo aos sertões, a cor da vadiagem, era travestida pelos mulatos, cafuzos, carijós e caribós que, na sua miscelânea fenotípica, travestia o interesse da Coroa sob as mais variadas categorias. Aquela

³⁵ Registro de ordens, editais, nombramentos, portarias, instruções, bandos, petições, informações, despachos e termos. Arquivo Público Mineiro. Secretária de Governo da Capitania (SC) – 1738-1755, rolo 14, p. 22.

com maior proeminência no recorte do nosso objeto de estudo, é ilustrada sob a ambiguidade em que se inscreviam os capitães-do-mato.

O ofício de capitão do mato foi uma atividade que surgiu contiguamente ao adjutório medo dos quilombos. A Coroa portuguesa já reconhecia a eficiência do ofício nas capitanias da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Paraíba, salientando a precisão de se premiar esses serviços, “pois tem mostrado a experiência o muito que tem sido útil este meyo”³⁶. Com o aumento da mão de obra negra e o evidente recrudescimento da fuga para as matas, a população e o governo observaram nos serviços esporádicos de captação de negros fugidos a possibilidade de formatação de um ofício (LARA, 1996). Nesse ponto, os desclassificados sociais, travestidos na figura de capitães do mato, atuavam no desbravamento dos sertões recebendo benefícios e honorários com base na captura de fugitivos. Entretanto, o reconhecimento dessa atividade não surgiu como algo imediato a sua execução; pelo contrário, ela foi sendo delineada na conformidade de sua serventia e na utilidade da captura e dizimação de índios selvagens e quilombolas.

Lara (1996) salienta que as atividades desempenhadas com característica similares às desenvolvidas no ofício de capitão do mato tiveram seu nascedouro no início do século XVII. Nesse período, tal vocábulo guardava em si várias nomenclaturas semelhantes com os termos capitão do campo, capitão das entradas e capitão de assalto; além de já ser reconhecida a prática de pagar por suas incumbências. Apesar da presença de figura similar no século XVII, a regularidade do uso da categoria “capitão do mato”, numa política legislativa que fixava a mesma como cargo público, começa a ser consolidada, apenas, no início do século XVIII (LARA, 1996; LIMA, 2008).

Em 1717, o governador Conde de Assumar, previa prêmios para aquelas pessoas que encontrassem negros fugidos fora da jurisdição de seus senhores. No ano seguinte, já decretava para todos os capitães do mato a autorização para prender qualquer negro fugido encontrado fora da vila após as nove da noite. Assumar, de fato, foi um dos governadores da até então capitania de São Paulo e

³⁶ Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Industria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p. 247 – 251.

Minas de ouro, a se preocupar e encontrar medidas que suprimissem a grande concentração de negros em Minas Gerais. Mas não o fazia por se encontrar numa posição de profeta da Coroa ou de um Demiurgo; a sua ação preventiva contra os quilombos se dava pela comparação com os prejuízos que viu no quilombo do Palmares, no século XVII. Seu medo era baseado numa possível similaridade de ações acometidas na circunscrição de sua capitania com a de Pernambuco (LARA, 1996).

Os suplicios de Assumar obtiveram respostas positivas da corte portuguesa diante do pedido de construção de um regimento que acomodasse o ofício de capitão do mato. Isso porque, nessas terras, se levantava a cada instante “vários Mocambos de negros, que ameaçavam grande ruína aos moradores de Minas [...] e da aldea de índios”³⁷. Os vadios, desse ponto, viam na atividade uma maneira de adentrar nas fimbrias setecentistas aproveitando do medo da classe dominante para apresentar aos mesmos a utilidade dos seus serviços. Obviamente que fomentar o temor não significava que não existisse o risco de roubos e insultos causados por calhambolas e indígenas, mas poderia servir de incentivo para o contrato de seu posto. Ademais, “a paranoia era real e poderia ser alimentada pelos capangas, mas nunca inventada por eles” (SOUZA, 2004, p. 117). De fato, o quilombo do Campo Grande ou do Ambrósio, formado nessa conjuntura, atuou como um catalizador para a emergência de postulados e regimentos que versassem sobre os direitos e deveres da função do capitão do mato. A destreza para construir diligências sob tal categoria tem atenção especial no perímetro que abarca as regiões próximas a Comarca do Rio das Mortes “principalmente no districto de paraeopeba os quais por indício certo se inferem estarem citiados com o quilombo do Campo grande da mesma comarca”³⁸. O documento aponta para o surgimento e de fato a necessidade de dizimação de quilombos que se formavam dentro da região do Campo Grande que até onde se sabe abarcou um dos principais quilombos que existiu no século XVIII, na região que hoje se entende por norte de São Paulo, sul de Goiás e Triângulo Mineiro (BARBOSA, 1972).

³⁷ Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Industria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p. 247 – 251.

³⁸ Registro de portarias, regimentos, ordens, bandos, editais, instruções, cartas e assentos (1741). Arquivo Público Mineiro. Secretária de Governo da Capitania (SC-50) –, rolo 10, p. 22.

Conde de Assumar tinha como prerrogativa de seu governo dar cabo aos quilombolas, vadios e quaisquer outros que atrapalhassem a efetividade do seu mandato. Todavia, no que tange a legislação sobre o ofício de capitão do mato, o mesmo não obteve um completo sucesso, mas deixou resquícios e indícios para se formar na gestão de D. Lourenço de Almeida. Abaixo segue premissas legiferadas pela Coroa Portuguesa sob a carta escrita em 1722, por Manoel da Affonseca de Azevedo, secretário do então Governador, na qual apresenta alguns critérios para o exercício de Capitão do mato.

Como sobre o regimento dos Captains do Matto que se fez nestas Minas, debaixo das pennas abaixo declaradas.

[...]Pello negro, mulato, escravo que os Captains mores, sargentos mores, e Capitains do Mato prenderem dentro de huma legoa, da Villa, Arrayal, ou Citio, em que actualmente morarem os ditos levarão somente quatro oitavas de ouro, com declação que ali os não poderão prender so no cazo de serem recomendados por seus senhores, ou sendo de outro destricto.

[...]Pelo negro que prenderem fora da dita legoa athê dous dias de viagem da parte em que foram moradores os ditos capitains do mato, levarao oito oitavas de ouro, e passados os ditos dous dias de viagem levarao por cada negro fugido doze oitavas de ouro athê a distância de quatro dias, e athê a de oito dias de viagem, levarão dezaceis oitavas, e dahi por diante em qualquer distancia que fora, vinte e sinco oitavas, com declaração que todas estas distancias, e dias de viagem se contão da parte em que morarem os ditos capitains como asima se dis.

[...] Pelos negros que forem prezos em quilombos formados distantes de Povoação onde estejam asima de quatro negros, com rancho, pilloins, e modo de ali se conservarem haverão por cada negro destes vinte oitavas de ouro. Logo que os Capitains prenderem os ditos negros fugidos hirão com elles a prezença do Juiz ordinário da villa, e na falta delle do capitão mor, capitão ou cabo de tal destricto em que forem prezos para se examinar se são ou não fugidos, e sendo-o se meterão na Cadêa, e não havendo, se segurarão havizando-se logo a seus senhores, os vão, ou mandem buscar não se lhe entregarão porem sem que primeiro paguem aos Capitains as suas tomadias, e o gasto que tiverem feito, e carcerage se forem prezos em Cadea.

[...] **nenhum capitão do mato poderá sahir fora da sua comarca a prender negros sô levando ordem minha para o fazer, e prendendo sem ella, sera castigado severamente**, e posto que alguns tenham patentes para exercitarem por todas as Minas, não o farão mais que na sua comarca onde forem moradores, pelo prejuizo, e confusão e des ordem que do contrário se segue ao sucego publico.

[...] encomendo aos ditos capitains que nas emvestidas de quilombos se não hajam com a crueldade com que alguns se havião antecedentemente: e so em cazo de resistência poderão os ditos capitains usar da defença natural [...]³⁹

³⁹ Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Industria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p. 247 – 251.

Que os capitães do mato exerceram um importante papel na atmosfera do século XVIII, sendo a expressão máxima de uma das múltiplas facetas do uso dos serviços dos vadios, não é nenhuma novidade. A novidade repousa, pois sobre as prerrogativas iniciadas por Conde de Assumar durante seu mandato que toma corpo no documento lavrado por seu sucessor. Isto é, ao invés das autoridades se preocuparem em destruir os quilombolas na medida em que os mesmos fossem surgindo, agora se pensava na sua dizimação diante de qualquer fagulha que fosse considerada como capaz de criar um (BARBOSA, 1972).

Tal medida fica evidente quando se define um quilombo como o conjunto de quatro negros, denotando *a priori*, uma ação muito mais preventiva do que aquela até então feita pelas autoridades coloniais de se remediar o dito problema. Essa atitude iniciada por Assumar se pauta na força simbólica de Palmares, evocada pelos senhores, muitas vezes, com um tom laudatório, dando o ritmo e o compasso ideal para a criação de um posto repressivo e eficaz contra os escravos. Aqui estavam as bases para a criação de um ofício de Capitão do Mato⁴⁰ e uma das principais utilidades dos vadios no sistema escravocrata (LARA, 1996; LIMA, 2008).

Ainda, dentro dessa peça feita pelo aparato político-militar-administrativo, podemos notar mais duas preocupações coloniais. Além de apontar para a construção de um ofício que impedisse ou barrasse a edificação de quilombos, o documento direciona também para o medo da má conduta de seus repressores – os homens do mato (LIMA, 2008). A realidade era que os governantes escolhidos para administrar, fiscalizar e regulamentar sobre essa região conheciam, quando muito, apenas o núcleo maior das vilas, ficando a margem da área geográfica e territorial dos sertões (LIMA, 2008).

O paradoxo se encontra justamente aí: como esses desclassificados sociais que atuavam sob legislação para combater os empecilhos da coroa e trazer paz a região eram também vigiados? Daqui podemos fazer pelo menos uma ilação. Essas medidas apontam para uma fragilidade do aparato administrativo em controlar os colonos que aqui se assentavam. Isso porque, nessas terras ainda não se tinha coação ou governo bem ordenado, não havia ministros e nem justiça para

⁴⁰ Por uma questão de recorte do objeto de estudo, não vamos adentrar nas fimbrias legislativas sobre os capitães do mato, uma vez que nosso objetivo é mostrar sua categoria como sendo feita por vadios, mas não refletir sobre sua jurisdição.

resguardar e punir, principalmente, homicídios e furtos (ANTONIL, 1982). O jesuíta italiano ainda salienta (ANTONIL, 1982, p. 194):

os vadios que vão para as minas para tirar ouro [...] usaram de traições lamentáveis e de mortes mais que cruéis, ficando estes crimes sem castigo, porque nas minas a justiça humana não teve tribunal nem o respeito que em outras partes goza [...]

Assim, por mais que os vadios atuassem enquanto capitães do mato e conforme a sinfônica colonial, ainda assim eram constantemente vigiados, afinal, não se tinha resguardado qual “lado” eles defendiam, isso porque se tratava, no sentido jurídico, de uma terra de ninguém. A fluidez desses vadios marcada por uma vida desregrada e desconhecida funcionava como um catalizador para o adensamento dessas regulações. Assim, para se manter a segurança dos “homens bons” os vadios deviam ser submetidos a uma constante vigília sem repouso (SOUZA, 2004). O documento é peremptório ao minutar que “nenhum capitão do mato poderá sahir fora da sua comarca a prender negros sô levando ordem minha para o fazer, e prendendo sem ella, sera castigado severamente⁴¹”

O que podemos supor é que o medo não se avultava apenas diante dos quilombos e indígenas hostis habitantes do sertão, mas transcendia também para os desclassificados sociais. Obviamente, por não fazer parte da malha urbana e classificada não se tinha uma segurança quanto as ações desses sujeitos. Por isso que até mesmo dentro de sua utilidade ao sistema sob a figura de capitão do mato, ainda se tinha dispêndios onerosos para manter sob controle essa categoria. Há, portanto, uma constante vigília da Coroa ao lidar com uma malha muito mais híbrida do que cristalizada tentando a cada momento “metamorfosar o ônus da vadiagem em utilidade” (SOUZA, 2004, p.297)

O caminho percorrido pelos vadios é notadamente marcado por uma imprecisão de atos e ações o que não nos permite situá-los precisamente numa única categoria, logo, vamos interpretá-los conforme a conjuntura documental apresentada, seja na sua utilidade ao sistema e aí onerosos aos nossos sujeitos sociais, seja na sua onerosidade e úteis aos habitantes do Campo Grande. Nessa conjuntura, parece se formar no Campo Grande, uma complexa rede de alteridades

⁴¹ Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Industria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p. 247 – 251.

e identidades entre os desclassificados sociais, negros calhambolas e índios Jê meridionais, em especial, os Kayapó.

2.5 O ônus da vadiagem como prelúdio de uma nova aliança?

Partindo de sua onerosidade ao sistema, muitas vezes a marca da vadiagem suplantava até mesmo o perigo que se tinha dos quilombolas e indígenas habitantes dos sertões. Ao viver nas cidadelas, vilas, arraiais e centros urbanos atacavam, saqueavam, roubavam a população e quando precisavam de refúgio direcionavam seu itinerário na busca de valhacoutos guarnecidos com uma aragem e um sustento. Sua presença desordeira e avessa a hierarquia colonial colocava em risco a ordem do sistema escravocrata e da disciplina de trabalho, fornecendo as bases para o descontrole social.

Além disso, é notório acentuar uma característica marcante dos vadios que ia ao encontro da permanente dos quilombos, sua inclinação a itinerância. Segundo Faria (1998), o homem pobre tinha como característica marcante a mobilidade, calcado na busca incessante por melhores condições de subsistência. Apesar de não se tratar especificamente de vadios e sim de homens pobres; com a devida cautela podemos aproximar as categorias, uma vez que, tanto em uma quanto na outra, a itinerância era algo marcante, justamente, pela não adequação ao “sedentarismo colonial”. Muitas vezes os vadios eram conhecidos como “pés leves” e, nas Minas Gerais, o termo muito usado era “sem eira, nem beira” (FRAGA FILHO, 1996, p. 79)

Amantino (2001) observa que essa itinerância obedecia a diferentes lógicas de atuação. Por mais que os vadios possam ser colocados num plano único da pobreza e a ela associada a incessante busca pela sobrevivência, cada grupo seguia a sua maneira de driblar a rigidez social. Alguns perambulavam pela Capitania em busca de diferentes lugares para pedir esmola, outros, por sua vez, recorriam aos furtos e roubos, alguns viravam pedintes na porta das igrejas a fim de conseguirem donativos em nome da religião e depois salteavam pelas estradas a fora.

Bailavam a margem do sistema social, sem senhor, sem moradia certa, sem ofício, sem emprego, era ocioso e vagabundo nos termos do período e época em questão. Fraga Filho (1996) considera que, numa terminologia mais genérica, a palavra “vadio” remetia às “camadas livres e pobres tradicionalmente vistas como

inclinadas para a ociosidade e vadiagem” (1996, p. 76). O controle dessa categoria social era dificultado justamente por essa vida tida como errante e considerada ameaçadora à estabilidade do sistema. Assim, controlar negros escravos para a administração da Colônia, em alguns momentos, era uma tarefa menos desgastante do que o controle efetivo dos vadios. Isso pois, os negros para além da prisão feita sob as amarras fixas das correntes de ferro, tinham a legitimidade das instituições sociais, propalada e legiferada pelos costumes e normas firmados pelo sistema escravocrata. Do lado dos vadios, paulatinamente, foi se consubstanciando um outro formato de contenção, visto e efetivado pelo ato de criminalizar a vadiagem, para assim e tal como feito com índios e negros, justificar as medidas de “controle social” (FRAGA FILHO, 1996).

O processo de coerção, enquanto um mecanismo de enquadramento dos indivíduos, atuou na represália dos vadios de duas formas. A primeira pode ser entendida sob a construção de bandos, cartas régias e alvarás que dissiparam a imagem negativa e onerosa dessa categoria social. O objetivo era o de forçosamente inseri-los no mundo do trabalho, extraindo desses corpos tidos como indolentes, uma produtividade imediata. A segunda forma vinha nas próprias malhas sociais, nos poderes tentaculares das relações diádicas, ou seja, entre os pares. A coerção simbólica expressa nos gestos, falas, olhares são, por vezes, mais eficientes do que a criminalização jurídica. As pessoas das picadas, arraias, vilas e cidadelas faziam uso da terminologia vadio para expressar, apenas e sobretudo, o expurgo, o refugo social, impulsionando uma tentativa de mudança por parte de alguns como forma de se adequarem ao sistema (FRAGA FILHO, 1996).

Amantino (2001) reforça que as medidas avançaram a tal ponto de criminalizar os vadios e a eles aplicar sanções, tais como as feitas pelos salteadores, e na carta de 22 de julho de 1766, endereçada a Luis Diogo Lobo da Silva, isso fica evidente:

[...] Sendo-me presente em muitas, e repetidas queixas, os cruéis, e atrozes insultos, que nos Sertões dessa Capitania têm cometido os vadios; e os facinorosos, que neles vivem, como foram separados da Sociedade Civil, e Comércio humano: sou servido ordenar que todos os homens que nos ditos Sertões se acharem vagabundos, ou em Sítios volantes, sejam logo obrigados a escolher em lugares acomodados para viverem juntos em Povações Civas, que pelo menos tenha de cinquenta fogos para cima em Juiz Ordinário, Vereadores, Procurador do Conselho, repartindo-se entre eles com justa proporção as terras adjacentes; e isto debaixo da pena, de

que, aqueles que, no termo competente, que se lhes assinar nos Editais, que se fixarem para este efeito, não aparecerem para congregarem, e reduzir à sociedade civil nas povoações acima declarada (Sic) serão tratados como salteadores de Caminhos, **e inimigos comuns**, e cmo tais punidos com as severidades das Leis [...] ⁴²**[grifo meu]**

Assim, a vadiagem tal como expressa no documento, deveria a cada instante ser controlada pela ordem colonial. As camadas mais abastadas se viam ameaçadas a todo momento por essa categoria desordeira e onerosa. O medo virou uma constante na vida dos mais ricos, temiam que a qualquer momento suas casas e comércios pudessem ser invadidos por esses malfeitores (FRAGA FILHO, 1996). Outra medida de controle social, além da criminalização dos atos, seria a deportação dos vadios para as possessões portuguesas na África ou para o interior do Brasil – os sertões.

No período colonial, tudo aquilo que era empecilho à manutenção da ordem escravocrata era limado e empurrado para o interior das capitanias onde a “civilização” ainda não tinha chegado. Aqui, nota-se uma proximidade com as medidas tomadas contra índios tapuias e negros fugidos da escravidão que iam contra a ordem do sistema vigente. Isso, pois, se vadios e facínoras não se alocassem em algum arraial trabalhando e adequando-se às normas sociais, seriam subjugados à lei sendo tratados como salteadores de caminho e, como aponta o documento, inimigos comuns. Pela moderna etnografia e história (ALMEIDA, 2010; PERRONE-MOISES, 1992; KARASH, 1992; GIRALDIM, 1997) que versa sobre a legislação das categorias presentes no período colonial, podemos entender que, qualquer grupo, agremiação ou pessoa não conivente às regras e normas do sistema escravocrata era tratada como nações traiçoeiras, hostis sendo justificada a guerra para sua dizimação.

Como dito, índios hostis e negros fugidos da escravidão estavam inscritos na categoria de inimigos comuns, até aí nenhuma novidade. A novidade repousa agora nos vadios sendo enquadrados nessa mesma categoria e, portanto, sendo passível de serem submetidos à severidade das leis. Logo, é possível supor que a vadiagem diferente da resistência do confronto direto driblava a rigidez social pelo ócio, apresentando uma tenacidade como forma de luta. Não seriam a vadiagem e o ócio escudos refletores da resistência ao sistema e às amarras do poder colonial? A

⁴² Amantino 2001, p. 127, apud, RAPM Ano XVI, fascículo I. p. 451-2

suposta dificuldade de se adentrar as normas e regras do sistema não seriam na verdade uma inaptidão voluntariosa contra o poder tentacular do Estado, uma vez que a negação da ordem escravista reafirmava sua condição de livres? (FRAGA FILHO, 1996). Ao fundo e ao cabo, a sua resistência seria interpretada apenas como uma onerosidade ao sistema e se aproximava na categoria de índios e negros habitantes do sertão.

Conforme citado, os índios tapuias seriam aqueles considerados de difícil domesticação, bravios e hostis. Essa contraposição é feita pelo seu revés, o dos índios tupis, logo, mansos, amigos e aliados a frente colonizadora (PERRONE-MOISÉS, 1992). Nessa relação polarizada, ainda temos a categoria dos negros que quando fugidos, avessos e resistentes as ordens coloniais eram considerados como inimigos da coroa tendo como seu revés o negro escravizado manso e servil. Ademais, dentro dessa conjuntura fazemos uso de mais duas dicotomias presentes nos desclassificados sociais quanto a sua utilidade e onerosidade. Fica evidente pelo menos três polos dicotômicos, a saber, índios (tupis/tapuias) idem dóceis e *bravios*, negros (escravos/fugidos), desclassificados (utilidade/onerosidade). Cautelosos com as disparidades, mas atentos às semelhanças, podemos inserir as três categorias como entrincheiradas cada qual a sua maneira na *resistência*⁴³ e, pelo que a documentação aponta, vez ou outra seus caminhos cambiantes podem ter se entrecruzado atuando sob uma única frente. A carta da Câmara Tamanduá à Rainha Maria I acerca de limites de Minas Gerais com Goiás, ilustra bem esse possível relação de aliança quando se lê:

Os homens foragidos, vagabundo, insidiosos, inimigos da paz, das republicas, cheyos de impetuosas mal avercações populares, em quererem fazer pertencente [...] o antigo rio das velhas, afim de ficar servindo aquella

⁴³ Vale ressaltar que, no presente trabalho, ao fazermos menção ao termo *resistência* não estamos de forma alguma cristalizando a ação desses sujeitos com um único ato de resistir, lutar. Muito pelo contrário. Entendemos que esses redutos, além de não abrigar só negros, mas também indígenas e homens livres e pobres, fazia parte da economia do sistema escravocrata, isso, pois, travavam relações comerciais com a sociedade mais ampla. E, nesse ponto, ele não poderia se consubstanciar, apenas, como um espaço de fuga/resistência, mas sim como parte da engrenagem comercial (RAMOS, 1996). Diante dessa premissa, levantamos a hipótese de que esses lugares se constituíam sim como redutos de resistência, mas dentro de *comunidade livres e autônomas* que produzia e reproduzia sua cultura, ao mesmo tempo que, eram tenazes ao sistema escravocrata. Estávamos diante de “uma busca de liberdade e espaços de autonomia” (GOMES, 1994, p.26). Essa hipótese levantada no decorrer do trabalho será melhor argumentada no Capítulo IV. Assim, para este momento, é interessante ressaltar apenas uma maleabilidade desse termo e não uma cristalização.

povoação de quilombo, ou couto as assíduas hostilidades de violentas mortes, e roubos, e aos escandalozos extravios do ciro em pó [...]⁴⁴

O documento, além de apresentar os vadios como inimigos da Coroa, situa-os numa condição de proximidade e convivência com os negros quilombolas habitantes da região do Rio das Velhas. Pela delimitação geográfica inscrita no documento, aliada à narrativa que fazia menção aos acontecimentos do início do século XVIII, podemos ir com exímia cautela e supor que seja uma das agremiações do temido Campo Grande. Ademais, notamos uma rede de ações para manter edificado o reduto a partir de roubos, extravios de ouro e violentas mortes, denotando a forma de reprodução da estrutura social do quilombo, marcada pelos contatos com as mais variadas frentes coloniais dentro de uma complexa rede de alteridades e identidades.

Vale ressaltar ainda que a ajuda e manutenção desses redutos não se efetivava apenas no confronto estabelecido nas estradas e matas vicinais dos sertões, mas, sobretudo, imbricados na rede econômica estabelecida além dos limites territoriais (GUIMARÃES, 2003). Muitos vadios corroboravam para a manutenção dessa resistência por intermédio das vendas, um outro mocambo que localizava próximos as circunvizinhanças e em grande parte do tempo ficavam alheios ao poder tentacular do Estado e é nesse ínterim que colaboravam para a reprodução e transformação das estruturas quilombolas.

Falecendo Vicente de Gama e Pedro Freitas Mattos ambos moradores no mesmo distrito deixarão suas casas de venda ao seus escravos estes hum forro e outros quartados e depois do falecimento abriram duas vendas em lugares remotos devido a dois arrayal de lagoa dourada fora de todas a estradas mal pagando os direitos régios; **servindo se estes de rufugio a todos os vadios de toda a sircunvizinhaca tao bem para os negros fugidos [grifo meu]** para serem situados estes de hua expedição na matta donde cuztumao a fazer vários roubos e vivendo sem temor de deus nem justiça de s. alteza real como tao bem aqueles ditos escravos costumao comvidar p.a aquele comfiliabollo todos as negras quitandeiras q podem achar tanto forras como cativas par ase acharem naquele lugar.⁴⁵

⁴⁴Carta da Câmara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 372-388.

⁴⁵ Requerimento do capitão do distrito da ermida do senhor bom jesus dos perdoes do curralinho, pedindo autorização para fechar duas vendas pertencentes a negros forros e quartados, herdeiros de seus antigos senhores, cujas vendas situam-se em lugar afastado e são frequentadas por negras quitandeiras, vadios e negros fugidos que nelas abastecem. *Arquivo Público Mineiro*. Secretária do Governo da Capitania. SG-CX.59-DOC.26, 1804.

Na leitura do texto supracitado, pelo menos duas ilações podemos realizar. A primeira se refere ao conluio social que estava se formando nas vilas e cidadelas do sertão oeste mineiro. Guimarães (2003) identifica que as vendas no período setecentista contavam com a participação de indivíduos de várias categorias sociais, como escravos, livres despossuídos e forros. No documento isso é explícito, sobretudo, salientando a proximidade social e econômica na qual se davam as relações estabelecidas entre negras e negros forros, cativas e vadios, coexistindo num local onde as diretrizes coloniais pareciam ter pouco ou quase nenhuma efetividade. Esses sujeitos parecem ter construído um outro espaço de relações, e aí resistiram à frente colonizadora. O prenúncio da barricada fica evidente na própria ação de instalar uma venda longe do perímetro urbano, indo na contramão do decretado e sancionado pela gestão local.

A segunda ilação vem como desdobramento dessas inferências. Podemos interpretar as vendas com uma dupla função dentro do mundo colonial. Enquanto um reduto e espaço de comercialização dos mais variados produtos que faziam necessários nos arraiais como: pólvora, carne seca, mandioca, batata, dormitórios entre outros, ela cumpria um papel de trabalho esporádico feito por homens livres ou negros forros egressos da condição escrava, como bem aponta o documento. E, nesse ponto, eles eram considerados como úteis ao sistema escravocrata, uma vez que munia a população de vilas e arraiais. Todavia, dentro dessa utilidade, eram onerosos ao sistema, isso pois, em momentos notívagos eram coniventes a resistência de quilombos da região. E não só, parece claro que as vendas atuavam como um espaço também de recepção de novos ingressantes ao convidar as negras quitadeiras forras e cativas para adentrar no espaço.

Dito isso, aceitamos a assertiva de Perdigão Malheiro (1976, p. 34) “Se a fuga é inerente a escravidão”, logo faz parte dela a associação entre fugitivos e o auxílio solidário de terceiros (MALHEIRO, 1976 apud LARA 1996). Todavia, vamos transcender a palavra fuga não somente para a escravidão, mas por toda a malha social dos índios tapuias, em especial os Kayapó, e dos vadios que se encontravam presos aos grilhões das investidas coloniais, logo, fugiam e se muniam com as armas que tinham disponíveis. Tal como a assertiva do historiador aponta para todas essas agremiações permeadas por sujeitos sociais que não resistiam de maneira

autônoma e individualizada, mas no escudo solidário de toda corrente setecentista de que se formava naquela conjuntura.

Tal como o negligenciamento por parte das minorias étnicas – negros e índios – presente nesse trabalho, teve-se também, segundo Souza (2004), o obliteramento, por anos, daqueles que se inscreviam à margem do sistema. Adensando a hipótese inicial de um conluio entre índios e negros, inserimos um rascunho epistêmico como desdobramento do primeiro, qual seja: não seriam esses elementos desclassificados da ordem escravista aceitos num outro contexto? Não seria razoável supor que os desclassificados sociais, da alcunha vadios, dentro da categoria de onerosos não poderiam atuar num contexto de alianças ou num patamar de igualdade com outros sujeitos históricos também contra o sistema escravocrata do século XVIII? Trocando em miúdos, o corolário final não poderia ser um plexo identitário em que camadas fluidas como a dos desclassificados sociais atuariam, em alguns momentos, na consonância da ordem escravocrata e simultaneamente avessos a mesma ordem?

3) NA POLISSEMIA DE TEXTOS E CONTEXTOS

3.1 Os Kayapó meridionais

A presente descrição faz a primeira referência ao gentio “Cayapó”, datada do século XVIII, mais precisamente em 1723:

[...] falando do Rio Grande(em que mete o Thieté e perde seu nome) navegando por elle acima, se dá em um rio chamado Pernahiba, e por elle acima habitam um gentio chamado Cayapó. Esse gentio é de aldeas, e povoam muita terra por ser mui'a gente, cada aldeia com seu cacique [...]. o qual os domina. estes vivem de sua lavouras, e no que mais se fundam são batatas, milho, e ou'ros legumes, mas os trajes d'estes bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres, e o seu maior exercicio é serem corsarios de outros gentios de varias nações [...] nos assaltos que dão e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus captivos: as armas de que usam são arcos muito grandes e flexas muito compridas e grossas [...] com os quaes fazem um tiro em grande distancia, e tão certo que nunca erram a cabeça; e é a arma de que mais se fiam, e se presam muito d'ella. Este gentio não usa por guerra, como fazem outros, tudo levam [...]

⁴⁶

O autor do preâmbulo é Antônio Pires de Campos, um paulista da cidade de Itu que direcionou parte de sua atividade enquanto bandeirante a dizimar tal nação. O relato traz os primeiros indícios históricos do contato, área de ocupação, formas de subsistência, as armas de guerra, enfim, algumas características peculiares destes índios e, principalmente, mencionava pela primeira vez o etnônimo Kayapó que, na perspectiva de Pires de Campos, era um gentio hostil.

Muitas são as convergências e divergências consoantes à história desse segmento. Segundo Odair Giralдин, para alguns autores (ATAÍDES, 1991; MONTEIRO, 1985; CHAIM, 1974; SHADEN, 1954 apud GIRALDIN, 1997), a origem dos Kayapó remonta desde o século XVI e XVII. O seu grupo de origem seriam os designados Bilreiros, um grupo que habitou parte dos campos da região noroeste do atual Estado de São Paulo e manteve relações de troca com alguns bandeirantes. A designação Bilreiro relaciona-se ao uso do Bilro, uma pesada borduna de madeira, um artefato de guerra, observado tanto no ataque desses índios Bilreiros como no dos Kayapó. Daí a suposta relação de descendência entre ambas agremiações.

⁴⁶ CAMPOS, Antonio Pires de. Breve Notícia. Que dá o Capitão Antonio Pires de Campos. In. *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil, Rio de Janeiro*, v.25. 1862, p. 437-473.

Giraldin (1997) salienta que pouco se tem sobre essa semelhança, as evidências coletadas e apresentadas, antes de 1723, não supriram a real complexidade de um cotejamento entre os coletivos. Isto porque não existem vastas documentações de eventos históricos consoante aos Kayapó anterior às entradas e bandeiras do século XVIII. De fato, a sua proeminência na história do Brasil colonial, ocorre posterior a esses eventos, onde a sua mediação com o mundo exterior torna-se, recentemente, objeto de investigação não apenas da Etnologia, mas também da Antropologia e História.

Segundo Terence Turner (1992), antes da interação intensiva com a sociedade brasileira e com outros grupos, a organização e cultura Kayapó, era baseada numa estrutura de amplas comunidades, inteiramente autossuficientes e autônomas. As aldeias eram edificadas próximas de riachos e rios, já que a pesca era uma das atividades primordiais à subsistência. Além disso, ao entorno, nas matas e florestas, os Kayapó meridionais, estabeleciam suas roças de plantio que eram compostas de frutos silvestres e hortaliças, tais como batata, milho e mandioca. Já as atividades de caça eram organizadas no perímetro dos cerrados onde a proeminência de animais garantia o alimento.

O lócus da produção e reprodução da cultura Kayapó encontrava-se na extensão norte do rio Paranaíba – na confluência do Rio Grande com o rio Paraná. Conforme destaca o mapa⁴⁷ abaixo, a área de ocupação/preambulação, segundo Giraldin (1997), seria o sul e sudoeste do atual estado de Goiás, o atual Triângulo Mineiro, parte leste e sudeste do atual Mato Grosso do Sul. Sendo que, as principais aldeias Kayapó se localizavam em território goiano, utilizando-se do Campo Grande para caça e movimentação (AMANTINO, 2011).

⁴⁷ Apesar de fazer menção as aldeias e aldeamentos Kayapó adentrando no século XIX, o mapa tem como objetivo, nessa versão, pôr em relevo as regiões de ocupação/perambulação desses índios no período e região em foco.

Ali produziam seu alimento, os utensílios domésticos, além das técnicas e armas infalíveis presentes no universo das contendadas, como salientado na primeira descrição feita por Pires de Campos. A guerra com o universo exterior seria caracterizada como uma das ou se não a única face instituída aos Kayapó meridionais. As literaturas e documentos, descritos, acriticamente por grande parte da historiografia brasileira, encarregaram de mistificar esses índios ao ato puro e simples de corsários. Ao contrário dessa, outra era vê-los como indivíduos indefesos ante ao avanço colonial. Mas em ambos os casos, como já mostrou Mano (2010) nunca em seus próprios termos.

Ora, de fato, pela moderna História e Etnografia é sabido que as guerras circunscritas no itinerário e abertura de picadas no sertão mineiro envolveram recorrentemente os índios Kayapó. Contudo, a sua relação com o universo exterior, intermediada pela guerra, não se dava num parâmetro per se. Pelo contrário, a guerra Kayapó era apreendida como produção ontológica, sendo a “dimensão do próprio regime simbólico e relacional” (MANO, 2012, p.135). Portanto, esta poder-se-ia constituir como um aspecto *sine qua non* destes índios, tanto nas relações inter como intra-tribais.

No século XVIII, eram vistos como muita gente que ocupa muita terra matando e dizimando quaisquer que intervissem em seu caminho. Do lado não índio a percepção das contendadas se inscreve num ato instintivo, apenas como vingança ou suposto ódio pela invasão de suas terras a qual se intensificou na corrida pelo ouro. Desse modo, as considerações feitas sobre sua barbárie, crueldade e práticas hostis eram reincidentes nas cartas e relatos enviados a administração colonial. O conteúdo fazia menção aos infortúnios causados por esses índios nos caminhos e trajetos dos viajantes. Acometiam quaisquer que estivessem passando/perambulando nos percursos que partia do sul de Goiás, ao norte de São Paulo. O documento redigido por Machado de Oliveira nos leva a uma conjuntura, de épocas pretéritas, designadamente, o século XVIII, e ilustra em linhas gerais a compreensão do *outro* dos índios Kayapó, isto é, aquele que o vê de fora:

[...] “ ao primeiro signal, fosse este da aproximação das caravanas e viadante, ou fosse de perigo para elles, assaltavam os caminhos que de outras capitanias iam ter a Goyaz, assassinavam horivelmente as comitivas e viageiros [...]”⁴⁸

Os desmedidos ataques e confrontos com os moradores das vilas, viajantes e transeuntes da região, foram catalisadores para intensificação da luta e dizimação desses índios. As cartas, diligências eclesiásticas e mensagens enviadas a Coroa traduziam os suplícios dos moradores revestidos pela ânsia em pôr fim a esses segmentos. De tal modo que já estavam naquela época direcionados aos Kayapó quaisquer atos de violência e atrocidades ocorridos nas picadas que levavam do sul de Goiás ao norte de São Paulo. É nesse contexto que a presença do sertanista Pires de Campos foi requerida para resolver a questão. Em 1742, este bandeirante foi contratado pelo governo de São Paulo com o objetivo de atacar uma aldeia (GIRALDIN, 1997; MARTINS, 2008). Levava consigo, por intermédio de “alianças”, 120 índios bororos “inimigos encarniçados dos Cayapós”⁴⁹. Obviamente o resultado foi a contento das autoridades. Isso porque a investida resultou na destruição da aldeia, no aprisionamento de 32 índios, além da morte de outros 16 caracterizando uma “guerra justa ofensiva” (GIRALDIN, 1997).

A “guerra justa”, conforme Giraldin (1997), remonta a um conceito oriundo de épocas pretéritas. Ou melhor, uma premissa legiferada pelo embasamento teológico e jurídico presentes nas guerras medievais, especialmente, contra os mouros. No intercurso dos séculos esse conceito passou a ser utilizado face aos indígenas do “Novo Mundo”. Resistência à pregação do evangelho, ataque aos colonos, alianças com inimigos da Coroa, além da renitência ao fluxo do comércio constituíam-se justificativas para incorrer as “guerras justas” contra os indígenas que não aceitavam a pacificação (AMANTINO, 2011). Assim, na região e no período em foco as hostilidades e truculência presentes nos ataques Kayapó, serviram para que o poder colonial declarasse contra eles uma “guerra justa”. Lançava-se mão, portanto, das supostas hostilidades e selvajaria presente durante os ataques

⁴⁸ MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim (1862). Os Cayapó: Sua origem; descobrimento; acometimentos pelos mamelucos... RIHGB. XXIV: 491-510.

⁴⁹ MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim (1862). Os Cayapó: Sua origem; descobrimento; acometimentos pelos mamelucos... RIHGB. XXIV: p. 500.

Kayapó para com isso incorrer em suas aldeias e matarem esses índios bravios (GIRALDIN, 1997).

É notório acentuar que a “guerra justa ofensiva” e “guerra justa defensiva” são duas categorias distintas presentes neste mesmo conceito para ratificar o ataque. A primeira só poderia ser realizada frente à autorização do Rei prescrevendo a legitimação do acometimento nas aldeias ser conveniente “p.a a conservação destas Minas castigar-se semelhantes bárbaros, em observância das reais ordens de S. Magetade dando lhe guerra na forma da Ley”.⁵⁰ A guerra “justa defensiva”, por outro lado, proibia que estas fossem atacadas, permitindo a investida, somente, nas possíveis ameaças iminentes, ou seja, caso os colonos deparassem com grupos guerreiros viajantes pelo sertão.

No entanto, à revelia destas consideradas condições de ataque outro quadro era delineado na cena colonial, isso porque a relatividade de incursão à terra desses gentios eram medradas pela insegurança dos colonos. Logo, se os moradores considerassem contínuas as ameaças dos Kayapó, próximas ou distantes, exigiam a legitimação das “guerras justas” qual fosse sua natureza ou ocasião (GIRALDIN, 1997). O que denota um descompasso entre o inscrito nas laudas da Coroa para o realizado nas tramas reais desses contatos. No mundo colonial, as regras eram medradas conforme o contexto dos acontecimentos e os interesses aí envolvidos.

Nesse sentido, ao fazer qualquer inferência ao etnônimo Kayapó, o temor pairava sob as vilas, cidadelas e fazendas a tal ponto que “estava o nome Cayapó tão vulgarizado n’outro tempo nas provincias de S.Paulo. Goyaz e Minas, que se dava indistinctamente ao indio que ali apparecesse qualquer que fosse a sua raça”.⁵¹ Não só a associação feita com as intermináveis guerras, atrocidades e barbárie compunham o *know-how* dos aspectos pungentes direcionados a esses índios. Outra forma de emudecer essas grupos, de não compreendê-los por sua própria lógica é justamente

⁵⁰ Reg.o de hua ordem q’ se mandou ao Onv.or g.al p.a devaçar do gentio do Certão q’ tem feito mortes (10/02/1728). Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos e Portarias de Rodrigo Cesar de Menezes. São Paulo: Typographia Aurora, Volume XIII, 1895, p. 135-7.

⁵¹ MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim (1862). Os Cayapó: Sua origem; descobrimento; acometimentos pelos mamelucos... RIHGB. XXIV: 492.

homogeneizar de maneira indistinta agremiações diferentes, planeando sua origem dentro de supostas igualdades. Isto é, designar imprecisamente os grupos indígenas sem considerar suas diferenças e nuances presentes dentro de um mesmo tronco linguístico, como fica claro no documento supracitado. Mano (2012) identifica que o termo Kayapó é apreendido na sua generalidade e em associação aos povos Jês do Brasil Central, desconsiderando, por exemplo, uma miscelânea de dialetos ou subgrupos filiados a esse tronco linguístico, tais como, Mekrañoti, Kubrenkakren, Gorotiré, Kubenkrañoti, Xikrin Kokraimoro, Txukahamãe, Kren-Akarorê e Panará. Mesmo pertencendo aos povos Jê, cada um desses subgrupos guardam consigo aspectos e características peculiares a cada cultura, não apreendidas ou negligenciadas pelos documentos oficiais.

Há então, de fato, uma ausência de documentação histórica do século XVIII que englobe nos seus relatos as subdivisões internas das tribos presentes nos mais variados troncos linguísticos existentes no período e região. O termo Kayapó, por essa lógica, trata-se de uma exonomia, uma designação genérica que não aborda nem explica os hábitos, a língua, a guerra ou a organização das hordas pela sua própria compreensão (MANO, 2012). Dessa forma, a sua imagem era dissuadida no espelho do *outro*, entoadas ainda pelas categorias do panorama colonial como uma única massa homogênea, porém, conforme a etnografia moderna, a designação Kayapó literalmente em Tupi significa como macaco. Contudo, seu etnônimo “Mebengokre” significa “gente do espaço dentro da(s) ou entre a(s) água(s)” (TURNER, 1992, p. 311). Fica claro, dessa maneira, que emudecer esses grupos ou não compreendê-los em seus próprios termos não se efetiva, apenas, na depreciação do seu modo de relação com o mundo exterior – sobretudo, a guerra –, mas também em desconsiderar um elemento de construção de sua identidade – a percepção de si e de sua cultura.

Como dito, a compreensão que se tinha dos Kayapó era destinada apenas a uma vertente, gentio hostil que com seus ataques e barbárie causavam infortúnios e mortes. De fato, os ataques realizados pelos Kayapó e suas táticas de guerra eram exatas e infalíveis (MANO, 2011; PAES, 2005), o que ratifica o recrudescimento e a continuidade da “guerra justa” no período e região em foco. Entretanto, vale ressaltar um aspecto peculiar presente nesses

ataques. Ao matarem seus reféns, levavam consigo os fragmentos da guerra – flechas quebradas e bordunas amassadas – pela apropriação e incorporação dos bens materiais de seus inimigos para a produção interior:

Essa estrutura de relação com o mundo exterior, que os Kayapó adotavam historicamente no século XVIII, reproduzia exatamente a mesma estrutura de relações que seus heróis fundadores mantinham no tempo mítico com o mundo exterior da natureza (MANO, 2011, p. 199).

O tempo mítico Kayapó pode ser compreendido em três momentos distintos, porém devem ser interpretados em preceitos relacionais e holísticos (MANO, 2011). A versão aqui utilizada é uma adaptação do relato original colhido por Vidal (1977, p. 224-225) na década de 1970, entre os Xikrin-Mebêngôkre do Cateté (VIDAL, 1977, p.224 , apud MANO, 2011, 139). Como se lê:

Kukryt-Kakô e *Kukryt-Uire* eram dois meninos de aproximadamente dez anos. O avô estava fazendo flechas; e a avó (*kwatyj*) chamou os meninos para irem tirar palmito. Eles foram. A velha estava cortando palmito debaixo do Grande Gavião. O Gavião já vinha trazendo um homem que tinha pegado enquanto estava caçando. Quando pôs o homem no ninho, ele avistou a velha cortando palmito. Aí, o Gavião desceu, pegou a velha, subiu e botou no ninho. Os meninos ficaram chorando: “E agora?”. Os meninos quebram palha, botaram nas costas e foram embora. Chegaram chorando onde o avô estava fazendo as flechas. Ele perguntou: “Cadê a avó?”. “O Gavião pegou”. O avô disse: “Eu vou matar o Gavião”. Mas não matou, foi só olhar. O Gavião estava pousado num jatobá; o avô olhou e voltou chorando. O Gavião estava comendo a velha. Aí ele ficou pensando, à noite, o que iria fazer com o Gavião. No outro dia ele foi procurar um grão grande. Quando encontrou, levou os meninos e os pôs dentro d’água. Alimentou-os com muita batata, beiju, banana, inhame. [...]. Com cinquenta dias os pés dos meninos já estavam do outro lado seco (na outra margem), bem para cima. Peixes andavam por cima deles, cobra, poraquê, jacaré. Todo bicho andava por cima deles, e eles ficavam quietos, não se mexiam. O peixe pensava que era pau. Quando o avô viu que os pés estavam do outro lado, do seco, ele foi buscar todo mundo, foi avisar. Ele fez borduna (*kô*), a lança comprida (*nojx*), buzina pequena de taboca (*ô-i*). Aí todo mundo foi, de manhã cedo, levar urucum, coco, talha de coco para tirar a gosma de peixe dos meninos. [...]. Depois pintaram-nos de urucum. De noite, o avô fez um abrigo de palha (*ka’ê*)

para matar o Gavião. Às cinco horas da manhã os dois irmãos entraram e esperaram o dia abrir. Ninguém foi com eles. Quando era as dez *Kukryt- Uire* saiu e chamou de cima, isto várias vezes. Quando o Gavião cansou, botou a língua de fora e ficou com as asas abertas. Os dois irmãos ficaram com medo de matar. O gavião subiu de novo, depois desceu e, desta vez, eles mataram com a lança, mataram com a borduna, tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando. Chegaram lá para contar ao velho. Todo mundo foi então cortar o Gavião miúdo, miudinho. No mato, tiraram uma pena e

saiu um gavião, uma pena menor, saiu um urubu, outra pena, uma arara. Fizeram todas as aves.

O mito deixa claro como antes do contato com o Grande Gavião existia, no grupo Kayapó, uma humanidade fraca. Esse quadro só se reverte após a morte de uma senhora por esse Gavião e a necessidade de luta contra o predador. Nessa confluência, dois meninos permaneceram num grotão para se fortalecerem e preparem aparatos físicos e psicológicos para renascermos da água e concretizarem a grande luta. Assim, ao enfrentarem e matarem o Gavião, estariam aptos a deixarem de ser presas para virarem predadores. Os elementos adquiridos na luta seriam ressignificados e incorporados, os tornavam “Mebengokre” (MANO, 2012).

O mito de origem Kayapó representa o modo de vida simbólico, estrutural e relacional desses índios no século XVIII, a predação, a guerra, traduzia uma relação estabelecida com o universo não-Kayapó, reproduzindo e transformando a estrutura. Assim, se num primeiro momento há a reprodução da estrutura, isto é, todos os elementos que compõem o cotidiano simbólico e físico são dispostos e imbricados numa teia de significados, a história é, pois, estabelecida por estrutura de significação. Por outro lado, no contato, o choque entre lógicas culturais distintas instaura um novo panorama, sendo incorporados novos elementos, o que permite a transformação das estruturas simbólicas. Sendo assim, a cultura é historicamente determinada tanto quanto a história é culturalmente ordenada (SAHLINS, 2008), tornando possível aprofundar, temporalmente, na compreensão dessas estruturas culturais dinâmicas, na interpretação e ação históricas com diferentes alteridades.

Tal como Sahlins (2008) corrobora para pensarmos na relação exterior/interior dos Kayapó, é relevante acentuar outras interpretações. A distinção categórica apresentada por Carlos Fausto (2001) entre sistemas centrípetos e centrífugos, tomados com cautela, propicia situar os Kayapó na sua relação com o mundo exterior, suscitando tantas outras perspectivas referentes à suposta introspecção dos Jês – povos fechados em suas lógicas internas, com pouco ou quase nenhum contato com o exterior. Os sistemas centrífugos, desse modo, seriam os calcados no modelo do canibalismo, ao passo que os sistemas centrípetos podem ser observados na cosmologia dos

sistemas jê-bororo, rio negrino e alto xinguno (FAUSTO, 2001). Todavia, pode-se observar algumas nuances e peculiaridades específicas a cada um.

Consoante aos jês, Fausto salienta que são caracterizados por uma integração local, aspectos oriundos de uma independência e autonomia frente aos outros grupos, assim, têm suas aldeias “idealmente um microcosmo autônomo recortado por múltiplas diferenças internas” (FAUSTO, 2001, p. 536). De fato, tal assertiva põe em relevo sua própria relação com o mundo exterior, ou seja, pautada em raros momentos de contato, cuja troca é explorada ao máximo no seu ambiente interno.

A contumácia dessas características, entre os alto-xingunos e os rio-negrinos a integração é em nível local, numa ordenação menos restrita e, portanto, mais estiadados, abertos. Dessa maneira, as trocas comerciais inter/intra tribais são realizadas na comutação de artefatos, objetos artesanais que são monopólios de algumas comunidades específicas. Com isso, ao menor interesse frente a um objeto, estabelecem trocas mercantis para a obtenção de algo almejado, seja em nível material ou espiritual (FAUSTO, 2001).

Além desta disparidade, coexiste outro aspecto, a diferença qualitativa entre o sistema centrípeto dos Jês (Kayapó) e os do tipo xinguno. O elo com o mundo exterior por parte dos Kayapó considera o contato a partir da captura e incorporação de indivíduos ermos de grupos forâneo e, assim, acabam por diluir sua identidade em categorias internas preexistentes. Entre os alto-xingunos, por outro lado, as competências e habilidades situam-se nos elos de atração, incorporação e na confluência dessas ilações aculturam seus grupos inimigos (FAUSTO, 2001). Logo, apesar de inscritos na mesma categoria – centrípetos –, mediam seu contato com o mundo exterior de distintas formas. De maneira tal que os sistemas centrípetos alto-xingunos são mais abertos, ao passo que os Jês obedecem a uma lógica interna demasiado restrita.

Antes de estabelecer ilações conclusivas, é relevante ressaltar os postulados de Gordon (2006) ao contrário desses preceitos. Há, portanto, outra lógica de compreensão do contato endógeno/exógeno considerando como prisma de análise as trocas comerciais entre os Xikrin contemporâneos. Após o intensivo contato com a sociedade brasileira, o autor salienta que a relação de consumo entre os Xikrin ocorrem por dois processos (GORDON, 2006). O

primeiro estaria vinculado aos mecanismos da tradição em que a incorporação dos bens obedece a uma lógica interna. Posterior a isso, estabelecem as relações de troca conforme as categorias comerciais cujos objetos ou artefatos adquiridos são oriundos dos outros, advindos do “branco”, servindo, unicamente, para a garantia de sua lógica comercial, ou segundo Gordon, para uma economia selvagem. Logo, esses artefatos, riquezas materiais e imateriais, devem ser incorporados à transformação ritual interior, como condição *sine qua non* na obtenção de valor ritual na produção e reprodução de sua cultura (GORDON, 2006).

Partindo de uma projeção etnográfica, da análise contemporânea, a construção e desconstrução de alguns postulados presentes na etnologia dos Xikrin nos ajudam a situar os Kayapó meridionais na conjectura histórica do século XVIII. Tomados com cautela, nos ajudam a compreender como veio a produzir e reproduzir sua identidade por intermédio da guerra, compondo, como dito, uma correlação entre história e cultura. Assim, diferente do que propõe Fausto sobre as sociedades Jê, os Kayapó não se concentraram, apenas, numa lógica interna, nem construíram sua identidade, somente, em categorias preexistentes, mas são frutos do contato com os mais diversos grupos da cena colonial numa relação centrípeta – centrífuga.⁵²

A associação destinada a esses indígenas como os maiores corsários do século XVIII inscreve justamente nesse tipo de contato com o mundo exterior para a produção do interior. Em seus ataques, em raras ocasiões deixavam sobreviventes, levando de seus inimigos, apenas, bens materiais e os fragmentos da guerra, como dito, num duplo movimento de apropriação e incorporação. Logo, os ataques guerreiros eram essenciais na obtenção de riquezas também como na construção identitária:

sem poupança de sexo ou idade, e apoderavam-se dos objectos que só podiam servir para o seu uso, queimando ou inutilizando tudo quanto lhes não convinha.⁵³

⁵² Segundo Carlos Fausto (2001, p. 433) o sistema centrífugo é “fundado na acumulação e transmissão interna das capacidades e riquezas simbólicas” e os centrípeto “é erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas”. Para o presente trabalho interpretamos que os povos Jê, em especial os Kayapó, não entrariam apenas na lógica centrífuga, mas também na centrípeta.

⁵³ MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim (1862). Os Cayapó: Sua origem; descobrimento; acommetimentos pelos mamelucos... RIHGB. XXIV: p. 503.

Na maioria das vezes, não tinha como objetivos resgatar crianças e mulheres para as aldeias, diferente do que ocorria entre outros grupos indígenas do período e região, cujo interesse era logrado na captura de sobreviventes (GIRALDIN, 1997). Talvez por isso que, nesse movimento histórico, foram considerados o grupo de maior ferocidade existente no século XVIII, justamente por guardarem consigo uma peculiaridade no contato com os outros e tais aspectos serem ignorados, emudecidos seja por interesses econômicos, políticos e sociais que resvalavam na incompreensão de alteridade e culturas.

Ao que tudo indica, não somente os Kayapó causavam temor à população local e se caracterizavam como empecilhos ao processo minerador. A bravura, a resistência, renitência de ser subjugado aos interesses de agente exógenos transparecia em outros sujeitos sociais inscritos nesse universo. Ali mesmo, na região de preambulação/ocupação dos Kayapó coexistiam atores sociais dispostos nesta mesma situação – negros fugidos do Quilombo do Ambrósio.

Os negros fugidos da escravidão rejeitavam o sistema social e cultural, mas há de se ressaltar que grande parte desse contingente fazia parte do sistema em termos econômicos, pois muitos quilombolas exerciam trocas comerciais dos produtos e mercadorias produzidos nas suas roças, localizadas no interior das matas. Por isso, podemos entender os quilombos em sua maioria como uma rejeição ao sistema escravocrata e não enquanto uma rebelião. A rebelião pode ser entendida enquanto uma tentativa de destruição do sistema, enquanto os quilombos, na sua maioria, rejeitavam a ordem escravocrata. Isso pode ser explicado dentre de seus lineamentos pessoais e interesses da ordem do dia. No auge do período minerador, a troca, o contrabando e o comércio paralelo privilegiaram muitos quilombolas

3.2 O Quilombo do Ambrósio

Para Amantino (2001), os quilombos eram percebidos como refúgio de negros atrevidos e indolentes, associados, em larga medida, à truculência e desumanização que estabeleciam no trato corriqueiro com outras pessoas. Da

percepção dos agentes coloniais, os acontecimentos inscritos nas laudas das Cartas, datadas de 1718, do Governador Conde de Assumar ao Rei de Portugal (1898), acentuam para o terror causado, por negros “calhambolas” e índios, ilustrado na ocorrência de muitos roubos, sequestros, apropriação das roças e ataques às aldeias da vizinhança.

[...] os danos q' cauza os quilombos, sobre que me parece dizer a v. magestade que sem bem.^o de que eu tenho procurado dar toda a possível providencia a este mal, como os negros fogidos são mtos, cada dia estão rebentando por diversas partes e confiadamente se atrevem não só a infestar as estradas e os que andao por ellas, mas aos q' habitao nos sítios e rossas ainda visinhos as villas, levando-lhes de casa não so ouro e mantimentos mas couzas de menos importância e mais volume, por q' para tudo toma lugar o seu atrevimento. [...] ⁵⁴

Entre outras, essas informações apontam para a urgência de dar cabo à situação, pois o documento expõe a imagem de brancos indefesos sucumbidos aos ataques atrozes e selvagens de negros quilombolas; portanto, os episódios são obviamente narrados de forma a legitimar os ataques aos quilombos. Somam-se a essas premissas legitimadoras muitas palavras que colocam em relevo a proposta para acabar com os conflitos, pois era “para dar remédio aos insultos dos negros fogidos q' andavam juntos em mocambos ou Quilombos”⁵⁵.

O documento propõe a solução do problema como algo simples, seria tal como se procede com as bactérias e pragas, propondo-lhes o devido extermínio, e a dizimação dos quilombos tornar-se-ia, então, o remédio imediato. É relevante ressaltar que tais medidas seguiam uma ordem estrutural mais ampla, manter edificado o sistema escravocrata, sem medir esforços para dirimir e eliminar quaisquer empecilhos. Sob esse prisma, os negros são percebidos sem qualquer possibilidade de ação histórica autônoma, pois suas ações e reações só seriam refletidas em relação ao sistema escravocrata dominante na sociedade colonial. No entanto, ao nos atermos nos pequenos indícios, capturando as *peça-fragmentos*, podemos [re]interpretar a narrativa.

⁵⁴ ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 251.

⁵⁵ ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 251.

Nessa leitura, surgem então novas matizes que direcionam para uma lógica oposta à legitimada nos discursos oficiais acerca do período colonial.

Ao contrário do que se supunha, grande parte dos quilombos eram comunidades extremamente organizadas e em constante relação com o mundo exterior circundante, firmando alianças e trocas com diferentes sujeitos sociais. No Campo Grande, durante o século XVIII, Amantino (2001) sublinhou que no interior dos quilombos havia uma organização que respondia a determinados postulados hierarquizantes. As atividades germinadas no interior dessas estruturas não estavam soltas no ar, tinham um lastro com as categorias culturais, segmentos políticos e sociais dentro dessas agremiações, pois desde o início do XVIII se sabia “terem já os negros da Comarca do Rio das Mortes nomeado entre sy, Rey, Príncipe oficiais militares [...]”.⁵⁶

Por serem grandes agremiações, os quilombos não poderiam se movimentar com o grupo todo, haja vista a necessidade de locomoção rápida para não serem capturados. As empreitadas que adentravam ao universo exterior seguiam também uma lógica estrutural interna, os negros “[...] juntando se em quadrilhas de vinte e trinta e quarenta armados e defendido das armas”.⁵⁷ Ao que tudo indica, essas expedições eram planejadas *a priori* obedecendo a critérios objetivados e a posições e papéis sociais assumidos, realizados e propagados ao longo de sua experiência histórica nos campos mineiros.

Espaço de lutas cotidianas fincadas por negros e índios, a região do Campo Grande abrigou um dos quilombos mais conhecidos na literatura historiográfica; o Quilombo do Ambrósio ou do Campo Grande (AMANTINO, 2001, LIMA, 2008, GUIMARÃES, 2003). A notícia que se tem da insurgência desse quilombo é dada em uma carta enviada ao Rei de Portugal de 1746, predizendo que há vinte anos teria tido início a formação de um quilombo “entre as comarcas do Rio das Mortes, na capitania de Minas, e Goiás e capitania de São Paulo” (LIMA, 2008, p. 180). Segundo a literatura setecentista, as Minas e Goiáses desse período foram palco dos principais conflitos entre as forças coloniais e os quilombos.

⁵⁶ ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 263.

⁵⁷ ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 253.

O imenso número de negros presentes nessa região e a recorrente fuga dos escravos para os quilombos causavam o temor na população local. “[...] No rio das mortes por ser Comarca menos povoada de gente branca andava os negros mais confiados, porq’ descaradamente falava aos brancos ameaçando-os com o tempo da sobelevação. [...]”⁵⁸

Nesse sentido, nas cartas aos dirigentes da Coroa Portuguesa figuravam os suplicios dos moradores das vilas que narravam os episódios de conflito e solicitavam medidas para acabar com esse suposto mal. A carta endereçada ao rei de Portugal, assinada pelo Conde de Assumar (1718), referia-se, por analogia, aos ocorridos da Comarca do Rio das Mortes a um quilombo historicamente conhecido “[...] temos aqui alguma semelhante aos Palmares de Pernanbuco, (o q’Deos não queira) [...]”.⁵⁹ A carta enviada a Maria I (1793) narra os infortúnios ocorridos no Campo Grande e menciona também a existência do Quilombo do Ambrósio “[...] Sam Joam de El Rey e Sam Jozé, Marchando com fieis guias o Esquadram e o Capitam Manoel de Souza Portugal accometerão ao grande quilombo Ambrozio [...]”.⁶⁰

O prenome Ambrósio faz menção a um grande líder quilombola. Advindo das remotas regiões africanas, vendido como escravo no Rio de Janeiro e depois alforriado, Ambrósio foi uma figura de extrema relevância e proeminência nos quilombos do sertão oeste de Minas Gerais (AMANTINO, 2001). A hierarquia presente nessas agremiações correspondia a ligações políticas africanas, assim sua escolha enquanto líder nada teve de aleatória ou mera atribuição de outrem, mas fruto de suas origens. Na sua terra, era descendente de uma família real, um príncipe entre todos. Sua companheira, Cândida, assim como ele, era uma figura importante e imponente portando-se com uma educação que as distinguia das demais negras forras e, diante desse panorama histórico, que a liderança do quilombo foi direcionada ao cônjuge (AMANTINO, 2001).

⁵⁸ ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 263.

⁵⁹ ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 251.

⁶⁰ SYLVA, Jozé Custódio da. Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 372-388

Por anos, mantiveram a ordem interna, por intermédio das teias de contato com distintas categorias do mundo colonial – negras forras, brancos livres e pobres, donos de vendas e índios – como apêndices, estes grupos, corroboravam na propagação da estrutura desses redutos (AMANTINO, 2001, LIMA, 2008). Seja no simples ato de ir à contumácia das regras dos senhores de engenhos, na fuga para as matas ou até mesmo ao fornecer mantimentos aos quilombos. Com esse aporte, a manutenção/longevidade dos quilombos poder-se-ia alçar patamares inimagináveis aos administradores locais e a Coroa portuguesa. Desse modo, à criação desses redutos, donde se cruzavam e entrecruzavam peculiaridades tão distintas, construíram e impuseram a sua importância nas vicissitudes históricas.

Todavia, sua aparição nos documentos coloniais contava com demasiada dose de exagero dos ocorridos, quer seja em acentuar a quantidade de pessoas presentes nos quilombos, ou até mesmo em avultar a reincidência dos ataques às vilas. Legitimar esses fatos e conseguir a autenticação da Coroa para incorrer nesses redutos era o objeto das frentes colonizadoras locais, residindo nas entrelinhas interesses ocultos e avessos aos planos quilombolas. Dentre eles, estabilizar o comércio e a economia contendo os ataques e roubos que interferiam diretamente no abastecimento da população. Não obstante, a consequência direta dessas investidas quilombolas surtia na economia colonial um aumento nos preços dos produtos vendidos a população. Além disso, manter e expandir o domínio sobre os campos e terras em que os quilombos estavam situados era de extrema relevância para assentar o domínio da Coroa (LIMA, 2008). Assim, por alguma magia social inscrita na produção dos documentos oficiais, as inverdades ganham verossimilhança nas práticas históricas. Por outras palavras, é o milagre da enunciação legítima.

Assim, manipular dados populacionais, construir imagens atrozes e acentuar as ações e investidas dos quilombolas como extremamente hostis era recorrente no mundo colonial, velando o objetivo de fundo dos intendentes das Comarcas. Sob esse prisma, segundo Lima (2008), o medo tornou-se um adjutório para legitimar as ações antiquilombolas. Para pôr fim a imensos prejuízos, os Ouvidores coloniais buscavam conter as redes de relações construídas pelos quilombos, especialmente, aquelas estabelecidas com as

vendas informais – lojas clandestinas da região que forneciam mantimentos e artefatos para a resistência cotidiana.

A rede comercial das Minas setecentista, segundo Carlos Guimarães (2003), constituía-se como umas das principais dinâmicas do mundo colonial, justamente por ser trânsito de mercadorias e pessoas. Antiga como o próprio processo de colonização, ali residiam as atividades essenciais à propagação da vida social das Comarcas. As trocas comerciais iam desde a venda de produtos alimentícios, de vestuários até a de gados e escravos. Circulavam agentes e indivíduos das mais distintas categorias sociais, mantendo, sobretudo, a clientela dos segmentos menos abastados da estrutura hierárquica – negros livres, escravos, brancos desditosos, alguns senhores, capitães-do-mato, alfaiates, pedreiros, carpinteiros entre outros (AMANTINO, 2001; GUIMARÃES, 2003). Nota-se a existência de uma grande miscelânea de produtos, segmentos e interesses, logo, um ambiente permeado pelo contraste de interesses e na iminência de conflitos.

As negras forras, egressas da condição escrava, muitas vezes adquiriam as vendas como propriedade lucrativa justamente por serem estabelecimentos fincados na informalidade e com isso demandavam poucos recursos para a sua manutenção (GUIMARÃES, 2003). Quando proprietárias ajudavam na difusão e custeamento dos quilombos conforme descrito no Registro de alvarás, ordens, cartas régias e ofícios dos Governadores ao Rei de 1722, publicada por Antônio Rodriguês Romão (1925) na medida em que:

[...] assistem muitas vezes com ouro, mantimentos, pólvora e chumbo aos quilombos de negros fugidos que nas casas destas depravadas fazem os seus ajuntamentos e tomam as suas resoluções para insultar e desinquietar com sumo perigo aos brancos nas suas fazendas [...] ⁶¹

Quiçá essa relação amistosa de resistência mútua imbrica-se com o passado análogo de escravidão além da mesma origem africana, denotando que, apesar de inscritos em condições hierárquicas distintas – forros e fugidos –, guardavam consigo laços solidários de um lugar comum. É claro que não se

⁶¹ ROMÃO. F. Registro de alvarás, ordens, cartas régias e ofícios dos Governadores ao Rei. *Arquivo Público Mineiro* – Seção Colonial/ Secretária do Governo, Ouro Preto, 1925, p. 740-748.

pode restringir o amparo, somente, a negras forras, outros atores compunham esse *know-how* de cooperação (GUIMARÃES, 2003).

Muitos vadios corroboravam para a manutenção dessa resistência por intermédio também das vendas, um mocambo que localizava próximos as circunvizinhanças e em grande parte do tempo ficavam alheios ao poder tentacular do Estado e é nesse ínterim que corroboravam para a reprodução e transformação das estruturas quilombolas. Nesse sentido, vários interesses convergiam no reduto das vendas sob a figura dos agentes sociais. Brancos livres, garimpeiros clandestinos, senhores de engenho e alguns escravos obtinham no comércio ilegal com os quilombos vantagens materiais e monetárias. Isso porque os quilombolas quando saqueavam vilas, fazendas e roças vendiam ou trocavam os excedentes com essas categorias, recrudesendo a informalidade na região e causando temores aos administradores locais (AMANTINO, 2001; GUIMARÃES, 2003).

No entanto, as vendas não se limitavam a esta única face econômica, de um mero trânsito comercial. Eram lugares de encontros amorosos, jogatinas noturnas, além da obtenção de notícias e informações, sobretudo, àquelas consoantes as expedições enviadas para combater os mocambos. Nessa conjuntura, estava tão vulgarizado o papel das vendas que as autoridades coloniais não distinguiam aquelas de negros ou de brancos livres e pobres, ambas eram ameaças à consolidação e permanência do sistema escravocrata, de tal modo que eram identificadas igualmente como quilombos (AMANTINO, 2001). Segundo Lima (2008), esses espaços atuaram também como catalisadores e apêndices para a fuga de escravos insatisfeitos com os grilhões das senzalas.

O que podemos supor é que o medo não se avultava apenas diante dos quilombos e indígenas hostis habitantes do sertão, mas transcendia também para os desclassificados sociais, na figura das vendas. Obviamente, por não fazer parte da malha urbana e classificada, não se tinha uma segurança quanto às ações desses sujeitos. Por isso que até mesmo dentro de sua utilidade ao sistema, ainda se tinha dispêndios onerosos para manter sob controle essa categoria. Fica evidente, como apontamos no capítulo II, pelo menos três polos dicotômicos, a saber, índios (tupis/tapuias) idem dóceis e *bravios*, negros (escravos/fugidos), desclassificados (utilidade/onerosidade). Cautelosos com

as disparidades, mas atentos às semelhanças, podemos inserir as três categorias como entrincheiradas cada qual a sua maneira podendo constituir comunidades livres dentro do sertão. Aqui, vale ressaltar, que essas aproximações entre quilombolas, indígenas e desclassificados sociais serão melhor trabalhadas no capítulo IV.

Afinal, o que se nota nessa conjuntura é a necessidade em dar cabo à situação por parte dos governantes, pois circunscrevia nesse tempo, de forma gradual, a construção de uma rica e complexa rede de alteridades e identidades nas sucessões espaço-temporais entre quilombolas e outras categorias sociais.

É nesse contexto de conflitos, de urgência em dar fim às iminentes ameaças ao sistema escravocrata brasileiro, que a figura de Ignácio Correa de Pamplona surge para a dizimação dos quilombos e, em especial, ao do Campo Grande (AMANTINO, 2001). Com a patente de Mestre de Campo e Regente, especialmente, dos distritos de Campo Grande e picada de Goiás, Pamplona gozava de imensos poderes, matando, dizimando nações e negros calhambolas, tornando-se para o período e mais tarde para historiografia o corsário dos quilombos. Na Carta da Câmara Tamanduá acerca dos limites de Minas Gerais com Goyaz enviada a Rainha Maria I de 1793 se lê

“[...] Excellentissimos Generaes Governadores da Capitania de minas geraes concorrendo com graves dispesas para as repetidas bandeiras que combaterão a muitos gentios e perigosos quilombos não só o povo e Camaras de toda a Capitania como fica dito mais ainda muitos particulares e com especialidade o Mestre de Campo Regente Ignacio Corrêa Pamplona”⁶²

O documento é explícito no que tange aos dispendiosos gastos para por fim nos gentios e quilombos que causavam infortúnio a população. Ignácio Corrêa Pamplona, conforme o preâmbulo, foi convidado a liderar a comitiva que ia adentrar nos sertões e reestabelecer os limites entre Goiás e Minas Gerais. Para tanto, seus objetivos eram medrados na busca e dizimação dos possíveis empecilhos ao progresso e colheita dos louros coloniais. Soma-se a isso a pretensão em tornar a região um espaço produtivo e com condições

⁶² SYLVA, Jozé Custódio da. Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 384.

basilares para a construção de moradas dos colonos, ou seja, um lócus imune do contato com agentes indesejáveis que na época eram índios e negros fugidos.

Torna-se claro, após revisitar, delinear e estabelecer alguns conceitos e categorias presentes no universo dos contatos no século XVIII e na região do sul de Goiás, norte de São Paulo e Triângulo Mineiro que tanto calhambolas como gentios eram percebidos como sujeitos (a)históricos, intuitivos e, antes de tudo, empecilhos ao processo colonial. Contradizendo essas proposições, observa-se nas entrelinhas dos episódios narrados, na (re)construção das *peças-fragmentos*, estruturas, identidades, teias relacionais, visões cosmológicas, alteridades que foram perdidas no devir histórico. Agora, incorrer e medrar outras interpretações além das presentes na historiografia faz-se necessário para estabelecer novas interrogações, dentre as quais, aquela que versa sobre as proximidades que negros do Ambrósio e Kayapó meridionais poderiam ter mantido entre si.

3.3 Entre os rios Grande e Paranaíba: Os primeiros indícios

O itinerário partia da cidade de Vila Boa, sul de Goiás até o norte de São Paulo, passando pelo Triângulo Mineiro. É nesse contexto, como dito, que duas figuras aparecem: Antônio Pires de Campos e Ignácio Correa Pamplona, o primeiro emerge para dizimar os índios; e o segundo, os negros fugidos que, de acordo com os relatos, causavam infortúnio aos moradores e viajantes transeuntes pela picada de Goiás. Além de resguardar os louros do progresso minerador, pretendiam o extermínio e a captura de índios e negros recrudescente a guerra no decorrer do século XVIII, numa atmosfera permeada de resistências e mortes (GIRALDIM, 1997).

Assim, durante o século XVIII, a região em foco tornou-se estratégica para os interesses da administração colonial, dado a necessidade de sua transposição para o acesso às regiões auríferas do centro-oeste brasileiro. Contudo, desde pelo menos a década de 1730, os viajantes e roceiros dos caminhos das minas de Goiás e Cuiabá sofreram com os sucessivos ataques Kayapó. Em um Registro de Bando, datado de 1745 e assinado por d. Luiz de Mascarenhas, se lê:

Os repetidos insultos, contínuas mortes, estragos e roubo q'. Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q.'infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goiaz [...] matando e roubando aos Viajantes que vão, e vem, e aos roceyros insultandoos em suas próprias cazas, queymando-lhes citios, e os payoys em que tem recollido os seus fructos matandolhes também os seos escravos, cavallos, porcos, e mais criações havendose com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma [...] ⁶³

Nesse mesmo período, as autoridades coloniais também testemunham suas preocupações com os vários quilombos que se formavam na região. Por volta de 1770, inúmeras cartas escritas pelo mestre de campo regente Ignácio Correia Pamplona ao Conde de Valadares sobre a região de demarcação de “Sam Paulo e Goyaz”, mencionam o “terror dos negros q'infestão o Paiz [...] com terras o nome de campo Grde [...] tem çido até aqui abitação de feras e de Calhambolas, que vem a ser o msmo”.⁶⁴ Perto do Piuhy no Rio Grande, esse mesmo mestre campo informa “motivos q` me fez intentar a difícil empreza de povoar estas terras desertas e incultas [...] desvanecida pela opozição de gentio brabo e quilombos de Negros que por todos os lados cercavão este Continente” ⁶⁵.

Com base nesses documentos, está claro que a região aqui em foco era área de perambulação e ocupação histórica dos Kayapó meridionais e, paulatinamente, também se transformou em reduto de negros fugidos da escravidão. As sucessivas notícias dos ataques kayapó e das investidas dos negros, tornaram-nos inimigos declarados do poder colonial. De acordo com documentos do período, não só os Kayapó agiam como “costuma de sua barbaridade”⁶⁶ mas também “em razão dos negros [os moradores] mal podem

⁶³ *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, vol 22. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3ª ed., p. 185, 1913.

⁶⁴ Arquivo Conde de Valadares, - Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. Tejuco, 03/04/1770 - Biblioteca Nacional – secção de manuscritos 18.02.003 – doc 1.

⁶⁵ Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7.

⁶⁶ Carta do [governador e capitão-general de São Paulo] d. Luis de Mascarenhas ao rei [d. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó contra os habitantes das zonas circunvizinhas de Vila Boa e acerca das medidas que tomou para evitar novas investidas. Vila Boa, 30/03/1742. *Centro de Memória Digital* da UNB. AHU-ACL-CU-008, cx. 2, d. 179. Disponível em www.cmd.unb.br/biblioteca

deyxar suas cazas”⁶⁷. Uma síntese dessa visão pode ser observada na “Instrução que deve seguir João Leme do Prado na expedição de que se acha encarregado” para a abertura, em 1769, do caminho até Cuyabá:

O primeiro objetivo da presente expedição é abrir caminho até Cuyabá; o segundo examinar as formações de ouro pelos transitos por donde se passam, que tenham águas para se poder mineirar, para o que se mandará levar que haja demora, examinar tudo atentamente; o terceiro é ver se há alguns índios, ou ao menos se dispõe com suavidade, e se catequizam para se empreender o documento; o quarto finalmente, é ver se de caminho se encontram algumas lagoas de sal, ou sedá em algum Quilombo de negros, se destrõe na conformidade das ordens de sua magestade queimando lhe inteiramente as povoações e matando-se em termos de resistencia [...] Se os índios são bravios ou domésticos, os nomes das naçoens, no caso que se lhes perceba a língua e o número de povoaçoens, de que armas uzão, mais do que os aros se trasem sintas e armaduras; e os costumes mais gerais que tiverem e praticarem. Se fala ou não a língua geral; os rios de que dão notícia; as nações com quem se tem comunicação com alguns índios das outras capitánias vizinhas.⁶⁸

Os objetivos da expedição são explícitos no que tange ao avanço colonial, ou seja, a expansão geográfica focava-se, sobretudo, na extração e acúmulo de ouro e metais preciosos. Para além disso, o que está inscrito nas instruções a João Lemes do Prado coloca em foco as relações das frentes coloniais com índios e negros. Em princípio, parecem ser tratados de formas distintas, pois os aldeamentos indígenas não deviam ser sumariamente devastados, mas sim vistas antes às possibilidades de catequizá-los; enquanto as ordens são claras e categóricas no que se refere ao tratamento dos quilombos encontrados no percurso até Cuiabá, a destruição e a morte se houvesse resistência.

Todavia, ambos aparecem igualmente como empecilhos ao objetivo de encontrar ouro, água para mineração, lagoas de sal e o mapeamento geográfico do caminho. E, por isso, se os negros fugidos deviam ser capturados ou mortos, o mesmo ocorreu com os índios, pois na perspectiva do expedicionário, caso os índios fossem mansos “se dispõe com suavidade, e se

⁶⁷ Arquivo Conde de Valadares. MS 575 (1). Carta de João Pinto Caldeira ao Conde de Valadares, Serra Negra, 03/10/1770. Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 78.

⁶⁸ CATÁLOGO DE MANUSCRITOS HISTÓRICOS ULTRAMARINOS. Instrução que deve seguir o João Leme do Prado na expedição de que se acha encarregado. *Biblioteca Publica Municipal do Porto*, Villa Bella, 1769, p. 8-11.

catequizam”; caso contrário justificava-se plenamente as guerras de extermínio, pois

[...]não se rendendo os ditos Gentios, e sendo tomado as mãos na pelleja os passarão a espada sem distinção ou differença de sexo, só não executarão a d.^a pena de morte nos meninos e meninas de des annos p.^a baixo, porque estes os conduzirão a esta V.^a para delles se tirar o quinto de S.^a Mag. e os mais se repartirem por quem tocar⁶⁹

Assim sendo, parece correto afirmar a existência de um tratamento igualitário que foi dado a índios e negros. Isto posto, qual seria o padrão de risco para que os ataques da expedição acontecessem? Segundo a carta de instruções a João Lemes do Prado, as leis da humanidade estariam legitimadas para as necessidades coloniais frente à expansão. Em outras palavras, se por um lado os expedicionários não tinham permissão de atacar caso os índios fossem pacíficos, por outro já estavam autorizados a insurgir com quaisquer ações violentas quando os índios se recusassem a dar apoio à incursão.

Neste ponto, é fecundo discorrer sobre a observância de que ser bárbaro ou hostil era, na verdade, ser obstáculo aos planos coloniais. Isso decorre, evidentemente, da matriz do imaginário colonial na percepção da hostilidade. Como nas relações de contato não só os indígenas são postos a prova das concepções não índias, nas lentes dos gentios não seria um ataque iminente a pura e simples presença do não-índio? De ambas as partes, tais apreciações justificaram as ações nas relações de contato. Ao contextualizar os documentos (CELLARD, 2008), espera-se contribuir para questionar e provocar, à luz dos fatos históricos, o que está inscrito.

A partir desses primeiros indícios, é possível afirmar que, na região do Triângulo Mineiro no século XVIII, os Kayapó meridionais e os negros fugidos compartilharam experiências. Não só coexistiram espacialmente, mas também ocuparam o lugar de inimigos e bárbaros e, por isso, sofreram sucessivos ataques e atacaram os agentes do poder colonial. De certo, estavam, pois, do mesmo lado em relação a um inimigo comum.

⁶⁹ *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, vol 22. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3ª ed., 1913.

3.4 Entre o céu e a terra: uma identidade relacional?

Na leitura dos documentos da região do Campo Grande, notamos uma pluralidade de formas para descrever – desde as minúcias até os aspectos mais gerais – os quilombos e as aldeias. Alguns documentos trazem tais temáticas como pano de fundo de alguma diligência eclesiástica, outros intermediados pela demarcação de limites e fronteiras e muitos tratando, apenas, de pôr fim a esses segmentos. Mas, no geral, transparecem uma semelhança fulcral: apresentam os índios Kayapó e os negros quilombolas como hostis, perigosos e bárbaros.

Nesse contexto, os índios dos sertões (Tapuia), vistos como inimigos e a eles declarada guerra de extermínio e escravização, tiveram seus caminhos cruzados com negros fugidos que, a exemplo deles mesmos, também sofriam uma guerra de conquista. Ambos tinham suas liberdades ameaçadas e, dessa maneira, “[...] é provável que negros e índios tenham se percebido, apesar das diversidades, iguais em suas relações com o outro e isso deve ter feito estreitarem relações” (MANO, 2010, p. 5).

É notório acentuar que a imagem perpetuada por anos, como dito, relacionava o quilombo à moradia e espaço de convivência apenas de negros. Contudo, parece-nos que a questão vai para além disso. Há fortes indícios que dentro dos quilombos suas nuances eram expressas, sobretudo, pela presença de índios que habitavam a região. Há casos claros em que se pode dizer que os quilombos tinham forte influência indígena (AMANTINO, 2001, MARTINS, 2008).

Em geral, a localização dos quilombos era próxima a rios, as casas dispostas ao redor de uma praça central, e no espaço externo cultivavam a agricultura e praticavam a caça e coleta, denotando semelhanças óbvias com o modo de vida indígena. Mais adiante, nas batalhas com as frentes de expansão, os negros utilizaram tanto armas saqueadas nas vilas, como armadilhas nas matas, “ora com características africanas, ora com marcante presença indígena” (AMANTINO, 2001, p. 147).

Denota-se, então, um panorama de cruzamentos em termos de técnicas de subsistência, de guerra e luta, dos quais negros quilombolas incorporam artefatos e conhecimentos indígenas. Assim, podemos evocar intersecção

entre as técnicas, os conhecimentos e a identidade de negros e índios, imbricadas de tal maneira a construir uma complexa rede de alteridade e identidade.

Ao que tudo indica, tratando-se da região do Campo Grande e do período histórico, um relato parece-nos fulcral para afirmar a coexistência de negros fugidos da escravidão com os índios Kayapó. Em carta de Jozé Antonio F. e Andrada, endereçada ao conde de Bobadela, o mesmo relata três partidas do capitão do mato em busca de quilombos. Nas duas primeiras, os quilombos são atacados e neles são feitos prisioneiros, porém na terceira, não consegue atingir seu alvo, pois é repelida por um contra ataque fulminante.

“[...]Umas das outras partidas trouxe quatro negros e uma cabesa; a outra diz o Cap. domato q’ atacando um Quilombo de negros se saíram ao encontro uma grande povoasam degentio q’ instantaneamente os rebateo com uma grande numero deflexas deq’ficaram três cap.domato firidos e dois com duas flexas perto do pescoso emgrande perigo devida. Se atacar este quilombo seperpara mayor numero de gentes pois sepersuadem todos q’os ditos calhambolas secobrem com esta povoasam de gentio[...]⁷⁰”

Essa citação ilustra não só um contato direto entre negros fugidos da escravidão e índios; mas também um processo de aliança entre ambos. A expedição, ao atacar um quilombo, é surpreendida quando uma grande povoação de gentios saiu na defesa dos negros atingindo mortalmente ao menos cinco capitães do mato. Por isso, o relato termina salientando que os ditos quilombolas se ocultam com esta povoação de gentio. Assim, está claro que índios e negros mantiveram contato e firmaram alianças.

Nesse ataque preciso, imediato e eficaz, os índios usaram de táticas e estratégias de guerra conhecidas, ferindo e matando os agentes do poder colonial e, conseqüentemente, protegendo os negros quilombolas. De acordo com uma copiosa documentação já dita, os ataques Kayapó às frentes de expansão colonial eram, como estes, exatos e infalíveis. Até aí nenhuma novidade, pois, de fato, os Kayapó meridionais, quando podiam, atacavam, matavam e roubavam porque essa parece ter sido a forma relacional e

⁷⁰ Registros de cartas do Governador ao 1º Conde de Bobadella e de outras autoridades, petições e despachos, representações, bandos, termos, instruções. Arquivo Público Mineiro – Seção Colonial, manuscritos, Documentos encadernados – códice 130.

simbólica desses índios manterem contato com o mundo exterior. A novidade repousa, pois, nas alianças com negros quilombolas.

Isto posto, uma questão se coloca na confluência do contato dos Kayapó com seus diferentes outros: se a principal estratégia de contato desses índios com o mundo exterior foi mediado pela guerra enquanto elemento de reprodução e transformação de sua cultura, por que matavam escravos, brancos, outros grupos indígenas e não dizimavam os negros quilombolas? Qual o critério manifesto na predação? Refere-se a uma operação distintiva aleatória? Aliado aos dados históricos e às relações de alteridades estabelecidas pelos Kayapó com seus diferentes outros, notamos vestígios empíricos no trato com negros quilombolas que desvelam operações simbólicas mais amplas.

De fato, quando se tratavam de inimigos, categoria a qual não deviam pertencer os negros quilombolas, as estratégias de contato seguiam da morte aos espólios da guerra, como apropriação e incorporação de bens materiais do mundo exterior para o mundo interior. Ao que tudo indica, no século XVIII, as estruturas de relação com o mundo exterior adotadas pelos Kayapó meridionais tinham um fundo simbólico. Por meio dela os Kayapó matavam e saqueavam seus inimigos, tal como no tempo mítico seus heróis fizeram com o mundo exterior da natureza.

Mano (2011; 2012) acentua que no contemporâneo, a partir das narrativas dos Kayapó, fica claro o reconhecimento por parte desses índios que alguns elementos internos de sua cultura foram conquistados ou cedidos por *outrem*, ou melhor, exterior a sua sociedade, como dito, num duplo movimento de apropriação e incorporação. Assim, as identidades são construídas a partir de contato com diferentes alteridades, de tal modo que a construção do interior se dá amplamente pela relação com o exterior. Diante desse preâmbulo, segundo o autor, os inimigos históricos tal como os míticos foram essenciais para a tomada de bens tanto materiais quanto simbólicos. O movimento exógeno/endógeno contribuiu de maneira frutífera para a produção do mundo interior (MANO, 2011; 2012). Nesse sentido, a história é metáfora em relação ao mito (SAHLINS, 2008) o que tem por consequência uma série de ressignificações estruturais no modo de vida cultural e simbólico desses índios.

Entretanto, as possíveis associações da guerra histórica com a predação mítica não explicam as alianças com os quilombolas. Parece que esse modo de vida relacional associado aos Kayapó e os grupos Jê em geral que os fecham em si (nós – outros; amigos– inimigos), como dito, não funciona para alguns dados históricos. Assim, pode haver num primeiro momento a reprodução da estrutura, isto é, o fato histórico do contato foi avaliado a partir de uma estrutura de significação.

Contudo, até onde é possível indicar, parece não haver uma uniformidade nas relações de contato dos Kayapó meridionais no século XVIII com os diferentes outros que habitavam o seu universo exterior. Por isso, ao invés de uma rigidez para o modo de vida simbólica e relacional, está a se propor a coexistência, no contato, de lógicas culturais distintas a depender do contexto e das categorias sociais envolvidas. E isso representa que a manutenção da estrutura coexiste com a transformação. Logo, a história é culturalmente ordenada, tal qual cultura é historicamente determinada (SAHLINS, 2008).

No período colonial, tal como na dicotomia tupi-tapuia para a classificação dos grupos indígenas, era recorrente a classificação dos negros no imaginário social. Havia, por um lado, os negros que não eram submissos a lógica do colonizador e, muitas vezes, fugiam para os quilombos e atacavam vilas e povoações; e, por outro, negros considerados condizentes aos objetivos de seus senhores e, portanto, vistos enquanto dóceis e de fácil domesticação. Era, como se disse, algo semelhante ao que ocorria no universo indígena. Índios Kayapó eram designados enquanto bárbaros hostis e violentos, ao passo que outros grupos indígenas eram considerados mansos e brandos frente aos interesses coloniais. Negros quilombolas eram considerados da mesma forma que os Kayapó, enquanto outros negros eram mansos. Estes últimos são recorrentes na figura de capitães do mato nas expedições coloniais.

O paradoxo é que a ponta de lança do poder colonial contra índios bravos e negros quilombolas eram categorias sociais que travestiam os interesses dos brancos num corpo não-branco. Isto é: o ofício de capitão de mato não era uma incumbência, somente dos brancos, mas antes atividade exercida empiricamente por índios, negros ou mulatos que agiam consoantes

aos interesses da Coroa. Grandes conhecedores das matas, florestas e campos, forneciam seus serviços para a captura de negros fugidos por meio do ataque aos quilombos e aldeias de índios bárbaros. Talvez por isso e devido a essa conjuntura histórica, negros e índios realizavam alianças, dividiam moradas e se protegiam mutuamente e, certamente, teriam adstrito às relações frente a um inimigo comum.

Nesse sentido, aceitamos a proposição de Franz Boas citado na obra de Roque de Barros Laraia, “os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos” (LARAIA, 2006, p. 167). Com efeito, a dimensão aí sublinhada resgata uma tradição dinâmica, na qual o ato de constituição se imbrica com o de pulverização. Assim, parece que o ideal de bravura e guerra dos Kayapó em suas relações com o mundo exterior é pulverizado implicitamente na categorização dos negros quilombolas. Se muitos outros que povoam o universo não-kayapó são inimigos; negros fugidos parecem ser amigos e aliados.

Assim, é razoável supor que a bravura não advém de um mecanismo interno do universo Kayapó, manifesta-se justamente nas relações míticas e históricas entre o mundo interior e o mundo exterior. Projetados para o século XVIII, esse mundo exterior pode ser transfigurado nos agentes do poder colonial, nos negros escravos e índios domesticados, com tênues graus de categorização por parte dos Kayapó.

As alianças étnicas com negros calhambolas, e não com negros escravos e índios domesticados, tem a ver com a produção ontológica do sistema relacional Kayapó que enleia o parâmetro de bravura. Assim, Kayapó e negros fugidos estão lutando contra um mesmo inimigo. No contexto do século XVIII, esses inimigos são as expedições coloniais e os capitães de mato com as investidas para a dizimação tanto de Kayapó quanto de negros fugidos e seus quilombos.

Portanto, o fato é que os encontros históricos dos Kayapó com os diferentes outros durante o século XVIII, na região do Triângulo Mineiro, norte de São Paulo e sul de Goiás, apontam para diferentes estratégias de ação e para a coexistência de diferentes regimes relacionais e simbólicos, o que, efetivamente, nos leva a suposição de construção de uma identidade não fixa

ou substancial, mas relacional, contextual, histórica e social, pois depende das circunstâncias e dos sujeitos sociais envolvidos. “A identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica, relativamente a outras identidades” (WOODWARD, 2008, p. 14).

Chegado a este ponto, é possível concluir, com base nos indícios históricos apresentados, que os Kayapó meridionais mantiveram no XVIII uma complexa rede de alteridades e identidades que coexistiram. A relação desses índios com seu universo exterior se insere numa complexa rede de relações e numa identidade relacional, a depender das conjunturas históricas e dos tênues graus de diferenciação social. Nesse sentido, negros e índios, enquanto sujeitos históricos, poderiam sim terem se percebidos frente a inimigos comuns e por aí terem realizado alianças, tais como a que acabamos de evidenciar.

3.5 Por uma etnogênese: ressignificando pertencimentos

O século XVIII foi, desse modo, marcado pelos intensos contatos entre esses coletivos, o que suscita, sobretudo, na etnologia Kayapó, a possibilidade de sua extinção por autores como Robert Lowie, em 1946, e Curt Nimuendajú, em 1952. Para outros, como Francis Castelnau, em meados do século XIX, viajando pelo interior do Brasil, constatou que os Gradaú, um povo habitante ao norte da ilha Bananal, seriam um subgrupo Kayapó (GIRALDIN, 1997). Machado de Oliveira no mesmo período admitia a mesma hipótese de Castelnau, comprovando assim, não sua morte, mas suas resistências (GIRALDIN, 1997). Tais estudos baseados na hipótese de continuidade da cultura Kayapó foram fundamentais para outros autores avançarem nas pesquisas sobre esse grupo e, quiçá, na possível existência de remanescentes adentrando o século XX.

Nesse sentido, através dos recentes estudos etnográficos, especificamente, pelo prisma da obra de Odair Giralдин (1997), “Kayapó & Panará”, que se observam essas nuances interpretativas. Segundo Giralдин (1997), foi o antropólogo Richard H. Heelas, em 1979, que apresentou a primeira hipótese de que os Panará – da região norte do Mato Grosso, nas margens do rio Peixoto de Azevedo – e os Kayapó poderiam ser de um único grupo. Sua proposição foi ratificada pela lista de termos cognatos entre Panará

e Kayapó feita por Saint-Hilaire e Pohl no aldeamento goiano São José de Mossâmedes, no princípio do século XIX. Heelas, desse modo, verificou que da lista feita por Pohl de sessenta e cinco (65) termos, vinte e seis (26) seriam cognatos, ao passo que da lista de Saint-Hilaire de trinta e três (33) termos, dezenove (19) eram cognatos, denotando, claramente, uma proximidade (GIRALDIN, 1997).

O segundo trabalho antropológico sobre os Panará foi feito por Schwartzman, em 1980 (GIRALDIN, 1997). Além dos dados coletados *a priori* por Pohl e Saint-Hilaire, Schwartzman apresentou novas evidências da possível relação dos Panará com os Kayapó, tendo como base a proximidade de algumas técnicas e modos de contato com o mundo exterior. Ou seja, no manejo da produção de flechas, na construção de cestos, além da prática de escarificação⁷¹ da testa com um pequeno arco e flecha estavam contíguos entre os dois grupos. Schwartzman acentua que seria provável que os Panará, situados no rio Peixoto de Azevedo, poderiam ser um grupo de Kayapó não assimilados que fugiram de Goiás ou do Sul do Mato Grosso em fins do século XVIII ou início do XIX (GIRALDIN, 1997).

O documento redigido por Alexandre de Souza Barbosa, no início do século XX, designadamente em 1911, permite avançar na hipótese desses autores supracitados. Sua profissão enquanto técnico em agrimensura teve relativa importância nessas pesquisas, pois é, justamente no mapeamento das terras próximas as margens do Rio Grande, especificamente na região do extremo oeste do Triângulo Mineiro, na confluência dos rios Grande e Paranaíba, que se depara com um grupo indígena autodenominado Panará. O interesse em compreender a cultura a partir de diálogos e coleta do material não foi dado de maneira simples nem tampouco desmedida, mas com reticências e dúvidas sobre a sua presença na região. Após sucessivas tentativas de contato com esses indígenas, Alexandre de Souza Barbosa consegue estabelecer uma contiguidade com Cândida, uma integrante do acampamento que resolve lhe fornecer alguns dados etimológicos e linguísticos. Daí em diante, em diálogos e inquietações, o autor compila um dos

⁷¹ A escarificação seria uma técnica de produzir feridas no corpo, mas não como um mero ato de mutilação, guarda consigo profundas relações com ritos funerários e outras formas de simbolismo (GIRALDIN, 1997).

maiores vocabulários sobre a língua Kayapó, composto por um conjunto de mais de setenta (70) palavras, além de obter algumas descrições sobre o modo de realização da caça e da pesca.

O material levantado por Alexandre de Souza Barbosa, num movimento de projeção comparativa, apresenta notoriamente, segundo Giralдин (1997), proximidades com as informações compiladas por Saint-Hilaire e Pohl no acampamento São José de Mossâmedes, no século XIX. Para Giralдин (1997), o documento redigido por Alexandre de Souza Barbosa permite avançar na hipótese de Heelas e Schwartzman, sobre a proximidade entre Panará e Kayapó, o que nos possibilita, então, lançar fecundas tintas sobre a permanência desse grupo no século XX e não sua dizimação como afirmavam alguns autores (LOWIE, 1946; NIMUENDAJÚ, 1952, apud GIRALDIN, 1997).

Como se sabe, não só os Kayapó meridionais sofreram com as ofensivas coloniais, mas também os quilombos de negros fugidos da escravidão, sobretudo, aqueles provenientes do Campo Grande. Ao serem atacados, perderam grande parte de sua população com mortes e genocídios. Contudo, a permanência do Quilombo do Ambrósio na atmosfera colonial perdurou-se por anos, sobretudo, na forma mocambos ou pequenos grupos. Embora as narrativas suscitem a possibilidade de sua existência adentrando no século XIX, alguns autores salientam o fim do quilombo já no século XVIII.

Guimarães (1996) afirma que o quilombo foi destruído em meados do século XVIII. Mary Karash (1996), por sua vez, questionou tal fato ao analisar novas documentações, interrogando se o Quilombo do Ambrósio, realmente, foi destruído nesse período (GUIMARÃES, 1996; KARASH, 1996; LIMA, 2008). Acrescido a isso, Barbosa (1976) esmiúça dois marcos temporais: o primeiro refere-se ao suposto fim do quilombo, em 1746; enquanto o segundo aponta a sua continuidade alguns anos após 1746 se protelando até 1759. Ao que tudo indica, portanto, o Quilombo do Campo Grande, na sua gênese inicial, liderado por Ambrósio, foi destruído pelas frentes coloniais no século XVIII. Ao assumir a hipótese de Barbosa sobre o processo de desconstrução/construção no intercurso de 1746 a 1759, podemos supor um segundo processo latente e, quem sabe, inflexionado nas prerrogativas temporais do autor, isto é, a possibilidade de ressignificação dos costumes iniciais dos calhambolas, das suas lógicas interpretativas e práticas.

Assim, é possível levantar a hipótese que vários grupos, com costumes, vivências e tradições muito próximas a seus grupos originários, mesmo diante da ruptura espaço-temporal das relações, podem construir, significar, desconstruir e ressignificar suas identidades. Isto é, a etnogênese é a “expressão de um povo que, em condições adversas de dominação e experienciando longos anos de conflitos, procura ‘recriar’ seus laços culturais” (RESENDE, 2008, p. 20). Obviamente, não se trata de recuperar as agremiações, na sua gênese inicial, mas construir novos sujeitos políticos, mobilizando uma sucessão de aspectos identitários em comum e de caráter circunscrito, localizados num análogo passado de escravidão e submissão (ARRUTI, 1996). De tal modo, na produção e reprodução de suas práticas, representações simbólicas e modo de vida podem estar contíguos aos de seus antepassados, inclusive nas teias relacionais que estabelecem com diferentes outros.

Assim, é relevante ressaltar que o contato entre negros e índios não se reduz, apenas, às relações diretas, mas também àquelas provenientes de elementos religiosos, econômicos e sociais de uma sobre a outra. Algo correlato pode ser notado no trabalho de Emmanuelle Kadya Tall (2011), enfatizando a permanência dessa complexa rede de alteridades e identidades, inclusive nos dias de hoje, na comunidade de remanescentes quilombolas⁷² do povoado do Rio das Rãs na Bahia. A autora evidencia as relações entre negros e índios na religiosidade popular expressa no culto da jurema⁷³ no Rio das Rãs,

⁷² Em 1995, através de um laudo antropológico solicitado pela Procuradoria Geral da República, concluiu que a miscelânea de povoados presentes no Rio das Rãs era, de fato, uma comunidade de remanescentes quilombolas. Atualmente a área é composta por trezentas (300) famílias. Para maiores informações Cf.: TALL, Emmanuelle Kadya. “Quilombo, caboclo e candomblé na Bahia”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; *et. al. Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011, p. 131-148.

⁷³ A religiosidade do culto da jurema, presente no Rio das Rãs, segundo a autora, combina várias tradições - católica, espírita e ameríndia, denotando uma inter-relação entre as culturas. Em síntese, a celebração do culto da jurema se atém a reuniões religiosas para a cura de pessoas com problemas oriundos das mais variadas dimensões. Esta celebração é direcionada por um presidente que recebe dois guias principais: Manuel Guerreiro da Jurema e Dr. Henrique, mas coexiste uma terceira figura, a presença invocada do Rei Nagô. É na confluência desses três atores que é possível realizar as “operações cirúrgicas”. Isso porque, cada um reveste em si origens distintas, mas que em conjuntas atribuem forças a personalidade carismática do presidente do centro. Invoca-se, portanto, o caboclo Manuel Guerreiro da Jurema, o Rei Nagô e o espírito encarnado do médico Dr. Henrique que ajuda o presidente nas cirurgias. Obviamente, não se trata apenas de elementos justapostos, mas de uma interrelação cultural que desemboca numa celebração única. Para maiores informações, Cf.: TALL, Emmanuelle Kadya. “Quilombo, caboclo e candomblé na Bahia”. In: CARVALHO,

salientando como as culturas se imbricam, se misturam num “vai e vem das culturas indígenas e africanas” (2011, p. 131).

Cautelosos com as conclusões, a contribuição desta análise para o presente estudo é ressaltar como as práticas e estruturas físico-simbólicas podem sofrer transformações conforme as linhas de contato e ação com os diferentes outros, mas coexiste a possibilidade de resignificação cultural nas suas mais variadas dimensões (SAHLINS, 2008; RESENDE, 2008).

4) UMA AQUARELA CONTEXTUAL: O ENCONTRO DE ÍNDIOS, NEGROS E VÁRIOS NO SERTÃO DO CAMPO GRANDE.

Este capítulo tem por finalidade resgatar todos os apontamentos e reflexões feitos nas seções anteriores para adensar à discussão um novo olhar sobre o conceito de quilombo⁷⁴. Por um lado, já desconstruímos, com base nas fontes históricas, a noção de que quilombo era um reduto apenas de negros fugidos, apresentando um revés, ou seja, a morada também de indígenas habitantes do Campo Grande. Diante dessa premissa, queremos mostrar a diversidade das relações entre negros fugidos, índios e sociedade escravocrata, bem como as diferentes formas pelas quais esses segmentos se apropriaram da terra e construíram suas identidades (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

Com essa envergadura analítica, de olhar para uma complexidade de relações, pretendemos não só romper com o conceito de quilombo, mas também com a ideia de que tais redutos agiam somente no binômio fuga-resistência. Isso porque, quando entendemos os quilombos enquanto parte do sistema econômico escravocrata, percebemos que eles não se consubstanciariam somente como fuga, mas também como parte da engrenagem comercial (RAMOS, 1996).

Diante disso, levantamos a hipótese da existência de redutos de fuga/resistência, mas dentro de *comunidades livres e autônomas*. Essa proposição pode ser avultada pelo conceito criado por Flávio dos Santos Gomes (1996), referente ao campo negro: “(uma complexa rede social) permeada por aspectos multifacetados que envolveu, em determinadas regiões do Brasil, inúmeros movimentos sociais e práticas econômicas com interesses diversos” (GOMES, 1996, p.36).

No Campo Grande, parece que não foi diferente. Para além da morada de índios e negros, esse ambiente pode ter sido habitado pelos brancos livres e

⁷⁴ Segundo o Conselho Ultramarino em 1740, quilombo foi formalmente definido como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”, conforme já apresentado nos capítulos anteriores.

pobres sob a alcunha de vadios ou desclassificados sociais, denotando, *a priori*, “uma complexa rede social [...] multifacetada” (GOMES, 1996, p. 36). Tais espaços eram caracterizados como habitações permeadas por pilões e roças feitas de maneira autônoma e livre, longe de qualquer domínio do grande proprietário ou do senhor de escravos (GOMES, 1996).

Obviamente que tal suposição não destoa aos olhos num primeiro olhar, muito pelo contrário: ela está encoberta nas narrativas do imaginário colonial que pretendiam ter não só o domínio dessas agremiações, mas, sobretudo, da região. Isso se evidencia quando Pamplona, ao mencionar a área do Campo Grande e seus moradores, indica que “tudo era abundancia de hua profusa fertilidade que junto com os animais ahua ambiciosa e diligente agricultura”.⁷⁵ Ainda salienta que, pela quantidade de moradores e riqueza para subsistência e economia, nem se pode “dar o nome de Campo Grande, mas sim de um **emperio** (grifo meu)”⁷⁶.

Percebe-se, porquanto, que era um local profícuo de fazer morada; logo, conjugaria uma miscelânea social construída a partir das linhas tecidas no contato entre as diferentes alteridades. A cognoscibilidade desse enredo nos permite compreender, como mencionado, que a variância social inscrita no Campo Grande não deve ser interpretada apenas no binômio da fuga-resistência, mas sim enquanto um espaço de convívio em comunidades que abarcariam também os desclassificados sociais. Isto é, teríamos espaços de resistências, mas muito mais “uma busca de liberdade e espaços de autonomia” (GOMES, 1994, p.26) para diferentes sujeitos em relação.

Para realizar tal empreito, pretendemos coligar os conhecimentos históricos e antropológicos com as fecundas análises da Arqueologia. Segundo Gomes (1994), como a documentação não nos mune amplamente das características necessárias para compreender de fato tais espaços, torna-se primordial aliar a área arqueológica, com vistas à construção de um quadro mosaico completo. Para isso, revisitar o sítio arqueológico do quilombo do Ambrósio é de extrema valia.

⁷⁵ Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7, p. 104-111.

⁷⁶ Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7, p. 104-111.

A pesquisa ora mencionada foi realizada por Carlos Guimarães (s/d) que, a partir da interpretação de vestígios arqueológicos e de dados documentais, analisou os quilombos mineiros, em especial o de Ambrósio. Desenvolveu-se tal estudo a partir da prospecção arqueológica realizada na fazenda de Alexandre Alves Ferreira, localizada no município de Ibiá/MG. A região é marcada por um relevo diversificado, intercalando serras e chapadas que englobam um grande número de lavouras e plantações responsáveis pela produção de batata e grãos. Cumpre ressaltar que o terreno onde abrigou o núcleo populacional do Ambrósio compreende a 1,5 hectares, no qual havia um fosso em formato de ferradura, com extremidades voltadas para o norte.

Essas extremidades, em função da erosão e do assoreamento, têm proporções e medidas variadas, além de serem cercadas por um pequeno córrego de águas perenes mata adentro. Ademais, segundo a tradição oral, três elementos foram imprescindíveis para a perpetuação e permanência do quilombo na atmosfera do século XVIII: o Morro do Espia, o Córrego do Ambrósio e o Córrego do Quilombo. Em conjunto, tais quesitos básicos atuaram não só na defesa e proteção sob a figura do Morro do Espia, mas também no acesso e fornecimento de água potável e corrente dada pelos córregos.

Ainda segundo a análise arqueológica, no núcleo em prospecção se encontra um fosso, cujo conteúdo abarca um dos conjuntos mais expressivos de vestígios materiais já encontrados pela equipe da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Isso se concretiza na descoberta de blocos de barro no sítio do quilombo do Ambrósio, remetendo, em sentido lato, às habitações quilombolas construídas de pau-a-pique e de barro (GOMES, 1994). Elas tinham tamanho e formas diversas que apontam para uma arquitetura com cobertura vegetal comum entre "escravos, forros e população miserável na sociedade escravista mineira nos séculos XVIII e XIX" (GUIMARÃES, s/d apud GOMES, 1994, p. 38).

Isto posto, concordamos com a hipótese de Guimarães, acentuada pelos achados materiais, de que os quilombos, para além de *comunidades livres e autônomas* compostas por negros, contavam com a presença de homens livres e pobres. Aqui inserimos a proposição apresentada neste trabalho, sob a presença de indígenas habitantes no Campo Grande.

4.1 Um olhar sobre o Campo Grande: notas iniciais

Como apresentado nos capítulos anteriores, o quilombo do Ambrósio foi um dos mais famosos do Brasil, ao considerar sua amplitude, organização interna e durabilidade. Tal reduto se localizava, no sertão oeste de Minas Gerais, numa região designada como Campo Grande; por isso, jaz sob a alcunha Campo Grande ou Ambrósio.

Sua existência é marcada por dois períodos históricos. Segundo alguns autores (GUIMARÃES, s/d; BARBOSA, 1972, AMANTINO, 2001, MARTINS, 2008), o quilombo designado Ambrósio, com a liderança desse indivíduo, foi destruído em 1746 no governo de Gomes Freire de Andrada, sob a ordem do capitão Antônio João de Oliveira, tendo se reconstituído para a completa destruição em 1759, por Bartolomeu Bueno do Prado e Diogo Bueno da Fonseca.

É provável que tenha se iniciado no começo do século XVIII e prolongado até a primeira incursão para seu fim, em que provavelmente se reconstituiu e foi dizimado em 1759. Segundo Gomes Freire de Andrade, em 1746, numa carta à coroa:

“mais devinte annos q. em distancia da Com^a. de São João del Rey p^a aparte chamada de Campo grande entre a d^a Comarca ead Goyáz principiou a formar-se hum troço de negros aq vulgarmente chamão quilombo e ha annos se tem aumentado”⁷⁷

Pamplona, ao se referir à região do Campo Grande, salienta a “grande grandeza para sucego dos povos, com um pouco demil centos”⁷⁸. Nesse local: “O quilombo ces grande, grandes bandos e com outra precenca [...] de gente com mantimentos”⁷⁹. No arquivo Morgado de Matheus, algumas cartas ainda apontam para um conluio estabelecido entre Kayapó e negros fugidos, pois o

⁷⁷ Livro que há de servir na Provedoria da fazenda Real das Minasgerais o qual foy numerado e rubricado, e teveno fim seu numeramento, feito por mim. Sec. Metello [?] de Souza Menezes. Rio de Janeiro 8 de Agosto de 1746. P. 64.

⁷⁸ Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7, p. 104-111.

⁷⁹ Arquivo Morgado de Matheus, MS-553 (17). Carta de Manoel Rodrigues Araujo Belem ao governador Antonio de Souza Botelho Mourao, recomendando Simao Bueno da Silva para promover a extinção de um quilombo rio abaixo, e apresentando Inacio Cabral da Cunha como encarregado para o transporte dos mantimentos necessários. s/l, s/d – Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – doc. 17, p. 1-5.

“gentio Cayapo andam bandos a dera com hua aldeya grde. De gente preta ecomo estaesse formado [...]”⁸⁰

Barbosa (1964) assevera que a presença dos índios Kayapó e dos negros aquilombados causava insegurança tanto na população local quanto nos governantes que viam, na dizimação desses grupos, a única alternativa para se alcançar a paz. Além disso, ao ratificar a ideia de um local com envergadura de morada e autonomia, no “Campo Grande, em 1759, uma expedição enviava destruiu dois mocambos, sendo encontrados ‘muitos mantimentos e grandes roçarias para o ano futuro’” (GUIMARÃES, 1988, p.42). Apesar de o quilombo do Ambrósio ser um dos maiores de todo o Campo Grande, abrigando mais de “600 negros que consta estarem com Rei e Rainha em quilombo”⁸¹, não era o único das redondezas. Segundo Guimarães (1988), em Minas Gerais existiam aproximadamente 127 quilombos em todo o território no século XVIII, e cerca de 46 compunham o sertão oeste do estado (AMANTINO, 2001).

Da região do Campo Grande com maior proeminência e preocupação das autoridades locais se inscrevem os quilombos do Paracatu, Rio da Perdição, Um dos Braços da Perdição, Ambrósio, Campo Grande, Sapucaí, Santos Fortes, São Gonçalo, Samambaia e Bambuí. De uma forma ou de outra, eles foram importantes para a perpetuação não só da resistência negra nas Minas, mas de um outro formato de sociedade que estava presente na região (RAMOS, 1996). Na sequência há a imagem dos principais quilombos mineiros do século XVIII, com destaque para os do Ambrósio e do Bambuí inscritos na zona do Campo Grande.

⁸⁰ Arquivo Morgado de Matheus, MS-553 (17). Carta de Manoel Rodrigues Araujo Belem ao governador Antonio de Souza Botelho Mourao, recomendando Simao Bueno da Silva para promover a extinção de um quilombo rio abaixo, e apresentando Inacio Cabral da Cunha como encarregado para o transporte dos mantimentos necessários. s/l, s/d – Biblioteca Nacional – seção de manuscritos – doc. 17, p. 1-5.

⁸¹ Idem Códice 84, p. 108 e 109.

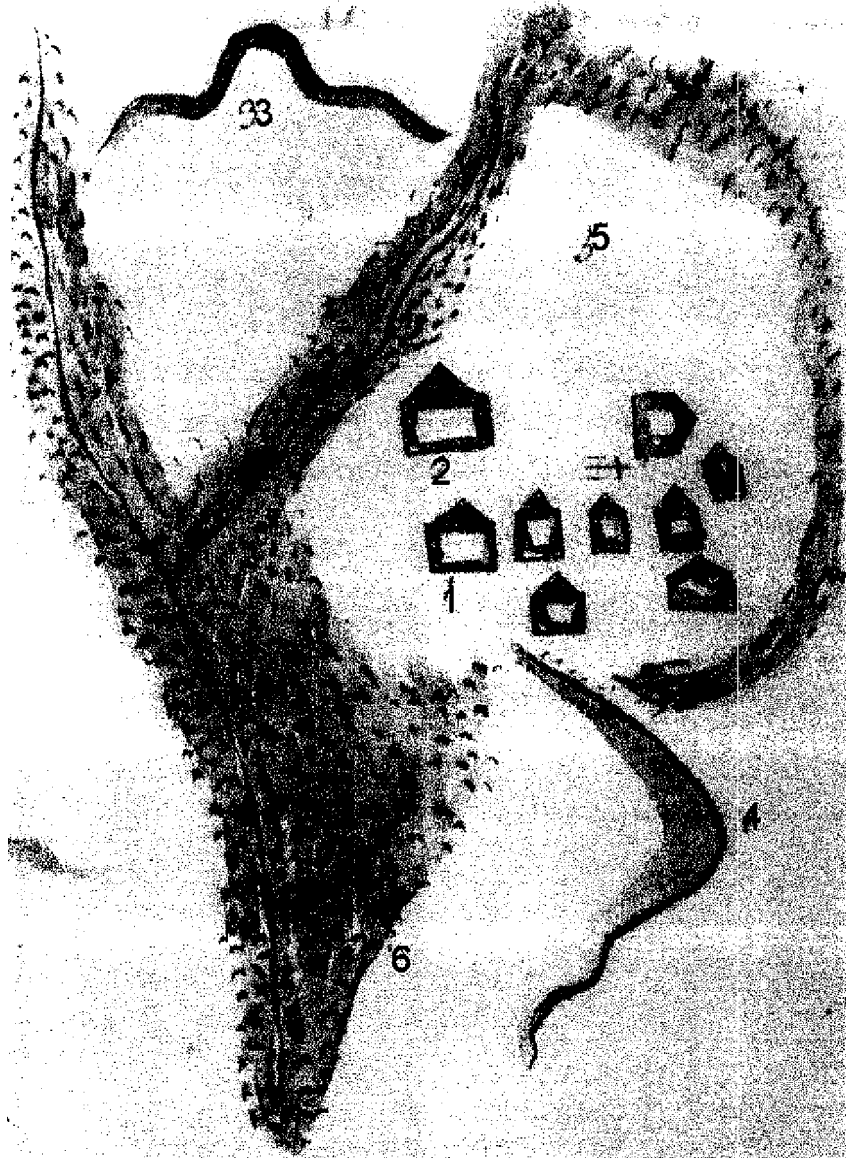
na dizimação e no extermínio dos quilombos se deparavam, quase sempre, com a audácia e brevidade de fuga que os calhambolas tinham. Uma das poucas fontes que trata dessas características internas se encontra nos anais da Biblioteca Nacional de 1988, em que há mapas históricos desses quilombos com indícios de seu conteúdo interno, externo e circundante. Quem empreendeu tal ação foi Ignácio Correa Pamplona, ao partir para o Campo Grande em 1769:

“Ordem do ilustríssimo mestre de Campo Regente e Goardamor de todas as picadas de Goyazes, Bambody, Piuhi, Ignacio Correa Pamplona me foi mandado fazer um mapa de todo opais que fose avançado na viagem em que eu o acompanhei ao Campo Grande”⁸⁴

As imagens a seguir se referem às plantas da região:

⁸⁴ 18,2,6 (Manuscritos Documentais – Valadares) Microfilme (MS- 575) (1)7 de julho de 1769 (Ignacio Correa Pamplona ao Conde de Valadares). p. 231

Quilombo chamado do Rio da perdição



1 - Casa do concelho; 2 - casas do Tear; 3 - Morro do tigre; 4 - Morro do Uribu; 5 - Roça; 6 - Matos

Imagem 1: Mapa do Quilombo do Rio da Perdição. Fonte: Anais da Biblioteca Nacional (1988)

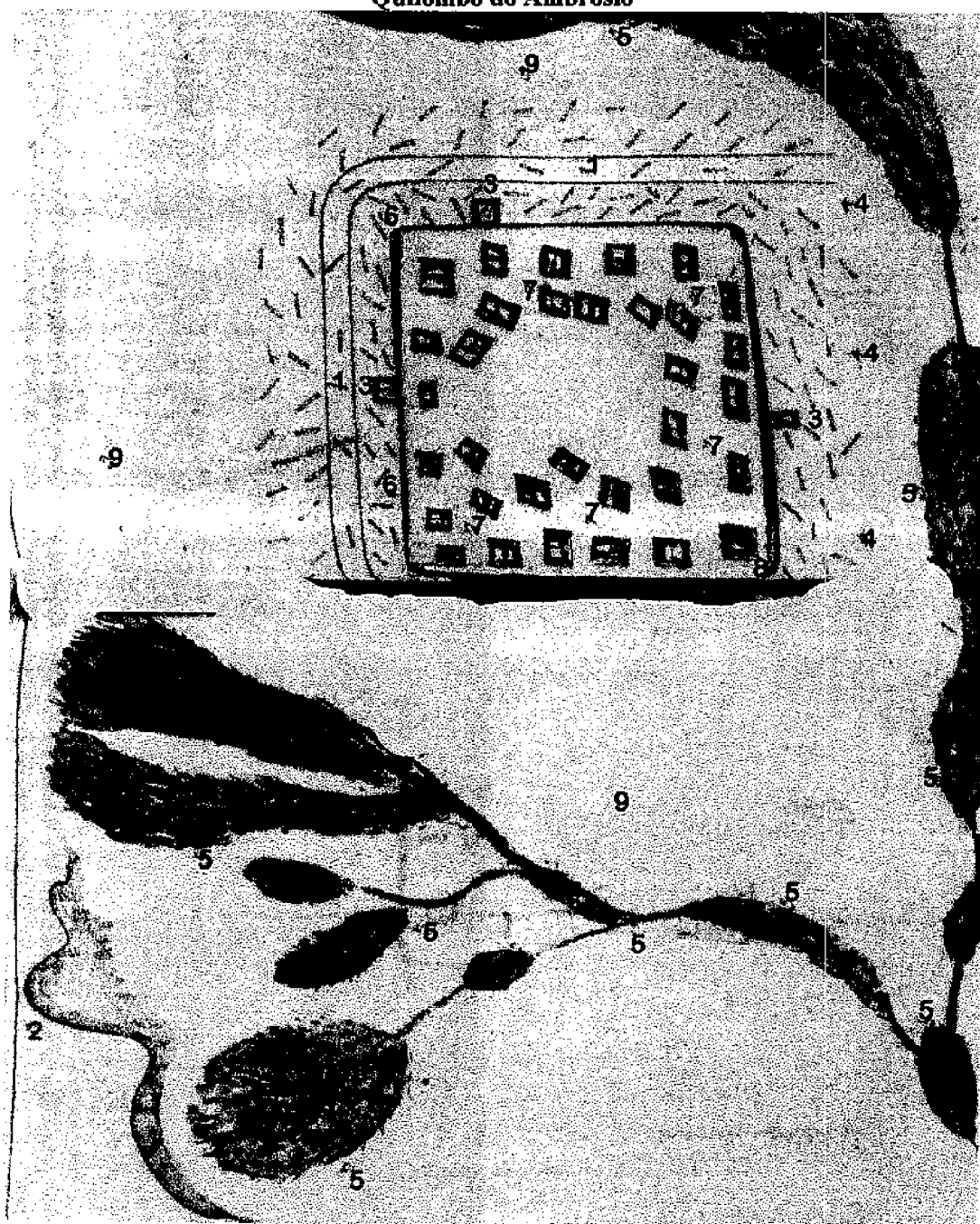
Quilombo de um dos braços da perdição



1 - Casa do Rei; 2 - Casa do Tear; 3 - Aguada com uma bica; 4 - Algodoads; 5 - Mandioccal; 6 - Matos

Imagem 2: Mapa do Quilombo de Um dos Braços da Perdição. Fonte: Anais da Biblioteca Nacional (1988)

Quilombo do Ambrósio



1 - Fosso de 15 palmos de largo; 2 - Morro redondo que servia de gorita; 3 - goritas do Quilombo; 4 - Brejo, com buracos e estrepes; 5 - Restingas de matos com vertente de água; 6 - Distância entre fosso, e trincheira com estrepes; 7 - Casas do Centro do Quilombo; 8 - Trincheira do Quilombo; 9 - Campo limpo.

Imagem 3: Mapa do Quilombo do Ambrósio. Fonte: Anais da Biblioteca Nacional (1988)

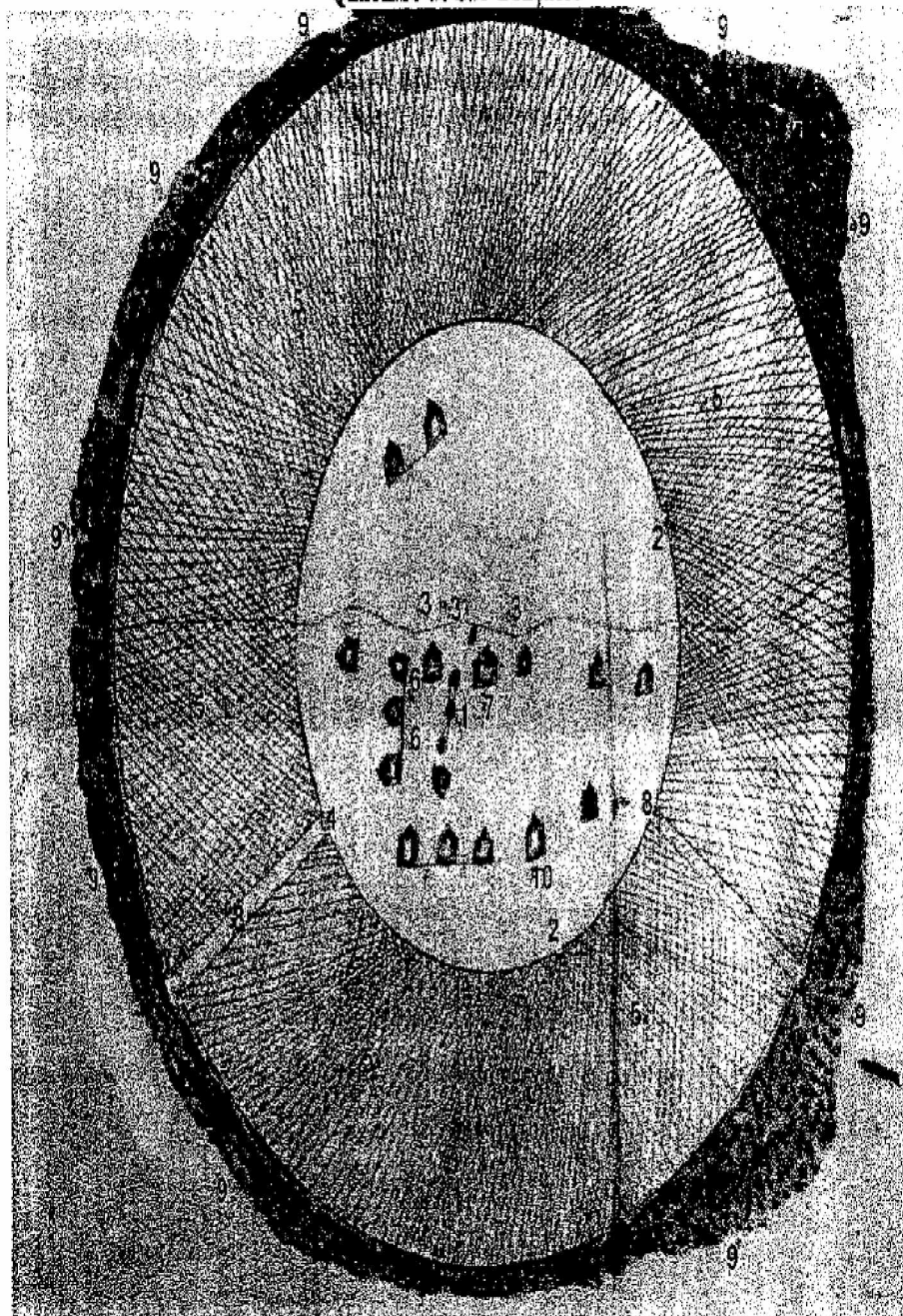
Quilombo da Sambabaia



1 - Casa de audiências com assentos; 2 - Milho plantado; 3 - Mandioca; 4 - Roça que se plantou; 5 - Cortume de couros; 6 - Casa e forja de ferreiros; 7 - Casas; 8 - Morro que servia de gorita

Imagem 4: Mapa do Quilombo do Samanbaia. Fonte: Anais da Biblioteca Nacional (1988)

Quilombo de São Gonçalo:



1 - Casas de ferreiro; 2 - Buracos por onde fugiram; 3 - Horta que tinham; 4 - Entrada com dois fojos; 5 - Trincheira de altura de 10 palmos; 6 - Paredes de Casa a Casa; 7 - Casa de pilões; 8 - Saída com estrepes; 9 - Mato; 10 - Casa de Tear.

Imagem 5: Mapa do Quilombo de São Gonçalo. Fonte: Anais da Biblioteca Nacional (1988)

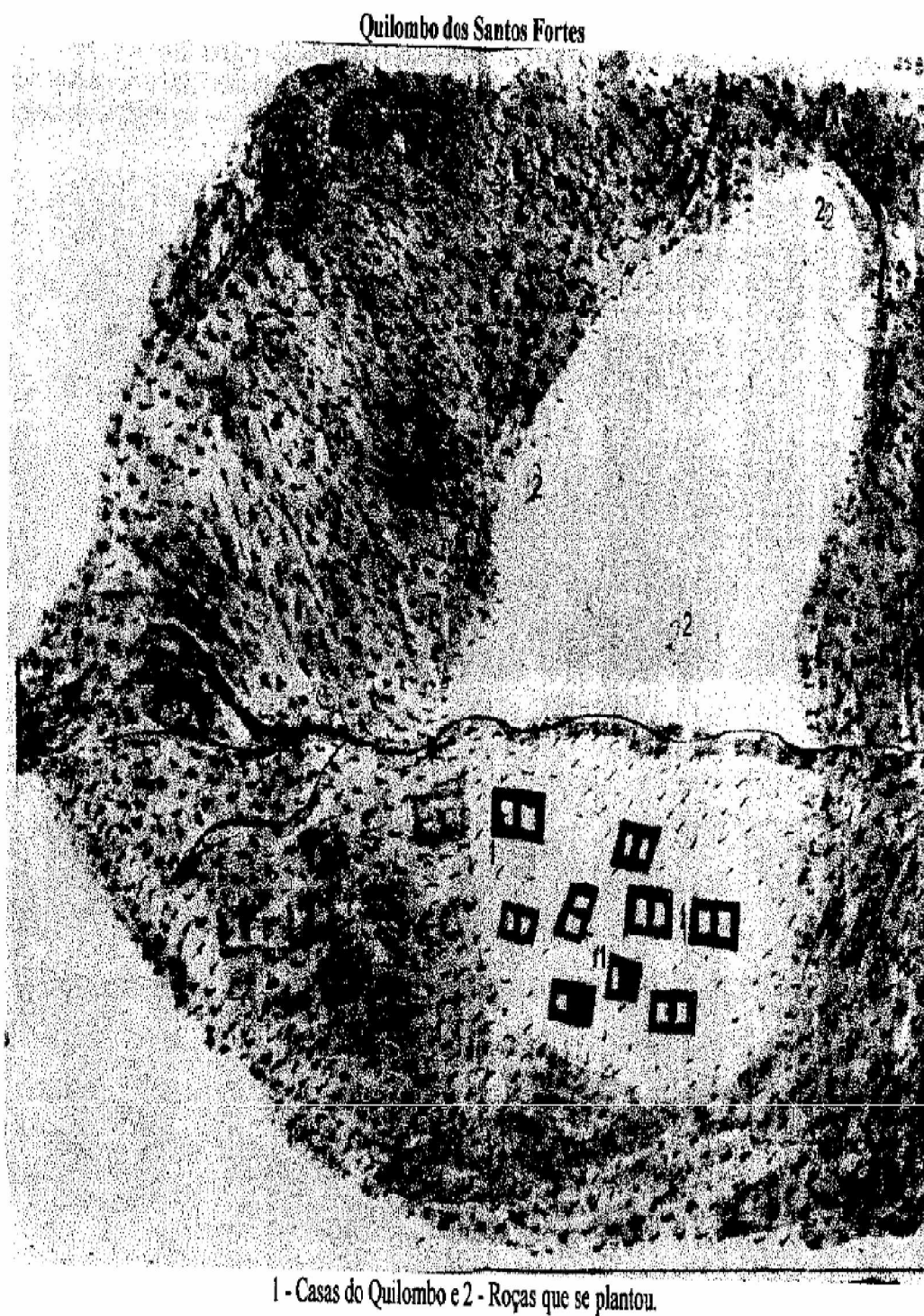


Imagem 6: Mapa do Quilombo dos Santo dos Fortes. **Fonte:** Anais da Biblioteca Nacional (1988)

Nessas plantas aparecem algumas características e descrições no âmago da estrutura e organização de tais redutos que se situavam próximos de rios e matas, com a presença de roças, algodoais, mandiocal e milho. Na parte defensiva contavam com morros, guaritas, estrepes, buracos e trincheiras como alternativas perspicazes diante de algum elemento invasor. Os indícios ainda apontam para possíveis associações e alianças inter-étnicas, visto que, nas plantas do quilombo do São Gonçalo, Ambrósio e Samambaia, se evidencia uma estrutura semelhante à encontrada nas aldeias indígenas do grupo Jê.

Como apontam Tunner (1992) e Mano (2015), as aldeias do grupo Jê localizavam-se numa praça central em formato circular. Era presente e constante o cultivo da mandioca e do milho complementando as atividades de caça e pesca, e, nesse ponto, notamos uma proximidade das plantas apresentadas com o modo de vida de tais grupos indígenas, o que ratifica novamente a hipótese do capítulo anterior sobre a relação entre negros e índios.

Além disso, há em alguns mocambos a presença de casas de ferreiro e de tear, pilões e curtumes. Estas, no entanto, não aparecem de maneira uniforme nas agremiações. Na planta do Ambrósio, por exemplo, mesmo que se evidencie a extensão da área com roças, plantações, sistema de defesa e de morada – com aproximadamente 33 casas –, não fica nítida a presença desses ofícios. Por outro lado, nos quilombos do Samambaia e de São Gonçalo – com uma menor envergadura em relação ao do Ambrósio –, têm-se as casas de ferreiro, tear, pilões e curtumes.

A partir desse fato, poderíamos pensar que as diferenças estruturais e produtivas presentes em casa agremiação não se portavam como uma lacuna ou um déficit para o grupo. Tais disparidades poderiam ser equacionadas a partir da rede de trocas intercomunitárias que iam desde a venda dos produtos até a doação ou permuta entre os quilombolas e a sociedade circundante – negras forras, brancos livres e pobres, donos de vendas e índios (AMANTINO, 2001, LIMA, 2008).

Vale ressaltar que um mapa, uma imagem, um texto ou um desenho não é um correspondente efetivo da realidade empírica; se trata, antes de tudo, de informações oriundas de um contexto e inseridas em um campo de significação

com objetivos e interesses próprios. Assim, os mapas dos quilombos representam a captura de um dado momento através da lente da administração colonial, tornando-se incapaz de abarcar toda a complexidade histórica em que estavam inseridos. Todavia, se utilizados a partir da lente antropológica, histórica e arqueológica, têm a vantagem de serem uma das poucas ferramentas que permitem, se não remontar, ao menos interpretar a história dessas agremiações no Campo Grande.

Situado nesse ponto, outra hipótese sobre a variância estrutural presente nas imagens pode ser analisada partir das tipologias dos quilombos no Rio de Janeiro, no século XIX, feita por Amantino (2001). Evidente que cada região e conjuntura apresenta diferentes contornos na organização das comunidades; entretanto, num exercício de cotejamento entre as semelhanças e disparidades, é possível estabelecer pontos de contato e pensar nos quilombos de Minas, especialmente o do Ambrósio.

A tipologia obedece a três pilares básicos: um designado como quilombos autossustentáveis, o segundo, como dependentes e o terceiro, como mistos. O primeiro remete àqueles tipos de moradas em que prevalecia agricultura e economia de troca com a sociedade circundante, capazes de manter seus membros. O comércio beneficiaria não só os integrantes dos quilombos, como também as pessoas de vilas e vendas que negociavam pólvora e chumbo por roçadas e alimentos cultivados nas comunidades, o que não significa dizer que, nesse plano conjuntural, não existiam doações para os quilombos ou ataques e roubos por parte deles. A nomenclatura “autossustentáveis” vem exatamente da capacidade de sobrevivência sob a figura de um líder que coordenasse a alimentação com estabilidade, sem depender do contato externo para a manutenção interna (AMANTINO, 2001).

Nesses termos, os quilombos dependentes são conceituados enquanto grupos que não se fixavam em um único perímetro e região, talvez por considerarem a vida nômade como mais segura ou, até mesmo, por não possuírem uma base econômica e alimentar sólida. A não presença de um líder ou prócer – enquanto efígie que resguarda e ordena essas agremiações – despertava nos integrantes uma certa dose de liberdade e independência, propiciando a realização de ataques, incursões e roubos nas fazendas e vilas.

Sob esse viés, a ausência de um núcleo ou chefia centralizada fornecia a esses redutos um norte, ou melhor, um apontamento sobre suas ações baseado apenas nas necessidades que a vida prófuga delimitava. Os quilombos mistos, por seu turno, como o próprio vocábulo emite, se referem ao plexo entre autossustentáveis e dependentes. Sua caracterização podia ir desde o ataque a fazendas e povoados à edificação de agricultura e roças onde se localizavam (AMANTINO, 2001).

As classificações dos quilombos cariocas, com a devida cautela, se tornam uma referência que pode ser usada para pensar outros quilombos no cenário setecentista. E aqui não se fez diferente, pois, apesar das disparidades entre as regiões, temos um tipo genérico ou uma afinidade estrutural. Se, de um lado, os mocambos no Rio, na tipologia autossustentável, eram definidos a partir da existência de uma economia alimentar endógena com pouca ou quase nenhuma saída para o exterior, de outro, as leituras históricas do Campo Grande e dos seus quilombos apontam para outra interpretação que varia no formato, mas mantém o conteúdo.

Os quilombos do sertão oeste, independentemente de uma economia alimentar ou do seu tamanho, atacavam vilas e fazendas constantemente: “os negros aquilombados no Campo Grande [...] tem seacredita vindo as partidas lançadas a roubar levão lotes inteiros de negros [...] insultando famílias, lhes roubando sem deixarlhe uma camisa [...]”⁸⁵. O lugar comum dessas disparidades circunscreve a noção de que a conceituação de um quilombo como autossustentável não depende da quantidade de ataques ou roubos efetivados, mas sim da presença ou não de roças no seu perímetro. E parece que em ambos os casos isso era frequente, pois no “Campo Grande tinha-se uma ambiciosa e diligente agricultura”⁸⁶.

Além dessa peculiaridade morfológica inscrita nos quilombos do Campo Grande, em especial, do Ambrósio, outro dado deve ser posto no tomo analítico. Em alguns quilombos, como o do São Gonçalo e Samambaia, é possível observar a presença das casas de ferreiro, demonstrando, em sentido

⁸⁵ “Carta q’ se expedio para a Camara desta Vila e Cidade de Mariana, S. João de El Rey, São José, Sabará, e Vª Nova da Rainha, 1746, p. 108.

⁸⁶ Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- Biblioteca Nacional – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7, p. 104-111.

lato, uma correlação com o quilombo dos Palmares, em Pernambuco. Tal relação pode ser inicialmente pensada por um movimento análogo entre as casas de ferreiro inscritas na região histórica da Serra da Barriga com as do Campo Grande.

Segundo Pedro Paulo Funari (1995), a origem dessas casas estava intimamente ligada aos povos falantes da língua *bantu*⁸⁷, que tinha na técnica de fundir metais o polo central da sua cultura material e imaterial. À justa medida, tal fato poderia ser um ponto essencial na transposição da realidade de Palmares à do Campo Grande. Isso porque, segundo Waldemar de Almeida Barbosa (1972) e Gomes (s/d), na primeira metade do século XVIII, era comum também o tráfico de negros *bantu* para a lida na terra e na extração do ouro em Minas Gerais, justificando as casas de ferreiro em alguns redutos no Campo Grande.

Em adição a esse argumento, nota-se também no quilombo de São Gonçalo o aparecimento de duas casas sem qualquer denominação e bem afastadas das demais. Elas poderiam ser, segundo Gomes (1997), casas de reis e rainhas, lideranças políticas e até mesmo espaços reservados para alguma cerimônia.

Nas palavras de Balandier apud Gomes (1997), ao inferir sobre o reino Congo, entre os séculos XVI e XVIII, cita que as casas dos chefes eram separadas das demais, tendo significados sagrados e, conseqüentemente, punições para os invasores. Ora, não seria esse elemento um possível catalizador para a hipótese que levantamos sobre a presença *bantu* nesses quilombos?

Obviamente que não se pode associar a presença de tais grupos apenas aos redutos onde houvesse casas de ferreiros ou moradias separadas das demais, uma vez que se tratava de uma região com uma grande variabilidade social e intenso fluxo de pessoas e grupos sociais. Assim, os povos adjuntos à

⁸⁷ "Bantu foi a categoria utilizada a partir de 1860 com os estudos de W. Bleek para definir os grupos étnico-linguísticos-culturais que habitavam a região do centro-sul do continente Africano. Apesar das inúmeras diferenças de hábitos culturais e crenças, percebeu-se que os povos bantu possuíam aproximações e semelhanças da língua, da organização social, concepções religiosas e cosmologia do mundo a partir de uma partícula comum 'NTU'. Esse termo BANTU resulta da combinação de ntu que significa pessoa no singular, acrescido do prefixo ba, que designa o plural de pessoa. Sendo assim bantu é o plural de pessoas" (PEREIRA de SOUZA, 2016, p.666 apud SOUZA, 2006, p. 86)

família *bantu* poderiam estar, até mesmo, em quilombos que não continham esses elementos.

Neste trabalho, os *bantu* assumem um protagonismo histórico fundamental, pois, além de conhecedores das técnicas de fundição que foram essenciais nas Minas, atuaram também à revelia do sucesso metropolitano; afinal, eles trouxeram a celeuma do fenômeno quilombola. Dito isso, cabe agora não só revistar e repensar a presença desses grupos nos mocambos do Campo Grande, mas também compreender a relação desse conceito com os referidos sujeitos histórico-sociais.

4.2 Um pouco de África no Brasil: notas sobre a terminologia Mocambo e Quilombo

A atmosfera histórica dos séculos XVI ao XIX foi revestida pelos ares pútridos e hediondos nos quais o contingente populacional de África se inseriu. A corrida da expansão marítima, liderada pelas principais potências europeias, encontrava nas nações africanas uma suposta inferioridade que servia de justificativa para a manutenção de uma economia baseada no tráfico de pessoas (INIKORI, 2010). Assim, as colônias das Américas que ficavam sob o domínio europeu, desde o norte até as regiões meridionais – Argentina e Uruguai – tiveram sociedades formadas e forjadas pelo punho de africanos transladados e dos indígenas que faziam morada aqui. A economia desses lugares, incluindo o Brasil, contava, paulatinamente, com o trabalho compulsório de *outrem* (GOMES, 2015).

Do lado da escravidão negra, a origem desses povos remonta a diversos espaços e regiões cuja variabilidade econômica, histórica e política foi inserida e cristalizada no bojo genérico do termo “África”. Esses sujeitos sociais eram oriundos de microssociedades com chefias descentralizadas da Alta Guiné; de impérios e reinos do Daomé, Oyo, Ndongo; ou de cidades como Luanda. Ao fundo e ao cabo, a proveniência não se encontrava num único lugar, mas espalhada entre as partes ocidental e central de África, ou melhor, entre savanas e florestas (GOMES, 2015).

A formação desses sujeitos expropriados e trazidos às Américas, diferentemente da selvageria e barbárie imputada a eles, contava com uma

miscelânea de instruções sociais que existiam nos países de origem, com reis, rainhas, princesas, sacerdotes, artistas, agricultores, mercadores urbanos, lavradores, ferreiros, guerreiros e conhecedores do pastoreio. Todas essas habilidades foram suplantadas pelo afã cotidiano e compulsório do trabalho na terra. Isso porque, longe de validar as qualificações diversas desses grupos, o propósito metropolitano apresentava um interesse revés; afinal, se diligenciava apenas sobre a acumulação de riquezas e bens em consonância à exploração dos negros. O escopo norteador dos regimes escravistas, desse modo, voltava-se a sanar o regozijo dos interesses particulares inscritos nos países europeus (GOMES, 2015).

Mesmo diante de imólicas arbitrariedades, aqui ergueram casas, fazendas, engenhos, além de serem cultivados café, milho, arroz, mandioca, cana-de-açúcar e algodão. Tais fatores foram fundamentais na extração de minérios e na construção de vilas e cidades, muito embora, paradoxalmente, a sua capital presença para a edificação dos países foram tratados com castigos e maus-tratos que iam da violência física à simbólica. Com um quadro exploratório e impetuoso, as sociedades escravistas conheceram vários tipos de objeção à ordem vigente, como rebeliões, insurreições, assassinatos, fugas e até mesmo suicídios. O lugar comum dessas formas de protesto se inscreve numa única palavra – fugacidade –, pois parece que a principal maneira de debelação contra o ditame colonial teria sido a fuga. Esta, todavia, incorporou diferentes matizes no continente americano (GOMES, 2015).

A fuga enquanto um ato ou efeito de fugir representava, para os negros escravizados, um passo adiante na concretização de um regime de vida diferente do qual estavam inscritos. Por isso, era comum o ataque a fazendas, roças e plantações com a finalidade de manter uma vida nômade ou até mesmo criar um corpo social com base econômica e estrutura próprias. Os lares edificadas não circunscreviam em apenas um país ou região, muito pelo contrário, perpassavam desde o norte até o sul do continente americano. Além disso, não obedeciam a um tamanho ou estrutura social específica, variavam de pequenas, médias e improvisadas comunidades, o que ocasionou, em várias regiões, o uso de múltiplas terminologias para definir esse fenômeno histórico. Na Venezuela, por exemplo, a nomenclatura era *cumbes*; na

Colômbia, *Jamaica*; ao sul dos Estados Unidos, *palanques*; e no Caribe inglês, *maroons* (GOMES, 2015).

No Caribe francês era conhecido como *marronage*; por isso, muitos estudiosos, ao se referirem à quantidade e estrutura desses redutos, estabeleceram dois tipos ideais de classificação: um expõe a estabilidade social e econômica, sendo designado como (*grand marronage*); e o outro diz respeito a pequenos grupos ermos constituídos por escapadas temporárias (*petit marronage*). De um modo geral, há várias narrativas e descrições que abrangem a forma, o conteúdo e a nomenclatura desses coletivos (GOMES, 2015).

Em terra brasileira, os redutos formados inicialmente por negros fugidos da escravidão ficaram conhecidos como mocambos e, depois, quilombos. Apesar de ambas as nomenclaturas estarem presentes no cotidiano colonial, não foram construídas em solo brasileiro. Os termos têm origem na parte central da África e se referiam a acampamentos improvisados em tempos de guerra ou enquanto morada de pessoas escravizadas. No século XVI, a palavra “quilombo” estava associada aos guerreiros imbangalas e seus rituais de iniciação, ao passo que “mocambo” fazia referência a paus de fieira, cuja construção era essencial para edificar as choupanas nos acampamentos (FUNARI, 1995; GOMES, 2015). Constata-se que a origem dessas palavras remete à África, mas o que explicaria sua difusão no Brasil? A justificativa sobre essa diferença vocabular se assenta na hipótese da relação cunhada, desde épocas pretéritas, entre a administração portuguesa e o contingente populacional africano.

Segundo Munanga (1995), a origem da palavra *kilombo* (em português, quilombo), remete às povoações da África que têm como expressão linguística o *bantu*. Dentre elas se encontram os grupos de Lunda, Luba, Ovimbundu, Mbundu, Kongo, Imbangala, entre outros que se dividem entre Angola e Zaire. Grande parte desses corpos sociais foram transladados para o Brasil, sobretudo nos séculos XVI ao XVIII. Por isso, compreender tal fenômeno de maneira correlacionada à sua matriz de origem é de suma valia para inferir não apenas sobre a sua difusão, mas também para adensar ao estudo científico uma análise exegética desse panorama no contexto específico do Campo Grande. Ademais, a origem dos quilombos remete a uma série de

acontecimentos marcados por cisões políticas, conflitos de poderes, migrações e expansão territorial entre os povos que falam a língua *bantu* (MUNANGA, 1995).

Consoante a Munanga (1995), há mais ou menos dois mil anos houve uma expansão territorial desses grupos, indo do centro da Nigéria ao sudeste da África. Conhecedores das técnicas de fundição – processo que engloba o modelamento de metais líquidos –, criaram apetrechos e utensílios que possibilitaram a abertura de savanas e florestas equatoriais, conhecendo novos horizontes e vários itinerários econômicos. De fato, é intrínseca a esse imaginário social a ampliação da área, apesar de a vinda dos *bantu* para o Brasil não ter obedecido aos princípios recônditos de sua cultura – estavam associados, apenas, à impetuosidade e à expropriação do tráfico negreiro. Ainda assim, tal descolamento geográfico foi um dos responsáveis pela disseminação, apropriação e incorporação da habilidade de fundir metais nas regiões mineiras e goianas. Acrescida ao referido dado, há a inconsistência técnica dos portugueses diante dessa função, corroborando não só para o assentamento do ofício no século XVIII, mas demonstrando como o sistema econômico de extração de minério, em algumas áreas brasileiras, ficou dependente da cognoscibilidade teórica e prática desses grupos (FUNARI, 1995; MUNANGA, 1995).

A influência dessa cultura não se restringiu apenas ao plano econômico e comercial empreendido por tal encargo, posto que, nos quilombos do sertão oeste das Minas Gerais, os traços *bantu* estão presentes por meio das casas de ferreiro – por isso que pensar a extensão do Campo Grande não se faz sem considerar a origem do quilombo no imaginário social desses povos. Entretanto, para que o colorido desses pincéis atinja a tela sócio-histórica do século XVIII, precisamos entender alguns pontos essenciais na mitologia, pois só a partir do exercício de comparação e cotejamento será possível irizar e lançar novas tintas para a (re)construção e desse fenômeno na conjuntura do nosso estudo.

De fato, a celeuma que paira no pensamento investigativo reside justamente na seguinte questão: Quais foram as contribuições da mitologia *bantu* e como elas atuaram na formação das comunidades quilombolas do Campo Grande? Para isso, retomar seu mito de origem é uma tarefa *sine qua*

non, quando se objetiva estabelecer os pontos relacionais que poderiam justificar o formato dos quilombos mineiros e de alguns outros espalhados pelo território nacional, a exemplo do quilombo de Palmares.

Contudo, a investigação científica depara-se com um imbróglio no que tange ao acesso a esse registro cultural. Isso porque grande parte das populações e tribos africanas eram agrafas; logo, o mecanismo de (re)produção de seus costumes não se insere no registro minutado, mas sim na tradição oral. Obviamente que tal peculiaridade, por vezes, pode ficar refém à dialética do obliteramento; entretanto, esta não é equivalente à supressão total dos eventos históricos, pois eles ainda persistem na memória⁸⁸ social de um povo. Assim, neste trabalho, assumimos a assertiva de que “a tradição oral – com o que tem de lacunas e de imprecisões – continua sendo até hoje uma das grandes fontes de informação da história da África negra” (MUNANGA, 1995, p. 58). Para recorrer a tais registros, lançamos mão de linguistas e pesquisadores de África, com o escopo de remontar algumas minúcias dos povos *bantu*.

4.3 O mito *bantu* como parâmetro relacional da construção de alteridades e identidades.

O mito *bantu* deve ser entendido em preceitos relacionais e holísticos. O início dessa jornada que remete aos tempos imemoriais de tais grupos tem ponto inicial no império Luba (centro e sudeste do Zaire), por volta do século XVI. Como se sabe, um mito de origem pode ter mais de uma versão, e aqui não foi diferente.

Consoante a uma das interpretações, o império Luba era governado por Kalala Ilunga Mbidi. Após sua morte, o reino foi dividido entre os filhos que eram herdeiros do trono. A sucessão da coroa se dava a partir de um duelo,

⁸⁸ Tal como Pierre Nora (1981), entendemos a memória enquanto um prolongamento da vida presente no conjunto social de qualquer população. Por se tratar de um atributo humano suscetível aos imponderáveis do esquecimento, a memória conjuga sempre uma abertura à dialética da lembrança e do obliteramento (NORA, 1981). Nesse sentido, se o esquecimento é algo inerente ao conjunto das reminiscências humanas, seu arquivamento torna-se fundamental para retomar o ontem, o hoje e o amanhã, mas não há uma unanimidade na forma de registrar essas memórias. Temos, por certo, uma variância de local para local, de cultura para cultura, de particularidades e diferenças, ou melhor, uma alteridade entre o singular e o diverso. Para mais informações, ver: NORA, Pierre. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: Educ., 1981.

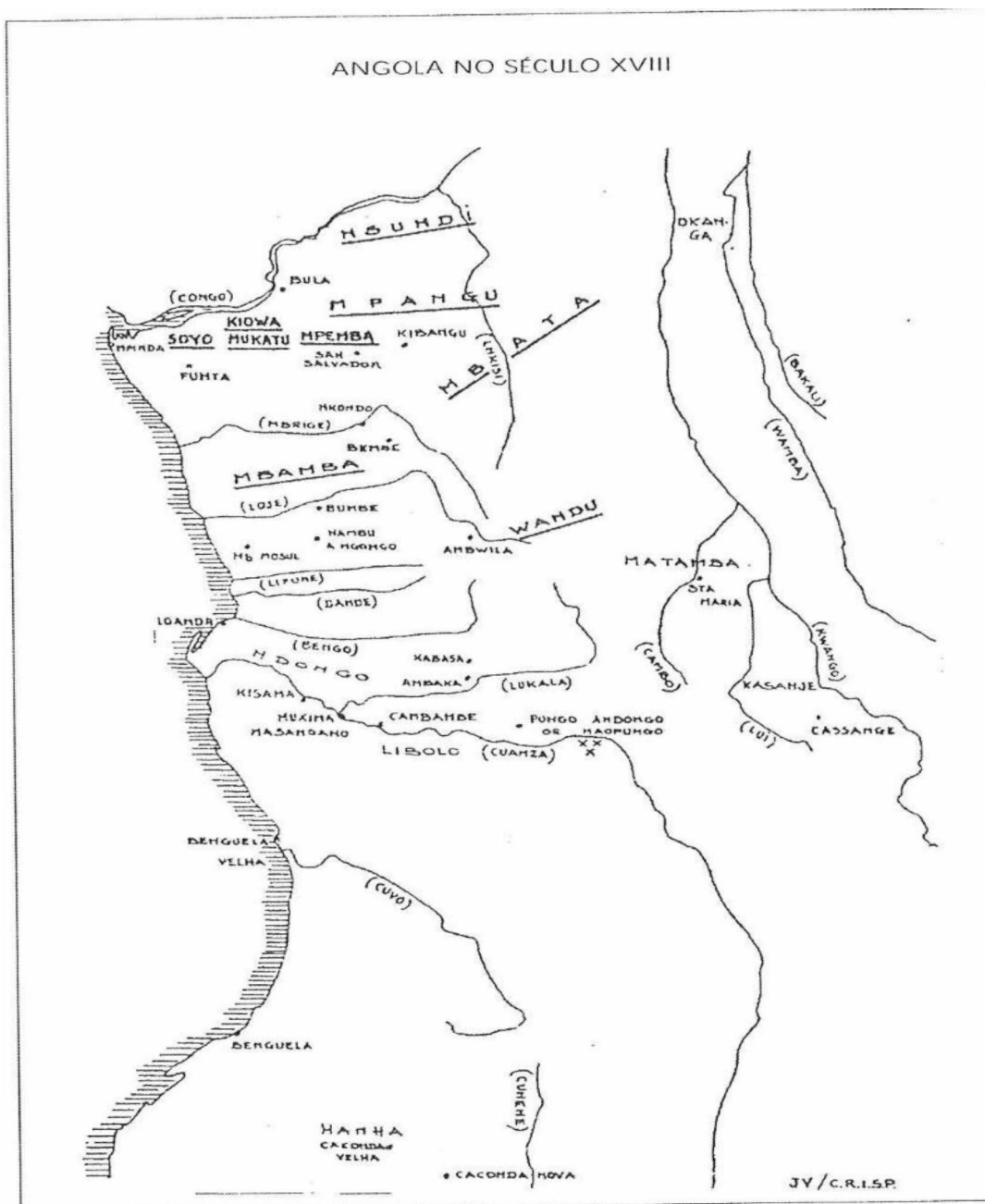
em que o perdedor deveria partir com seus seguidores, à procura de novas terras. O filho que procrastinou na derrota se chamava Kimbinda Ilunga e, por ser conhecedor das técnicas de caça e fundição, partiu com tranquilidade em busca de novos territórios (MUNANGA, 1995).

Durante os dias de jornada, a fome e a sede passaram a ser a moléstia desses peregrinos que, diante de uma aldeia, vislumbraram o lócus ideal para saciar as necessidades e continuar a jornada. O príncipe Kimbinda Ilunga chegava assim numa zona designada como Lunda, cujo clima tropical úmido, caracterizado por zonas intermitentes de pluviosidade, experimentava o baluarte dilúvio causado pela morte do rei dessa nação. A brandura e calma típica de longos períodos torrenciais era esperada com a ascendência de Rweej, filha do falecido. No entanto, a sucessora do trono logo foi comedida por seu catamênio periódico e, conforme a tradição Lunda, uma mulher com essas condições não poderia governar um povo, pois o ciclo menstrual representaria a morte e contaminaria o grupo de forma negativa (MUNANGA, 1995).

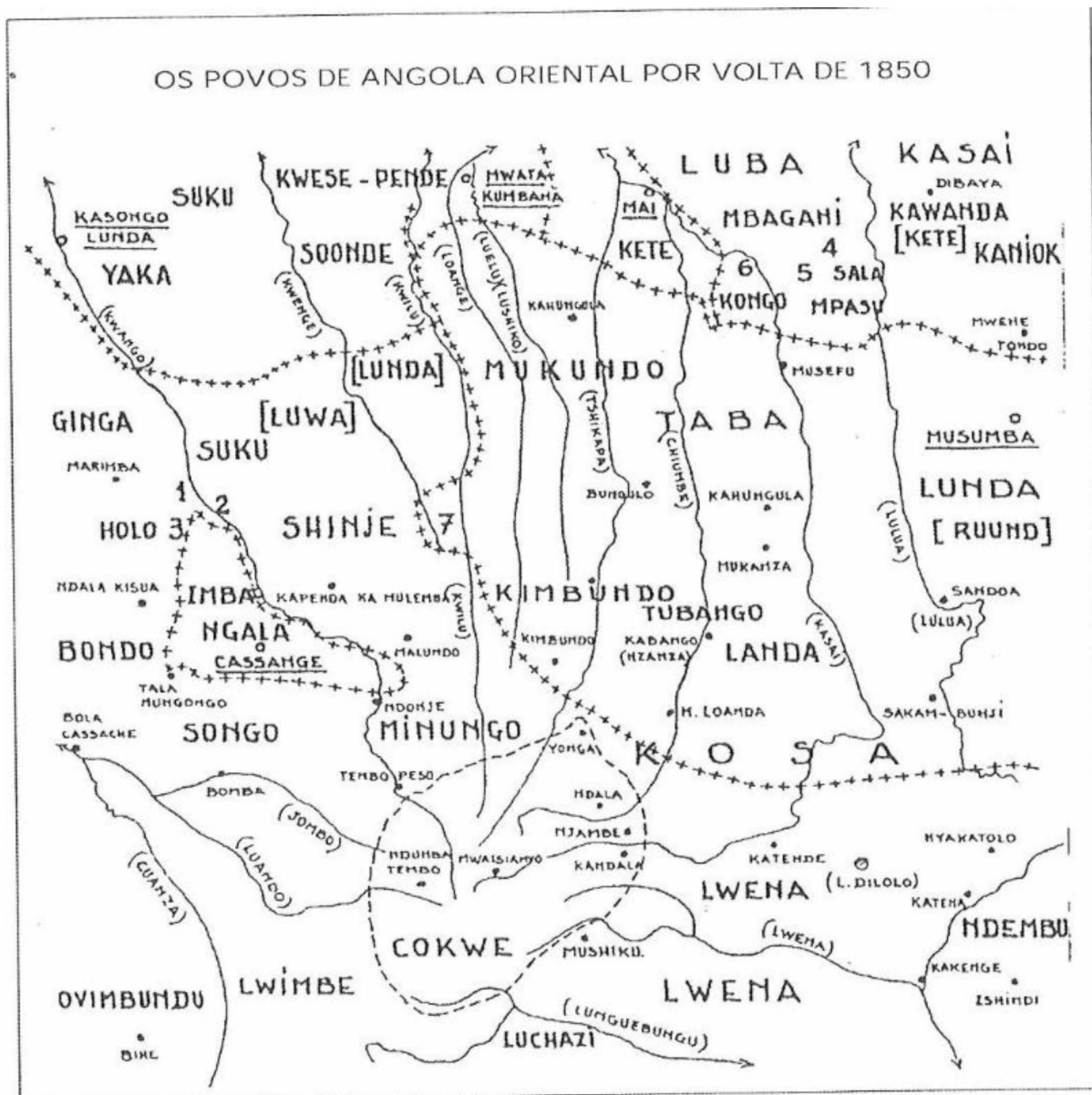
Diante da circunstância da morte de seu pai e da chegada do príncipe Luba, a rainha Rweej pede Kimbinda Ilunga em casamento para governar os Lunda. O descontentamento foi por parte de todos, e a consequência desse ato fez com que o irmão de Rweej, designado como Kinguli, fosse embora com seus seguidores para oeste, em direção a Angola que, nesse momento, já havia sido submetida às invasões do povo chamado Jaga ou Imbangala (MUNANGA, 1995; GOMES, 1997). O príncipe Lunda Kinguli se aliou a esses poderosos bandos Jaga, que preambulavam e dominavam extensas áreas a partir da formação de quilombos.

A principal característica dos quilombos Jagas relacionava-se com a formação de grandes bandos em formato de um exército conhecido por seus guerreiros nômades, chamados de Imbangalas. Nesse período conquistaram vários territórios e se espalharam por toda a região Mbundu. Kinguli, nesse processo, incorporou dos bandos guerreiros algumas características que lhe faltava, como a capacidade de reunir, em uma grande estrutura, povos provenientes de várias regiões que em conjunto constituíam grandes guerreiros. Aqui se encontra o sucesso dessas comunidades, a formação não a partir de uma linhagem em comum, mas a partir de um mesmo objetivo. Entre

os Jagas, esse propósito estava relacionado com a expansão e o domínio territorial. Na sequência há imagens da região dos povos falantes da língua *bantu*, extraídas do trabalho de Munanga (1995).



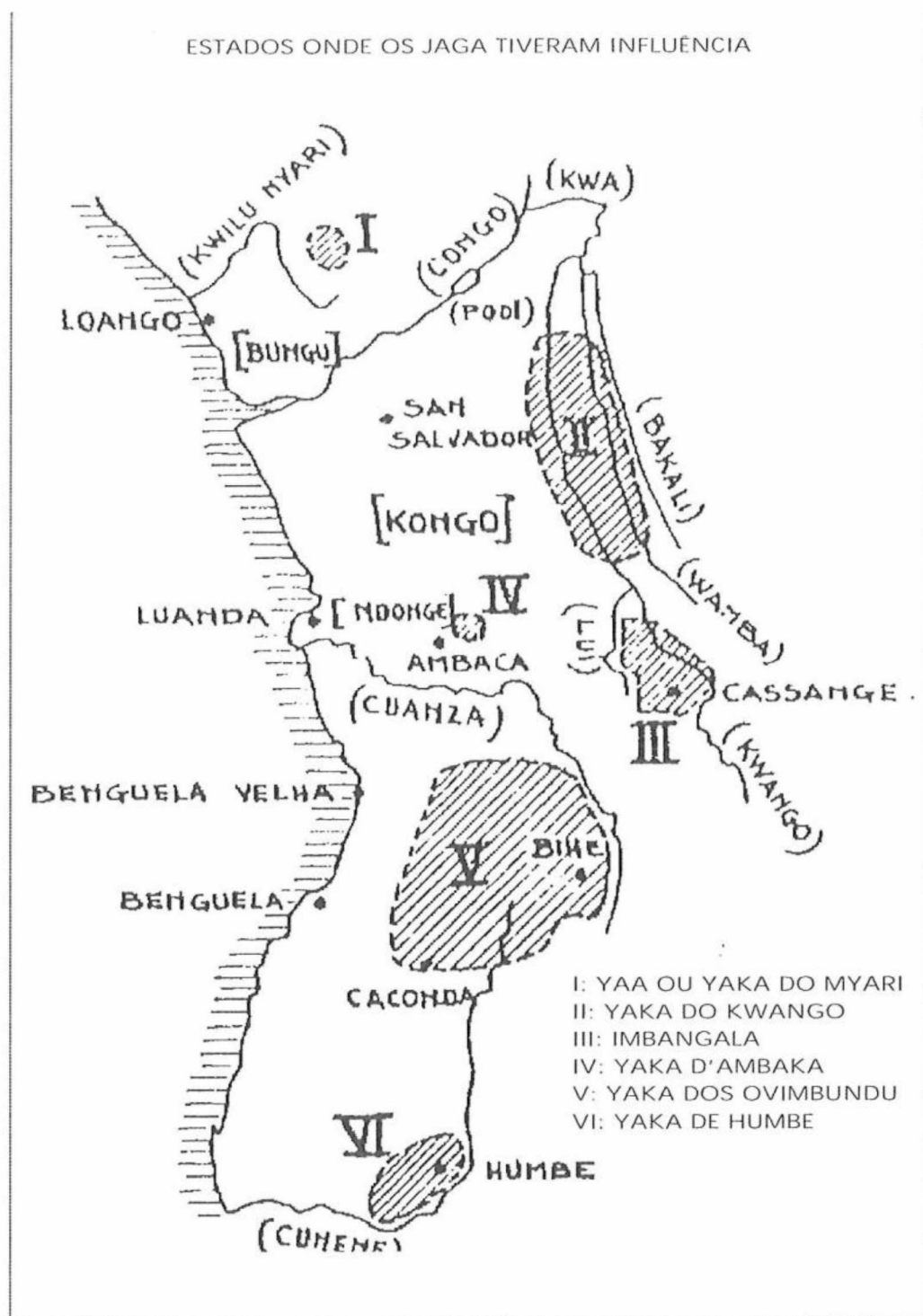
Mapa 5: Mapa de Angola no século XVIII. **Fonte:** Munanga, 1995, p.59



Mapa 6: Angola Oriental em 1850. Fonte: Munanga, 1995, p.59



Mapa 7: Regiões da África Central. Fonte: Munanga, 1995, p. 61



Mapa 8: Área onde os Jagas tiveram influência. Fonte: Munanga, 1995, p. 61

O recurso cartográfico expresso nas imagens anteriores, quando relativizado no objeto de estudo, tem a vantagem de tornar mais inteligíveis e tangíveis ao leitor as regiões a que estamos nos referindo. Nota-se como a área central da África é formada por uma série de grupos étnicos cujos costumes são estruturados não apenas pelos fatores específicos a cada cultura, mas, sobretudo, pela inevitável rede de contato que se estabelece na dinâmica cultural dos eventos históricos, como fica evidente na mitologia descrita anteriormente. Por isso que a palavra “quilombo” e o significado a ela atribuído não pode ser compreendido só pelo viés imbangala, pois a constituição dele não foi forjada por uma única linha cultural, e sim a partir de conexões e contatos estabelecidos no perímetro *bantu*.

Dessa maneira, o quilombo passa a ser uma instituição que nasce na África e abarca uma série de características vindas de vários povos, como Lunda, Imbangala, Mbundu, Ovimbundu e Kongo. Obviamente que há disparidades de formato, conteúdo e amplitude de região para região, mas ainda assim permanece um lugar comum que permite construir e definir um conceito para esse fenômeno histórico.

A máxima a qual recorremos converge com a definição cunhada por Munanga (1995). Para o autor, os quilombos se integram enquanto redutos que aglutinam e conjugam as diferenças entre os povos com o objetivo de ampliar, dominar e construir plagas. Embora a construção desse compêndio obedeça a mecanismos aglutinadores, ele não deve ser entendido como uma massificação de pessoas. A entrada e o aceite, ou melhor, a união nesses coletivos se dá a partir de um princípio guerreiro que agrega e concentra todos para um mesmo propósito (MUNANGA, 1995)

Essa mediação simbólica (princípio guerreiro) presente nos ritos e cultos imbangalas foi, durante todo o período mítico, acicatado pelo influxo cultural, permitindo arquitetar vastas coletividades em prol da expansão e soberania de áreas e zonas africanas – por isso que a ação desses sujeitos históricos não é *per se* significativa, mas constituída a partir de um lastro semântico. A própria definição dos guerreiros forjada pelo termo “imbangala” ecoa e brada, para a interpretação linguística, a conexão atuante na ação quilombola, pois deriva da “raiz umbundu -*vangala*, que significa ‘ser bravo’ e/ou ‘vagar extensamente pelo território” (MUNANGA, 1995, p. 60).

Até onde se sabe, no Brasil, os povos da região central da África (Angola e Zaire) foram transladados e escravizados em várias terras brasileiras. Talvez esse fenômeno hemisférico trouxe do seio cultural *bantu* a centelha que irizou as luzes formativas dos quilombos brasileiros. Pedro Paulo Funari (1995), ao remontar a tradição do quilombo dos Palmares, possibilita aferir tal assertiva, uma vez que a partir da prospecção arqueológica no perímetro da Serra da Barriga constata uma proeminência dos povos de origem *bantu* na formação desse importante quilombo pernambucano. Segundo o arqueólogo:

“As tradições de Angola claramente predominaram. Os residentes referiam-se a Palmares como *angola janga* (pequena Angola). O *quilombo*, uma sociedade à qual qualquer homem podia pertencer por meio do treinamento e iniciação, servia àquele propósito. Encontrase, pois, uma instituição designada **para a guerra** (grifo meu), a qual podia incorporar grande número de estranhos desprovidos de ancestrais comuns a um poderoso culto guerreiro” (FUNARI, 1995 p. 11.).

O trecho extraído do trabalho arqueológico de Funari (1995), juntamente com outros fatores, poderia explicar a miscelânea cultural presente no quilombo dos Palmares, sobretudo a partir da sua edificação dentro do imaginário *bantu*. Por ser tratar de povos abertos à exogenia cultural, o quilombo poderia ser um local habitado por pessoas distintas, mas que preservam um mesmo ponto em comum – a altivez guerreira. Aliada a essa primeira inflexão há a posição estratégica de Palmares, uma vez que ele se estabeleceu num perímetro cerceado por nativos a oeste; moradores e fazendeiros na costa; e, entre 1630 e 1654, pelos holandeses a nordeste. Logo, estava diante de uma variabilidade sociocultural (FUNARI, 1995).

Portanto, a longevidade de tal agremiação só foi possível considerando a junção de princípios que, em conjunto, integralizaram um sistema social cujas matizes foram formadas tanto pela rede de contatos e alianças como por contendas estabelecidas com os “colonizadores”.

A hipótese formulada sobre essa hibridação dentro de Palmares pode ser ratificada ainda por indícios materiais. E aqui remontamos um antigo provérbio português – “contra fatos não há argumentos” – por outras palavras, mas que dizem o mesmo: “contra artefatos não há argumento”. Foram encontrados na prospecção desse sítio fragmentos de cerâmicas e manchas de habitação, demonstrando uma possível (co)existência de um vasto e múltiplo

contingente populacional (FUNARI, 1995). Entretanto, tais peças materiais oriundas de um trabalho arqueológico só podem ser interpretadas quando inseridas em uma conexão histórica e antropológica.

Nesse prisma, Antropologia, História e Arqueologia, postas sob a lente de um mesmo evento, têm a mestria de deambular e entrecruzar através dos registros históricos, etnográficos e materiais apresentando um modelo artesanal que atua como um novo paradigma. Tal incursão exegética permite, à justa medida, se contrapor ou aprimorar as inferências e análises construídas em cada campo do conhecimento, evocando uma nova forma de olhar e pensar a pesquisa histórica, pois arquiteta e conjuga os indícios materiais com uma análise documental, aferida e meticulada pela projeção etnográfica. E parece que Funari (1995) adentrou nessa envergadura porque alia os eventos antropológicos oriundos do mito *bantu* aos nexos históricos da descrição de Palmares, associando-os com os achados arqueológicos das prospecções. Por isso, (re)modela e (re)pensa a estrutura social interna desse quilombo não como um conjunto de escravos fugidos, mas como um lócus de convivência de pessoas de diversas origens étnicas e culturais.

Com cautela para as disparidades e atenção às semelhanças, situação similar pode ser percebida nos mocambos do sertão oeste das Minas. Não só pela tentativa de coadunar essas áreas do conhecimento com um mesmo propósito, mas também por ter um paralelo contextual com o quilombo de Palmares – afinal, se tratavam de grandes agremiações compostas por centenas de pessoas se constituindo enquanto ameaça à ordem vigente. Apesar da distância espacial que divide os estados do Nordeste ao Sudeste, sua fama e notoriedade se convergiam enquanto um temor estrutural para os governantes e administradores da Colônia. O tom laudatório e temeroso advindo da presença do quilombo Grande estava inscrito nas cartas do Conde de Assumar ao rei de Portugal, apontando para a região “algua semelhante aos Palmares de Pernanbuco, (o q’Deos não queira) [...]”.⁸⁹ Mas as semelhanças não terminam aí; apenas se iniciam.

Tal como em Palmares, havia a presença dos povos falantes da língua *bantu* em Minas Gerais, especialmente na primeira metade do século XVIII.

⁸⁹ ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 251.

Segundo Waldemar de Almeida Barbosa (1972), a predileção nas Minas seguia a partir de três grupos africanos. No apogeu da era extrativista, a preferência se volta, sobretudo, para os africanos da Costa da Mina, seguidos de perto pelos Angolas e Benguelas (*bantu*). Acreditava-se que, se um minerador tivesse em mãos um negro e uma negra mina, poderia com toda certeza encontrar ouro. Elegia-se no imaginário mineiro uma espécie mítica voltada a esse grupo africano, acreditando que eles deteriam um poder mágico para tal ofício. De fato, essa celeuma paira na nuvem alegórica na qual estiveram inscritos os povos e as nações de África, pois não se tratava de um contubérnio mítico, mas sim do contato de longa monta com a extração e exploração do ouro em pó na Costa da Mina. Isso justifica e explica a importância da introdução de técnicas e métodos rudimentares na extração do ouro nas Minas e em Goiás (BARBOSA, 1972).

As primeiras décadas do século XVIII, sobretudo por volta dos anos de 1714 a 1730, tiveram uma crescente predileção pelos escravos de Minas. Todavia, duas circunstâncias romperam com esse translado: a primeira se inscreve na diminuição do poder aquisitivo dos mineiros diante da crise do ouro; e a segunda concerne aos prejuízos causados pela hostilidade dos holandeses no trajeto ultramarino e nas negociações no território africano, em que situava a Costa da Mina (BARBOSA, 1972). Nesse momento, a primazia se volta para a compra em massa dos negros provenientes da larga família *bantu*, com atenção especial para os angolanos, seguidos por benguelas, congos e moçambicanos. Estes eram, dentro do imaginário colonial, considerados inteligentes, laborais e astutos.

Na sequência há uma imagem retirada do livro de Waldemar de Almeida Barbosa (1972, p. 14), em que consta a relação dos escravos que desembarcaram no porto do Rio de Janeiro já com as referidas datas. Excluem-se os dados internos que ficam expressos na figura de Bahia e Pernambuco, evidenciando-se a predominância dos negros vindos de Angola, sobretudo em 1734.

PROCEDÊNCIA	Em 1731	Em 1732	Em 1733	Em 1734	Em 1735
Angola	3.250	2.493	3.720	6.023	4.909
Bahia	1.702	1.730	957	1.347	939
Pernambuco	5.839	1.046	1.041	2.283	1.189
Cabo Verde		16	227	69	70
São Tomé		148	314	665	75
Benguela		446	665		
Cacheu			76	57	128
Ilha do Príncipe . .			115		
Costa da Mina . . .			229		
Bissau				92	86
Moçambique					120
TOTAL	10.791	5.879	7.344	10.536	7.516(13)

Imagem 7: Quadro descritivo dos africanos trasladados no porto do Rio de Janeiro. Fonte: Barbosa, 1972, p.14.

Diante da conjuntura apresentada, seria razoável supor que a formação inicial dos quilombos em Minas Gerais, a partir do apogeu entre as décadas de 1730 até 1769, poderia estar intrinsecamente ligada à chegada em grande quantidade dos povos falantes da língua *bantu*. Aliada a essa hipótese inicial e a partir dos mapas realizados por Pamplona na expedição ao Campo Grande em 1769, temos uma série de descrições das formações internas desses quilombos que contavam com a presença de casas de fundição, como mostrado acima.

Segundo Gomes (1997), os ferreiros tinham grande proeminência em vários grupos étnicos falantes da língua *bantu*. No imaginário social e mitológico desses povos, essa figura tem uma ligação espiritual e de chefia, e, em algumas lendas, os reinos eram concebidos por um habilidoso, generoso e sensato ferreiro. Na tradição Ndongo, por exemplo, o reinado teria sido criado por um ferreiro chamado Angola Bumbambuila, vindo do Congo e que se estabeleceu na região (GOMES, 1997).

Era comum encontrar casas de ferreiro na organização interna dos quilombos do Campo Grande, além de moradias distantes do grupo e próximas

aos reinos de Congo, denotando uma aproximação com os laivos provenientes da nação *bantu*.

Além disso, raríssimos registros foram feitos no período colonial sobre a composição dos integrantes encontrados nos quilombos. Em 1768, um quilombo destruído em Pedra Menina/MG⁹⁰ registra a prisão de 10 quilombolas, dentre eles:

Francisco Angola, escravo do tenente Bernardo Muniz
João Angola, escravo de Antônio Rodrigues
Miguel Benguela, idem
Pedro Angola, idem
Manoel Benguela, escravo de Dona Úrsula das Virgens
Tereza Angola, idem
Ana Mina, escrava de Antonio Gonçalves de Souza
Catharina Crioula, escrava de Antonio Ferreira
Maria Crioula, idem
Josepha Crioula, idem

Todos os homens são de origem africana (três de Angola e dois Benguelas – *bantu*). Já as mulheres se referem a duas africanas (uma mina e outra angolana) e três crioulas. O excerto deixa claro e ratifica a hipótese sobre a presença dos negros originários da família *bantu* nos quilombos.

Além disso, nos quilombos existiam as casas de tear, de concelho e de pilões, denotando, *a priori*, um modo de vida transcendente à imagem romântica e heroica direcionada a esses redutos supostamente formados somente por escravos fugidos (GOMES, 1997). Essa miscelânea de características sociais e elementos diversos presentes nos quilombos poderia estar vinculada a uma sociedade multifacetada e plural, em que técnicas e práticas eram aprendidas, incorporadas e apropriadas no seio das relações cotidianas entre os grupos sociais, sejam eles negros, mestiços ou indígenas.

A hipótese desse conluio que supostamente existiu pode ser compreendida a partir do desdobramento e da posterior análise do já definido conceito de quilombo. Como apresentado, o termo “imbangala” remete a uma inscrição linguística baseada na bravura e ampliação de territórios, tendo o elemento externo como um dos responsáveis pela formação de grandes redutos (MUNANGA, 1995). Isso porque a constante itinerância e expansão plaga onde não se conhece e nem se mensura o contato com o novo não

⁹⁰ Códice 152 – SCAMP, p. 162v – 163v, apud, Guimarães, 1988, p. 32

poderia se concretizar e nem ficar restrita apenas à filiação étnica do grupo de origem.

Enfim, o elemento externo traz consigo uma miríade costumeira e cultural do lugar de onde provém, podendo ser uma importante arma para o contato com novos espaços e grupos sociais. Obviamente que não se trata de uma intermitência ou sazonalidade solta ao bem prazer do indivíduo que perpassa dentre o perímetro dos quilombos. Daí que a intrepidez e a valentia norteiam os passos avaliativos para a aceitação e o aglutinamento recente dos integrantes, como se evidencia na entrada do príncipe Lunda junto aos guerreiros Jagas e de outros grupos africanos.

Nesse sentido, vale ressaltar uma peculiaridade presente no Campo Grande. De um lado temos os Kayapó, que seriam uma sociedade guerreira que via na predação de outrem uma espécie de ontologia social e identitária. Isso poderia muito bem justificar suas alianças com outros grupos, a exemplo dos calhambolas, tendo a bravura como elemento de mediação. A novidade repousa, porquanto, na inversão da análise, pois passamos a pensar nessa relação no Campo Grande não só por meio de uma identidade relacional que parecia estar no imaginário Kayapó, mas também a partir da formação dos quilombos no imaginário dos povos *bantu*.

Após o ingresso nas reminiscências mitológicas de África, notamos que movimento similar poderia ocorrer nos dois universos do contato. Isso porque, tal como nos Kayapó, temos o parâmetro de bravura presente na relação com o universo exterior – entre as instituições quilombolas, parece que tal fato também ocorria. A particularidade do Campo Grande se inscreve justamente aí, não se trata de elos soltos e reféns somente à conjuntura daquele momento, se trata pois, da conexão de universos mitológicos distantes geograficamente, mas unidos de modo simbólico. Desse modo, a mitologia inicial das agremiações, aliada ao contexto histórico, permitiu o estabelecimento de alianças e a formação de comunidades.

O resultado desse processo de contato se dá a partir de uma reavaliação das categorias internas de cada grupo, transformando suas estruturas simbólicas e materiais (SAHLINS, 2008) – isso permite a formação de elos e consórcios mais duradouros ou efêmeros, a depender do contexto. Esses universos históricos mitológicos, quando em conjunto, remetem à

assertiva de Sahlins (2008) diante das “metáforas históricas e realidades míticas” não só do lado Kayapó, como também dos calhambolas. Se no universo mitológico *bantu* a formação dos quilombos obedecia à lógica da abertura ao exógeno, no Campo Grande, essa realidade mítica se transformava em metáfora histórica ao se observar a presença dos indígenas, como mostrado no capítulo anterior, e dos brancos livres e pobres nos quilombos – algo que será melhor desenvolvido nas linhas subsequentes.

Ao fundo e ao cabo, trata-se de uma aproximação de mecanismos avaliativos povoados sob as idiossincrasias históricas, mitológicas e sociais de cada grupo. Essa justaposição Interétnica possibilitou que as estruturas simbólicas de cada grupo reverberassem na estrutura econômica, política e social do sistema escravocrata, e tal fato justifica o temor e a necessidade de rebater esses conglomerados. Entretanto, não estava claro para as autoridades que se referia não apenas a fugas e resistências, mas sim a uma organização estruturada no deambular cultural, social e econômico de grupos historicamente marginalizados.

4.4 Comunidades Livres e Autônomas?

A região histórica do Campo Grande, durante o primeiro, segundo e terceiro quarto do século XVIII, como visto, coadunou uma miscelânea e diversidade social composta de desclassificados sociais (Cap. II), índios (Cap. III) e negros (Cap. IV). O contexto histórico sustentado por um regime escravista, exploratório e impetuoso convergiu e aproximou itinerários e caminhos diversos, mas que, em conjunto, edificou tanto um sistema de trocas e alianças quanto de guerras, vendas e destruição. Esse encontro nos (des)encontros, longe de construir um regime direcionado à fuga e à resistência, na verdade, formou as chamadas comunidades livres e autônomas.

Tal hipótese pode ser inicialmente pensada a partir das plantas do Campo Grande. Apesar das particularidades presentes em cada morfologia – como a presença ou não de mandiocais, algodão, casas de ferreiro, curtumes e de tear, além dos pilões –, percebemos algumas constâncias, especialmente na figura das roças de plantio. Isso nos leva a pensar que poderia existir um vislumbre econômico e comercial transcendente à subsistência diária. E aí,

acicatados por essa premissa, os documentos históricos borrifam no jardim analítico um excerto que ratifica objetivamente a importância do cultivo de milho no famoso Ambrósio.

“no Ambrosio que tam extraordinária revolução causou atodos os povos destas minas nacontribuicao destas e mantimentos ... numa das partidas ao entrarem no quilombo descobriam duas rotas que levarao **seis alqueires de milho** (grifo meu)”⁹¹

Esse produto é considerado uma das principais e mais consumidas fontes de carboidrato de todo o mundo; logo, seu cultivo não depende de um melhoramento genético, tampouco de técnicas e fertilizantes químicos, podendo ser lavrado tanto em grandes como em pequenas lavouras. Obviamente que sua presença no Campo Grande era baseada em regimes de uma agricultura mais incipiente, o que não invalida e nem anula a possibilidade de construção de técnicas e mecanismos naturais que reduzem as pragas e os agentes parasitoides.

Além de sua produção, o documento evidencia a existência de rotas que levam a seis alqueires de milho. Tal assertiva pode ratificar a hipótese lançada sobre a ideia de redutos autossustentáveis, ou seja, que tinham condições basilares de subsistência, apesar de uma lavoura dessa amplitude ter a possibilidade de se relacionar a uma produção suplementar de itens variados, tal como dito: mandioca, algodão casa de curtumes (couro) e de pilões.

Cumprе salientar que o pilão é essencial na produção do milho, uma vez que se trata de um instrumento de madeira que servia de manejo para moer milho, arroz e trigo. A presença desse cereal na interioridade do quilombo nos leva a questionar acerca da importância de tal reduto na região.

Façamos uma breve digressão que permite estabelecer pontos de aproximação com a realidade da época⁹². Claro que esse movimento busca relacionar o material coletado e, a partir dele, estabelecer pontos comparativos do contemporâneo com o pretérito. Essas afirmações não são peremptórias,

⁹¹ 18,2,6 (Manuscritos Documentais – Valadares) Microfilme (MS- 575) (1) 7 de julho de 1769 (Ignacio Correa Pamplona ao Conde de Valadares) p. 104

⁹² Aqui é importante ressaltar alguns pontos críticos sobre o excerto. Primeiro, o autor do documento poderia supervalorizar a plantação, com o objetivo de angariar fundos e recursos para a dizimação de um quilombo de grande envergadura; segundo, o informante poderia não ter medido com exatidão, citando um número aproximado a partir do que viu. As duas reflexões denotam certa acuidade no trato e traquejo das informações, embora não podemos desconsiderar a importância desse documento; afinal, não se tratava de uma pequena produção.

isso porque o trabalho indicial a que nos propomos se trata, antes de tudo, de um percurso investigativo no qual os sinais nos permitem eleger e apontar percursos históricos possíveis, na tentativa de compreender e reconstruir a trama setecentista. Nesse ponto da análise, essa premissa parece se solidificar.

Em Minas Gerais, um alqueire de terra equivale atualmente a mais ou menos 48,400 m².⁹³ Ao calcular e ampliar o percentual para seis alqueires, temos a região de plantação do cereal com o equivalente a 290,400 m². Num exercício comparativo, poderíamos pensar essa área cultivada na unidade de medida de um campo de futebol. Logo, se um campo padrão tem 7,143 m², ao dividirmos o valor correspondente a seis alqueires pela área do gramado, obteríamos um produto de aproximadamente 41 campos de futebol plantados de abati. Nos dias de hoje, um agricultor que lida com um período de decréscimo na safra produz 484 sacas por alqueire de milho, sendo que o valor de seis alqueires abarcaria um produto de 2.904 sacas⁹⁴ nesse perímetro.

Todavia, seria estapafúrdio pensar o mesmo valor para a atmosfera do século XVIII, uma vez que se tratava de um período histórico em que não havia melhoramento genético, fertilizantes industriais e mecanização da colheita. Com o objetivo de aproximar da realidade setecentista, minimizamos o valor médio a partir de uma colheita ruim. Ademais, equacionamos essa disparidade temporal e reduzimos o cômputo não numa colheita de 484 sacas, mas sim de aproximadamente 339 sacas por alqueire, o que resulta num valor de 121,98 toneladas colhidas nos seis alqueires ou nos 41 campos de futebol – cada campo/alqueire teria aproximadamente uma produção média de três toneladas.

O valor apresentado tem por base o ciclo completo da produção do milho, mostrando que a região não se tratava de uma zona sazonal e, tampouco, habitada por um grupo nômade, mas sim de um espaço que abrigava uma população sedentária. Isso porque o cultivo preconiza a atividade do plantar, cultivar e colher para que a plantação cumpra seu período. No caso do milho, alguns imponderáveis devem ser pontuados, como a variação

⁹³ Os dados presentes nesta seção do trabalho se baseiam em estudos da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), que fornece em seu periódico informações substanciais sobre os produtos e gêneros presentes na agricultura brasileira. A partir de um exercício de sucessivas aproximações, recorremos a esses dados hodiernos para dar luz às informações do século XVIII.

⁹⁴ Vale lembrar que cada saca de milho pesa 60 kg.

climática da região, pois, a partir das temperaturas enfrentadas durante seu desenvolvimento, é possível ter uma queda ou um aumento no ciclo desse cereal. O ciclo médio do abati no inverno gira em torno de quatro a cinco meses, ao passo que, no verão, a colheita é mais precoce (aproximadamente de três em três meses). Campo Grande se inscreve num local cuja temperatura média do ano gira em torno dos 21° C, evidenciando ares menos tórridos e mais temperados.

Isso nos leva a considerar que o tempo médio do milho no Ambrósio cumprisse um período de quatro meses, resultando numa produção de três ciclos anuais, com 487,920 toneladas/ano. Se o quilombo abrigasse mais ou menos 600 pessoas e houvesse somente a produção do milho, desconsiderando o restante dos produtos internos dessas agremiações, ter-se-ia um valor de aproximadamente 813,2 kg por pessoa, com média de 2,23 kg por dia de milho.

Ao considerar que um homem adulto, com peso em torno de 80 kg, consome por dia uma média de 400 gramas de carboidrato, poderíamos ter um excedente por pessoa de 1,83 kg por dia, sendo fácil supor um acréscimo de 400,77 toneladas por ano. Obviamente que a suposição está aliada a outros fatores presentes nessa região, como a diversidade social composta de homens, mulheres, crianças, jovens e adultos, o que pode variar a média típica ideal apresentada.

Nesse entremeio, o resultado de tal intercorrência poderia aumentar ou diminuir a produção do excedente; todavia, como se trata de um padrão hiperbólico, seria fácil supor o aumento, e não a queda. Juntamente a esse aspecto, temos ainda a presença de outros produtos alimentícios no quilombo, como mandioca; e da casa de curtumes, que leva a ideia de que se poderia ter uma ingestão razoável de proteína.

Poderíamos pensar que parte do milho iria para o sustento de eventuais bichos, mas, mesmo assim, teríamos um excedente, pois a carne consumida equacionaria a média da ingestão de carboidratos. Aliada a esses indícios, a tabela extraída do trabalho arqueológico de Guimarães (s/d) consta, a partir do estudo no sítio do Quilombo do Ambrósio, uma relação de sementes e produtos que foram captados por meio das prospecções, o que evidencia a presença do milho em associação com o feijão:

Tabela 1 : Relação dos vestígios vegetais encontrados no Quilombos do Ambrósio (Ibiá - MG)

Nome Popular	Família	Nº Sementes	% Sementes	% nas Amostras	Nº Quadras
Café (?)	Rubiaceae	2	0,5	4,5	1
Cap Campo	Combretaceae	6	1,4	22,7	5
(?)	Cucurbitaceae	1	0,2	4,5	1
Feijão	Leguminosae	173	40	18,1	4
Mamona	Euphorbiaceae	94	21,7	63,6	9
Mandioca (?)	Euphorbiaceae	4	0,9	18,1	4
Milho	Graminae	150	34,6	36,3	8
Pimenta (?)	Piperaceae	1	0,23	4,5	1
(?)	Rutaceae	2	0,46	9	2
(?)	Monocotiledônea			81,8	12
Espigas de Milho	Graminae			18,1	13
FFC				27,2	6
FSC				31,8	7
FTC				54,5	12
Total		433			22

Obs. : FFC = Fragmentos de frutos carbonizados e não identificados
FSC = Fragmentos de sementes carbonizadas e não identificadas
FTC = Fragmentos de troncos carbonizados e não identificados

Imagem 8: Vestígios vegetais encontrados no Quilombo do Ambrósio (Ibiá/MG)

Fonte: GUIMARÃES, s/d, p. 16

Diante essa premissa, adensamos ao movimento abstrativo os registros e apontamentos arqueológicos e históricos sobre a referida região. Segundo Guimarães (s/d), o principal tipo de vestígio encontrado na prospecção arqueológica do quilombo do Ambrósio concerne aos blocos de barro (terra vermelha) provenientes da fragmentação das paredes de pau-a-pique. A notabilidade do encontro desse artefato corrobora a hipótese anterior de habitação e morada não só de índios e negros, mas também da população branca e pobre, pois essa arquitetura parece ter sido recorrente entre a população dos miseráveis, escravos e forros.

A grande produção de milho, associada à presença de um indício arqueológico – construção de pau-a-pique –, nos leva a pensar que esse reduto não pode ser interpretado a partir de uma vida nômade e fugaz

direcionada há muito tempo aos quilombos, mas sim por intermédio de um regime de vida construído com elos e consórcios mais duradouros.

Vale lembrar ainda que os quilombos do Campo Grande se localizavam estrategicamente entre estradas, morros, matas e estrepes que os protegiam do agente externo. O Ambrósio, em especial, situava-se entre a estrada que ligava as áreas de mineração de Minas Gerais, Goiás, Rio de Janeiro e São Paulo. Essa era, antes de tudo, uma localização estratégica porque permitia, além de um comércio clandestino com os produtos internos, a possibilidade de pensar, estruturar e planejar roubos e ataques aos viajantes que passavam por ali (GUIMARÃES, s/d).

O estudo de Campo da Equipe de Geografia do CIGA⁹⁵ realizadas no município de Ibiá, na fazenda de Alexandre Alves Ferreira, nos apresentam essa posição estratégica do Ambrósio. Fortuitamente, os acidentes geográficos inscritos na região desse reduto, tal como um pincelar sobre-humano, se posicionaram no traçado montanhoso da guarita do Espia. Tal morro cedia à comunidade a proteção contra o elemento exógeno. Na sequência se encontram as imagens atuais da região:

⁹⁵ Relatório de trabalho de campo no quilombo de Campo Grande /Ambrósio – mg realizado pela Universidade de Brasília – Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA)



Imagem 9: Alto do Morro do Espia - Sítio Arqueológico Quilombo do Ambrósio. Fonte: Rafael Farias 2010, p. 23.



Imagem 10: Morro da Espia. Fonte: Rodrigo Vilela, 2010, p. 24.

A distância ocular privilegiada pelo morro, associada aos Córregos do Ambrósio e do Quilombo, ofertava as condições basilares para a subsistência do grupo, não só no que tange à ingestão do líquido para a manutenção fisiológica, como também à perpetuação e continuidade da subsistência alimentar oferecida pelas roças e lavouras (GUIMARÃES, s/d). De fato, se tratava de um *locus* perfeito para a habitação das pessoas. Assim, as linhas antropológicas, históricas e arqueológicas, até aqui, nos apresentaram que essa localidade do Campo Grande e os sujeitos sociais ali envolvidos demonstram a força e amplitude de tais redutos, fugindo do rótulo de entrincheirados na fuga-resistência – tratavam-se, pois, de comunidades. Esses fatores, em conjunto, mostram que tal região se referia a uma complexa rede de relações estabelecidas entre os quilombolas e a sociedade

circundante, a depender da quantidade de produtos alimentícios processados. Isso evidencia não só um comércio informal com as vendas e tavernas, como dito no capítulo anterior, mas também as possíveis trocas alimentícias por produtos como pólvora, cartucho e chumbo, importantes para a manutenção do reduto.

Um documento de 1804, da Secretária de Governo na região de Curralinho, solicitava o fechamento de vendas e tavernas por elas se constituírem enquanto comércios afastados com práticas de vendas e trocas com os quilombos da região, em algo conhecido como mocambo: “Enfim, Exmo. Não tem outra diferença senao serem dois ferozes quilombos donde não há outro comercio mais do que os daquelas pessoas asima [...]” Esses espaços também estavam “servindo se estes de rufugio a todos os vadios de toda a sircunvizinhaca tao bem para os negros fugidos [...]”⁹⁶. Nota-se, porquanto, o estabelecimento de uma possível comunidade que, até 1746, esteve inscrita num mesmo perímetro para mais de 20 anos, aparecendo nas cartas da administração local como povoado por “grande número de negras e crias”⁹⁷.

E é justamente nesse íterim que aceitamos a assertiva de Mercer (1987, p.229), para quem:

"[...] Uma comunidade humana é um agregado de pessoas funcionalmente relacionadas que vivem numa determinada localização geográfica, em determinada época, partilham de uma cultura comum, estão inseridas numa estrutura social e revelam uma conscientização de sua singularidade e identidade distinta como grupo." ⁹⁸

Parece que Campo Grande não se tratava de grupos fugidos que se estabeleciam de tempos em tempos em cada região, pois há algo similar ao que se entende por comunidade. Afinal, viviam numa localização específica, perdurando sua primeira povoação para mais de 20 anos; e partilhavam elementos de culturas distintas que, ressignificados, elaboraram outras formas de interconexão. Isso fica evidente nas raízes africanas (*bantu*) associadas à matriz indígena (jê) e na miscigenação oriunda da figura intermitente dos vadios.

⁹⁶ Secretária do Governo da Capitania SG-CX.59-DOC.26 DATA: 19/01/1804

⁹⁷ Carta de Gomes Freire de Andrade para o Rei. Rio de Janeiro, 8 de agosto de 1746. Mss. PM, Códice SC 4, livro que há de servir na Provedoria da Fazenda das Minas Gerais, p. 64.

⁹⁸ MERCER, B. E. The American Community. New York: Random House, 1956. p. 27 Apud. Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987. P. 229

Tais atributos constituíam o que se convencionou a cognominar de quilombo do Ambrósio ou Campo Grande, uma estrutura *sui generis* dentro de uma sociedade escravocrata, que unia a heterogeneidade social transformada numa integralização singular. É claro que não se tratava de comunidades fechadas sem qualquer abertura ao universo exterior, e isso nem sequer se fundaria, pois, até onde a empiria nos permite aferir, se sabe que no Campo Grande a rede comercial com as vendas era basilar para sua manutenção.

A ideia de comunidade aqui apresentada rompe com o tradicional pensamento vinculado ao quilombo, tratando-o como grupos de negros fugidos que vivem embocados nas matas. Nesses termos, a clássica definição elaborada pelo Conselho Ultramarino (1740), em linhas gerais, ratifica esse pensamento: tais grupos eram conceituados enquanto toda habitação de “negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (BERNO ALMEIDA, 2002, p. 283).

Tal definição foi cristalizada por grande parte da literatura teórica que debruça as pesquisas sobre a questão dos quilombos. A imagem frigorificada no tempo direciona a esses espaços, apenas, a resistência como expressão de sua vida. Além disso, a recorrente ideia dos quilombos como inscritos numa região despovoada se assemelha a uma figuração de locais inóspitos e ímpios, mais finítimos ao mundo natural do que ao dito “civilizado”. Tais aspectos presentes no senso comum desassocia os redutos dentro do mundo produtivo e da esfera do mercado colonial (RAMOS, 1996). Porém, é possível extrair desse conceito um ponto fundamental que corrobora na interpretação dos quilombos, conforme a ideia de comunidades livres e autônomas. Tal elemento pode ser expresso na figura dos pilões; afinal, enquanto uma ferramenta eficaz no processo transformativo de cereais e grãos, ele se referiria a um autoconsumo (BERNO ALMEIDA, 2002).

A base desse argumento sustenta-se em alguns dados documentais avultados por Martins (2008). De um levantamento de 24 quilombos realizados pelo pesquisador, ele constatou que 15 indicavam um número de casas. Ao fazer uma média de seis pessoas por casa, ele chegou à população de 9.822 indivíduos. Todavia, esse valor poderia ser demasiado alto para o século XVIII. Então, Cunha Matos (s/d) apud Amantino (2001), ao refazer as contas, cita

quatro pessoas por casa, mas, ainda assim, os resultados são elevados, totalizando 6.548 indivíduos em todos os quilombos do Campo Grande. Se considerarmos que as casas de tais lugares fossem compartilhadas por pessoas que tivessem afinidade ou consanguinidade, poderíamos lançar a ideia da existência de famílias. Segundo Guimarães (1988), os documentos permitem aferir sobre a existência de famílias nucleares nos quilombos, como foi visto na destruição de um quilombo em 1737:

“não foi só capturado negras e crianças, como ficou faltando o mulato intitulado Rei com uma concubina, dois filhos e quatro escravos, em cuja diligencia se anda todo ficar socegado este distrito”⁹⁹

No dia 16 de outubro de 1760, José Antônio Freire de Andrade redigiu, ao Conde de Bobadela, uma carta sobre um quilombo em Goiás formado apenas por fugitivos das Minas, em que havia “quatro negros, onze negras e quatro crias”¹⁰⁰. Em 1773, Pombal escreveu à junta de Administração da Real Fazenda de Minas Gerais alegando ter destruído um quilombo nas proximidades de Paracatu, onde se prenderam “mais de cinquenta, e além destas quatorze crias, nascidas no mesmo quilombo”¹⁰¹. E tais famílias não se organizariam mutuamente para a produção de um sistema livre e autônomo?

Nessa conjuntura poderiam estabelecer trocas com a população em geral ou até mesmo receber ajuda daquelas pessoas simpatizantes e interessadas em tais agremiações. E nesse ponto que a figura da população livre e pobre – ou melhor, dos desclassificados sociais – parece compor a rede de alianças (BERNO ALMEIDA, 2002). Os vadios, como dito, se referiam à população que estava à margem da sociedade escravista (SOUZA, 2004). Por vezes se apresentavam enquanto categorias úteis ao sistema, mas, em grande parte, eram lembrados por sua ociosidade.

Diante disso, percebe-se que na onerosidade dos vadios podemos lançar tintas sobre a sua utilidade dentro e fora das comunidades livres e autônomas do Campo Grande, dado que transitariam de forma intermitente entre o mundo quilombola e o da sociedade colonial. Se tratavam de sujeitos

⁹⁹ Códice 56 – SCAMP pp. 102v-103v. apud, Guimarães, 1988, p. 32

¹⁰⁰ Códice 130 – SCAMP p.50v e verso. apud, Guimarães, 1988, p. 33

¹⁰¹ Códice 192 – SCAMP p. 255. apud, Guimarães, 1988, p. 34

livres das amarras do regime escravocrata, mas presos na itinerância e vulnerabilidade que a margem social dispunha para eles. Talvez aí vissem nas comunidades uma alternativa de vida em que poderiam continuar na ociosidade do trabalho-padrão da sociedade escravocrata, mas ganhando um “troco” nos assaltos e em atividades não legitimadas.

A instrução para o governo da capitania de Minas Gerais (1733) ilustra bem a presença dos vadios no universo colonial:

[...] os vadios são o ódio de todas as nações civilizadas, e encontra e contra eles se tem muitas vezes legislado; porem as regras comuns relativas a este ponto não podem ser aplicáveis ao território de Minas; porque estes vadios, que em outra parte seriam prejudiciais, são ali uteis: eles, a excessão de **hum pequeno numero de brancos, são todos mulatos, cabocos, mestiços, e negros forros**: por estes homens atrevidos [...] delles he que se compõem as Esquadras, que defendem o Prezidio da irrupção Gentio brabo, e que penirão, como feras, os matos virgens, no seguimento do mesmo Gentio: e delles he finalmente, que se compõem também as Esquadras, que muitas vezes se espalhão pelos matos, para destruir os Quilombos dos Negros fugidos [...] Estas circunstancias persuadirão Conde de Valadares a que era necessário proceder de outro modo contra os vadios¹⁰²

Cautelosos com as conclusões, mas atentos às verossimilhanças que o excerto apresenta com o objeto em estudo, podemos notar minimamente as relações sociais que este trabalho toma como ponto de partida. De um lado, temos a ratificação da desordem sob a figura do gentio bravo, aliado ao temor causado pela fuga e formação de quilombos dos negros – ambos estão inscritos num mesmo raciocínio (inimigos da Cora e da paz). Tais agremiações estavam entre si em patamar de igualdade, ao serem tratadas como inimigos da Coroa, além de se correlacionarem na formação de alianças, como as apresentadas no Capítulo anterior.

Ainda no trecho, temos a efígie dos vadios, inscrita na dicotomia onerosidade/utilidade. Essa categoria social, ao mesmo tempo em que causava o temor na população, evocando sentimento de insegurança, incerteza e precariedade, se tornava eficaz e ativa na constituição de esquadras e milícias contra o gentio e o amontoado de negros. Tal dubiedade inscrita nesse grupo

¹⁰² Instrução para o governo da capitania de Minas Geraes. Volume: 8 Número 1. Autor(es): COELHO, José João Teixeira Edição: Imprensa Oficial de Minas Gerais p. 478-479

condicionava o comportamento da administração colonial diante da contenção ilegal de seus atos. A iminente utilidade inscrita nos seus serviços impedia que a Cora tomasse medidas mais enérgicas e eficientes contra esse grupo, e, como consequência de tal ato, temos sua presença no mundo colonial marcada por uma vida intermitente. Nessa conjuntura havia a possibilidade de incorrer a crimes; fazer morada nas comunidades livres e autônomas do Campo Grande; e trabalhar junto aos interesses coloniais sob a figura dos capitães do mato, milícias, feitores, traficantes de escravos, mineradores, entre outros.

Conforme os sujeitos componentes dessa categoria social, o negro forro tinha uma notável atenção. Talvez porque era comum, após a saída do regime do cativo, adquirir vendas, tavernas e comércios como uma alternativa para o custeio e subsídio diário.

Em 1719, o conde de Assumar, em carta a El Rei, acusa as negras forras proprietárias de vendas de assistirem “muitas vezes com ouro, mantimentos, pólvora e chumbo aos quilombos de negros fugidos”¹⁰³. Tal auxílio pode se dar pelo fato de conhecerem tanto o aprisionamento físico dos grilhões e celas dos seus feitores, quanto pelo cárcere simbólico de uma sociedade eugenista. Por isso que muitas vendas, especialmente a de negros forros, eram consideradas pela administração colonial a extensão dos quilombolas e, por isso, postas num regime de constante vigília (GUIMARÃES, 2000).

No registro de um bando de 1729, tais aspectos ficam evidentes:

Ordeno, e mando q`nenhum negro forro, escravo ou administrado possa trazer daqui em diante faca de ponta, catana, ou espada nem páo de nenhúa sorte, arma de fogo, nem capote, e o q`for apanhado com qualquer das sobreditas couzas, de dia, ou de noute, será prezo na Cadea desta Villa, levará cem assoutes pelas ruas publicas della, e seu S.r será reprehendido asperamente, e na mesma pena de assoutes emcorrerão todos os negros forros, q` em sua caza lhe forem achadas quaesq. r armas q`todas serão tomadas por perdidas, e os capotes q` se acharem, e pagarão de mais sessenta e quatro outavas p.a a fazenda real, e obras da cadea, e havendo denunciante se lhe dará a tersa parte.¹⁰⁴

¹⁰³ Códice 04 – SCAMP p. 740 -748.

¹⁰⁴ Dado nesta V. a Real do Bom Jesus aos 14 de Dezembro e anno de 1727 – O Secretr. Gervásio Leyte Rebello o fes. – R. Cezar de Menezes.

O documento é explícito no que tange à proibição de armas para toda a população. Entretanto, vale ressaltar o que está nas suas entrelinhas: quando se fala que nenhum negro forro poderia ter armas na sua casa, podemos supor a existência de valhacoutos desse indivíduo para a comercialização com outras vendas e tabernas, as trocas com os quilombos ou até mesmo a doação àqueles com menor número de pessoas. Pois se sabe que “tem infestado no caminho de São João a Goyaz com hu quilombo/segundo dizem/ demais de seis centos negros armados”¹⁰⁵; por conseguinte, o temor das vendas, tavernas e fazendas se sustentava pelo fato de existir, nas minas, valhacoutos não apenas nas comunidades quilombolas, como também no contingente populacional de “alguns moradores [...]” que escondiam os negros fugidos e “[...] q`os recolhem em sua cazas, roças”¹⁰⁶.

Percebe-se que o descontrole por parte da administração colonial evidencia como era desmedida e desregrada a itinerância dos ditos vadios. Entretanto, por mais que essa característica marcassem a passagem de tais sujeitos pela atmosfera setecentista, não podemos cristalizar a análise e interpretá-los apenas pela ótica da itinerância, desconsiderando, assim, qualquer possibilidade de formar laços sociais mais duradouros ou até mesmo de se estabelecerem em alguma região. Por isso, vale considerar que não se tratava apenas de uma intermitência desordeira e avessa aos planos e projetos coloniais. É bem possível que esses atores, à revelia da inconstância destinada a suas ações, faziam morada e residência no sertão oeste das Minas, em especial nos núcleos familiares da grande população do Campo Grande.

[...] pelas queixas repeditas dos moradores de Minas, que vivião como bons Vassalos, empregando-se louvavelmente nos ministérios de mineirar, e de cultivar as terras, que o socego público, estava perturbado com as frequentes mortes violentas, ferimentos, e roubos, que praticavam escandalosamente alguns daqueles moradores, que viviao fora dos arraies, **nos sertoes, e nos lugares inacessíveis (grifo meu)** [...] e conhecendo, que a origem de todas estas desordens procedia da tolerância dos vadios, os quaes, vivendo na ociosidade, se precipitão em alguns absurdos [...]¹⁰⁷

¹⁰⁵ Códice 84. Registro da provedoria da Fazenda de Minas Gerais. Documento 3, 1745, p. 75.

¹⁰⁶ Villa real do Bom Jesus do Cuyabá ao primeiro de janeiro de 1727 – O Secretário Gervasio Leyte Rebello a fes – R. Cezar de Menezes.

¹⁰⁷ Instrução para o governo da capitania de Minas Geraes. Volume: 8 Número 1. Autor(es): COELHO, José João Teixeira Edição: Imprensa Oficial de Minas Gerais p. 478-479

Apesar de ter a itinerância como um dos pontos mais pronunciados dessa categoria social, o documento aponta para as possíveis localidades onde os vadios estabeleciam morada. As regiões mais afastadas das cidades e vilas, sobretudo os sertões e lugares inacessíveis, parecem ter sido a disposição espacial ocupada pelos desclassificados – isso nos permite avultar a hipótese, ao se tratar da região oeste de Minas Gerais, de que poderiam compor as comunidades livres e autônomas do Campo Grande. Aliado a esse argumento, o documento minutado por Luis da Cunha Menezes em 14 de julho de 1785, ao registrar uma região próxima a Ambrósio, destaca como em alguns quilombos era comum a presença da população branca.

[...] Como a minha notícia tem chegado que me hua matta geral há nas cabiceiras do Itamarandiba e por outro modo chamada a matta de Carlos Vieira há hum grande quilombo e antigo não só de negros e mulatos, mas também de alguns brancos [...] ¹⁰⁸

De fato, a presença de “alguns brancos” alude a pelo menos duas premissas. A primeira poderia reafirmar a hipótese da intermitência dos vadios, em que viam nesses espaços habitados inicialmente por negros, mas coabitados também por indígenas, um valhacouto na fuga e distração das autoridades coloniais. Ou talvez poderiam estar de passagem, estabelecendo alguma conexão comercial com os artefatos produzidos no interior dessas comunidades, o que justificaria o termo “alguns brancos” para tratar apenas de pequenos grupos.

Enquanto isso, a segunda premissa interpreta que, na região do Campo Grande e em áreas adjacentes à Capitania de Minas Gerais, poderia haver uma busca por alternativas de vida diferentes das ofertadas pelo regime colonial. E a expressão “alguns brancos” denota a presença inicial e tímida de algumas pessoas ou famílias que compunha essa região. Poderiam ver ali outras formas de trabalho e subsistência mais seguras e, portanto, mais vantajosas que a presenciada na desigualdade social das vilas e cidades.

Como se sabe, o período setecentista foi marcado pelas revoltas e insurreições, e a consequência dos confrontos atingia a população, independentemente de cor, raça ou gênero. A insegurança despertada por

¹⁰⁸ Registro de cartas do governador a oficiais militares sc-241 1783 – 1788 secretaria de governo da capitania (seção colonial) p. 70

longos períodos de guerras e contendas poderia avivar, na população livre e pobre, a busca por uma alternativa mais segura e duradoura, construindo assim suas vidas junto aos negros e indígenas do Campo Grande.

De todo modo, essas inferências correspondem aos dados e fontes coletados na região do estudo em foco, logo, não pretendemos estipular ou estabelecer morfologias genéricas a todo perímetro brasileiro em que os quilombos estiveram presentes. Por isso, consentimos com a assertiva de Elias (2004), ao suspender as laboriosas e complexas inflexões weberianas:

“Segundo Weber, abrir um guarda-chuva quando chove não é uma ação social. Aos seus olhos, a ação de abrir um guardachuva é realizada sem que se atente aos outros. É claro que nunca lhe ocorreu que os guarda-chuvas só se encontram em certas sociedades, não se fabricando, nem se utilizando em outras” (Elias, 2004, p.13)

Se entendermos que os quilombos no Brasil se referem a um fenômeno histórico com características únicas e, portanto, iguais em todo o perímetro, procederíamos com o raciocínio weberiano. Isso porque a análise social do universo do outro partiria do nosso próprio campo de significação, e não da conjuntura histórica na qual ele está inserido. Ao transpormos para nosso objeto de estudo, essa inflexão indica que não é pelo fato de compreendermos o Campo Grande como comunidades livres e autônomas que devemos levar tal hipótese para outros fenômenos quilombolas do Brasil.

Temos no presente trabalho, para recorrer à terminologia de Elias (2004), uma configuração a partir de figurações específicas. No Campo Grande, as tramas forjadas durante o primeiro, segundo e terceiro quarto do século XVIII suscitaram o encontro de várias figurações, sob a efígie particular dos vadios (intermitência “à la mineira”), das nuances mitológicas presentes nos negros (*bantu*) e da altivez guerreira inscrita nos índios (jê) que, em conjunto, construíram o que Elias (2004) designa como um tipo histórico de configuração, isto é, a construção de um contexto específico.

Destarte, o estabelecimento das três tramas/figurações gerou uma configuração particular inscrita no cenário do Campo Grande, forjando a hipótese citada anteriormente de *comunidades livres e autônomas*, paralelas e adjacentes ao sistema colonial.

5) ENTRE ENREDOS E (DES)ENREDOS: O FIM DE UM COMEÇO

Com frequência, nas considerações finais, o leitor está habituado a acompanhar e a revisitar as conclusões acumuladas durante o percurso da escrita. O trabalho iniciado muitas vezes em estilo pianíssimo, como quem se insinua timidamente por um terreno arenoso e pouco habitado, avança em *staccato* para, no momento da apoteose, viver o seu grande fim. Como acredito que as principais premissas e pressupostos deste estudo já foram suficientemente repisados, limito-me a recorrer a dois grandes quadros inscritos numa mesma nomenclatura: o fim de um começo. Esse termo alude a, pelo menos, duas interpretações. A primeira reside na ideia do fechamento daquilo que iniciou-se na introdução e pretende, se não concluir, ao menos apontar os indícios no qual rege o trabalho. E a segunda faz referência ao fechamento deste pequeno estudo, mas dentro de um novo começo, afinal, se tem algo que se pode dizer da pesquisa científica é que ela é cíclica e jamais estanque ou cristalizada.

Partindo da primeira interpretação, imergimos pelos indícios históricos, e debruçamo-nos, principalmente, no contato interétnico entre negros aquilombados do Ambrósio e índios jê meridionais, em especial, os Kayapó. De um lado constatamos a existência de uma sociedade guerreira que via na predação de outrem uma espécie de ontologia social e identitária. O que poderia, a partir da bravura como elemento de mediação, justificar suas alianças com outros grupos, como por exemplo, os calhambolas. Entretanto, os indícios apontaram que esse contato interétnico pode também ser pensado não só por uma identidade relacional que existiu nos laços jê, mas também a partir da formação dos quilombos dentro da cultura dos povos *bantu*.

A definição de quilombo dentro desse imaginário - ser bravo' e/ou 'vagar extensamente pelo território - nos mostra como a intrepidez e valentia destes grupos, tal como nos Kayapó, constituía-se enquanto um elo de mediação para o aglutinamento de novos membros. A particularidade do Campo Grande se inscreve justamente aí, não se trata de elos soltos e reféns somente à conjuntura daquele momento, se trata também da conexão de diversos e remotos universos míticos, juntos na mesma baila simbólica. Desse modo, foi a

mitologia inicial das agremiações aliada ao contexto histórico que permitiu o estabelecimento de alianças e a formação de comunidades.

Mas não só. Apresentamos ainda que o medo não se avultava apenas diante dos quilombos e indígenas hostis habitantes do sertão, mas transcendia também para os desclassificados sociais, sob a alcunha de vadios. O vocábulo cumpria a função de um equivalente ocioso, do indivíduo alheio a estrutura de produção colonial e que pode de um momento para o outro, ser aproveitado por ela. A imagem fenotípica dos vadios abarcava mestiços, bastardos, carijós, mulatos, estes davam no cenário histórico a tinta segregacionista da vadiagem. Estavam a margem, mas ainda sim separados em duas categorias que se forjava naquela conjuntura – de um lado a sua utilidade ao sistema e por outro a sua onerosidade. Na sua utilidade travestiam os interesses da Coroa portuguesa sob a figura dos capitães do mato, das entradas e soldados de milícias aptos a combater indígenas e negros calhambolas. Do lado da sua onerosidade, eram facinorosos, negros forros, ladrões e bandidos que atacavam vilas e cidades, refugiando-se, muitas vezes, no sertão.

O sertão era uma área localizada nas regiões do centro-oeste brasileiro, longe do litoral e habitados por feras calhambolas, índios bárbaros e os desclassificados sociais, se tornando o temor das autoridades. O monitoramento dessas agremiações constituía-se através da oposição categórica inscrita num mesmo grupo, ou seja, negros (escravos/fugidos), índios (tupi/tapuia) vadios (onerosidade/utilidade). Negros fugidos, índios tapuia e vadios onerosos ao sistema, diferente dos escravos mansos, índios tupi, e vadios uteis, compunha o alvo de dizimação dado pela Coroa.

Todavia vale ressaltar que, diferente dos consórcios entre calhambolas e indígenas que se efetivavam pela mitologia inicial de seus grupos e pela condição de inimigos da Cora, outra configuração era dada aos vadios. A aliança com os desclassificados sociais ficava refém do que chamo de *intermitência a là mineira*. Isso porque, estes entravam na mira da administração colonial enquanto uma categoria descontinua, logo, poderiam tanto afinar-se aos ritmos metropolitanos quanto ir à revelia dos mesmos e compor as redes de alteridades no Campo Grande.

Essa característica da intermitência dos desclassificados sociais assume nesse trabalho, uma das principais ferramentas e mecanismos utilizados pelos

habitantes do Campo Grande para a propagação de suas estruturas sociais. Isso porque, os vadios enquanto figuras intermitentes tinha livre traslado entre o mundo quilombola (ilegal) quanto no mundo das vilas e cidades (legitimados). Esse deambular favorecia tanto seus interesses de comércios e trocas clandestinas com os integrantes dos quilombos, tal como o inverso era igualmente válido. Além disso, a coligação com essa categoria, possibilitava o acesso a informações, mantimentos e pólvoras – aspectos importantíssimos para a manutenção desses redutos.

Ao que tudo indica, a relação trançada por estas coletividades, nos permite distanciar e avançar da tradicional ideia de quilombo enquanto um reduto habitado somente por negros fugidos da escravidão e vivendo sob a égide da fuga/resistência. Os indícios até aqui apontados, salienta para um universo profícuo de fazer morada, tendo ao seu entorno, morros, córregos, trincheiras, roçarias, matas e estrepes dentro da coexistência de negros, índios e brancos livres e pobres. Tal conjuntura aproxima-se muito mais de um conceito de comunidade livre e autônoma que, continham tanto espaços de resistências, quanto uma busca de liberdade e autonomia para diferentes nexos relacionais inscritas nas palhas do Campo Grande.

Por fim, a segunda interpretação reitera como a pesquisa científica atua no movimento próprio das curvas, meandros e sinuosidades presentes no itinerário de um córrego. Este, até chegar na imensidão que compõe as águas salgadas de um oceano, perpassa por diversos caminhos e percalços donde a superação de cada etapa o coloca mais próximo do mar. Assim, assumimos o presente trabalho como sendo uma das passagens inscritas no caminho de um rio que, tem em sua natureza, o vislumbre – incessante e constante – de superar adversidades e obstáculos próprios das tímidas reflexões teóricas, metodológicas e epistêmicas de uma pesquisadora que se inicia na aventura de um novo paradigma dado pela Antropologia, Arqueologia e História.

6) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes Documentais:

ALMEYDA, Conde D. Pedro. Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1898, p. 263.

Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- *Biblioteca Nacional* – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7, p. 104-111.

Arquivo Morgado de Matheus, MS-553 (17). Carta de Manoel Rodrigues Araujo Belem ao governador Antonio de Souza Botelho Mourao, recomendando Simao Bueno da Silva para promover a extinção de um quilombo rio abaixo, e apresentando Inacio Cabral da Cunha como encarregado para o transporte dos mantimentos necessários. s/l, s/d – *Biblioteca Nacional* – secção de manuscritos – doc. 17, p. 1-5.

Arquivo Conde de Valadares, - Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. Tejuco, 03/04/1770 - *Biblioteca Nacional* – secção de manuscritos 18.02.003 – doc 1.

Arquivo Conde de Valadares, MS 575 (1). Carta de Ignacio Correia Pamplona ao Conde de Valadares. s/l, s/d- *Biblioteca Nacional* – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 7.

Arquivo Conde de Valadares. MS 575 (1). Carta de João Pinto Caldeira ao Conde de Valadares, Serra Negra, 03/10/1770. *Biblioteca Nacional* – secção de manuscritos – microfilme I- 18.2.6 - doc. 78.

Bando para que qualquer descobrimento que se fiser de ouro, se dê logo para o senhor governador, e aos guarda mores (1711). *Arquivo Público Mineiro*. Registro de diversas cartas, patentes, ordens, bandos, etc. do governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, Volume 2, 1897, p. 777-797.

Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1ª a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 382

Carta de Gomes Freire de Andrade para o Rei. Rio de Janeiro, 8 de agosto de 1746. Mss. PM, Códice SC 4, *Arquivo Público Mineiro*. livro que há de servir na Provedoria da Fazenda das Minas Gerais, p. 64.

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve Notícia. Que dá o Capitão Antonio Pires de Campos. In. *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, Rio de Janeiro, v.25. 1862, p. 437-473.

CATÁLOGO DE MANUSCRITOS HISTÓRICOS ULTRAMARINOS. Instrução que deve seguir o João Leme do Prado na expedição de que se acha encarregado. *Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Villa Bella, 1769, p. 8-45.

Carta do [governador e capitão-general de São Paulo] d. Luis de Mascarenhas ao rei [d. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó contra os habitantes das zonas circunvizinhas de Vila Boa e acerca das medidas que tomou para evitar novas investidas. Vila Boa, 30/03/1742. *Centro de Memória Digital* da UNB. AHU-ACL-CU-008, cx. 2, d. 179. Disponível em www.cmd.unb.br/biblioteca

Cópia - Regimento dos Capitães do Mato (17/12/1722). *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*. Correspondências Diversas. São Paulo: Typographia da Industria de São Paulo, Volume XIV, 1895, p. 247-260.

Códice 04 – SCAMP p. 740 -748.

Códice 56 – SCAMP pp. 102v-103v. apud, Guimarães, 1988, p. 32

Códice 130 – SCAMP p.50v e verso. apud, Guimarães, 1988, p. 33

Códice 192 – SCAMP p. 255. apud, Guimarães, 1988, p. 34

Códice 152 – SCAMP, p. 162v – 163v, apud, Guimarães, 1988, p. 32

Códice 45 – Livro que há de servir na Provedoria da fazenda real das Minasgerais, o qual foy numerado e rubricado e teveno fim seu numeramento, feito por mim. *Arquivo Público Mineiro* Sec. Metello (?) de Sousa Menezes, p. 64, 1714.

Carta q' se expedio para a Camara desta Vila e Cidade de Mariana, S. João de El Rey, São José, Sabará, e V^a Nova da Rainha, *Arquivo Público Mineiro*, 1746, p. 108.

Dado nesta V. a Real do Bom Jesus aos 14 de Dezembro e anno de 1727 – O Secretr. Gervásio Leyte Rebello o fes. – R. Cezar de Menezes.

Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo, vol 22. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho, 3^a ed., 1913.

Informação de Ignácio Correa Pamplona, mestre de campo regente, a dom rodrigo josé de menezes, governador, sobre o ataque de índios caiapós na fazenda medeiros e sobre a morte de um crioulo durante a invasão. *Arquivo Público Mineiro*. Secretária do Governo da Capitania. SG-CX.12- DOC. 25, 1782.

Instrucção para o governo da capitania de Minas Geraes. Volume: 8 Número 1. Autor(es): COELHO, José João Teixeira Edição: *Imprensa Oficial de Minas Gerais*. p. 478-479

Livro que há de servir na Provedoria da fazenda Real das Minasgerais o qual foy numerado e rubricado, e teveno fim seu numeramento, feito por mim. Sec. *Metello* [?] de Souza Menezes. Rio de Janeiro 8 de Agosto de 1746. P. 64.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim (1862). Os Cayapó: Sua origem; descobrimento; acommetimentos pelos mamelucos... *RIHGB*. XXIV: 491-510.

Registro de portarias, regimentos, ordens, bandos, editais, instruções, cartas e assentos (1741). *Arquivo Público Mineiro*. Secretária de Governo da Capitania (SC-50) –, rolo 10, p. 22.

Registro da provedoria da Fazenda de Minas Gerais. Documento 3, 1745, p. 75. *Arquivo Público Mineiro* Códice 84.

Registro de cartas do governador a oficiais militares sc-241 1783 – 1788 secretaria de governo da capitania (seção colonial) *Arquivo Público Mineiro* p. 70.

Reg.o de hua ordem q' se mandou ao Onv.or g.al p.a devaçar do gentio do Certão q' tem feito mortes (10/02/1728). *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*. Bandos e Portarias de Rodrigo Cesar de Menezes. São Paulo: Typographia Aurora, Volume XIII, 1895, p. 135-7.

Registro de ordens, editais, nombramentos, portarias, instruções, bandos, petições, informações, despachos e termos. *Arquivo Público Mineiro*. Secretária de Governo da Capitania (SC) – 1738-1755, rolo 14, p. 22.

Requerimento do capitão do distrito da ermida do senhor bom jesus dos perdoes do curralinho, pedindo autorização para fechar duas vendas pertencentes a negros forros e quartados, herdeiros de seus antigos senhores, cujas vendas situam-se em lugar afastado e são frequentadas por negras quitandeiras, vadios e negros fugidos que nelas abastecem. *Arquivo Público Mineiro*. Secretária do Governo da Capitania. SG-CX.59-DOC.26, 1804.

Reg.o de hua ordem q' se mandou ao Onv.or g.al p.a devaçar do gentio do Certão q' tem feito mortes (10/02/1728). *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*. Bandos e Portarias de Rodrigo Cesar de Menezes. São Paulo: Typographia Aurora, Volume XIII, 1895, p. 135-7.

ROMÃO. F. Registro de alvarás, ordens, cartas régias e ofícios dos Governadores ao Rei. *Arquivo Público Mineiro* – Seção Colonial/ Secretária do Governo, Ouro Preto, 1925, p. 740-748

Registros de cartas do Governador ao 1º Conde de Bobadella e de outras autoridades, petições e despachos, representações, bandos, termos, instruções. *Arquivo Público Mineiro* – Seção Colonial, manuscritos, Documentos encadernados – códice 130, APM – SC – 130 -.

SYLVA, Jozé Custódio da. Carta da Camara de Tamanduá à Rainha Maria 1^a a Cerca de Limites de Minas-Gerais com Goyaz. *Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, 1897, p. 372-388

Secretária do Governo da Capitania SG-CX.59-DOC.26 DATA: 19/01/1804

Sobre os índios que infestão os caminhos do Cuyabá (08/08/1730). *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*. Cartas Regias e Provisões – 1730-1738. São Paulo: Typographia da Casa Eclectica, Volume XXIV, 1898, p.27-8.

Villa real do Bom Jesus do Cuyabá ao primeiro de janeiro de 1727 – O Secretário Gervasio Leyte Rebello a fes – R. Cezar de Menezes.

Fontes Bibliográficas:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios e mestiços no rio de janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). *Memória Americana, Cuadernos de Etnohistória, Buenos Aires*, v. 1 n. 16, p. 19-40, 2008.

_____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. (org). *Quilombos: identidade étnica*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ARAÚJO DOS ANJOS, Rafael Sanzio; FREITAS, Juvair Fernandes de; VILELA, Rodrigo de Oliveira; SILVA, Rafael Farias da; PIRES, Natália; FLORES, Tiago Bueno; GABARRA, Larissa Oliveira; FALCÃO, Luiz Gonzaga. Relatório de trabalho de campo no quilombo de Campo Grande /Ambrósio – MG. In. *Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território*, v.1, n.1 (2010), p. 12-47.

AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: Os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – século XVIII*. 2001. 426 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

_____. Márcia. Sertões, índios e quilombolas. In: *Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte, V.50n. 1, jan-junho, 2014, p. 92-109.

ANTONIL, João André. *Cultura e Opulência do Brasil*. Ano 1649.

ARRUTI, José Maurício Andion Paiva. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana [online]*, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p. 7-38, Oct.1997.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Negros e Quilombos em Minas Gerais*. Belo Horizonte, 1972.

_____. O Quilombo Grande. In: *Revista de História e Arte*. Belo Horizonte, ano II, 1º semestre de 1964, nº6, p. 24-28

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (org). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. Ed. São Paulo: Ática, 1983.

BURKE, P. A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos *Annales* 1929-1989. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____, M. Imagens de Índios do Brasil: O século XVI. In: *Estud. av*, São Paulo, v.4, n.10, set./dez. 1990.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin. Negros e índios e índios e negros: introdução. In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; *et. al. Negros no mundo dos Índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011, p. 7-22.

CARVALHO, Roberta Monique Amâncio; LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. Comunidades quilombolas, territorialidade e a legislação no Brasil: uma análise histórica. In: *Revista de Ciências Sociais*, n. 39, Outubro de 2013, pp. 329-346.

CASAL, Manuel Aires de. *Corografia brasílica ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean *et. al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 295-316.

CERTEAU, M. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, R. A. *História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

DICKIE, Maria Amélia. Lévi-Strauss e os fios da história. In: *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 382-396.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

FILHO, Fadel David Antônio. Sobre a palavra “sertão”: origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica). In: *Ciência Geográfica* - Bauru - XV - Vol. XV - (1): Janeiro/Dezembro – 2011.

FILHO, Walter Fraga. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1996.

FREIRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 18 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

FUNARI, Pedro Paulo. A república de Palmares e a arqueologia da Serra da Barriga. In: *Revista USP, São Paulo*. V. 28; Dezembro/ Fevereiro. p. 13-16, 1995.

GINZBURG, c. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário. In: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das letras, 1989, p. 143-179.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará*. Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central. Campinas, Editora da Unicamp, 1997.

GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n 1-2, 1999.

GOMES, Flávio dos Santos. Mocambo e mapas nas minas: novas fontes para a história social dos quilombos no Brasil (minas gerais, séc. XVIII). In: *Textos de História*, 1994, p. 27-57.

_____. *A hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (sec. XVII-XIX)*. Campinas, (SP): [s/n], 1997.

_____. *Mocambos e Quilombos: Uma história do Campesinato negros no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GUIMARÃES, Carlos Magno; CARDOSO, Juliana de Souza. *Arqueologia de Quilombos: arquitetura, alimentação e arte* (Minas Gerais). Belo Horizonte, s/d.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *Mineração, quilombo e Palmares – Minas Gerais no século XVIII*. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; et. al.

Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Cada venda é um quilombo: Escravidão e espaço de rebeldia nas Minas Gerais (Século XVIII). *Anais da quinta jornada setecentista*. Curitiba, p. 177-19, 2003.

_____. Quilombo e Brecha Camponesa – Minas Gerais (Século XVIII). In: Congresso Internacional “Escravidão e Abolição”, Rio de Janeiro, 1988, p. 28-37

_____. O Quilombo do Ambrósio: Lenda, Documentos e Arqueologia. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, XVI (1,2), jul/dez. 1990, p. 164-174

_____. *Uma negação da Ordem Escravista: quilombos em Minas Gerais não Século XVIII*. São Paulo: Ícone, 1988.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e Fronteiras*. 3. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

INIKORI, J. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII I* editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília : UNESCO, 2010.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativo. Política Indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 398-412.

_____. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LARA, Silvia Hunold Lara. Do singular ao plural – Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; et. al. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. Claude Lévi-Strauss, quatro décadas depois: As mitológicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 60, p. 167-168, fev. 2006.

LÉVI-STRAUSS. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Papyrus, 1989.

_____. *Antropologia Estrutural*. São Paulo. Editora Papyrus, 2008.

_____. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

LIMA, Pablo Luiz de Oliveira. *Marca de Fogo: O medo dos quilombos e a construção da hegemonia escravista (Minas Gerais, 1699-1769)*. 2008. 251 f. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LOURENÇO, Luiz Augusto Bustamante. *O Triângulo Mineiro, do Império à República: o extremo oeste de Minas Gerais na transição para a ordem capitalista (segunda metade do século XIX)*. Uberlândia: edufu, 2010.

_____. Populações Indígenas e políticas indigenistas no Triângulo Mineiro nos séculos XVIII e XIX. In: FILHO, Aurelino José Ferreira; *et al.* *Índios no Triângulo Mineiro: história, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas*. Uberlândia: EDUFU, 2015.

MANO, M. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. In: *Tellus, Campo Grande*, ano 12, n. 22, p.133-154, jan./jun.2012.

_____. Contato, Guerra e Paz: Problemas de tempo, mito e história. In: *Política e Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, Uberlândia, n.34, p.193-212, Abril de 2011.

_____. Índios e negros nos sertões das minas Contatos e identidades. In: *Varia História, Belo Horizonte*, vol. 31, n. 56, p. 511-546, mai/ago 2015.

_____. Relações Interétnicas e a História do Contato: negros, índios e brancos no Triângulo Mineiro. *VI Seminário Racismo e Educação & V Seminário de Gênero, Raça e Etnia*, Uberlândia, 2010. 1 CD Room.

MARTINS, Tarcísio José. O Ambrósio de Ibiá – Tombamento Equivocado. In: *Quilombo do Campo Grande - a história de Minas que se devolve ao povo*. 2. ed. Contagem: Santa Clara Editora e Produção de Livros, 2008, p. 301-315.

MERCER, B. E. *The American Community*. New York: Random House, 1956. p. 27. In: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987. P. 229

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. In: *Revista USP*, São Paulo. V. 28; Dezembro/ Fevereiro. p. 56-63, 1995.

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra – índios e bandeirantes na formação de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas no caminho dos Goias: guerra, etnogenese no “sertão do Gentio Caiapó” (Sertão farinha podre) – século XVIII e XIX*. 2015. 230 f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. In: *Estud. av*, São Paulo, v.18 n. 50, jan./abr. 2004.

NORA, Pierre. *Projeto História*: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: Educ., 1981.

OVERING, Joana. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, São Paulo, v 1, nº1, 1995.

PAES, Francisco Simões. *Os modelos da experiência ou a experiência dos modelos*: Introdução ao estudo do cerimonial Xikrin. 2005. 265f. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 115-132.

PRADO JÚNIOR. Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2011.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; et. al. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José. Quilombos e Revoltas de Escravos no Brasil. *Revista USP*, 28, p. 14-39, 1996.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios Brasíliaicos*: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. 2003. 401 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, UNICAMP, 2003.

ROCHA, E. A captura de novos sentidos na história - gênero e etnia. *Diálogos*, UEM, v. 4, n. 4, p. 145-160, 2000.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 53-86.

SCHWARCZ, Lilia. Sobre uma antropologia da história. **Novos Estudos**, São Paulo, nº 72, julho, 2005.

_____. História e Antropologia: Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n 1-2, 1999.

_____. Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, nº 9, 2001.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história no reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. In: *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 13-40, 2003.

SHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecilia Manzoli; CARVALHO, Maria Cecilia Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. In: *Ambiente & Sociedade* - Ano V - No 10 - 1o Semestre de 2002, p. 1-6.

SOUZA, Laura de Mello e. *Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 2004.

SOUZA, Tatiane Pereira de. Herança Bantu Africana no Congado Brasileiro. In: *Anais do IV Seminário Internacional Pós-Graduação em Ciências Sociais*, setembro de 2016, p. 666-679.

TADVALD SANTOS, Irineia. História e Antropologia: Relações Teórico- Metodológicas, Debates sobre os Objetos e os Usos das Fontes de Pesquisa, *Revista Crítica Histórica*, Maceió, Ano 1, nº1, Junho, 2010.

TALL, Emmanuelle Kadya. Quilombo, caboclo e candomblé na Bahia. In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; *et. al. Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRRN, 2011, p. 131-148.

THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 311 – 338.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial*. 1 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia de cabeça para baixo. Entrevista com Claude Lévi-Strauss. *Mana*, São Paulo, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Zahar. 1986.

WOODWARD, Keith. et al. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008.