

OS ÍNDIOS TAPUIAS DO CARIRI PARAIBANO NO PERÍODO COLONIAL: OCUPAÇÃO E DISPERSÃO

Adriana Machado Pimentel de Oliveira Kraisch
Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da UFPB
adriana.butija@gmail.com

Como sabemos, a maioria dos estudos sobre os povos indígenas do Nordeste no período colonial se dá com relação aos índios que se localizavam na região do litoral, os tabajaras e os potiguaras. Mas isto, aos poucos, está mudando. Já existe uma maior preocupação de muitos pesquisadores de diversas áreas, dentre elas, de várias áreas afins, que demonstram uma preocupação em analisar as populações que viviam no interior do Nordeste, no período colonial.

Segundo Ricardo Medeiros (2002), a utilização de novas fontes e a proposta de novas metodologias áreas de saber como a Antropologia, a Lingüística e a Arqueologia, permite um maior avanço dos estudos culturais destes povos que, na maioria das vezes, não mais estão presentes no nosso território.

Ao historiador, interessa entender os diversos modos de vida destes povos indígenas, percebendo-se a necessidade de se estabelecer uma visão diferente dos estudos sobre estas populações, de forma a estudá-los de uma maneira que mostre o índio sempre presente na nossa história, e que o distanciamento percebido e confirmado pela historiografia dita positivista, colocando-os como elementos coadjuvantes no nosso processo histórico e social, ou seja, “de dentro para fora”, deixe de ser a base da nossa proposta de estudo para colocá-lo como o nosso foco principal de análise.

Os povos considerados ágrafos se tornaram pouco visíveis como sujeitos no processo histórico, de forma a não lhes ser dado os direitos indígenas enquanto direitos históricos, o que vem aos poucos provocando uma mudança de pensamento dos próprios grupos indígenas remanescentes da atualidade, a partir do momento em que eles se preocupam em reivindicar estes direitos, principalmente quando mencionamos assuntos relacionados à questão territorial.

Certas mudanças vêm acontecendo graças ao esforço de alguns pesquisadores como historiadores, arqueólogos, lingüistas e antropólogos que começam a se preocupar em elaborar o que podemos chamar de uma *nova história indígena*, que vem buscando unir as propostas teóricas em relação à antropologia e à história numa nova vertente devido à crescente demanda de pesquisas que vem acontecendo nos últimos anos.

Todo este movimento se deu a partir dos anos 80, demonstrando uma nova tendência da historiografia brasileira através de uma renovação no estudo das fontes de pesquisa, onde os estudos do período colonial se renovaram e aumentaram, assim, os estudos sobre os personagens, até então, esquecidos pela história. Acredita-se que toda a

conjuntura vivida pelos brasileiros durante o início da abertura política e o fim da ditadura tenha corroborado para se repensar o modo que a história estava sendo escrita.

Autores como Manuela Carneiro da Cunha (1992), Cristina Pompa (2001) e Beatriz G. Dantas (1992), dentre outros, procuram sempre colocar a história dos povos indígenas numa visão menos estática, de forma que estes povos fossem descendentes de populações que se instalaram por aqui há milhares de anos e ocupavam todo o território brasileiro.

O século XVI foi o período em que as bases coloniais estavam sendo implantadas. A economia açucareira vem para se estabelecer favorecendo a ocupação do litoral até porque esta atividade não se adaptaria nas terras do sertão, pois estas apresentavam um clima semi-árido, incompatível com a produção açucareira. Isto favoreceu o estabelecimento de engenhos em toda a costa colonial demonstrando que a preocupação da Metrópole, nesta época, estava limitada apenas ao litoral, chegando até as serras da Copaoba, pois existia uma grande indeterminação quando se pensava nas regiões mais ocidentais da Capitania.

A falta de informações relacionadas às populações que viviam no interior, em muito contribuíram para que ocorressem interrogações sobre os próprios grupos que por lá viviam. Esta generalização não se limita apenas ao topônimo, mas a uma indefinição quanto a alguns aspectos das fronteiras culturais destes povos.

Nas observações de Rodolfo Garcia (apud Mamiani (1942 [1698]) sobre os indígenas que eram denominados Tapuias ele declara que:

Sob o nome genérico de Tapuias andaram nos primeiros tempos confundidos com outros índios que infestavam a região de seu domínio. Por isso mesmo, ainda hoje torna-se difícil saber, com absoluta certeza, entre tantas alcunhas tribais, quais eram o de origem Quiriri, que eram os Caraíbas e os Gês. Quiriri alterado em Cariri, é qualificativo tupi, que significa – calado, silencioso – e que indica, sem dúvida, uma característica etnográfica tanto mais notável quanto se sabe que os outros índios eram palradores incoercíveis. Quiriri aplicar-s-eia propriamente às tribos da Baía: Cariri às tribos do Norte. (MAMIANI, 1942 [1698], p. 21-22).

A descrição utilizada para o que explicaria o termo “Tapuia” incluía a todos os povos que não falassem a língua Tupi, e, segundo Lima (2003) ao analisar Gabriel Soares de Souza:

Corre esta corda dos tapuias toda esta terra do Brasil pelas cabeceiras do outro gentio (os povos túpicos), e há entre eles diferentes castas, com mui diferentes costumes, e são contrários uns dos outros (...) são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes. (p.35)

Alguns historiadores, quando falam sobre as populações que viviam no interior paraibano, dividem este território como ocupado por duas grandes nações indígenas: a nação Cariri e a nação Tarairiu. Isto é percebido ao observar-se a distribuição geográfica do atual Cariri paraibano que se apresentava pela ocupação dos índios Tarairiú. Sabe-se, ao analisar a diversidade de grupos existentes nesta região, que esse topônimo Tarairiú compreende uma complexidade de populações que se apresentam dispersas e possuem aspectos culturais distintos.

Dizer que as populações denominadas Tarairiú apresentavam uma homogeneidade em seu aspecto cultural e idiomático não estaria condizente com a verdade, até porque, esses povos que viviam no interior paraibano não deixaram documentos escritos que pudessem fazer esta afirmativa e agrupá-los de forma a considerá-los como se fossem apenas uma única unidade. Afirmar isto, demonstraria uma contradição relacionada aos aspectos culturais e históricos dos mesmos. É o caso de Borges (1993) e Mello (1994), pois, nestas visões, os Tarairiús são divididos em diversas tribos como os Janduí, os Ariús, os Pegas, os Panatis, os Sucurus, os aiacus, os Canindés, os Genipapos, os Cavalcantis e os Vidais.

Para Borges (1993), a necessidade de falta de estudos sobre os indígenas da Paraíba dificulta a possibilidade de se estabelecer uma classificação que procure explicar sobre os índios que viveram no sertão paraibano. Seria preciso estudar os grupos indígenas Cariris e Tarairiús, pois foram de extrema importância para que se entendesse o povoamento do interior e que hoje se encontram praticamente extintos. Isto é percebido pelo mapa por ele apresentado e, em sua análise, ele distingue apenas esses dois grupos indígenas para o interior da Paraíba, chamando os Tarairiús de “verdadeiros tapuias do Nordeste” (BORGES, 1993, p.22).

Medeiros (2003) elabora uma tabela proposta por suas pesquisas, mostrando os etnônimos e topônimos que pudessem identificar os grupos indígenas que viviam no sertão da Paraíba, respeitando a sua indicação geográfica e seus domínios territoriais, seguindo a ordem de apresentação das informações, até porque, documentos utilizados são do Arquivo Histórico Ultramarino de Pernambuco, por isso a necessidade de se manter a ordem em que se encontram como forma de obedecer a uma lógica de organização do espaço da época.

Relação de Aldeias da Capitania da Paraíba sujeitas ao Bispado de Pernambuco em 1746			
Região	Aldeia	Missionário	Povos
Paraíba	Jacoca	Beneditino	Caboclos de língua geral

Paraíba	Utinga	Beneditino	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Baía da Traição	Carmelita da reforma	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Preguiça	Carmelita da reforma	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Boa Vista	Religioso S. Teresa	Canindé e Xucuru
Taipu	Cariris	Capuchinho	Tapuia
Cariri	Campina Grande	Hábito S. Pedro	Cavalcanti
Cariri	Brejo	Capuchinho	Fagundes
Piancó	Panati	Religioso S. Teresa	Tapuia
Piancó	Corema	Jesuíta	Tapuia
Piranhas	Pega	Sem missionário	Tapuia
Rio do Peixe	Icó Pequeno	Sem missionário	Tapuia

Os Tarairiú, pela sua barbárie, foram classificados como tapuias que não se apresentam dentro dos denominados Cariris, mas que, ao mesmo tempo, fazem parte do sertão nordestino. Estes grupos apresentam uma grande capacidade de mobilidade dentro do espaço semi-árido, onde a caatinga e a seca castigam seus habitantes, mesmo os que já se adequaram ao ambiente hostil.

Os índios de Corso, caçadores-coletores nômades, também conhecidos como bárbaros, andantes, ocupavam grandes regiões – áreas de perambulação – uma vez que a economia extrativista exigia migrações mais extensas a fim de atender as demandas de abastecimento grupais. Não possuíam mais que instrumentos de pedra, osso ou madeira, úteis na caça e coleta. Estes grupos, muitas vezes, eram formados por largos contingentes, divididos em pequenos subgrupos, estratégia necessária como forma de distribuir mais eficientemente as áreas de coleta. (LIMA, 2003, p. 44)

Outros índios tapuias que ocuparam a região do atual Cariri paraibano eram os índios Sucurus. Eles ocuparam o sul da Capitania, formando uma área triangular entre as serras de Jacarará e Jabitacá e o rio Sucuru, onde hoje está localizada a cidade de Monteiro e alguma cidades circunvizinhas. Suas aldeias se localizavam entre os rios Curimataú e o Araçagi. Durante os conflitos existentes a partir do contato, eles foram levados ao norte da Capitania para combater com os índios Janduys, denominado Tarairiú, que se encontravam na fronteira com o Rio Grande. Os índios Janduys estavam devastando esta região, causando medo aos habitantes do local. (JOFFILY, 1977, p. 119).

Maximiano Lopes Machado (1997, p.106), ao observar pesquisadores ou interessados na história indígena paraibana, coloca que ocorreram dois tipos distintos de populações indígenas neste território. Uma seria mais parecida com a etnia mongol, com a cor da pele e rosto característico da região asiática, os tapuias, e a outra de ramificações

menores de origem caucaseana, falantes da língua tupi. Entre eles percebe-se uma grande diferença tanto relacionada ao porte físico como ao fator cultural destes povos. Em suas palavras ele os caracterizava de forma que possuíam “as maçãs do rosto muito salientes e o ângulo do olho inclinado para frente”. Eram robustos e com baixa estatura.

Observando o mapa de Curt Nimuiendajú (2002), no seu cartograma etno-histórico da Paraíba, a região do Cariri paraibano demonstra a presença de índios Sucuru, Ariú, Canindé, considerados Tarairiús, e os próprios Cariri. A partir deste dado, podemos colocar a hipótese de que o etnônimo Tarairiú é utilizado em relação aos Cariri do mesmo modo que o Tapuia é relacionado aos Tupi, ou seja, elementos de classificação que se constroem em oposição ao outro.

O termo genérico “Tapuia” se tornou historicamente construído pelos responsáveis pela expansão colonial que se lançaram na conquista do sertão, como forma de ocupação da região na busca de metais preciosos. Personagens como os Oliveira Ledo, provenientes da Bahia, juntamente com os índios Tapuias que viviam nestas paragens, se tornaram atores principais deste processo de colonização.

Os Tapuias são povos que habitavam a região do semi-árido nordestino, que Elias Herckman (1982, p.67), em sua “Descrição Geral da Capitania da Paraíba”, descreve como “um povo que habita no interior para o lado do ocidente sobre os montes e em sua vizinhança, em lugares que são os limites os mais afastados das Capitânicas, ora ocupadas pelos brancos, assim neerlandeses como portugueses”. Seguindo suas idéias, os Tapuias adotam um sistema de semi-nomadismo, ou seja, vagueiam por períodos intercalados.

Uma característica destes povos é que possuíam crenças religiosas ligadas a astros, adorando, principalmente, a Ursa maior. Acreditavam na imortalidade da alma e na felicidade eterna. Uma morte repentina representava uma atitude negativa da parte divina. Quando a morte vem naturalmente:

A alma dirigia-se para o ocidente, e parava á margem de outra margem, conduzida por um demônio, que lhe outorgava a faculdade d'entrar n'um logar encantado, em que o mel, a fructa e a caça enovavam eternamente todas as delicias imaginaveis da vida selvagem. (MACHADO, 1977, p.107)

Sabe-se, pela historiografia tradicional, que estes povos possuíam costumes antropofágicos o que causava um certo impacto nas suas relações com os colonizadores. O receio de se tornarem prisioneiros e, muitas vezes, serem sacrificados fez com que o português mostrasse, de certo modo, uma reserva nas suas relações de amizade com o elemento tapuia. Os próprios missionários foram vítimas desta barbárie por parte destes

povos e isto aumentou a preocupação da Coroa em dinamizar o processo de dominação sobre estas populações.

Os tapuyas dividiam-se em setenta e seis tribus, e cada uma dellas adoptava um nome particular. Nem todas eram anthropofagas segundo está provado por testemunhas oculares, e pelas mais sinceras relações. Contudo era costume devorarem o cadaver do chefe, o guerreiro o do guerreiro, e assim por diante, em meio de gritos afflictivos e de copiosas lagrimas! (MACHADO, 1977, p. 107)

Estes povos permaneceram desconhecidos até a segunda metade do século XVII, quando ocorreu a expulsão dos holandeses da colônia e início da restauração portuguesa. Com a expulsão dos holandeses percebe-se a necessidade de ocupação do sertão e a busca de alianças com os povos que viviam por lá.

É a partir deste momento que se iniciam os primeiros conflitos originados pelo contato. Estes movimentos de resistência destes povos do sertão ajudaram no imaginário gerado em torno dos povos tapuias, os colocando como gentio brabo, guerreiros e bárbaros, uma projeção de alteridade frente às visões ocasionadas pelo contraste litoral e sertão. Segundo Lima (2003, p.36), “os tapuias são seres de estranha desumana natureza, por isto não são passíveis de serem colocados abaixo de sujeição, ou dentro de qualquer forma regular de convivência, sempre mais aptos a destruir que a plantar ou armazenar...”.

Na obra de Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das Grandezas do Brasil*, de 1618, o gentio tapuia é um extrativista, saindo em bandos em busca do seu sustento. Para Brandônio, além de vida andarilha estes povos eram excelentes caçadores, possuindo uma técnica arrojada na busca pelo alimento:

Estes tapuias vivem no sertão, e não têm aldeias nem casas ordenadas para viverem nelas, nem menos plantam mantimentos para sua sustentação; porque todos vivem pelos campos, e do mel que colhem das árvores e as abelhas lavram na terra, e assim da caça, que tomam em grande abundância pela frecha, se sustentam, e para isto guardam esta ordem: vão todos juntamente em cabilda assentar seu rancho na parte que melhor lhes parece, alevantando para isso algumas choupanas de pouca importância, e dali vão buscar o mel e caça por roda, por distância de duas ou três léguas. E enquanto acham esta comedia, não desamparam o sítio, mas, tanto que ela lhe vai faltando, logo se mudam para outra parte, aonde fazem o mesmo; e desta maneira vão continuando com sua vivenda sempre no campo, com ajudar sítios, sem se cansarem em lavar nem cultivar a terra; porque a sua frecha é o seu verdadeiro arado e enxada, a qual também não usam juntamente com o arco, como faz o demais gentio; porque com ela tomada sobre mão, com a encaixarem em uns canudos, que no dêdo trazem, fazem tiros tão

certeiros e com tanta fôrça que causa espanto, de modo que quase nunca se lhe vai a caça, a que lançam a frecha por esta via. (p.78)

A diversidade existente entre os povos que habitavam o interior, os chamados tapuias, demonstra a diversidade cultural e histórica presente numa área que apresentava suas dificuldades ambientais, mas que, ao mesmo tempo, foi palco de diversos conflitos de terra no período da restauração.

Os índios cariri do sertão paraibano

Cariri é a designação da principal família de línguas indígenas do sertão do Nordeste, onde vários grupos locais ou etnias foram ou são referidos como pertencentes ou relacionados a ela. O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (2002) mostra o deslocamento desses índios e os divide em Kipea-Kariri e Dzubukua, que ocupam espaços distintos geograficamente. Os muitos grupos cariri existentes ao norte do Rio São Francisco, principalmente nos atuais estados do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba, enfrentaram a epopéia de uma guerra de extermínio que se seguiu a expulsão dos holandeses e que durou toda a segunda metade do século XVII. Eles ocuparam, preferencialmente, às áreas próximas ao rio São Francisco e seus principais afluentes, seguindo em direção setentrional em busca de outros locais adequados para sobrevivência. Isto é percebido quando Beatriz G. Dantas *et al* relata, ao se referir aos povos indígenas do sertão nordestino, analisando os índios Cariri como presente em várias localidades além da região do rio São Francisco. Segundo ela:

Reconhece-se, porém, sem dificuldade, a predominância da família Kariri, presente desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano, mas não se definem bem os seus contornos já que apenas quatro de suas línguas – Kipeá, Dzubukuá, Kamuru e Sauyá – chegaram a ser identificadas e apenas a primeira delas suficientemente bem descrita, ainda no período colonial, graças ao trabalho de Mamiani (1968). (Dantas, 1982, p.432)

Os registros mais abundantes sobre estes povos do sertão, de uma forma geral, são os de origem religiosa que estabeleciam um contato com estes povos com a intenção de propagar a fé cristã, alegando a necessidade de expandir a doutrina católica.

Capistrano de Abreu (apud LIMA, 2003, p.42), em *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*, figura os índios Cariri como majoritários dentro do sertão nordestino, o que nos coloca uma interrogação quando paramos para analisar este fato. Esses índios, tiveram um contato mais intenso e contínuo com os conquistadores e missionários, mas isso não os

qualifica numa posição de destaque frente aos outros grupos que viviam nesta região semi-árida.

Segundo Martinho de Nantes (apud LIMA, 2003, p.72), quando falamos em sua religiosidade, esses índios:

Tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça; outro para os rios e as pescarias, e a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra, e manifestavam sua adoração com alguns sacrifícios, que incluíam as mesmas coisas que recebiam, por meio de cerimônias pouco diferentes, constituídas de danças, pintura do corpo, festins quase sempre impudicos, praticando o adultério, a que não davam nenhuma importância.

Falar sobre os relatos escritos pelos missionários nos limita a uma análise das fronteiras culturais destes povos. A preocupação em dar importância demasiada a esses registros afasta-nos de um contexto etnológico, pois os mesmos são vistos como a maioria dos índios que viviam nesta região, o que limita, de certa forma, a importância de outros povos que fizeram parte da história local paraibana.

Observando os mitos existentes entre os índios Cariri se percebe que a existência de um “pan-culturalismo”, como diz Lima (2003, p.70), demonstrando que ocorreu no Brasil, também na Paraíba, uma convivência “pan-cultural e pan-linguística” dos povos que habitavam a região dos sertões demonstrando que questionar este conceito não vai reafirmar o termo genérico “tapuia” utilizado para agrupar todos os povos que viviam nestes locais antes da chegada dos europeus.

Segundo Joffily:

São oito as aldeias Cariryas, mencionadas nos documentos públicos: aldeia dos Icós Pequenos (Souza); aldeia dos Pegas (Pombal); aldeia de Nossa Senhora do Rosário do Curema de São João do Brejo de Fagundes; aldeia do Pilar; aldeia de Santa Thereza e Santo Antonio da Bôa Vista, das tribos Sucurús e Canindés; não falando na primeira de todas, a do Boqueirão, no rio Parahyba. (JOFFILY, 1977, p.120)

A existência de diversas tribos dentro do Nordeste estabelece uma preocupação na formação das fronteiras culturais de cada uma das populações que viviam nesta região. Os próprios índios Cariri apresentavam-se dispersos em todo o território paraibano. É verdade que existiam lugares onde ocorriam uma maior concentração desta população, mas isto não os fazia se limitar apenas a estas regiões, podendo estar dispersos em outros locais, pois, muitas vezes, eles mudavam de local em busca de melhores condições de vida ou, muitas

vezes, fugindo do próprio colonizador que se apossava dos locais onde estavam as aldeias destes povos.

As informações contidas no Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (2002), principalmente as que revelam os diferentes etnônimos encontrados no sertão nordestino, de leste a oeste, se observa a presença dos índios Cariri em vários locais do interior paraibano, como no Agreste, Borborema e no atual Sertão. No mapa, ele coloca esses índios como uma família linguística, procurando demonstrar sua distribuição geográfica, assim como faz com as outras famílias e línguas isoladas. Esse mapa, além de distinguir as sociedades indígenas segundo a classificação lingüística, as situa em mais de um local, conforme seu deslocamento ao longo do tempo, anotando sob seu nome, o ano em que ali se encontrava.

Na região do Pilar, numa localidade denominada Bultrin, existia um aldeamento Cariri, nas proximidades da Serra de Bodopitá, “uma cordilheira de grande extensão de elevação residual soerguida no platô do Planalto da Borborema (BRITO *et all*, 2006). Era o Julgado de Cariri de Fora. Segundo Sales (1990) não se sabe ao certo quais os missionários foram os responsáveis pela catequização dos mesmos, pois não se tem registro dos missionários que por lá estiveram. Os índios Bultrins se transferiram, em 1670, para a missão de Nossa Senhora do Pilar, em Taipu. Esses índios foram expulsos de suas terras, as quais se transformaram em sesmarias e foram arrendadas por diversas famílias da região.

Toda a região marcada pela presença dos Cariri, é vista desde as serras dos Cariris Velhos e dos Cariris Novos, respectivamente nas divisas entre Paraíba e Pernambuco e entre Paraíba e Ceará; na região do Cariri, a sudoeste de Campina Grande, na Paraíba, e, no Vale do Cariri, que ocupa toda a bacia do Alto Jaguaribe, no Sul do Ceará. Dos Cariri do São Francisco para o Sul, chegaram a habitar diversas missões de padres capuchinhos situadas nas ilhas do rio, no século XVIII, sobre os quais há dois importantes relatos feitos pelos padres: Bernardo de Nantes, hoje uma obra rara; e Martinho de Nantes, autor da “Relação de uma Missão no São Francisco”. Ambos trazem preciosos relatos dos costumes dos povos Cariri.

Isto é verificado por Martin de Nantes e Bernardo de Nantes quando fazem relatos sobre os hábitos culturais destes povos. Segundo Bernardo de Nantes:

Ora, de modo a dar um conhecimento claro sobre o estado presente em que se encontram esses índios cariris e essa nova cristandade, convém primeiramente dar a receber a respeito das condições passadas nas quais eles se encontravam, pois é daí que se pode julgar de uma maneira sã o pouco ou muito do fruto que Deus operou pelos ministros. Eram, portanto, antigamente, homens em aparência

e selvagens de fato, demonstrando forma humana por fora, mas guardando instintos de bestas por dentro, vivendo sem fé, sem rei e sem lei, o que demonstra certamente a língua deles que não admite essas 3 letras: “F”, “R” e “L”, que constituem as três letras primordiais desses 3 substantivos, de maneira que para dizer “Filipe”, eles dizem “Pilipe”, e para dizer “Pedro”, eles dizem “Petro”, sem pronunciar de modo distinto nem o “L”, nem o “R”, mas confundindo um com o outro (apud Lima, 2003, p. 71).

Nas idéias de Irineo Joffily (1977), os primeiros passos para a catequese dos índios Cariri foi dado oitenta anos após iniciada a colonização da Paraíba. Tudo começou nas proximidades de Pilar, lá sendo fixada uma missão cariri. Eles convenceram os índios a se instalarem na margem esquerda do rio Paraíba. As missões avançaram em direção à Borborema e, neste planalto, funda-se a segunda aldeia dos Cariri onde está localizada a atual cidade de Campina Grande.

O desejo de novas descobertas faz com que os movimentos de bandeiras e entradas continuem na conquista do sertão paraibano e, aos poucos, chega a regiões mais distantes como a localidade de Piranhas. Com a confrontação do movimento de conquista do sertão, as tribos dos índios Cariri refugiaram-se nas serras, em locais onde podiam avistar os seus perseguidores que, normalmente, vinham pelos caminhos às margens dos rios.

Guerra dos bárbaros ou confederação dos cariris?

Quando falamos em “Guerra dos Bárbaros” nos referimos aos conflitos dos povos generalizados como Tapuia do sertão nordestino. Na própria documentação colonial quando fala de sublevações indígenas, se utiliza esta denominação. Segundo Puntoni (2002, p.77), “a Guerra dos Bárbaros foi igualmente tomada pela historiografia como uma confederação das tribos hostis ao império português, um genuíno movimento organizado de resistência ao colonizador”.

Nas palavras de Puntoni (2002), o termo “Confederação dos Cariris” seria uma denominação romântica do que seria a Guerra dos Bárbaros. Segundo Câmara Cascudo (apud Puntoni, 2002, p.13), a guerra dos índios no sertão do Rio Grande pode ser definida por “... muita confusão. Muita luta. Muito mistério.”. Estes adjetivos não se relacionam apenas quando se fala no Rio Grande, mas a todos os conflitos existentes contra os povos nordestinos, o qual Puntoni, em sua obra, denominada de “Guerra dos Bárbaros”, relata que esses conflitos foram resultado das mais diversas situações criadas ao longo do século XVII, principalmente na segunda metade, e não se restringiu a um movimento único de resistência (PUNTONI, 2002, p. 13).

Os colonizadores, na sua tentativa de estabelecer um domínio dos campos agrícolas e de criação de gado, tentaram, de todas as formas, eliminar as nações tapuias, que se localizavam em todos os sertões do Nordeste. Através da catequização e das chamadas “guerras justas”, a escravidão e o massacre demonstraram que o europeu não estava preocupado em procurar conviver pacificamente com os processos culturais dos povos que viviam no interior. Estabelecer os núcleos de povoamento, na maioria das vezes, significava deslocar as populações indígenas localizadas nas proximidades dos rios e isto era estabelecer conflitos com estes tapuias.

A resistência indígena à avassaladora penetração do conquistador branco nos sertões deu-se através do que ficou historicamente conhecido como a *Guerra dos Bárbaros* ou *Confederação dos Cariri* que durante muitos anos, reuniu e deu unidade de ação às investidas guerreiras das nações Tapuia contra o estabelecimento colonial.

No Nordeste, especialmente no Rio Grande do Norte e no Ceará, a Confederação dos Cariris, embora muito menos falada, quase destruiu, em seus fundamentos, a colonização lusa. Ela pegou de surpresa muitos capitães-mores do interior, que, por terem sido muitas vezes pegos de surpresa, não conseguiram esboçar qualquer reação contra estes indígenas, num primeiro momento, fazendo com que os índios rebelados fossem duramente combatidos, causando uma guerra de extermínio que contou com o auxílio de forças armadas vindas de todo o país, sobretudo de bandeirantes paulistas.

Depois das batalhas, os prisioneiros mais fortes eram exterminados a ferro frio, as mulheres e as crianças eram escravizadas e enviadas para as fazendas para indenizar os proprietários de terra dos custos da “guerra justa”. Dessas mulheres escravizadas e violadas descendemos nós - o povo caboclo. Darcy Ribeiro (2006) fala que esses primeiros “mestiços” eram “ninguém” e que, para existir, precisavam reinventar-se a si mesmos. Assim reinventamos uma nova cultura, uma nova civilização do semi-árido.

Segundo José Otávio de Arruda Mello (1994), a Guerra dos Bárbaros foi dividida em três fases. A primeira se deu no Rio Grande do Norte, em Açu, onde ocorreram conflitos com os indígenas que apresentavam um armamento contendo armas de fogo contrabandeadas dos franceses. Na segunda fase, a que teve uma maior duração, ocorreu na Paraíba, na região do Piancó, na divisa com o Rio Grande do Norte. Abrangeu, também, o sertão do Cariri, à leste, e o do Jaguaribe, à oeste, no Ceará. E a terceira e última fase, que ocorreu no Ceará com os índios refugiados dos conflitos anteriores. Os sobreviventes dessa guerra chegaram a ser reunidos em estabelecimentos missionários espalhados pelo sertão da Paraíba; pelas regiões do Seridó e do Açu, no Rio Grande do Norte; e por todo o Centro e Sul do Ceará. O comportamento rude e bélico desses índios deixou um rastro de medo e destruição em alguns locais do sertão, principalmente em locais próximos às suas aldeias.

As missões jesuíticas estabelecem uma política que tinha como objetivo manter o interior povoado, favorecendo a expansão do empreendimento colonial, mesmo admitindo a existência de problemas ocasionados por esta expansão. A participação dos povos indígenas nas guerras e conflitos com os portugueses, sendo aliados ou contrários, demonstra a grande barbárie empreendida na conquista por melhores terras, as quais pertenciam às tribos que ocupavam esta área. Os documentos oficiais que retratam essas concessões demonstram apenas esses acontecimentos sob a ótica do conquistador. Através da documentação deixada pelas missões se conseguiu ter acesso ao modo de vida sociocultural destes povos e procurando sempre entender a dinâmica existente nos seus modos de vida.

Desta forma, os Cariri e os Tarairiú vão, aos poucos, sendo apagados do território paraibano, dizimados, perseguidos, e o que resta deles é aos poucos sendo esquecido, pois suas identidades vão se perdendo através do extermínio ou da etnogênese presente em seu processo histórico.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. Diálogo das Grandezas do Brasil. In: http://cms-oliveira.sites.uol.com.br/1618_dialogos_-_brandao.pdf. Acesso em 19/02/2008. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1977.

BORGES, José Elias. Índios Paraibanos – Classificação Preliminar, p. 21-42, In: **Paraíba: Conquista, Patrimônio e Povo**. OCTÁVIO, José e RODRIGUES, Gonzaga. (orgs.). João Pessoa, 1993.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP: Cia das Letras, 1992.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto L; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 431 – 456.

HERCKMANS, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba**[1639]. In: Recife, RIAHGPE, n° 31, p. 239-288, 1886.

JOFFILY, Irineo. **Notas sobre a Paraíba**. Rio de Janeiro, tipografia do Jornal do Comércio de Rodrigues & C, 1892.

LIMA, Marcos Galindo. **O Governo das Almas: a expansão colonial no país dos tapuias – séculos XVII e XVIII**. Tese de Doutorado. Holanda: Leiden Universiteit, 2003. 307 p., 1983.

MACHADO, Maximiano Lopes. **História da Província da Paraíba**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977.

MAMIANI, Luiz Vincencio. 1942 [1698]. **Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasilica da Nação Kiriri.** Lisboa. (Edição fac-similar, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional).

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Entre Guerras, Currais e Missões: Povos Indígenas da antiga Capitania da Paraíba. In: XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. **Anais Eletrônicos.** João Pessoa: UFPB, 2003. Disponível em < www.guiajp.com.br. Acesso em 2 fev. 2005.

MELLO, José Octavio Arruda de. **História da Paraíba: lutas e resistências.** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1995.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa Etno-histórico.** Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

POMPA, Cristina. Religião como Tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Edusc São Paulo, 2001.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização dos sertão nordestino do Brasil. 1650-1720.** São Paulo: Tese de doutoramento – Programa de Pós-graduação de História Social da USP, 1998.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. 1ª edição. Companhia das Letras. São Paulo, 2006.

SALES, José Borges de. **Alagoa Nova: notícias para sua história.** Gráfica Editora. Fortaleza, 1990.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. **IHGP – Anais do Ciclo de Debates sobre a Paraíba na participação dos 500 anos de Brasil.** Secretaria da Educação e Cultura do Estado. João Pessoa, 2000.

_____. Pesquisas para a história do sertão. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano**, João Pessoa, n. 21, p. 51-84, 1975.

MISSÕES DE ALDEAMENTO EM PERNAMBUCO E CAPITANIAS ANEXAS - FONTES E PROBLEMAS

Alessandra Figueiredo Cavalcanti
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE
alefcavalcanti@hotmail.com

Uma das maiores dificuldades encontradas pelos historiadores no estudo do Brasil colonial era a pouca quantidade de documentos primários no país. Dessa forma, era preciso viajar ao exterior e acessar a documentação abrigada nos arquivos de Portugal, Espanha ou Holanda, por exemplo. Entretanto, no banco documental do Projeto Resgate, disponível no Laboratório de Ensino e Pesquisa em História – LAPEH - da Universidade Federal de Pernambuco, é possível pesquisar, atualmente, uma numerosa e variada documentação, como aquela encontrada na Coleção Resgate Barão do Rio Branco (1548-1833), formada por mais de 200 mil documentos coloniais de diversas capitanias, antes guardados no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, incluindo 32 mil cópias de documentos da Capitania de Pernambuco.

Os historiadores podem também contar com recursos multimídia em suas pesquisas. O LAPEH dispõe de documentos do Projeto Resgate em microfilmes, visualizáveis em máquinas especiais de leitura; ou em formato digital (cd-rom), podendo ser copiados. Basta que o pesquisador leve sua unidade de armazenamento (CD, Pen drive, MP3, MP4).

Os livros em formato digital são outros facilitadores do esforço de pesquisa. Para o presente artigo, estão sendo utilizadas as versões digitais dos *Anais Pernambucanos* de Pereira da Costa e *Notas sobre a História do Ceará* de Guilherme Studart, o Barão de Studart, ambos fontes de extrema importância. Outro recurso tecnológico são os sistemas de bancos de dados (por exemplo, o *Filemaker Pro*) úteis na organização dos estudos, por ordenarem as fichas catalográficas da bibliografia, facilitando o fichamento dos documentos e a localização. Possuem ainda ferramentas de busca, sendo as células construídas pelo próprio usuário. Alguns departamentos em universidades estrangeiras (ex. Universidade de Salamanca) oferecem disciplinas objetivando a familiarização dos pesquisadores com esse tipo de recurso.

Este artigo visa a explicar como as fontes – primárias e secundárias – estão sendo utilizadas para analisar as missões de aldeamento em Pernambuco e capitanias anexas, administradas por diversas ordens religiosas até a primeira metade do século XVIII, quando das reformas pombalinas. Serão estudadas as relações entre índios, religiosos e moradores, sem deixar de comentar as resoluções tomadas pela Coroa Lusitana para solucionar os constantes conflitos entre fazendeiros e missionários.

Portanto, foi realizado o levantamento de um *corpus* documental no LAPEH, no qual foram encontrados documentos referentes a Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Rio Grande e Ceará, locais onde os aldeamentos estavam sob jurisdição da Junta das Missões de Pernambuco, instituição criada por D. João IV para tratar dos assuntos relacionados às missões e à catequese indígena. Foram realizadas, posteriormente, a leitura e a análise dos documentos, fichados através do software *Filemaker Pro*. Uma das vantagens do programa é a possibilidade de relacionar documentos por assunto e organizar as fichas de leitura.

Um dos objetivos do trabalho é mapear as aldeias. Para isso, utilizamos as informações contidas nos documentos e na bibliografia¹. Foram ainda utilizados os mapas rodoviários contidos no site do Departamento Nacional de Infra-Estrutura de Transportes - DNIT², para facilitar a visualização das localidades mencionadas pela documentação.

A partir dos dados levantados, foi construída uma tabela³ contendo o nome das aldeias, as ordens religiosas responsáveis e suas respectivas Capitânicas para os anos de 1721, 1760 e 1763. Dessa maneira, foi possível observar mudanças ocorridas nesses aldeamentos, durante a primeira metade do século XVIII, como, por exemplo, alterações toponímicas. Com a expulsão dos jesuítas, as aldeias por eles administradas passaram à condição de vila ou lugar⁴ e receberam nomes portugueses, sendo este o caso de Vila Viçosa Real (antes Ibiapaba) e Vila de Soure (antes Caucaia), no Ceará; e Vila Extremoz do Norte (antes Gajarú) e Vila Nova de Ares (antes Guaraíras)⁵, na capitania do Rio Grande.

Dentre a bibliografia consultada, podemos citar a tese de doutoramento do Prof. Ricardo Medeiros⁶, que traz uma relação das aldeias sujeitas ao bispado de Pernambuco, em 1746, dando uma idéia da distribuição das aldeias em função das ordens religiosas e povos missionados. Em *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, de D. Domingos Loreto Couto, foram observados alguns dos costumes e ritos indígenas no momento da chegada dos portugueses e por estes classificados como barbárie.

O contato com os indígenas e a repercussão de tal encontro às custas das informações veiculadas por viajantes de diversas partes foi absurdamente impactante entre os europeus. Em suas novas possessões, a Coroa Portuguesa observou a necessidade de

¹ Quanto à bibliografia destacamos LOPES, Fátima Martins. Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte; WILLEKE, Venâncio. Missões franciscanas no Brasil; STUDART, Guilherme. Notas para a história do Ceará; DANTAS, Beatriz G. *et al.* Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In *CUNHA*, Manuela Carneiro da. (org) História dos índios no Brasil.

² Disponível no site: <http://www.dnit.gov.br/menu/rodovias/mapas>

³ Os documentos utilizados para a construção da tabela são: Doc. 27, Cx 76 Local RJ, data 23/11/1763, Pernambuco (ADENDA); AHU, códice 1919, fl 297, data 01/12/1760 Relação das aldeias que há no destrito do Governo de PE e capitânicas anexas de diversas nações de índios; e AHU_ACL_CU_015, Cx. 39, D. 3479.

⁴ De acordo com o Diretório, de Marquês de Pombal, as aldeias foram elevadas à categoria de vila ou lugar dependendo da quantidade de índios de que dispunha. O §17 do Diretório exigia 150 casais para a aldeia ser elevada à categoria de vila.

⁵ Cf. MEDEIROS, Ricardo Pinto de. O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial. Tese para obtenção de grau de doutor em História. Recife. UFPE. 2000, p. 184.

⁶ Idem, p. 170.

introduzir não só as tropas coloniais como também os religiosos de diversas ordens para, assim, expandir a fé e o império.

Eduardo Hoornaert nos informa que, durante o período colonial, “a atividade missionária foi empreendida por quatro ordens religiosas – jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos – sob a égide do Padroado Real em Lisboa; e por mais duas outras ordens: a dos capuchinhos e a dos oratorianos, dependentes da *Propaganda Fide*, em Roma (fundada em 1622 com o objetivo de centralizar a obra missionária da Igreja Católica e contestar o Padroado em Portugal e Espanha)”⁷. Informações sobre o trabalho missionário destas ordens podem ser obtidas na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino.

Com relação ao tratamento dado aos índios, há diferenças de procedimentos de acordo com cada nação. O regimento dado a Tomé de Souza enfatizava que seriam livres os índios, sob proteção legal (os pacíficos), sendo permitida a “guerra justa” contra os índios belicosos. A escravização indiscriminada estava num dos pontos centrais de resistência indígena⁸.

Encontramos na documentação referente ao Ceará uma consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, datada de 29 de outubro de 1720, sobre a carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário-geral e visitador-geral das missões do sertão do norte do Ceará e clérigo do Hábito de São Pedro; além da exposição do padre Antônio de Sousa Leal, também sacerdote secular, fazendo referência às injustiças e violências empregadas aos índios do Piauí, Ceará e Rio Grande. São apontados como principais responsáveis os capitães-mores e alguns moradores, interessados no cativeiro dos índios. Entretanto, não ficavam livres da violência e da exploração os já aldeados, que eram obrigados a trabalhar sem estipêndio ou sustento, ocupados na pesca, na lavra da mandioca, e em cortar e conduzir madeiras enquanto as mulheres fiavam algodão. Além disso, os soldados dos presídios e moradores raptavam as índias e suas filhas não temendo qualquer castigo ou repreensão⁹.

Em razão disso, os sacerdotes pediam que fosse nomeado, para o Ceará, um Ministro da Justiça para controlar o caos reinante na Capitania e que se fizessem ouvir as vozes dos missionários querelantes. Solicitava-se a tirada de devassa sobre a questão da liberdade dos índios, pois muitos se encontravam submetidos à escravidão. As guerras justas deveriam sofrer restrições, sendo vistas apenas como guerras defensivas, sobre cuja retomada o ouvidor, juntamente com o Capitão-mor, deveria dar ciência ao Governador de

⁷ HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina. V. I. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2004, p. 554.

⁸ Cf. JOHNSON, H. B. A colonização portuguesa do Brasil, 1500-1580. In BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina. V. I. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2004.

⁹ Doc. 67, Cx. 01, Ceará, 29/10/1720.

Pernambuco. O Governador, a Junta das Missões, o bispo e o ouvidor, examinarão as causas da guerra, levando em consideração as informações dos religiosos missionários assistentes naquelas partes¹⁰.

Dentre as fontes secundárias para o estudo dos primórdios do processo de aldeamento no Brasil, podemos citar a obra de Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanas no Brasil*, que indica Porto Seguro como primeiro núcleo de povoação cristã no Brasil e onde foi iniciado o trabalho missionário dos franciscanos e jesuítas. Porém, o mesmo autor afirma que houve, em Santa Catarina, a partir de 1537, um trabalho de catequização empreendido pelos franciscanos Bernardo de Armesta, Alonso Lebron e mais três confrades espanhóis vindos na expedição de Álvaro de Cabrera entre os índios Carijó de Mbyaçá, que teria batizado cerca de vinte mil índios. A expedição tinha como destino o Prata, mas o naufrágio de seu navio os obrigou ao refúgio na região dos Carijó¹¹.

Uma das primeiras aldeias fundadas em Pernambuco pelos franciscanos foi a do Siri, em Goiana, no ano de 1590. Não muitas notícias sobre a missão de Tracunhaem em *Missões Franciscanas no Brasil*¹². Ainda de acordo com Fr. Venâncio Willeke, os documentos permitem datar precisamente a fundação da aldeia do Una¹³, situada 1 Km ao sul da atual cidade de Barreiros e transformada em Lugar de Barreiro, em 1763, por conter 70 índios ditos de língua geral naquele ano¹⁴. As aldeias do Siri e do Una antes de serem extintas eram administradas por religiosos carmelitas¹⁵.

Sobre o trabalho escravo, Stuart Schwartz¹⁶ nos informa que a mão-de-obra indígena foi implantada nos engenhos da Bahia e Pernambuco desde a doação das sesmarias aos primeiros donatários, por volta de 1530 até a lei de 1570, quando o rei, D. Sebastião, declarou serem todos os indígenas livres. Schwartz aborda também a transição do uso da mão-de-obra indígena para a africana sendo o período entre 1540 e 1570 o apogeu da escravidão indígena nos engenhos do litoral brasileiro. Nesse momento, os índios perfaziam 2/3 dos trabalhadores dos engenhos embora a mão-de-obra negra fosse mais valorizada por diversos motivos como a experiência dos africanos no trabalho específico dos engenhos.

Abordaremos também a situação do aldeamento durante a ocupação flamenga no Nordeste do Brasil (1630-1654), quando o trabalho missionário foi praticamente extinto. Fr. Venâncio Willeke informa que os holandeses ocuparam seis conventos franciscanos entre Pernambuco e Paraíba, enquanto mais de 40 frades menores foram exilados, e outros

¹⁰ Idem.

¹¹ Cf. WILLEKE, Venâncio. *Missões franciscanas no Brasil*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1978, p. 23-25.

¹² Idem, p. 36-37.

¹³ Acredita-se que a fundação da Aldeia do Una é posterior a 1589.

¹⁴ Cf. Doc. 27, Cx 76 Local RJ, data 23/11/1763, Pernambuco (ADENDA). Encontra-se no Apeje.

¹⁵ Cf. AHU, Códice 1919, fl. 297, 01/12/1760. Relação das aldeias que há no destrito do Governo de PE e capitãias anexas de diversas nações de índios – Cópia Ms – DPH/UFPE.

¹⁶ Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo, Cia das Letras, 1988.

assassinados pelos invasores. Um requerimento dos capuchinhos franceses ao rei D. João IV relatava que os holandeses haviam tomado a Fortaleza de S. Thomé encontrando nela três freis em atividade missionária. Os freis Columbino, Jorge e Bonício foram levados cativos ao Recife, onde continuaram suas atividades, segundo consta na certidão do Provedor e Contador da Fazenda, Henrique Dias, e do Vigário-geral de S. Paulo da Vila de Olinda. Os próprios religiosos pediam ao rei D. João IV para não serem expulsos das capitânicas mostrando que seu trabalho era muito proveitoso para a Pregação do Evangelho, realizada com bastante zelo. Em 1647, veio a Recife o Pe. Fr. Sirilo, enviado pelos oficiais da Câmara de PE, o mestre-de-campo João foz Vieira e André Vidal de Negreiros, fazer uma representação sobre o risco em que estava a capitania e solicitar socorro¹⁷.

Durante a estada dos holandeses, leis, regimentos, cartas régias e bulas papais pouco conseguiram no sentido de conter os colonos e preadores de índios, seja para mão-de-obra, seja para o tráfico. Beoozo explica que, com a ocupação neerlandesa no nordeste, zona de produção canavieira, e a simultânea tomada de Angola, entre outras regiões da África portuguesa, ocorreu um colapso no abastecimento de mão-de-obra negra africana, provocando um retorno à exploração do trabalho indígena. Os paulistas organizarão bandeiras para caça aos índios¹⁸. Esta situação conflitava com todo trabalho empregado pelos religiosos nos aldeamentos, representando um retrocesso ao esforço pela civilização e catequese. No entanto, há indicações de que, nesta época, os franciscanos suspenderam suas atividades entre os anos de 1619 e 1679, trabalhando durante a segunda metade do século XVII, como capelães militares das tropas coloniais, que submetiam outras tribos indígenas com a ajuda dos índios batizados para aumentar o domínio português no sertão do Nordeste¹⁹.

Os neerlandeses também chegaram a instituir aldeias indígenas, mantendo amistosas relações com os Tapuia. Após a expulsão dos holandeses, os índios aliados pediram ajuda por se encontrarem em estado precário e temerosos de represálias por parte dos irados portugueses, mas seus apelos não foram atendidos, sendo o último recurso o refúgio no Ceará, na Serra do Ibiapaba. Nesse período, os jesuítas estavam concentrados no sertão da Bahia, sendo uma das primeiras missões dessa época fundada, provavelmente, em 1639, levando o nome de Nossa Senhora da Trindade de Massacará²⁰.

¹⁷ AHU_ACL_CU_015, Cx. 5, D. 398.

¹⁸ BEOOZO, José Oscar. Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

¹⁹ Cf. WILLEKE, op. cit. p. 75-76.

²⁰ Cf. DANTAS, Beatriz G. *et al.* Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In CUNHA, Manuela Carneiro da. (org) História dos índios no Brasil. São Paulo: FAPESP/SMC: Cia das Letras, 1992, p. 438-441.

Para gerir as missões e o trabalho de catequese indígena, foi instituída em Lisboa a Junta Geral das Missões, ao final do reinado de D. João IV, em 1655. Posteriormente, ordenou-se o estabelecimento da instituição em outras localidades (inclusive Pernambuco), ficando, além das missões desta capitania, as de Alagoas, Paraíba, Rio Grande e Ceará subordinadas à Junta de Pernambuco. Para o estudo dos assuntos referentes a conflitos envolvendo índios e religiosos e aos aldeamentos sob a jurisdição da Junta das Missões de Pernambuco, existem vários documentos disponíveis na Coleção do Projeto Resgate Barão de Rio Branco apreciáveis em conjunto com a bibliografia específica levantada pela Prof^a. Márcia Eliane Mello, autora de vários artigos sobre a temática e da tese intitulada: *Pela Propagação da Fé e Conservação das Conquistas Portuguesas: As Juntas das Missões – séculos XVII- XVIII*.

O contexto histórico que antecede o modelo de missão de aldeamento do século XVIII é marcado pela invasão dos holandeses e sua expulsão, quando recomeça o trabalho de catequese, agora mais direcionado à catequização dos índios do sertão. Além disso, a expansão portuguesa para o interior por meio da doação de sesmarias aos soldados envolvidos na “Guerra da Restauração” desencadeou conflitos com os índios que habitavam a região, principalmente aqueles de nações antes aliadas aos holandeses, como os Janduí. Assim, teve início, em 1687, a “Guerra dos Bárbaros”, terminaria por volta de 1720, e que faria do aldeamento e aceitação da catequese uma estratégia de sobrevivência.

Sobre as razões da aceitação, por parte dos índios, da vida nas missões, Maria do Céu Medeiros²¹, aponta, como o motivo mais forte, não a bondade dos religiosos, mas a fuga das violências praticadas pelos colonizadores, a falta de espaço para conduzirem sua vida no nomadismo, além do perigo de serem encontrados nos matos, tornando-se passíveis de apresamento. No entanto, podemos inserir a explicação dada pelos moradores da Ribeira do Acaraú, em carta do desembargador Antônio Marques ao rei D. João V, posterior a 12 de julho de 1737, quando ressaltam o motivo de se domesticarem os índios no Ceará, que poderia ser estendido à realidade de toda a colônia:

"A principal causa que há para se/ conservarem os índios domésticos nas aldeias com os missiona-/ rios é para que estes os instruem na fé e lhes administrem/ os sacramentos em ordem a salvação das suas almas e pa-/ ra que possam servir os moradores em qualquer ministério,/ em que se devam ocupar e juntamente para que com os/ homens brancos os ditos índios defendam o Estado do/ Brasil, e façam entradas nos sertões ao gentio para que/ se converta à fé e a fazer-lhe guerra sendo a ela condem-/ nado pelas mortes feitas aos moradores".²²

²¹ Cf MEDEIROS, Maria do Céu. Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos oratorianos de Pernambuco 1659-1830. João Pessoa: Idéia, 1993, p. 71.

²² Documento 182, cx. 03, Ceará, post. 12/07/1737.

Durante a pesquisa, encontramos diversos documentos tratando sobre as aldeias em Pernambuco e capitanias anexas após a Guerra dos Bárbaros, os quais nos forneceram vários dados como a quantidade de índios, suas nações, as ordens religiosas responsáveis, se havia ou não missionários na aldeia, os problemas enfrentados, a distância em léguas em relação à capital. Visando ao aprofundamento nessa etapa do estudo, serão analisados os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, disponíveis no LAPEH e documentos do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano de Pernambuco – APEJE, onde foi encontrado um documento referente a Pernambuco, não acrescentado ao *corpus* do Projeto Resgate de Pernambuco, pelo fato de ter sido assinado no Rio de Janeiro a 23 de novembro de 1763, embora se refira às missões de Pernambuco. Entretanto, trata-se de um documento indispensável ao estudo do tema apresentado por relacionar quais aldeias elevadas às categorias de vila ou lugar, o que nos permite conhecer com mais clareza a quantidade de aldeias existentes antes da expulsão dos jesuítas em Pernambuco e capitanias anexas, já que as aldeias mudavam freqüentemente de lugar ou se incorporavam entre si.

Como foi comentado anteriormente, foi montada uma tabela referente aos anos de 1721, 1760 e 1763, a partir dos dados encontrados na documentação, sendo que para esta última data as aldeias já haviam sido elevadas à categoria de vila, no curso da administração do Marquês de Pombal. A documentação mostra que, em 1721, muitas eram as aldeias administradas por sacerdotes seculares, tornando necessário um estudo sobre a administração realizada pelos religiosos do Hábito de São Pedro. Sabemos da difamação sofrida por estes clérigos seculares por parte dos missionários de outras ordens, que denunciava a preocupação com o benefício próprio e a falta de compromisso com a catequização. De acordo com os dados apurados, em 1721, mais de 50% das aldeias da capitania da Paraíba eram administradas por esses religiosos, e que das dez aldeias do Ceará nove eram administradas por sacerdotes seculares²³. Frei Venâncio Willeke afirma que houve a tentativa de encarregar clérigos seculares das missões, medida que colecionou maus resultados, pois essas pessoas exploravam os indígenas, segundo seus interesses particulares. Em razão disso, em 1746, a Junta das Missões reivindicou para os missionários a administração total das aldeias.

Outro ponto levado em consideração por esta pesquisa são as alterações ocorridas nas missões com a política implementada por Sebastião José de Carvalho e Melo, que assumiria, em 1750, a Secretaria dos Negócios Estrangeiros, com a subida de D. José I ao trono de Portugal. Em 06 de junho de 1755, é promulgada uma lei relativa aos índios que permitiria reorganizar a produção interna e dotar o Estado dos instrumentos para aplicar

²³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 39, D. 3479.

nova política econômica. Um alvará complementar com data do dia seguinte (07 de junho de 1755) aboliria o poder temporal dos missionários de qualquer religião, fazendo dos índios súditos como os brancos, submetendo-os ao direito comum, outorgando-lhes as instituições próprias do regime político vigente²⁴. Sobre as conseqüências da política de Pombal no Ceará, Guilherme Studart afirma que as aldeias foram abandonadas gradativamente e em breve algumas estavam sendo aniquiladas após a expulsão dos jesuítas. Ao findar o século XVIII, até as aldeias próximas à Fortaleza (Perangaba, Caucaia e Paupina) estavam em ruínas, como declara Bernardo de Vasconcelos em um de seus relatórios. Aqui, citamos a aldeia dos Paiacus, às margens do rio Choró no Ceará, que passou a chamar-se Montemor-o-novo, enquadrada na categoria de “lugar” por ter apenas 122 casais²⁵. No entanto, para Hoornaert, a legislação pombalina não resistiu frente às pressões dos particulares, cedendo em 1777 e sendo finalmente revogada em 1798.

Assim, depois de enfatizada algumas seqüências do andamento da pesquisa - ainda não concluída – acreditamos que diante de documentos ricos em informações e de uma bibliografia extensa entenderemos as complexas relações existentes em um espaço irrigado por questões relevantes para garantir a presença dos portugueses no Brasil, como também a utilidade que as missões compreenderam servindo como defesa de núcleos portugueses quando estes tinham como finalidade estender as fronteiras, por isso analisar a relevância das missões e seu contexto histórico é importante para entendermos a construção da nossa história.

Bibliografia

BEOZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais Pernambucanos*. 10 vols. Recife: FUNDARPE, 1983-1985.

DANTAS, Beatriz G. *et al. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico*. In CUNHA, Manuela Carneiro da. (org) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC: Cia das Letras, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja Católica no Brasil Colonial*. In BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. V. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2004.

²⁴ Cf. BEOZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

²⁵ Cf. STUDART, Guilherme. *Notas para a História do Ceará*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004, p. 185.

JOHSON, H. B. *A colonização portuguesa do Brasil, 1500-1580*. In BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina. V. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2004.

LOPES, Fátima Martins. *Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 1999.

MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos oratorianos de Pernambuco 1659-1830*. João Pessoa: Idéia, 1993.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2000.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *As Juntas das Missões Ultramarinas: Gênese e Evolução*. Manaus, Revista Museu, nº 7/8, p. 49-69, 2001/2002.

_____. *As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681-1757)*. In Anais da V Jornada Setecentista. Curitiba, 2003.

_____. *Uma Junta para as Missões do Reino*. Promontoria. Ano 4, Nº 4. 2006.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STUDART, Guilherme. *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

WILLEKE, Venâncio. *Missões franciscanas no Brasil*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1978.

“A MISSÃO”: CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO DE ALTERIDADE ENTRE EUROPEUS E ÍNDIOS NO BRASIL COLONIAL

Edianne dos Santos Nobre
Mestranda em História – UFRN
e.snobre@gmail.com

[...] entra Frei Vicente, *levando na mão direita uma cruz e na esquerda o breviário*. E diz ao dito Atahualpa Inca que [...] é embaixador e mensageiro de outro senhor [o rei da Espanha], mui grande amigo de Deus, e *que fosse seu amigo e que adorasse a cruz e cresse no evangelho de Deus* e que não adorasse nada que tudo o resto era coisa de motejo. Responde Atahualpa Inca e diz que não tem que *a adorar a nada senão o sol que nunca morre* [...] E perguntou o dito Inca a Frei Vicente quem lhe havia dito [que devia adorar ao ‘Deus’] Responde Frei Vicente que isso lhe havia dito o evangelho, o livro. E disse Atahualpa: *dêem-me o livro para que me diga isso*. E assim deram o livro e o tomou nas mãos; começou a folhear as folhas do dito livro. E disse o dito Inca que como não me disse nada, nem me fala a mim o dito livro, falando com grande majestade, sentado em seu trono, e arremessou o dito livro das mãos, o dito Inca Atahualpa. Como Frei Vicente ordenou e disse: *Acudam aqui, cavaleiros, estes índios gentios são contra nossa fé!* (LEÓN-PORTILLA, 1985: 109. Grifos nossos)

Armas em punho: espada, bíblia e breviário, o europeu vê o outro como alguém a ser transformado, alguém que precisa mudar, tornar-se igual, para deixar de ser “gentio”. Este fragmento de “Os testemunhos Quéchuas da Conquista”, reflete bem como foi empreendido o processo de colonização do europeu sobre os povos latino-americanos. Esse olhar é forjado a partir da dicotomia entre barbárie e civilização, e da premissa que um povo “bárbaro”, [leia-se, fora dos padrões culturais do ocidente europeu] deve ser “civilizado”.

Essa conduta etnocentrista onde a tendência é enxergar a cultura do outro através da densa lente – de hábitos e juízos de valor - de nossa própria cultura expressa segundo Pierre Clastres “a convicção complementar de que a história tem um sentido único de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer suas etapas que a partir da selvageria, conduzem à civilização” (CLASTRES, 1993:133). Convicção determinista e teleológica e até evolucionista, que prevê as diversas etapas pelas quais, a sociedade deve atravessar para chegar a um estágio elevado, estágio esse que sinceramente, não sabemos qual é.

Neste sentido, a antropologia contribui de forma basilar para os estudos sobre a cultura, ao apresentar a noção da **diferença**, consolidando, deste modo “a visão de que os outros povos são diferentes, não pensam da mesma maneira que pensamos, o que,

traduzido em termos do ofício do historiador, identifica-se com a recomendação contra o anacronismo” (SOIHET, 1993: 44-59).

Analisando esse pressuposto e partindo da idéia, que acreditamos, de que a História é a ciência que estuda os diversos atos dos homens no tempo, devemos ter em mente que o ponto inicial permanece fugaz, pois só podemos atingir o que está ao alcance de nossa experiência, isto é, o historiador deve perceber o momento em que está vivendo, mas ao analisar um outro momento histórico, ele não deve deixar influenciar-se completamente por suas experiências, mas, tentar olhar com os olhos das pessoas daquele momento histórico que é seu objeto de estudo, evitando assim, equipararmos, por exemplo, a sociedade ocidental de hoje – que de certa forma já tem alguma consciência de seu etnocentrismo - com aquela do século XVI, no que diz respeito ao texto que inicia este breve ensaio. Deste modo, o pesquisador deve ter consciência de que o passado não mais existe, e o que nos pode chegar são apenas fragmentos de determinada realidade, fragmentos estes que deve ser contextualizados historicamente.

Partindo dessas considerações, neste trabalho, colocamos algumas questões que sobressaíram da leitura visual do filme "A Missão" (1986), observando as relações de alteridade que se estabelecem entre europeus e índios no processo da colonização brasileira.

O problema da **alteridade** consiste, pois, na forma como se "vê o outro". Segundo Tzevtan Todorov, o outro deve ser concebido também como um sujeito possível de ser diferente. Percebemos, no caso da conquista da América que a imagem que é feita dos índios é ambígua. Este é ora apresentado como o "bárbaro", desprovido de qualquer humanidade, ora é visto como uma pobre criatura esquecida por Deus (uma vitimização exacerbada), um ente estranho que vive em um paraíso de ingenuidade.

O filme "A Missão" mostra o índio através da ótica do branco colonizador. Visto inicialmente, como arredo, selvagem, ele é a caça por excelência, mão-de-obra útil para exploração. Depois, retratado como um ser passivo, que assimila com prazer (?) aquilo que lhe é oferecido. Ele é apresentado, pois, em extremos, refletindo a desumanidade do homem branco, em um processo onde a exploração se dá de uma forma cruel.

A violência aparece em todos os momentos, ela não é somente física, mas moral, cultural. Tudo é retirado do índio em favorecimento das riquezas fornecidas pelo território confiscado para a metrópole.

O processo de aculturação vai acontecer então, sempre tomando por base a oscilação entre a ambigüidade **mau** e **bom** selvagem. Os valores da sociedade européia são projetados diretamente nos nativos, quando, por exemplo, eles são vistos como iguais, como seres humanos, aí, os hábitos são "ensinados", os benefícios da religião e da virtude

são dados a conhecer. Mas, por trás desse "reconhecimento" há os interesses materiais e religiosos, a ânsia de evangelizar, de cristianizar, expandindo assim não só as riquezas materiais, mas também aumentando o rebanho de Cristo, representado pela Igreja Católica.

Em processo inverso, essa conceituação do nativo é dada a partir da diferença, que aparece em termos de superioridade e inferioridade, onde os índios são por natureza, inferiores e imperfeitos. Para Todorov estes dois momentos de "reconhecimento" e "negação" da alteridade: "[...] baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu *eu* com o universo; na convicção de que o mundo é um." (TODOROV, 1993: 22. Grifos do autor).

Ao analisar os diários de viagem de Cristóvão Colombo, Todorov analisa como o discurso deste é construído no sentido de suprimir as características dos índios que contradiziam a imagem do "bom selvagem" que Colombo tenta produzir.

No filme analisado, vemos essa mesma característica no padre responsável pela Missão de São Miguel. A fé que ele coloca na capacidade dos índios de "aflorarem" para a cultura europeia é patente deste projeto "assimilacionista" de que nos fala Todorov.

Outro fator que emerge destas considerações é a relação entre a conquista material e a conquista espiritual. O projeto evangelizador age no sentido do reconhecimento do índio como igual, isto a partir do momento em que o reconhece capaz de "entender" a religião cristã. Por outro lado, vemos que a ambigüidade formada em torno da superioridade *versus* inferioridade, aparece no tocante à questão material por excelência. Afinal, o que pensar (na lógica exploradora) de um povo que não traduz em termos de produção e lucro as riquezas disponíveis em seu território?

Essa dicotomia que aparece no momento da definição do índio em bárbaro ou não é, pois, uma das questões centrais que encontramos ao discutir o problema da alteridade, que como ressalta François Laplantine aconteceu em "movimento pendular" constante, ora para um pólo, ora para o outro:

Tais são as diferentes construções em presença (nas quais a repulsão se transforma rapidamente em fascínio) dessa alteridade fantasmática que não tem muita relação com a realidade. O outro - o índio, o taitiano, mais recentemente o basco ou o bretão - é simplesmente utilizado como suporte de um imaginário cujo lugar de referência nunca é a América, Taiti, o país Basco ou a Bretanha. São objetos - pretextos, que podem ser mobilizados tanto com vistas a exploração econômica, quanto ao militarismo político, à conversão religiosa ou à emoção estética. Mas, em todos os casos, o outro não é considerado para si mesmo. Mal se olha para ele. Olha-se a si mesmo nele. (LAPLANTINE, 1995: 52).

A escravização do outro é necessária e até justificada porque se nega a

superioridade ou mesmo a igualdade do outro. Olhando a si mesmo, o explorador vê o exemplo de civilização, assim, o outro deve reproduzir esse ideal para que possa ser considerado - se chegar a ser - como sujeito. Além disso, do ponto de vista material há o imperativo da rentabilidade do negócio, como diz Todorov: mão-de-obra barata e submissa.

Verificamos assim que nunca houve diálogo entre os exploradores e os índios. Quando o explorador fala é sempre em termos de imposições como quando no filme, o Bispo exige que os índios voltem à selva de onde foram retirados. Destarte a aparente “boa intenção” dele para com os índios, a autonomia, os desejos dos dominados não são levados em conta.

A destruição em massa dos índios acontece por interesses materiais, que por sua vez, estão carregados de um discurso de superioridade. O outro, é então, inferior, destituído de valor. Para Todorov, no “plano das representações ideológicas”: “O fato dos índios morrerem às pencas é uma prova de que Deus está do lado dos conquistadores”. (TODOROV, 1993: 131). A crueldade dos conquistadores pode ser explicada a partir de várias percepções. No filme, é ressaltado o não-reconhecimento do índio enquanto ser humano, daí, o prazer em perseguir, destruir, usurpar.

O poder de destruição dos conquistadores é dado por ordem divina. São eles, representantes diretos de Deus (os padres) ou do Imperador (os oficiais). No *Requerimento*, instrução da regulamentação das conquistas, produzido pelo jurista Palácios Rubios, em 1514, há um texto que deve ser lido para os conquistados afim de lhes “informar” da sua derrota e para que estes a reconheçam e a aceitem:

Se não o fizerdes, ou demorardes maliciosamente para tomar uma decisão, vos garanto que, com a ajuda de Deus, invadir-vos-ei poderosamente e far-vos-ei a guerra de todos os lados e de todos os modos que puder, e sujeitar-vos-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Suas Altezas. Capturarei a vós, vossas mulheres e filhos, e reduzir-vos-ei à escravidão. Escravos, vender-vos-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Suas Altezas. Tomarei vossos bens e far-vos-ei todo o mal, todo o dano que puder, como convém a vassallos que não obedecem a seu senhor, não querem recebê-lo, resistem a ele e o contradizem. (In TODOROV, 1993: 144)

A autoridade dos espanhóis, convertida em tirania, é aplicada de acordo com as necessidades. Os índios, estes são incompetentes para reconhecerem a própria derrota. São assim, animalizados, coisificados para ratificar a superioridade européia e a própria legitimação da guerra. No filme, o sacrifício final dos índios e dos padres que assumiram a defesa destes aparece como um ato de heroísmo frente à crueldade de seus opositores, no entanto, jamais foram vistos enquanto seres humanos que exerciam sua cultura de um modo próprio, diferente aos nossos olhos, mas jamais inferiores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. São Paulo: Francisco Alves, 1990.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LEON-PORTILLA, Miguel. "Os testemunhos Quéchuas da Conquista" In **A Conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas**. Petrópolis: Vozes, 1985.

SOIHET, Rachel. **O Drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural**. Estudos Históricos, rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, 1992, p.44-59. Versão Web.

TODOROV, Tzevtan. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

A MULHER TUPINAMBÁ E PRÁTICAS CULTURAIS INDÍGENAS NO BRASIL COLONIAL

Érika Sibelle Saraiva de Araújo Pessoa

Aluna de Graduação da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

Maria Janaína Diniz Silva

Aluna de Graduação da Universidade Federal de Campina Grande –UFCG

Orientadora: Juciene Ricarte Apolinário

Professora Doutora da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG

Analisando historicamente o encontro entre etnias tão diferentes, colonizados e colonizadores, podemos perceber que em sua maioria esses encontros geraram confrontos, violência e etnocídio. E assim foi o que aconteceu no encontro dos indígenas Tupinambá com os colonizadores. Tirando o fator conflituoso, houve também uma interação cultural e étnica, no qual um incorporou elementos da cultura do outro, como por exemplo, hábitos alimentares e forma de guerrear e hábitos sexuais. Além da miscigenação que formou a população base da sociedade brasileira, no qual a mulher indígena teve total importância nessa relação, inclusive como um meio de pacificação e interação entre esses povos, europeus e indígenas. Sendo assim o Brasil é resultado da mistura de várias etnias, e é essa característica que nos faz diferente de muitos países. Foi um contato de certa forma violento, com tentativas de escravidão e epidemias, que trouxeram grandes perdas para ambos. Os europeus adotaram hábitos indígenas como a poliginia e a antropofagia, em alguns casos não agiram de forma violenta com as sociedades do “Novo mundo”. Nossa pesquisa se encontra em processo inicial, portanto, nossos argumentos-hipóteses estão em fase de aprofundamento e amadurecimento.

Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que

nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificarem cidades para morarem conosco.(d'Abbeville, 1614:115 e 116).

Esse discurso e do Chefe Momboré-uaçu da Aldeia de Essauap no Maranhão em 1612, foi registrado pelo missionário Claude d'Abbeville. Nele podemos notar como pensavam os indígenas, já que a maioria dos documentos dos viajantes mostra unicamente a visão do colonizador. Percebemos então que contato inicial não foi conflituoso, pois o começo do processo de colonização se baseava em relações comerciais de troca de objetos (escambo).

Os primeiros escritos sobre os indígenas tupinambá no início da colonização foram feitos por viajantes europeus, estes descreveram os indígenas a partir de princípios teológicos cristãos, dessa forma o cotidiano desses “índios” foram produzidos a partir do imaginário do colonizador.A alteridade nas descrições desses viajantes, que em sua maioria eram missionários, possui uma característica marcante: descrevem os indígenas vestidos de sua visão de mundo, que se difere totalmente da visão de mundo dos nativos da América.

Os Tupinambá não possuíam classes sócio-econômicas, sua organização se baseava em obrigações individuais. O trabalho feminino era predominante, as mulheres cuidavam da agricultura (do plantio a colheita), serviços domésticos e provavelmente carregavam o produto da caça de seus maridos. Os casamentos eram fundamentais para disputa de poder e de privilégios, além de ser um importante elemento de interação entre os europeus e os indígenas, pois muitas vezes os europeus escaparam dos rituais antropófagos esposando as “índias” da aldeia.

Na abordagem deste fenômeno multifacetado, a mulher Tupinambá surge como uma imagem que parece resumir em si boa parte desta complexidade, na medida em que se apresenta como um elemento privilegiado de intermediação entre aqueles mundos díspares.(Fernandes, 2003:23).

Era normal casamento entre familiares, como por exemplo, sobrinha com o tio materno. Nessa sociedade já era praticada a virilocalidade 1, era quando a esposa ia morar com os parentes do “marido” e a uxolocalidade 2 que era quando o “marido” ia habitar com os parentes da esposa. No caso da união uxolocal a mulher, por esta cercada de seus parentes tinha mais força contra ações inesperadas do seu parceiro. Os homens “casados” tinham através do casamento o poder de trabalho feminino.

Alguns europeus se adaptaram com grande facilidade aos costumes indígenas, a ponto de alguns, como João Ramalho ou Diogo Álvares, tornarem-se chefes polínicos, desposando varias “índias”.

Cheios de preceitos cristãos os viajantes viam os indígenas como povos primitivos, considerados bárbaros e selvagens, seus hábitos culturais assustavam os europeus. Essa visão muito colaborou para a manutenção de a posição hegemônica dos europeus e formação de preconceitos e estereótipos culturais, alguns vigoram até os dias de hoje. Para eles os únicos caminhos para esses “primitivos” deixassem esse posto era a catequese. Os hábitos indígenas que não fossem de acordo com os dos europeus cristãos eram associados a práticas diabólicas ou a o não conhecimento da religião cristão, fato este que era a função dos colonizadores ao mandar jesuítas para “salvar” essa população. Essa salvação era mais uma forma de controle dos indígenas, para que eles se tornassem mais adaptáveis aos colonizadores.

Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica, houve nas terras do sul uma nação, que dobrava a cabeça ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida vazia de luz divina. Imersa na mais triste miséria, soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária, mestra em trespassar a vítima com a seta ligeira,(...) saciava o ávido ventre com carne humana. Por muito tempo tramou emboscadas: seguia no seu viver de feras, o exemplo do rei dos infernos. (ANCHIETA, 1984: 93).

A poligínia era abominada pelos jesuítas, apesar de ser algo pecaminoso pelos preceitos cristãos essa prática era muito comum entre os Tupinambá e foi adotada por alguns colonizadores. Para o pesquisador João Azevedo Fernandes em sua tese de mestrado, que foi transformada em livro: De Cunhã a Mameluca a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil, a poligínia era utilizada como arma política pelas mulheres mais velhas, outra hipótese deste autor é que a mulher da sociedade Tupinambá foi

inferiorizada pela transformação na organização social e do espaço doméstico, fato este ocorrido pela invasão européia. Os indígenas eram vistos pelo olhar do homem europeu, mais especificamente as mulheres indígenas sofriam dois tipos de olhares preconceituosos, pois além de serem de um grupo culturalmente diferente e considerado inferior, eram mulheres.

O nascimento de um indígena Tupinambá contava com a presença de todas as mulheres da tribo, as crianças do sexo masculino tinham o cordão umbilical cortado pelo pai com os próprios dentes ou com pedras cortantes. As mães passavam aproximadamente um mês de resguardo, se o parto fosse complicado as mulheres recebiam a ajuda de seus maridos, eles pressionavam seu ventre para apressar o nascimento. O papel masculino na gestação era reconhecido pelo fato do pai ter um tipo de resguardo, ou seja, permanecia após parto três dias perto de sua mulher sem comer nenhum tipo de carne. As crianças eram banhadas no rio e depois seu nariz era achatado com o polegar do pai ou compadre, era uma prática ligada a um padrão estético, ou seja, possuir o nariz “achatado”. Eles também eram pintados com urucum e jenipapo para que no caso masculino se tornassem bons guerreiros e no feminino, para que se tornassem mulheres sadias e fortes. Havia várias práticas realizadas pelas mães em relação aos seus filhos, entre elas, como exemplo se a criança tivesse choro contínuo elas colocavam algodão sobre a cabeça da criança. Logo após o parto a mulher tupinambá após poucos dias voltava a suas funções do cotidiano, ou seja, o trabalho na roça. Levavam os seus filhos em pedaços de panos denominados como *typoia*, carregando as crianças nas costas ou quadris.

Esses costumes foram descritos por alguns viajantes que também relataram a passagem da infância para idade adulta da mulher que era marcada pela menstruação, algo tão normal na nossa sociedade atual, mas que antes tinha todo um significado, essa passagem era marcada por um processo doloroso no qual a menina se transforma em mulher (adulta) habita para o casamento. Antes da cerimônia os cabelos delas eram cortados com uma pedra afiada ou com um osso de peixe e em alguns casos, na ausência desses objetos os cabelos eram aparados com fogo. Depois dessa primeira etapa, subiam em uma pedra onde eram feitas incisões em seu corpo com dentes de animais. Podemos obter mais detalhes sobre estes rituais na pesquisa intitulada “Imagens da colonização” realizada pelo professor doutor Ronald Raminelli, em sua tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo -USP. Esse ritual especificamente

(menstruação) era praticado para que elas fossem futuras mães com ventre sadio para obter filhos fortes.

A mulher Tupinambá tem suas posições na sociedade do qual faz parte, desde o seu nascimento até sua velhice. “As mulheres velhas” chamaram a atenção e a curiosidade dos viajantes do século XVI e XVII, por serem sujeitas ativas nas práticas do canibalismo. De início ao observarmos as mulheres dessa sociedade percebemos que dependendo das etapas de idade elas exerciam práticas ou “obrigações” diferentes.

Apesar do canibalismo ser bastante conhecida pelos europeus principalmente nas cruzadas, no qual com a falta de subsídios era comum entre os europeus participantes comerem carne humana, o ritual antropofágico causou o repúdio dos jesuítas ao chegarem na região que atualmente conhecemos como Brasil depararam com essa prática.

Um julgamento desprovido de complacência que resume bem a impressão deixada pelos *franj* (europeus participantes das cruzadas) na sua chegada à Síria: uma mistura de medo e desprezo, bem compreensível por parte da nação árabe muito superior em cultura mas que perdeu toda combatividade. Jamais os turcos esquecerão o canibalismo dos ocidentais descritos como antropófagos. (MAALOUF, 2001:47).

Nesse trecho podemos perceber que o canibalismo era conhecido pelos europeus, que inclusive já haviam o praticado, não como forma ritualística como era praticado pelos indígenas, mas sim, pela escassez de alimentos nas campanhas contra os árabes.

Uma das formas de obter prestígio e de transformação para a fase adulta, no qual o homem estaria habilitado para o casamento era o ritual de assassinato do inimigo. Há diferentes relatos sobre este ritual, que poderiam durar vários dias, onde todos participavam. Cada indivíduo tinha sua função nos rituais canibais, as mulheres participavam de várias etapas, faziam cerâmicas para alojar o *cauim* que era uma bebida fermentada que causava embriaguez, podia ser extraída de diferentes plantas como mandioca, abacaxi, caju e jabuticaba entre outras. As mulheres fabricavam essa bebida e utilizavam sua saliva e seus dentes para mastigação dessas plantas. Geralmente esses

rituais atraíam convidados das regiões próximas, as mulheres pitavam –se de preto com o jenipapo e juntamente com os homens dançavam em volta do prisioneiro.

As mulheres fazem bebidas. Tomam as raízes de mandioca, que deixam ferver em grandes potes. Quando bem fervidas tiram-nas (...) e deixam esfriar (...) Então as moças assentam-se ao pé, e mastigam as raízes, e o que fica mastigado é posto numa vasilha à parte. (STADEN, 1974).

“Elas fazem assim não para satisfazer a própria fome, mas por hostilidade, por grande ódio... (STADEN, 1974: II, cap.XXV). Nesse trecho podemos perceber bem a diferença entre o canibalismo das cruzadas para o praticado pelos indígenas, que no caso dos nativos da América era um ato ritualizado. Os viajantes e os cronistas descreveram a mulher Tupinambá como participante ativa dos rituais antropofágicos. Elas quando passavam dos quarenta anos segundo eles, eram “feias e porcas”. No que diz respeito ao ritual em si, assavam o corpo do prisioneiro ou inimigo e guardavam a gordura da vítima para a fabricação do mingau.

Com participação ativa em sua comunidade a mulher Tupinambá oferece grandes possibilidades de estudo para compreensão do “universo” de vivência naquela época e naquela sociedade, que tanto se difere da nossa sociedade atual.

NOTAS

- (1) virilocalidade conceito proposto por Von Den Berghe.
- (2) Uxilocalidade conceito proposto por Von Den Berghe.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ANCHIETA, Joseph. De Gestis Mendi de Saa - Poema épico. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

D' ABBEVILLE, Claude. História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão, 1614; tradução brasileira por Sérgio Milliet, São Paulo: Martins, 1945.

FERNANDES, João Azevedo. De cunha a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil - João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, 2003.

MAALOUF, Amim. As cruzadas vistas pelos árabes. Tradução de Pauline Alphene, Rogério Muoio; revisão técnica José Carlos Sebe – São Paulo: Brasiliense, 2001.

RAMINELLI, Ronald. Imagens da colonização. Tese de doutorado defendida no Departamento de História da Universidade de São Paulo.

STADEN, Hans. Duas viagens ao Brasil. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. 218 p.

OUTRAS FONTES

<http://www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/tupinamba.shtm>

<http://eh.net/XIIICongress/cd/papers/60JochimsReichel320.pdf>

MENDONÇA Alda Rocha. O olhar - viajante: a visão do outro

[http:// www.rosanevolpatto.trd.br/lendacauim.html](http://www.rosanevolpatto.trd.br/lendacauim.html)

www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012002000100005&script=sci_arttext&tlng=en

**A EXPERIÊNCIA DO ÍNDIO MANUEL RODRIGUES DE JESUS:
Política indígena e políticas indigenistas na Vila de Belmonte – Capitania de
Porto Seguro (1795-1800)**

Francisco Cancela
PPGH/UFBA¹

O presente artigo relata e analisa a experiência vivida por Manuel Rodrigues de Jesus, índio Meniãs que morava na vila de Belmonte, extremo norte da Capitania de Porto Seguro. Esta saga em defesa dos direitos indígenas em pleno século XVIII pode ser utilizada como ponto de partida para repensar as diversas *políticas indígenas* construídas no cotidiano da sociedade colonial, que deslizava da *resistência de ruptura*, como as rebeliões, até a *resistência adaptativa*, a exemplo da história aqui apresentada, onde o índio optou em viver na sociedade colonial sem, contudo, perder sua identidade indígena.

Palavras-Chaves: Política Indígena, Política Indigenista, Capitania de Porto Seguro

Introdução

Durante muitos anos a historiografia brasileira renegou o papel dos povos indígenas como sujeitos da sua própria história. A escrita da história a partir do binômio aculturação e resistência, resultou na disseminação de uma versão da história dos índios que deslizava entre a vítima da colonização europeia e o herói que impedia a conquista das terras americanas. Nesta abordagem tradicional, os povos indígenas não foram concebidos como sujeitos históricos, atuando apenas como atores coadjuvantes da história do Brasil.

Ao contrário desta tradição, no presente trabalho busco analisar as experiências vividas pelo índio Manuel Rodrigues de Jesus. Um pequeno percurso da trajetória de vida deste indivíduo pôde ser reconstruído através do diálogo com os requerimentos feitos pelo próprio índio para a Coroa portuguesa, exigindo reconhecimento régio da sua colaboração na defesa da Vila de Belmonte, no posto de Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro. O processo tramitou na Corte durante cinco anos, sendo findado com a vitória do índio, que teve sua patente reconhecida e seu soldo liberado. Contudo, o que é interessante nesta experiência é perceber as estratégias políticas traçadas por Manuel Rodrigues de Jesus, que optou por construir

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social e especialista em Docência do Ensino Superior – Bolsista CAPES. Pesquisa as experiências indígenas nas vilas de índios da Capitania de Porto Seguro (1758 – 1820), tendo como orientadora a Prof. Dr. Maria Hilda Paraíso.

uma linha de negociação com os agentes coloniais, buscando melhores condições de vida, porém sem perder de vista sua identidade indígena, que foi afirmada durante todo processo, inclusive na luta pela concretização dos direitos adquiridos. Esta história de vida é analisada como um ponto de partida para se pensar as várias políticas indígenas gestadas no dia-a-dia da sociedade colonial.

A história de vida do índio Manuel Rodrigues de Jesus é, certamente, muito mais ampla, dinâmica e diversificada do que o episódio aqui analisado. A reconstrução da trajetória de vida de um índio no período colonial é uma tarefa laboriosa, que, antes de tudo, está condicionado à disponibilidade de fontes – fator agravado pela dificuldade de encontrar relatos produzidos pelos próprios índios. Nesse sentido, o caminho que construí foi pautado, de um lado, na aposta do cruzamento de fontes, fazendo uma verdadeira varredura em documentos que têm naturezas distintas e que não estão organizados por temáticas ou área geográfica, tais como correspondências entre autoridades, Atas do Senado da Câmara e Provisões Régias; e, do outro, na valorização da chamada “imaginação histórica”, criando interpretações e suposições a partir de retalhos de evidências retiradas do diálogo com as fontes existentes.

A história de Manuel Rodrigues de Jesus: liderança indígena e colonial

O índio Manuel Rodrigues de Jesus morava na Vila de Belmonte, localizada na margem sul do Rio Grande (atual Jequitinhonha). No final do século XVIII, esta vila, que ficava no extremo norte da Capitania de Porto Seguro, possuía XXXX indivíduos. Estes se ocupavam na “plantação de mandioca, milho, e corte de madeira”, sendo estas atividades a base da economia local. Segundo Vilhena, a povoação era “habitada de índios e brancos” e “governada alternativamente por dois juízes, um branco e o outro índio”.²

A vila de Belmonte foi criada em 1764 e sua a fundação esteve relacionada com a aplicação da nova política de colonização da Capitania de Porto Seguro, que estava pautada nos princípios do Diretório dos Índios e na necessidade de inserir as regiões periféricas da colônia no circuito de produção interna.³ Para cumprir este objetivo, a Coroa portuguesa orientou o Ouvidor de Porto Seguro a transformar as aldeias indígenas existentes em vilas e lugares, além de estimular o descimento de

² VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Editora Itapuã, 1969, p. 158.

³ CANCELA, Francisco. *Um novo instrumento para uma velha prática: a criação da nova ouvidoria de Porto Seguro e seu “projeto de civilização” dos índios (1763)*. Salvador: Universidade Católica do Salvador (monografia de graduação), 2005.

novos contingentes de índios dos sertões para a fundação de novas vilas, que deveriam adotar nomes de cidades e vilas de Portugal.⁴

Antes da fundação da vila, existia naquele sítio um antigo aldeamento particular de índios Meniãs, que foi fundado em 1644 pelo jesuíta Francisco de Albuquerque.⁵ Na segunda metade do século XVIII, estes índios continuavam aldeados sob a administração do padre José de Araújo, neto do primeiro administrador. Quando o Ouvidor Tomé Couceiro de Abreu chegou a Porto Seguro em 1763, encontrou o aldeamento particular disperso, pois os índios, comandados pelo seu chefe Baltazar Ramos, resolveram fazer uma fuga coletiva para a margem norte do rio, indo para a Capitania de Ilhéus, abrigando-se na fazenda de Manuel de Araújo, onde diziam ter melhores condições de trabalho. Após longa negociação entre Tomé Couceiro de Abreu e Baltazar Ramos, os índios consentiram retornar ao local anterior, sendo aprovada a transformação do aldeamento em vila, a indicação dos índios ao cargo de vereadores, a nomeação de Baltazar como Capitão das Ordenanças e de José de Araújo como Diretor dos Índios. Assim, a própria origem da vila de Belmonte revela uma tradição local de lideranças indígenas que forjaram políticas para negociar melhores condições de vida no mundo colonial.

No final do século XVIII, uma das lideranças de Belmonte era Manuel Rodrigues de Jesus. Casado com uma índia chamada Rosa, com quem vivia “com muito honrado procedimento”, Manuel era qualificado como exemplar para os outros indígenas, sendo bastante elogiado por ser “bom católico e amante da Pátria”.⁶ Não foi possível informar se ele era um descendente de índios que viviam há muito tempo aldeado ou se havia descido do sertão há pouco tempo. Certamente, pelo conhecimento que teve das estruturas político-administrativas do Estado português e pelo desempenho político que construiu, é provável que Manuel Rodrigues de Jesus tenha sido um índio com longa experiência na sociedade colonial, sendo até possível ter nascido e crescido dentro da vila de Belmonte.

⁴ Instruções dadas pelo Marques de Pombal a Thomé Couceiro de Abreu, quando mandou por este magistrado criar a Ouvidoria de Porto Seguro. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador, v. 42, 1916, p. 63.

⁵ Os aldeamentos particulares eram povoações criadas com índios descidos do sertão por iniciativa de colonos, que, sob o pretexto da catequização, obtinham o direito de exercer o controle sobre os índios, escamoteando as relações de trabalho escravistas. Sobre o tema ver, especialmente, o capítulo “A administração particular”, em MONTEIRO, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁶ AHU – Projeto Resgate. *Atestado do Padre Joaquim Pereira Botelho, vigário da Freguesia de Nossa Senhora do Carmo da Villa de Belmonte, sobre o bom comportamento e bons serviços do capitão Manuel Rodrigues de Jesus*. Vila de Belmonte, 20 de fevereiro de 1798. Doc. 22.223, fl. 1.

A história que compõe o enredo deste texto foi iniciada nos primeiros anos da década de 1790. Neste período, a vila de Belmonte estava envolvida na construção da nova Matriz da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Para colaborar com a empreitada, o índio Manuel Rodrigues de Jesus sugeriu a montagem de uma pequena expedição para subir o Rio Grande de Belmonte em busca de algumas pedras para decoração do altar-mor do templo. Por conhecer os caminhos e as riquezas das matas do Rio, a Câmara permitiu a partida da expedição, confiando na liderança e habilidade de Manuel. Contudo, antes de completar a missão, o grupo foi atacado por índios não aldeados, moradores dos sertões. Neste momento, segundo declaração do padre Joaquim Pereira Botelho, “mostrou o dito Manuel seu grande ânimo, pondo-se na frente de seus companheiros, seguindo o gentio de tal forma que breve os pôs em fuga, ficando um morto”.⁷

Ao retornar à vila, Manuel foi enaltecido pelos membros da expedição. A coragem, a lealdade e a capacidade do índio foram difundidas como princípios fundamentais para serem apreciados e imitados por outros moradores indígenas da povoação. Em consequência do clima de heroísmo vigente, a Câmara da Vila de Belmonte resolveu encaminhar para o Governador da Bahia, D. Fernando José de Portugal, um pedido de graça ao índio, solicitando a concessão da patente de Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro daquela região. No documento, os vereadores descreveram a “necessidade que tinham naquele continente de um Capitão de Conquista para evadir os insultos que o gentio bárbaro estava praticando todas as vezes que encontravam os portugueses”, além de destacar a “capacidade do índio Manuel Rodrigues de Jesus, por ter mostrado a experiência seu grande valor, zelo e atividade para semelhante emprego”.⁸

A distribuição de títulos militares e políticos a lideranças indígenas foi uma estratégia comum na colonização portuguesa da América. Para assegurar os objetivos coloniais da expropriação da mão-de-obra, da ocupação do território e da manutenção das fronteiras, os colonizadores tiveram que realizar negociações com as lideranças nativas, resultando na incorporação destes indivíduos em cargos militares e políticos, além do atendimento de algumas reivindicações dos seus comandados. Maria Regina Celestino de Almeida explica que

Prestigiar, enobrecer e valorizar lideranças indígenas, através da concessão de favores, títulos, patentes militares e nomes portugueses de prestígio fazia parte das políticas espanhola e portuguesa da colonização, visto que as chefias desempenhavam

⁷ AHU – Projeto Resgate. op. cit., fl. 2.

papel fundamental no processo de integração de seus subordinados ao sistema colonial.⁹

No caso do índio Manuel Rodrigues de Jesus, a legislação indigenista, baseada no Diretório dos Índios, assegurava o direito dos índios de ocuparem cargos militares e políticos. Criado no contexto das reformas ilustradas e no bojo dos conflitos territoriais com a Espanha, o Diretório visava integrar os povos indígenas à sociedade colonial, por meio da extensão da vassalagem aos índios, da substituição dos missionários por párocos, da introdução de administradores temporais chamados diretores, da obrigação do uso da língua portuguesa, da transformação dos indígenas em pagadores de impostos, do incentivo ao casamento interétnico, da introdução do governador como mediador na distribuição da mão-de-obra indígena e da transformação das chefias indígenas em autoridades coloniais.¹⁰ A esta última proposição, orientava aos diretores que

assim em público, como em particular, honrem e estimem a todos aqueles índios que foram juízes ordinários, vereadores, principais ou ocuparem outro qualquer cargo honorífico; e também as suas famílias, dando-lhes assento na sua presença e tratando-os com aquela distinção que lhe for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais, para que vendo-se com os ditos índios estimados pública, e particularmente, cuidem em merecer com o seu bom procedimento as distintas honras com que são tratados, separando-se daqueles vícios e desterrando daquelas baixas imaginações, que insensivelmente os reduziram ao presente abatimento e vileza.¹¹

Atento à legislação indigenista e às demandas da própria colonização, no dia 15 de setembro de 1795, o governador D. Fernando José de Portugal atendeu ao pedido da Câmara e nomeou o “dito Manuel Rodrigues de Jesus no posto de Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro no termo da Vila de Belmonte”, designando o Capitão-mor da Capitania de Porto Seguro para dar posse ao novo vassalo. Na Carta Patente, exigiu que os demais “oficiais maiores e menores, tanto de guerra quanto de milícia, o honrassem, estimassem e respeitassem por tal cargo”. Contudo, a aquisição do título militar não veio acompanhada de soldo, retirando do índio o direito de receber salário no desempenho de sua função militar. O documento apenas concedia todas as

⁹ ALMEIDA, Maria Celestino de. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 16, 2001, p. 53.

¹⁰ Sobre o Diretório dos Índios, conferir: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

¹¹ FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. *Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1758, parágrafo 9.

“honras, graças, franquezas, privilégios e isenções”, que eram destinadas aos ocupantes de cargos honrosos.¹²

No final de março de 1796, a Carta Patente chegou à Vila de Belmonte. Após seis meses da nomeação, o índio Manuel Rodrigues de Jesus pôde gozar oficialmente da graça conquistada perante o Estado português. Faltava tomar posse conforme a tradição e legislação da época. Por isso, Manuel Rodrigues se dirigiu à Vila de Caravelas, onde se encontrava João da Silva Santos, Capitão-mor da Capitania de Porto Seguro, para apresentar a Carta Patente e oficializar seu título de Capitão. Finalmente, no dia 27 daquele mês, Manuel Rodrigues de Jesus tomou posse de seu cargo, fazendo juramento de “bem e fielmente guardar em tudo e cumprir com suas obrigações no [seu] ministério”.¹³

No exercício de Capitão, Manuel Rodrigues buscou garantir a defesa da Vila de Belmonte frente aos constantes ataques dos índios bravios que viviam nos sertões do Rio Grande. Em menos de um ano de trabalho, o Capitão indígena percebeu que o prestígio e a legitimação de sua liderança através do título militar de capitão não eram suficientes. Por viver do ofício de prático, não conseguia garantir sua sobrevivência econômica e, ao mesmo tempo, desempenhar sua função militar. Diante desta situação, encaminhou ao governador da Bahia um pedido de aquisição de soldo. Infelizmente, os registros desta solicitação não foram rastreados, mas o desencadear dos fatos evidencia que o governador negou o pedido do índio, argumentando desconhecer o episódio ocorrido e a patente autorgada.

Insatisfeito com a posição do governador e com a situação em que vivia, Manuel Rodrigues resolveu tomar uma atitude drástica. Solicitou à Câmara Municipal de Belmonte e ao Vigário da Freguesia de Nossa Senhora do Carmo atestados que comprovassem tanto o episódio heróico de enfrentamento dos índios bravios, quanto a sua nomeação por Carta Patente ao posto de Capitão, assim como os bons serviços prestados em menos de um ano de profissão. Em posse dos documentos, embarcou para o Reino no intuito de “recorrer à Real Grandeza de Sua Majestade e colocar na sua Real Presença os referidos fatos”.¹⁴

¹² AHU – Projeto Resgate. Carta Patente pela qual o Governador D. Fernando José de Portugal nomeou Manuel Rodrigues de Jesus Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro do distrito da Vila de Belmonte. Bahia, 15 de setembro de 1795 – Doc. 20.314.

¹³ AHU – Projeto Resgate. Termo de Juramento de Manuel Rodrigues de Jesus no cargo de Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro no termo da Vila de Belmonte. Caravelas, 27 de março de 1796 – Doc. 22.222.

¹⁴ AHU – Projeto Resgate. Requerimento de Manuel Rodrigues de Jesus, Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro no termo da Vila de Belmonte, Comarca de Porto Seguro, no qual, alegando seus serviços, pede que lhe seja abonado o soldo correspondente à sua patente de capitão – Doc. 22.221.

Em fins de 1798, Manuel Rodrigues de Jesus chegou a Lisboa. Diante do escrivão real, requereu benefício de soldo referente à sua patente de Capitão. Do ponto de vista político, estabeleceu uma estratégia de enaltecer seu heroísmo e competência, além de destacar sua importância na defesa da vila, que estava ameaçada pela debilidade econômica em que vivia. Sendo assim, afirmou que “com grande risco de sua vida e com grandioso ânimo, valor e desembaraço, atacou o inimigo bárbaro e o obrigou a pôr em fuga, matando um deles”. Argumentou, também, que sua atuação era muito “útil e precisa ao Real Serviço naquele continente”, pois seu exercício servia para “evadir os insultos que o mesmo inimigo bárbaro está[va] continuamente praticando”. Por fim, destacou que o recebimento do soldo era “indispensavelmente necessário, tanto para sua subsistência e de sua mulher, como para suprir as despesas nas ocasiões do Real Serviço”.¹⁵

Diante do requerimento de Manuel Rodrigues de Jesus, o Rei resolveu, em Janeiro de 1799, encaminhar Carta ao Governador da Bahia para que confirmasse a patente do índio de Belmonte. O procedimento do Rei não fugiu ao protocolo regular da burocracia do Estado português. Contudo, esta atitude contribuiria para prolongar a data do alcance da “Clemência Real” por parte do índio.

Em Abril de 1799, quase seis meses após sua chegada em Lisboa, Manuel Rodrigues resolveu fazer novo requerimento ao Rei. Indignado com a demora do processo e indisposto pela penúria em que vivia, o índio radicalizou na estratégia de valorizar seu heroísmo, acrescentando um novo elemento: a afirmação de sua identidade e opção de servir à colonização portuguesa. Neste sentido, ditou ao escrivão que era “índio de nação” e que já teria prestado “relevantes serviços” para o Rei, “impedindo os insultos dos inimigos bárbaros” à vila de Belmonte. Aproveitou para informar que na diligência de ir ao Reino suplicar seu soldo gastou todo dinheiro que havia trazido e, por isso, encontrava-se “consternado em terra estranha, onde não tem conhecimento algum”, além de estar na “triste situação de não ter com que se transportar para sua Pátria”.¹⁶

Manuel Rodrigues de Jesus não sabia que o pior ainda estava por acontecer. A resposta de D. Fernando José de Portugal não contribuiu para a resolução do seu problema. De forma surpreendente, o Governador disse que desconhecia o suplicante, apesar da tentativa de encontrar nos arquivos da Secretaria de Estado os papéis referentes ao assunto. Afirmou, ademais, que não sabia qual era o posto ocupado pelo

¹⁵ AHU – Projeto Resgate. op. cit., fl. 01.

¹⁶ AHU – Projeto Resgate. Requerimento de Manuel Rodrigues de Jesus, Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro do termo da Vila de Belmonte, Capitania de Bahia, nos quais pede uma ajuda de custo para se transportar do Reino para o Brasil e a confirmação régia de sua Patente. Lisboa, 5 de Abril de 1799 – Doc. 20.310.

índio, nem seu “insignificante serviço”. Sendo assim, tudo parecia convergir para uma verdadeira derrota dos objetivos do índio Manuel Rodrigues de Jesus. Contudo, o final do ofício do Governador permitia uma última esperança. Parecendo reconhecer a possibilidade de veracidade do caso, D. Fernando informou ao Rei que “à vista de outro semelhante requerimento composto por documentos comprobatórios que diz o dito Manuel possuir, julgará Sua Majestade o que for servido”.¹⁷

Agarrado aos documentos e aos direitos que possuía como vassalo do Rei, Manuel Rodrigues de Jesus deu entrada ao último requerimento diante de Sua Majestade. Sem repetir as longas referências ao seu heroísmo e valor estratégico, apenas solicitou que se juntassem ao requerimento de Abril de 1799 os seguintes documentos: o Atestado do Padre Joaquim Pereira Botelho, o Atestado da Câmara de Belmonte, a Carta Patente de Capitão e o Termo de Juramento e Posse. Após este procedimento, não foi possível identificar o final do processo de Manuel Rodrigues de Jesus, nem saber a data precisa da resposta Real, muito menos as condições de seu retorno à América portuguesa. Contudo, a existência do nome de Manuel Rodrigues de Jesus na lista dos oficiais das ordenanças da Vila de Belmonte em 1803 representa uma grande evidência de que o índio saiu vitorioso na sua brava e instigante aventura.

Pensando as políticas indígenas a partir da experiência de Manuel Rodrigues

A experiência vivida por Manuel Rodrigues de Jesus pode ser tomada como ponto de partida para pensar as políticas indígenas forjadas durante o período colonial na América portuguesa. Ao embarcar para o Reino com objetivo de conquistar direitos legalmente assegurados e, principalmente, ao construir estratégia argumentativa que reforçava seu lugar e papel na sociedade colonial, Manuel demonstrou que possuía não só uma noção peculiar de ação política, como também uma consciência histórica de sua posição como índio súdito do Rei. Desta forma, ao ser agente de seu próprio destino, fugiu da tradicional e conservadora explicação histórica de que os índios teriam vivido apenas como vítimas do terrível processo da conquista e colonização, corroborando com a idéia de Manuela Carneiro da Cunha de que “os índios foram

¹⁷ AHU – Projeto Resgate. Ofício do Governador D. Fernando José de Portugal para D. Rodrigo de Souza Coutinho, no qual informa acerca do requerimento de Manuel Rodrigues de Jesus, natural da Vila de Belmonte, Comarca de Porto Seguro, em que pede a confirmação da sua Patente. Bahia, 24 de julho de 1799 – Doc. 19.432.

atores políticos importantes de sua própria história”, pois criaram uma política indígena “nos interstícios da política indigenista”.¹⁸

O conjunto das ações políticas elaboradas e executadas pelos povos indígenas no enfrentamento da situação colonial pode ser chamado de política indígena. Esta não foi única para todos os povos indígenas, pois as conjunturas, os interesses em jogo, os sujeitos em cena, o tempo de contato e o estágio da colonização contribuíam para alterar a forma de relacionamento dos índios com os colonos e vice-versa. No complexo mundo colonial, um grupo indígena podia optar em se abrigar num aldeamento jesuítico diante da ameaça de ser capturado por expedições escravistas dos bandeirantes e, após alguns anos, quando o aldeamento já não oferecesse as condições de vida satisfatória para o grupo, este podia migrar para outro local em busca de melhores condições. As alianças, fugas, rebeliões, acomodações, negociações e outras manifestações da política indígena precisam ser entendidas e analisadas neste contexto contraditório de confronto e mediação de dois mundos: o europeu e o indígena.

Analisar as políticas indígenas passa, necessariamente, pela construção de um roteiro teórico-metodológico que consiga dar conta do complexo mundo em que viviam os indígenas. O principal passo é a introdução da idéia de *experiência histórica*, elaborada por Edward Thompson. Segundo este autor, os indivíduos e os grupos sociais não vivem suas experiências de forma desconectada do conjunto das experiências passadas registradas na sua consciência ou na memória coletiva, nem mesmo desligada de seus valores, princípios e hábitos. Frente a determinadas condições históricas, os indivíduos ou grupos sociais vivem suas experiências como necessidade, interesses ou antagonismo.¹⁹ Sendo assim, o uso desta categoria na pesquisa da história dos índios traz como consequência a preocupação com o processo histórico. Esta noção, portanto, é fundamental para compreender e analisar como, em diferentes situações, os índios elaboraram e executaram políticas indígenas que deslizaram da negação à adaptação ao mundo colonial.

Na historiografia tradicional, as análises das políticas indígenas foram feitas pela historiografia a partir do prisma do binômio aculturação e resistência. Em consequência, as ações dos índios ou eram entendidas como assimilacionistas e ingênuas ou como rebeldes e indolentes. Recentemente, com o surgimento da nova história indígena, resultado tanto do diálogo entre a história e a antropologia, quanto

¹⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da.(org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; SEC; FAPESP, 1992, p. 18.

¹⁹ THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 182.

da mudança de postura das duas disciplinas perante a trajetória histórica dos povos indígenas, novas abordagens ampliaram o leque de possibilidades de interpretação das ações políticas dos índios. O conceito de “resistência adaptativa” tem sido bastante utilizado para tentar explicar a diversidade de ações e mediações passíveis de serem realizadas pelos povos indígenas, sendo construído pela fusão de dois comportamentos aparentemente antagônicos: resistir e se adaptar. Segundo Sider, existiram ações políticas dos índios que demonstram uma consciência da situação colonial, mas direcionam para uma opção de resistência à ordem colonial, sem, contudo, negá-la. Esta resistência busca, portanto, adaptar as demandas coletivas ou individuais de índios ao mundo colonial.

As experiências de anos de contato com a cultura europeia, fosse na condição de escravo, fosse na condição de aldeado, possibilitaram o domínio de uma série de signos e procedimentos da cultura letrada e institucionalizada, que foram apropriada pelos indígenas para negociar melhores condições de vida na sociedade colonial em formação. Além da apropriação de signos, os indígenas também aproveitaram suas experiências nas povoações coloniais para ampliar suas redes de sociabilidade, estabelecendo relações de solidariedade e troca com escravos africanos, mestiços livres, brancos pobres e outros indígenas. Dentro deste contexto que se explica a ação de Manuel Rodrigues de Jesus: de um lado, apropriou o valor simbólico e jurídico dos documentos escritos para utilizar na defesa de seus direitos; do outro, aproveitou as relações estabelecidas com o padre e os colonos para solicitar os documentos e, também, as relações construídas no ofício de prático, onde mantinha contato com vários marujos, capitães de embarcações e comerciantes que entravam na Barra do Rio Grande de Belmonte, para conseguir carona em direção ao reino.

A formação da identidade étnica na sociedade colonial, caracterizada por grandes diferenças culturais, sociais e econômicas, se deu em um contexto de intenso contato interétnico, onde sua moldagem dependia das experiências historicamente vividas por cada indivíduo ou grupo étnico. As estratégias construídas por Manuel Rodrigues de Jesus foram, em certa medida, resultado de um aprendizado acumulado ao longo de alguns anos de contato entre o mundo europeu e o mundo indígena. Ao se afirmar como um índio de nação a serviço da Coroa, Manuel queria se distinguir frente os inúmeros indígenas que preferiram os perigos e incertezas dos sertões, resgatando toda trajetória histórica de seu grupo étnico.

A história dos índios Meniãs, sub-grupo Camacã, é repleta de violência, negociação e conflito. No século XVII, o grupo habitava o leito médio do atual Rio Jequitinhonha, quando foi violentamente atacado por paulistas que caçavam índios

para escravização, sendo parte da população dizimada. Fugindo dos perigos dos sertões, optaram em aceitar a proposta de descimento oferecida por Francisco Ajuran, que passou a administrá-los, usando-os como mão-de-obra compulsória nas atividades de pesca, corte de madeira e plantação de mandioca. Certamente, a escolha do “mal menor” foi discutida e aceita por todos diante do cenário caótico que se transformou os territórios almejados pela conquista e colonização européia. Como administrados, os Meniãs puderam manter um espaço de negociação, transitando entre as exigências colônias e os hábitos e costumes nativos, como bem evidencia a própria história de fundação da vila de Belmonte. Em 1816, quando o príncipe Maximiliano passou por Belmonte, registrou um pouco da história deste grupo, narrando que

Outrora viveram rio acima, até que os paulistas (habitantes da capitania de São Paulo) os rechaçaram dessa região, matando muitos. Os que escaparam, fugiram para o local da atual vila, onde se estabeleceram. Aos poucos, abandonaram de todo o antigo modo de vida, sendo agora completamente mansos e em parte cruzados com a raça negra, alguns empregados como soldados, outros como pescadores e lavradores. Apenas uma minoria de gente velha ainda entende algumas palavras da antiga língua. São hábeis em trabalhos manuais e fazem esteiras, chapéus de palha, cestos, redes de pescar e redes menores de pescar caranguejo.²⁰

Manuel Rodrigues de Jesus, portanto, carregava toda uma experiência de contatos interétnicos vivida por seu grupo étnico. Além disso, as experiências individuais também contribuíram para a formação identitária de Manuel. O exercício da liderança indígena, o enfrentamento de outros índios não-aldeados, a aquisição de título militar, o casamento religioso católico e o trabalho de prático contribuíram, por outro lado, para a identificação de caminhos e procedimentos a serem tomados diante de determinadas situações. Portanto, as políticas indígenas forjadas por este índio deve ser entendida dentro destas experiências.

Consideração final

Pensar na elaboração e execução de políticas indígenas no contexto colonial exige muito esforço e trabalho aos historiadores. É preciso, necessariamente, levar em conta o complexo cenário de convivência. Aqui mostrei como Manuel Rodrigues de Jesus forjou, de acordo com suas experiências, uma política que tendeu à adaptação

²⁰ MAXIMILIANO, Príncipe de Wied-Neuwied. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1989, p. 215.

do que a negação da sociedade colonial, sem, contudo, perder o direito de negociar e defender seus direitos como índio aldeado.

REFERÊNCIA

ALEGRE, M. Sylvia. Porto. . Aldeias Indígenas e Povoamento do Nordeste no Final do Século XVIII. Aspectos Demográficos da Cultura de Contato. In: DINIZ, E. LOPES, J.S.L. FRANDI, R.. (Org.). Ciências Sociais Hoje 1993. São Paulo: HUCITEC/ANPOCS, 1993.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses Indígenas: cultura e identidade nos aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BEOZZO, J. *Leis e regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. S. Paulo, Loyola, 1993.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: *História dos Índios no Brasil*. – São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992a.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: *História dos Índios no Brasil*. – São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992b.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas do rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FLEXOR, Maria Helena. O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o Dieito Indiano. In: *Politeia: História e Sociedade* – Revista do Departamento de História da UESB – V. 2 n. 1 (2002), Vitória da Conquista – Ba: Edições UESB, 2002.

GOMES, F. S. . A Hidra e os Pântanos. Mocambos e Quilombos no Brasil Escravista. São Paulo: Editora da Unesp/Polis, 2005.

GOMES, F. S. . Amostras Humanas: Índios, Negros e Relações Interétnicas no Brasil Colonial. In: Yvonne Maggie e Cláudia Barcellos. (Org.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GOMES, F. S. . Indígenas, mocambeiros e identidades transétnicas nas florestas do Brasil-Guiana Holandesa, séc. XIX-XX. Estudos de História, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 11-42, 2003.

GOMES, F. S. ; QUEIROZ, J. M. . Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e Etnicidade na Amazônia. In: GOMES, F. S ; PRIORE, M. Del. (Org.). Os Senhores dos Rios. Amazônia, Margens e Histórias. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2003.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Recife: UFPE (tese de doutorado), 2005.

MONTEIRO, Jonh. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, Jonh. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luis Donisete (org). *A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995.

MONTEIRO, Jonh. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência – IFCH – UNICAMP, 2001.

NEVES, Luis. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Colonialismo e Repressão. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *Mana* 4(1), 47-77, 1998

PARAÍSO, Maria Hilda. *Amixocori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutatoj, Maxacali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão*. Caxambu: ANPOCS, 1992 (a).

PARAÍSO, Maria Hilda. De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII. *Revista de História*. São Paulo: USP, n. 129-132, 1994.

PARAÍSO, Maria Hilda. *O tempo da Dor e do Trabalho: a Conquista dos Territórios Indígenas nos Sertões do Leste*. Tese de Doutorado - FFLCH - USP, 1998. pp.902.

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

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Niterói: Universidade Federal Fluminense (Tese de Doutorado), 2001.

SCHWARTZ, Stuart. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, n. 29-30, pp.13-40, 2003.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

URBAN, Greg. A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. – São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DAS SALINAS DO UPANEMA À GUERRA DO MARANHÃO: GEDEON MORRIS DE JONGE E OS ÍNDIOS DO CEARÁ (1640-1644)

Guilherme Saraiva Martins

Mestrando em História Social – Universidade Federal do Ceará

guilhermemartins13@gmail.com

Gedeon Morris de Jonge, nascido na Zelândia, veio ao Brasil pela primeira vez em algum momento da década de 1620, para uma feitoria neerlandesa no litoral da região Norte do país. Foi capturado por forças portuguesas por volta de 1628 e ficou os próximos oito anos preso no Maranhão, quando conseguiu voltar às Províncias Unidas. Lá, foi autor de dois relatórios que versavam sobre o litoral Norte brasileiro (da costa do Rio Grande do Norte até o Amapá), nos quais defendia que a *Westindische Compagnie* (a WIC, a Companhia das Índias Ocidentais Holandesa) deveria conquistar essa região, de onde extrairia enormes lucros. Entre um e outro relatório, esteve brevemente no Recife, onde deixou boas impressões junto ao Supremo Conselho, o órgão máximo de governo do Brasil Holandês. Voltando ao Brasil por volta de 1640, com uma recomendação do Conselho dos XIX (o órgão diretor da WIC nas Províncias Unidas), Gedeon Morris de Jonge recebe, em 1640, o cargo de *Commandeur* do Ceará, cargo que ele exerce continuamente até o início de 1644, quando é morto juntamente com os soldados sob seu comando por indígenas cearenses. É justamente sobre o período em que este homem esteve no comando da guarnição neerlandesa do Forte de São Sebastião que esse trabalho se dedica. Pouco conhecido da historiografia cearense, esse período é, no entanto, muito significativo quando procuramos entender as relações que se estabeleceram entre indígenas e europeus no Ceará na primeira metade do século XVII, e mesmo como forma de entender um quadro maior de relação entre indígenas e europeus no litoral do nordeste como um todo, nesse mesmo período.

Quando Gedeon Morris de Jonge chegou ao Ceará para assumir o cargo de *Commandeur* nos últimos dias de 1640, a WIC já tinha um pé no Ceará desde o final de 1637. Os motivos que levaram a WIC a conquistar o Forte de São Sebastião são bastante relevantes para compreender o que aconteceu durante o período de governo de Gedeon, particularmente a revolta indígena que culminou com a morte da guarnição neerlandesa. Essa relevância existe porque, na nossa visão, foram os próprios indígenas que procuraram uma aliança com a WIC. O fato de terem, mais tarde, se

rebelado contra seus aliados só pode ser colocado em contexto quando entendemos as circunstâncias em que a aliança começou, bem como os desenvolvimentos que ocorreram durante os anos em que a Companhia manteve uma presença no Ceará.

Quando as tropas da WIC chegaram ao Ceará, em finais de 1637, já existia uma longa tradição de contatos entre os índios cearenses e neerlandeses que é pouco conhecida, mas que certamente desempenhou um papel importante na posterior ida da WIC ao Ceará. Em 1600 um aventureiro neerlandês de nome Jan Baptista Syens ancorou no Mucuripe e chegou, inclusive, a realizar uma expedição de dois dias ao interior da terra, a procura de esmeraldas. Em 1610 um capitão e um mercador holandeses, de nomes Hendrick Hendricksen Cop e Claes Adriasen Cluyt, vindos da cidade de Akersloot, aportaram também no Mucuripe.¹ Em 1631 o Conselho Político, o então órgão que governava o Brasil antes da chegada de Nassau, enviou uma expedição composta por dois navios ao Rio Grande e ao Ceará, com o objetivo de formar uma aliança com os índios daquelas províncias que, segundo relatos, eram hostis aos portugueses. Comandava a expedição o então Capitão Elbert Smient, contando com os serviços de um judeu português chamado Samuel Cohen ou Cochin, que provavelmente servia de intérprete para os índios que falavam português.² A principal motivação dessa expedição era a de promover a aliança com os índios e encontrar as famosas minas de prata do Ceará, que existiam como rumor pelo menos desde 1603, possivelmente antes. A expedição de 1631 viria a falhar devido à ação do capitão de um dos navios.

Todos esses contatos parecem ter sido efetuados entre os neerlandeses e um grupo de indígenas Potiguar que habitavam uma faixa contínua de litoral entre o Rio Ceará e a costa do Rio Grande do Norte. Esses eram aparentemente os mesmos indígenas que, sob a influência de Martim Soares Moreno, estiveram aliados aos portugueses na região. Queremos demonstrar que existia já uma tradição de contato

¹ As partes das cartas de ambos os navegadores que referem-se ao Ceará encontram-se publicadas, em francês, no Tomo 26 da Revista do Instituto do Ceará, datada de 1912.

² As informações sobre a expedição de 1631 encontram-se em: MEUWESE, Marcus P. *“For the Peace and Well-being of the Country”*: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Neatherland and Dutch Brazil, 1600-1664. Tese de Doutorado defendida na University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Setembro de 2003. Disponível em: < <http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-09272003-005338/unrestricted/MeuweseMP092003.pdf>>. Acessado em: 24 jan. 2007. Infelizmente não temos acesso às fontes que o autor usou na sua pesquisa. Narramos aqui basicamente o que o autor escreveu. O mesmo autor também faz uma discussão bastante pertinente a respeito dos fatores que levaram a WIC e alguns grupos indígenas brasileiros a se aliar.

entre esse grupo indígena e os neerlandeses desde pelo menos 1600. Mais, que os Potiguar cearenses estavam conscientes do conflito luso-holandês no Brasil e esperavam tirar vantagem da situação, aliando-se com os neerlandeses para expulsar os portugueses. A idéia de aliança era recíproca, com as forças da WIC querendo aliar-se com os grupos indígenas em geral para usá-los na conquista do Brasil português.

As dificuldades que a administração neerlandesa passava no Brasil e, especialmente, as grandes campanhas militares de 1636-1637 na Bahia e na África parecem ter prevenido novas iniciativas por parte dos neerlandeses de retomar seus contatos com a população indígena cearense, ainda mais que entre 1630 e 1637 a WIC tinha conquistado as capitânicas de Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, bem como estabelecido um certo grau de aliança com os famosos indígenas “Janduí”, um grupo de índios ditos “tapuias” que habitava o sertão do Rio Grande. O Ceará, naquele momento, estava numa posição muito baixa na lista de prioridades do Supremo Conselho. É nesse contexto que os próprios índios cearenses tomam a iniciativa, procurando reatar os contatos com a administração colonial da WIC para reformar a aliança contra os portugueses do Ceará. Assim, um grupo de índios potiguar viaja do Ceará e do Rio Grande até Pernambuco. A primeira referência que possuímos a respeito da tal ida dos índios cearenses ao Recife é uma carta enviada pelo Conselho Supremo do Recife ao Conselho dos XIX, nas Províncias Unidas, datada de 25 de agosto de 1637:

Chegaram aqui, há algum tempo, dois índios do Ceará, cujo bando em número de cerca de 40 pessoas ficara no Rio Grande. Declararam ter sido pelos seus enviados para pedir-nos que tentássemos um empreendimento, pois eles queriam entregar-nos o castelo do Ceará, ajudar-nos a expelir os portugueses e fazer-nos senhores daquela região; e, para nos animar, disseram que havia naquelas cercanias belas salinas que poderiam dar muito sal, como encontrariam também muito âmbar e algodão. Estávamos bem dispostos a tentar o cometimento; mas como todos os nossos navios se achavam no mar diante da Bahia e ainda não estava finda nossa expedição à Mina, pelo que então a ocasião não foi oportuna, nem o foi desde então, contentamos os índios (com presentes) e dissemos que voltassem a reunir-se com os seus no Rio Grande, prometendo-lhes que, apenas nos pudéssemos preparar, enviaríamos uma frota ao Ceará; e assim partiram. Entretanto aguardaremos uma ocasião oportuna para de passagem apoderarmos-nos desse lugar e assim repelir os portugueses para mais longe de nossas fronteiras.³

³ Carta enviada pelo Conselho Supremo aos diretores da Companhia, datada de 25 de Agosto de 1637, publicada por José Higinio Duarte em: Relatórios e Cartas de Gedeon Morris de Jonge

Outra carta, datada de 17 de Novembro do mesmo ano de 1637, nos informa sobre o desenrolar da questão:

Em nossa carta anterior avisávamos à VV. SS. que um bando de índios do Ceará aqui viera ter para pedir aliança conosco e nos mover a expedir tropa que tomasse o castelo e vencesse os portugueses, e assim fazermos senhores daquela capitania, prometendo eles o auxílio e a assistência de todos os índios que habitam no Ceará e suas vizinhanças.

Por muito tempo os detivemos com boas palavras, esperando ocasião oportuna, mas como eles continuaram a insistir, e finalmente pediram que resolvêssemos, pois queriam voltar para sua terra, examinamos mais atentamente a importância e a exequibilidade da empresa, e achamos que podia ser efetuada com uma pequena força, cuja ausência não nos enfraqueceria aqui, bem como não nos pareceu conveniente despedir esses índios malgrados no seu intento e portanto descontentes. Assim resolvemos mandar ao Ceará os iates Brack e Camphaen com 125 soldados sob o comando do Major Joris Gartsman. Fizeram-se daqui vela em 11 de Outubro. Queira o Senhor Deus conceder-lhes sua proteção! Aguardamos todos os dias a notícia dos acontecimentos, a qual não pode tardar muito.⁴

É nossa opinião que a intervenção indígena, na forma da “embaixada” ao Recife, foi o principal fator que levou a WIC a realizar a conquista do Forte de São Sebastião aos portugueses. Os contatos anteriores, inclusive o plano de conquista em 1631, embora tenham sido fundamentais ao cimentar as boas relações entre os Potiguar e os neerlandeses, haviam sido muito provavelmente abandonados e esquecidos. Não parece provável que, nas condições então vigentes, especialmente com a falta de tropas, o Supremo Conselho estivesse contemplando uma invasão do Ceará no futuro próximo. A iniciativa da ação, portanto, nos parece ter estado com os grupos indígenas cearenses.

Acreditamos também que a principal motivação que levou a WIC a aceitar o pedido indígena era justamente a necessidade de manter esses indígenas em “amizade” com a Companhia, pretendendo usá-los como soldados na guerra contra os portugueses. Outros fatores certamente influenciaram a decisão, tais como a possibilidade de expandir a fronteira e as vantagens econômicas (sal, âmbar, algodão, etc), mas a motivação principal certamente era o desejo de conseguir a aliança com os Potiguar cearenses.

no Tempo do Domínio Holandez no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tomo LVIII, 1895. p. 263-264.

⁴ *Ibidem*, p. 264.

Por que essa aliança era importante? Alfredo de Carvalho disse que uma das “preocupações constantes da política dos invasores holandeses no Brasil Oriental foi, sem dúvida, a aliança das tribos indígenas do país, aliança que procuraram angariar por todos os meios”.⁵ Sabemos também que antes da conquista de Pernambuco, o Conselho dos XIX mandou publicar um regimento em que garantia a liberdade formal para todos os indígenas brasileiros.⁶ A liberdade de que se falava estendia-se tanto a tupis como tapuias. José Antônio Gonsalves de Mello se referiu desse modo à política de aliança dos neerlandeses: “Manter a amizade de uns e outros foi um dos constantes cuidados da Companhia”.⁷ Marcus Meuwese também discute profundamente a necessidade que a WIC tinha de aliar-se com os índios no Brasil, contrastando com o relativo descaso que mantinham na relação com os indígenas norte-americanos na colônia de Nova Amsterdã.⁸ A explicação para tanto zelo por parte dos neerlandeses quanto aos indígenas deve-se, principalmente, à necessidade militar. Era parte da política da WIC para a conquista do Brasil utilizar os indígenas contra os luso-brasileiros, costurando alianças militares com as diversas tribos do território. A Capitania do Ceará e seus índios foram encarados pela WIC como aliados em potencial, assim como os temidos Janduíis.

Nas guerras que se travavam em meados do século XVII no Brasil o elemento indígena compunha, invariavelmente, a maioria dos efetivos militares. Isso era válido tanto para portugueses quanto para as forças da WIC. A necessidade dos neerlandeses de usar grupos indígenas locais em ações militares contra os moradores luso-brasileiros ditou sua política de alianças com esses mesmos grupos. Em alguns casos isso envolvia manter os índios (especialmente tupis) em um sistema similar aos aldeamentos jesuíticos, sob o comando de um capitão neerlandês e, quando possível, assistidos por um predicante (pastor protestante). Em outros casos, como o do Ceará, se fazia necessário manter a “amizade” dos índios, tratá-los como aliados, ou seja, trocar favores, oferecer presentes (mercadorias de troca tais como tecidos, ferramentas e armas eram altamente procuradas pelos povos indígenas). Devemos entender que a situação de guerra então experimentada entre as forças portuguesas e a WIC era anômala do ponto de vista da implantação de um sistema colonial e gerava novas

⁵ CARVALHO, Alfredo de *apud* MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos**. Rio de Janeiro: TopBooks Universidade Editora, 2001. p. 207.

⁶ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Op. cit.* p. 212.

⁷ *Ibidem*, p. 212.

⁸ MEUWESE, Marcus P. *Op. cit.* Capítulos 1 e 3, principalmente.

formas de agir, tanto por parte das forças combatentes quanto por parte dos envolvidos indiretamente nos conflitos, como os grupos indígenas. O espaço de barganhas entre esses índios, agora tão necessários, e os europeus parece ter aumentado. Especialmente do ponto de vista indígena, a Companhia estaria vindo ao Ceará como convidada e aliada dos índios. Essa amizade não implicava sujeição, nem obediência cega aos desejos da WIC. O caráter de “aliança” e “amizade” na qual foi forjada a vinda da Companhia para o Ceará nos parece ser um importante fator na compreensão da rebelião de 1644.

Antes de Gedeon Morris de Jonge chegar ao Ceará, o comando da capitania recaiu sobre o tenente Hendrick van Ham. Do período de quase três anos no qual ele exerceu o cargo, só existe uma carta sua enviada ao Conselho Supremo, datada de 19 de Abril de 1638. Essa única carta, entretanto, é consideravelmente longa e muito interessante. Alguns trechos da carta, muito condensados, dão idéia dos problemas de van Ham:

Tenho tratado os índios daqui com o melhor que posso, dando-lhes comida, bebida e toda a sorte de presentes, para que eles [...] percorram as praias à procura do âmbar, mas voltam sempre pretestando nada ter achado.[...]

[...] É uma turba de gente moça, selvagem e ímpia; os homens tem duas ou três mulheres, nada fazem senão comer e beber, durante todo o correr do ano ingerem toda a sorte de bebidas, com que costumam embebedar-se, isto é, vinho de caju e também de batata e de milho.[...]

[...] Não posso obter desses índios o mínimo serviço ou auxílio sem pagar.

*Dizem que nada absolutamente fizeram para os portugueses e muito menos hão de fazer alguma coisa por nós, **porquanto a terra lhes pertence**.[...]*

*(referindo-se a índios tapuias) Vêm visitar-me todas as semanas, ficam um ou dois dias a comer e a beber, e retiram-se, declarando que querem estar sob a obediência da Companhia e de V. Ex, e a bel-prazer deixar-se empregar em seu serviço[...]*⁹

Um dos impulsos do tenente van Ham é de tentar por ordem sobre os índios. Em sua carta, ele pede ao Conselho que sejam criadas Aldeias de índios sob a supervisão de soldados da WIC e solicita também que as autoridades do Rio Grande e da Paraíba colaborem para evitar que os índios fiquem a vagar por uma e outra capitania, traficando âmbar-gris e escapando ao controle da Companhia. Não há

⁹ Carta de tenente Hendrick van Ham ao Supremo Conselho, datada de 19 de Abril de 1638, publicada por: PEREIRA, José Higino Duarte. *Op. cit.* p. 267-272. Os grifos são nossos.

notícias que nada disso tenha sido executado. Não há também notícias de que, durante o período em que van Ham comandou o Ceará, qualquer atividade econômica tenha sido desenvolvida na capitania pela Companhia. O Forte de São Sebastião ficou como que limitado a uma pequena guarnição de fronteira, abastecida por bens vindos do Recife, bem como gado e roças de mandioca plantadas localmente, pelos índios. Em troca desse trabalho, os índios eram pagos (principalmente com panos). Cercado por uma multidão de índios não aldeados (em um determinado ponto da carta, ele alude a um festival religioso indígena ao qual foi convidado e relata ter visto ali cerca de dois mil índios), numa capitania fronteiriça, o tenente van Ham parece acabar se resignando a manter o forte e uma insipiente economia de troca que aparentemente satisfazia os índios plenamente e nada mais do que isso.

É preciso aqui ressaltar as condições da capitania do Ceará naquele momento. Inicialmente explorada pelos portugueses sob o comando de Pero Coelho em 1603, ocasião em que a expedição daquele Capitão-mor foi forçada a retirar-se do território cearenses após sofrer pesadas baixas e ter matado e aprisionado um grande número de indígenas locais, a Capitania só seria definitivamente incorporada ao Brasil em 1611, com a construção do Forte de São Sebastião por Martim Soares Moreno. Dali até 1630, o Ceará não passou de um pequeno forte de paliçadas e meia dúzia de casas, sem colonos além dos soldados do forte e sem atividades econômicas significativas além da coleta de âmbar-gris e madeira de tinturaria e da plantação de mandioca e criação de gado para subsistência, apesar das tentativas de se plantar cana na região. Os únicos homens brancos da capitania eram os soldados do forte, que oscilavam entre 30 e 50 pessoas, mais alguns poucos escravos. Havia, nas proximidades do forte, duas aldeias Potiguar além de outras aldeias menores no litoral que se estendia do Ceará ao Rio Grande. Para oeste, habitavam os Tremembé e os Tabajara, também conhecidos dos portugueses. Há relatos de contatos esparsos com outras tribos, que viviam mais para o sertão, mas não se sabe ao certo quem eram esses indígenas. Não havia padre residente na Capitania, nem qualquer aldeamento. Essa situação não havia, em essência, mudado até a data em que as forças da WIC conquistaram o Forte de São Sebastião e continuou em grande parte do mesmo jeito sob o comando do tenente van Ham, substituindo-se apenas os soldados portugueses pelos soldados neerlandeses.

Recentemente conquistado, pouco povoado e distante por terra e mar dos principais centros coloniais do Brasil, o Ceará era ainda uma região de fronteira instável,

onde a população indígena excedia grandemente a população de origem européia, africana e mestiça. Cercados por uma população indígena muito superior em número e sem contar ainda com os benefícios de índios aldeados e de uma população mestiça numerosa, os europeus no Ceará na primeira metade do século XVII estavam parcialmente à mercê da boa vontade dos grupos indígenas. Nessa situação, os grupos indígenas locais dispunham de um grau maior de liberdade de ação do que a dos povos indígenas de regiões já conquistadas e “pacificadas”. Os europeus, tanto portugueses quanto neerlandeses, não estavam em condições de impor a submissão ou o extermínio a essa população. Além disso, tanto portugueses quanto neerlandeses dependiam de aliados indígenas para combater de modo eficaz no Brasil, o que tornava a posição desses grupos indígenas ainda mais vantajosa para eles. Como mostramos acima, os índios Potiguara cearenses não deixaram de se aproveitar dessa situação para, com ajuda dos soldados da Companhia, expulsarem os portugueses do forte de São Sebastião. Se a política dos países europeus em relação às tribos indígenas americanas, desde Cortez, havia sido a de “dividir e conquistar”, apresentava-se aqui uma situação de certo modo inversa. Não queremos com isso negar a assimetria da relação entre europeus e indígenas naquele momento, ou dizer que os grupos indígenas podiam voltar os portugueses e neerlandeses uns contra os outros para alcançar seus objetivos sempre que quisessem. Queremos apenas apontar que, em algumas situações, como no Ceará naquele momento, os objetivos estratégicos de um ou outro país poderiam coincidir com os interesses de determinado grupo indígena e que, naquela situação, os povos indígenas eram perfeitamente capazes de ativamente procurarem uma aliança que os favorecesse. Eram, enfim, participantes ativos na construção de sua própria história, bem como da nascente sociedade colonial.

A chegada de Gedeon Morris de Jonge em finais de 1640 ao Ceará muda significativamente essa situação. Já em 14 de Fevereiro de 1641, com menos de três meses que se encontrava na capitania, ele envia uma carta ao Supremo Conselho onde dá conta do trabalho que realizou até então, principalmente no que se refere às salinas. Gedeon dá conta de três salinas encontradas, que ele chama de *Iwipanim*, *Meiritupe* e *Wararocury*. Comparando esses nomes com a cartografia da época foi possível identificar esses locais como sendo rios do litoral do Rio Grande do Norte, localizados desde o atual município de Areia Branca, na divisa com o Ceará, até o rio Açu. Ele refere-se também à salina do *Comenni* (Camocim), que começa também a explorar

mais tarde. Essas regiões já eram conhecidas como boas produtoras de sal pelos portugueses, como se atesta na cartografia e nos documentos da época, mas não parecem ter sido grandemente exploradas. Isso se deve ao fato de Portugal ser um dos grandes produtores de sal da Europa, especialmente na região de Setúbal. Não interessava à Coroa, portanto, explorar esse produto no Brasil. Pelo contrário, em 1631 a Coroa institui o estanco e monopólio sobre o comércio de sal no Brasil. As Províncias Unidas, por outro lado, eram tradicionalmente um país importador de sal e a possibilidade de adquirir regiões produtoras de sal na América deve ter sido atraente para os neerlandeses, como o próprio Gedeon explica em sua carta:

[...] da minha resolução de ir observar a situação das salinas do rio *Iwipanim* [sic] e de outros lugares.

Isso fiz com toda diligência, e Deus seja louvado por as ter achado tais que admira-me já não se houvesse feito maiores diligências para examiná-las, porquanto é de V. Ex. e VV. SS. bem conhecida a importância da navegação do sal, negócio este que em sumo grau interessa à pátria e à Companhia, sendo para desejar que os navios de Pernambuco, que devem seguir vazios para as Índias Ocidentais e para a França afim de receberem carregamento de sal, vindo aqui, o pudessem tomar.

A Companhia ganharia milhares no afretamento de navios, e além disso que grande proveito não tiraria dali?

Que grande dano não causaria aos nossos generaes inimigos, se o sal deles (pois o sal é uma das principais minas de Espanha e de Portugal) não tivesse mais consumo, e os nossos navios evitassem os milhares de perigos provenientes dos Turcos a que se expõem para buscá-lo?¹⁰

Podemos, através desse trecho da carta, compreender melhor as tentativas feitas pelos neerlandeses, especialmente por Gedeon Morris de Jonge e por Elbert Smient (do Rio Grande) de introduzir a exploração salineira em grande escala no Brasil. Se esse projeto fosse bem sucedido, traria grandes rendas para o cofre da Companhia através das taxas de frete, além de tornar as Províncias Unidas auto-suficientes na produção de sal e afetar negativamente a Espanha e Portugal através da competição com o sal que eles produziam. Um outro trecho da mesma carta dá uma idéia da escala com que Gedeon Morris pretendia operar. Esse trecho refere-se à salina do rio Upanema (ou Ipanema), a qual ele dedicou seus maiores esforços:

¹⁰ Carta de Gedeon Morris de Jonge ao Supremo Conselho, datada de 14 de Fevereiro de 1641, publicada por: PEREIRA, José Higino Duarte. *Op. cit.* p. 274-275.

[...] e encontrei uma ótima salina com a extensão de quase uma légua (que percorri caminhando sobre o sal), e tendo de largura seguramente a oitava parte de uma légua. Em alguns lugares o sal tem a espessura de um, dois ou três dedos e no circuito de um quarto de légua a grossura de uma mão; pelo que suponho que 50 navios não poderão carregar o sal que vi nessa salina; e o que mais é, esse sal é tão belo que excede o de St. Fouvris. [...]

Descoberta essa excelente salina, segui para o rio afim de ver quanto dele dista, e verifiquei, que dista apenas uma meia hora de marcha, e que com poucas despesas poder-se-ia fazer um canal até a salina, porquanto em razão de ser a terra baixa, toda a maré viva cobre com um dois pés d'água a planície, que fica entre a salina e o rio.

Tendo assim achado a dita salina, parti imediatamente para a foz do rio a fim de sondá-lo, e não só o sondei, como assinalei com pequenas balizas, de sorte que, com o favor de Deus e uma maré viva, eu ousaria meter pela barra um navio que não demandasse menos de 15 pés d'água. E no rio há água bastante para subir por ele até légua e meia da salina, onde o navio receberia a carga em poucos dias com o auxilio de uma galeota ou barco (que demandasse somente dez pés d'água) e do seu bote.

[...]; e para mais propriamente informar vossas nobrezas sobre o que puderam fazer fundamento, abalanço-me a dizer, com o favor de Deus, que um navio poderá carregar em 14 dias, uma vez que V. Ex e VV. SS. mantenham aqui constantemente uma galeota com dez homens experientes e despendam 200 florins no carregamento de cada navio com o pagamento dos índios, que se empregarem no transporte do sal da salina para a galeota.

Para maior segurança verifiquei, que um índio pode em uma dia levar cinco alqueires de sal da salina para a galeota; portanto cem índios podem em um dia pôr a bordo 500 alqueires de sal; o que corresponde, segundo suponho, a 10 lastros, e por aí V. Ex. e VV. SS. podem calcular em quão poucos dias um navio carregará na referida salina.¹¹

O trecho acima foi selecionado por nos permitir fazer uma reflexão sobre o trabalho indígena nas salinas e o que isso representava para essa população. Em primeiro lugar, ele faz cálculos para 100 índios trabalhando, o que corresponde grosso modo à força de trabalho de um engenho de médio-grande porte. Visto que a água do rio era salobra e não havia comida nas imediações (ele discute isso em outro trecho da carta), Gedeon Morris também planejava usar mais índios na coleta e transporte de água para o local e na pesca. Farinha e outros gêneros também teriam que ser trazidos ou dos armazéns da WIC no Recife ou cultivados no Ceará. Quanto ao trabalho em si, um alqueire equivale a cerca de 13 litros e cinco alqueires compõem aproximadamente 65 litros de sal. Dado um peso de pouco mais de dois quilos por litro de sal, isso

¹¹ *Ibidem*, p. 276-278.

equivaleria a mover cerca de 130 a 140 quilos de sal por dia, por pessoa. A distância entre a salina e o rio era dada como um percurso de meia hora, ou seja, uma hora de ida e volta, ou pouco mais. Estimamos, portanto, que cada índio teria que fazer esse percurso cerca de três ou quatro vezes por dia, em terreno árido, sob sol intenso e com pouca água. O sal contido no solo e na carga certamente causaria desidratação. O pagamento para os 100 índios por um trabalho de vários dias seria cerca de 200 florins em mercadorias.

Os planos de Gedeon Morris de Jonge, entretanto, nunca puderam ser realizados. Já em 1641 ele começa a receber o material que havia pedido para começar o trabalho (um barco, pregos para construção e reparo, comida e material com que pagar os índios), mas tem também que lidar com a vinda de Andries Oloffs, que havia recebido permissão do Supremo Conselho de recrutar índios no Ceará para formar uma nova aldeia no Rio Grande. O *Commandeur* Gedeon Morris opõe-se a isso, tentando resguardar seu espaço administrativo naquele ponto que era mais essencial: o controle da mão-de-obra indígena. Em outubro de 1641, quando a estação seca estava propícia para o empilhamento e carregamento do sal, Gedeon Morris é convocado a participar da conquista do Maranhão, levando consigo cerca de 80 índios do Ceará, o que certamente atrapalhou seus planos nas salinas. Em 1641 e 1642 uma grande peste de “bexigas” afeta o Brasil, matando grande número de escravos e índios. No Ceará, a população indígena é fortemente afetada e os índios que deveriam trabalhar na salina aparentemente fugiram para os matos, com medo da doença. É possível que o ano de 1642 tenha visto alguns embarques de sal próximo ao final do ano (na estação seca), mas não há registro disso. Em Janeiro de 1643 Gedeon Morris de Jonge aparece de novo nas fontes, tendo sido novamente enviado ao Maranhão, dessa vez para combater a insurgência dos moradores portugueses. De lá, ele voltaria apenas no final do ano, pouco antes de ser morto no ataque indígena contra o Forte de São Sebastião. Assim, as salinas nunca chegaram a produzir regularmente e, depois de 1644 e especialmente após o começo da insurreição dos moradores portugueses de Pernambuco em 1645, tal empreendimento estava totalmente fora de questão para a WIC.

Um último aspecto que procuramos entender na relação entre indígenas e neerlandeses no Ceará, sob o comando de Gedeon Morris de Jonge, é justamente o do conflito no Maranhão. Era um projeto antigo do *Commandeur* Gedeon Morris a conquista do Maranhão e do Grão-Pará e das capitanias subalternas da região, como

ele havia proposto nas suas cartas ao Conselho dos XIX. Gedeon era de opinião de que aquela região podia ser feita tão rica quanto Pernambuco na produção de açúcar, com a vantagem de ser menos povoada por portugueses e mais fácil de conquistar e manter. De maneira controversa, ele também propunha que se mantivesse o comércio de escravos indígenas na região, como era realizado pelos portugueses, que compravam escravos dos índios que viviam mais próximos do litoral e que capturavam tais escravos mais no interior. Isso violaria o regimento que a Companhia havia feito publicar a respeito da liberdade indígena no Brasil, mas Gedeon justifica sua proposta com argumentos pragmáticos tais como o alto custo dos escravos africanos, a abundância dos índios naquela parte do país e o fato de que esses índios capturados seriam mortos e comidos por seus captores se não fossem “resgatados” pelos brancos. A conquista do Maranhão, entretanto, não traria bons resultados para a WIC. Os moradores da capitania entraram em revolta quase que imediatamente após a retirada do grosso da tropa da Companhia, infligindo sérias derrotas aos soldados neerlandeses e forçando-os a se isolar nas fortificações da cidade de São Luís e abandonar todo o resto. Reforços foram enviados para conter a situação, sem sucesso. Foi justamente para combater a revolta dos moradores portugueses que Gedeon Morris de Jonge partiu do Ceará para o Maranhão, com 200 índios armados sob seu comando. Uma parte significativa das cartas de Gedeon Morris de Jonge para o Supremo Conselho foram escritas durante o ano de 1643, no Maranhão, o que demonstra seu grau de atividade ali. Inicialmente enviado como comandante das forças indígenas no Maranhão, Gedeon é rapidamente elevado de posto, designado para inspecionar as fortificações e o armazém da WIC no Maranhão, bem como de por em liberdade os escravos indígenas, funções que ele procura cumprir a risca.

Nas cartas de Gedeon Morris de Jonge enxergamos uma situação extremamente negativa no Maranhão. Sucessivamente derrotados vergonhosamente pelos portugueses, sofrendo grandes baixas, submetidos a um cerco rígido onde tudo faltava, de alimento à munição, a guarnição neerlandesa do Maranhão já quase não tinha moral para lutar. Gedeon também aponta os desmandos dos altos funcionários da WIC no Maranhão e reclama veementemente contra o tratamento que as forças indígenas sob seu comando recebiam por parte dos oficiais neerlandeses. Segundo ele, havia sido a cobiça e os desmandos dos altos funcionários da WIC que teria causado a rebelião, por terem escravizado muitos índios livres para vendê-los aos portugueses, ao

mesmo tempo em que vexaram a população portuguesa com impostos, roubos e saques. Ele reclama também de que seus soldados indígenas, que faziam o grosso do trabalho, eram forçados a alimentar-se de restos e daquilo que consigam produzir, não tendo direito às rações do armazém. Por fim, ele faz acusações sérias de que índios, inclusive índios aliados, estavam sendo escravizados no Maranhão. Ele chega a denunciar o inglês Johan Maxwell, seu velho amigo que tinha sido prisioneiro junto com ele no Maranhão, de ter levado cerca de dez índios do Ceará e trinta do Maranhão para a ilha britânica de Saint Kitts, no Caribe, e os vendido lá como escravos. Seu relato não termina por aí, enfatizando também o descontentamento dos índios com a situação no Maranhão, a sua falta de pagamento e o fato de que eles estavam cansados da guerra e queriam voltar para suas aldeias no Ceará e no Rio Grande. Gedeon chega a avisar o Supremo Conselho de que ele está ficando sem meios de controlar os índios sob seu comando, aviso esse que adquire tons de trágica profecia, quando levamos em conta que apenas alguns meses depois ele seria morto por índios. Fatigado da guerra no Maranhão, Gedeon acaba retirando-se para o Ceará em algum momento entre Julho e Novembro de 1643.

Os desmandos e mau-tratos recebidos pelos indígenas no Maranhão, o grande número de índios enviados para ali como combatentes, o baixo moral devido às sucessivas derrotas, a fome, as doenças e a venda de índios aliados como escravos parecem ter sido fundamentais em causar uma grande ruptura entre a população indígena aliada e a WIC. Gedeon Morris, como comandante direto das forças indígenas, é veemente em alertar o Supremo Conselho sobre as péssimas condições e sobre as reclamações que recebia da parte dos índios. Teria sido esse o motivo pelo qual a guarnição neerlandesa do Ceará foi atacada? É difícil dizer com certeza, mas parece que esse foi sim um dos fatores fundamentais, juntamente com o pesado trabalho nas salinas e no corte da madeira de tinturaria e nos sucessivos atrasos no pagamento devido. O fato de que toda a guarnição foi morta, de que o forte foi incendiado e de que os barcos da Companhia no Ceará foram também queimados sugere de que o ataque teria acontecido de surpresa. Se Gedeon Morris de Jonge e seus soldados tivessem desconfiado que estavam ameaçados, nos parece mais provável que eles teriam se trancado no forte e tentado resistir aos ataques, o que certamente teria tornado praticamente impossível o ataque dos índios sem canhões e instrumentos de cerco. Assim, parece razoável estimar de que o ataque partiu ou das aldeias Potiguar

próximas ao forte ou com a aquiescência passiva delas, pois os índios teriam sido certamente capazes de avisar e ajudar os soldados da WIC caso estivessem enfrentado um ataque de índios vindos de maiores distâncias. Assim, faz sentido dizer que foram justamente os índios aliados da WIC os responsáveis diretos ou indiretos pelo massacre da guarnição do Forte de São Sebastião. Os motivos que levaram esses índios a fazer isso não podem ser estimados com certeza, pois não existe nenhum relato por parte deles sobre o fato, mas nos parece claro que essa combinação de maus tratos e falta de pagamento para seu trabalho contribuiu para essa decisão.

É interessante, por fim, notar que a derrota da Companhia no Maranhão e o massacre da guarnição do Ceará pelos indígenas nos primeiros meses de 1644 de certa forma anunciavam uma série de outros eventos que iriam terminar por minar o poder da WIC no Brasil. Pouco tempo depois disso, o assassinato de Jacob Rabe por Joris Gartsman faria com que a aliança da WIC com os Janduí fosse abalada, chegando a ponto de que vários grupos de índios que antes eram tratados como partes dos “Janduí” se revoltassem contra o chefe Janduí e os neerlandeses e se aliassem com os portugueses. Parece também que a contínua propaganda de Dom Felipe Camarão e de outros indígenas aliados aos portugueses, no sentido de fazer com que os índios aliados dos neerlandeses mudassem de lado no conflito, parece ter surtido algum efeito. O resultado disso e do grande número de baixas sofridas na Batalha do Monte das Tabocas e na primeira Batalha dos Guararapes pelas forças da WIC foi a de que as forças da Companhia ficaram isoladas nos seus fortes e praças fortificadas, incapazes de se mover por terra sem serem emboscadas. A grande diminuição de índios aliados aos neerlandeses parece ter contribuído para essas derrotas, e nos parece possível de que justamente a derrota no Maranhão e o massacre de Gedeon Morris de Jonge e seus homens no Ceará representam os primeiros estágios desse processo pelo qual a Companhia das Índias Ocidentais Holandesa perdeu sua preeminência sobre grande parte da população indígena do nordeste que a apoiava até então, com conseqüências extremamente negativas para sua posição estratégica no Brasil.

Bibliografia

BARO, Roulox. *Relação da viagem ao país dos Tapuias*. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/Edusp, 1979.

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.

Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português*. Tradução: Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Os Holandeses no Brasil (1624-1654)*. Recife: CEPE, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. Informação geográfica do Ceará Holandês. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, Tomo LV, p. 68-80, 1941.

CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do Domínio Holandês no Ceará. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, Tomo LXX, p. 5-36, 1956.

ELLIS, Myriam. *O monopólio do sal no Estado do Brasil (1631-1801)*. Tese (Doutorado em História da Civilização Brasileira) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 1955.

GIRÃO, Raimundo. *Matias Beck: Fundador de Fortaleza*. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1961.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: Política e economia na Capitania da Parayba – 1585-1630*. Bauru: EDUSC, 2007.

_____. Os Potiguara na Guerra dos Brancos, 1630-1654. In: *XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, 2005. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/RCGoncalves.pdf>>. Acessado em: 15 dez. 2006.

ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford History of Early Modern Europe). New York: Oxford University Press, 1998.

MEIRELES, Mário Martins. *Holandeses no Maranhão (1641-1644)*. São Luís: PPPG, Ed. Universidade Federal do Maranhão, 1991.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos*. Rio de Janeiro: TopBooks Universidade Editora, 2001.

_____. *D. Antônio Filipe Camarão: Capitão-mor dos índios da costa do nordeste do Brasil*. Recife: Universidade do Recife, 1954.

MEUWESE, Marcus P. *“For the Peace and Well-being of the Country”*: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Neatherland and Dutch Brazil, 1600-1664. Tese de Doutorado defendida na University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Setembro de 2003. Disponível em: <<http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-09272003-005338/unrestricted/MeuweseMP092003.pdf>>. Acessado em: 24 jan. 2007.

STUDART FILHO, Carlos. Os aborígenes do Ceará (I). *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, Tomo LXXVI, p. 5-73, 1962.

_____. Os aborígenes do Ceará (II). *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, Tomo LXXVII, p. 153-217, 1963.

UNGER, Richard W. Dutch Herring: Technology, and International Trade in the Seventeenth Century. *The Journal of Economic History*. Nova Iorque: Cambridge University Press, v. 40, n. 2, p. 253-280, jun. 1980.

VAN DEN BOOGAART, Ernst. “Infernal Allies: The Dutch West India Company and the Tarairiu (1631-1654)”. In: Boogaart, E. (ed). *Johan Maurits van Nassau-Siegen: 1604-1679. Essays on*

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.

Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

the occasion of the tercentenary of his death. Haia: The Johann Maurtis van Nassau Stichting, pp. 519-538.

WÄTJEN, Hermann. *O domínio colonial Hollandez no Brasil: Um capítulo da história colonial do século XVII.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 (Bibli. Pedagógica Brasileira. Serie 5ª. Brasiliana; v. 125).

DE ARCO, FRECHA E SURRÃO¹:
O Índio do Ceará na Revolução Pernambucana de 1817

João Paulo Peixoto Costa

Graduando do 8º semestre em História – UFC

E-mail: qdedo@hotmail.com

“... que todos juntos marchem para as fronteiras [...] mostrando-se por esta maneira dignos filhos dos antigos Índios do Ceara, a quem ha dois séculos foi devida a formozza restauração de Pernambuco da mão dos holandeses e cujo honrado e nobre sangue ainda corre nas veas dos actuais índios desta capitania”

(Governador Manuel Ignacio de Sampaio, 24 de maio de 1817)

Michel Foucault, em sua *Microfísica do Poder*, clama-nos que:

“... não acreditemos mais ‘que a verdade permaneça verdadeira quando se lhe arranca o véu; já vivemos bastante para crer nisso’. A verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável. [...] tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade?”²

Partindo do proposto, torna-se muito pertinente à sociedade perguntar-se acerca de certos princípios que coloca como certos. No caso da questão indígena no nosso estado, a pergunta que logo vem à mente é: realmente não existem mais índios no Ceará? Na verdade, a construção do desaparecimento do índio pelas autoridades cearenses vem sendo construída historicamente desde longa data, e até os dias de hoje,

¹ “Quanto antes deve v.me tomar as medidas necessárias p^a que [...]se achem nesta capital 100 Índios [...] todos armados de arco Frecha e Surrão para aqui [...]receberem a necessária matatulação, e partirem para as fronteiras desta capitania...” Cf. “Offº ao diretor de Mecejana p^a que no dia 26 do corrente mez se deve achar nesta Cp^al com 100 Índios armados de arco de frecha p^a mandarem p^a as fronteiras” Livro L97: *Registro de Ofício aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817*, p. 136.

² FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

para diversos setores da sociedade, no Ceará não tem índio – geralmente, esse é o discurso mais conveniente.

Bom exemplo disso é analisar o que é dito nas revistas do Instituto Histórico do Ceará sobre a Revolução³ de 17. Muito se fala daqueles que defenderam a causa republicana e, evidente, das ricas e distintas famílias que estiveram à frente do movimento. Vários desses nomes são lembrados no centenário do evento – como é o caso de José Martiniano de Alencar, Tristão Gonçalves e Bárbara de Alencar, a “Heroína Nacional” e “admirável modelo de virtudes”⁴. Mas pouquíssimo se fala da utilização de índios por parte do governo da província como força militar contra-revolucionária, salvo uma única referência feita num histórico sobre a vida do então governador da província do Ceará, Manuel Ignácio de Sampaio:

“25 de Fevereiro - É desta data um decreto premiando os índios das aldeas do Ceara, Pernambuco e Parahyba, por sua fidelidade à Coroa como isenta-los do pagamento do subsidio Militar [...]. O Dec. estatuiu mais que as patentes dos mesmos Indios sejam isentas do direito do sello...”⁵

Não é difícil entender os motivos das opções feitas na escrita desses autores. Primeiramente, tais indígenas lutaram contra os revolucionários, mesmo que coagidos a isso. E, evidentemente, porque “índio bom é índio morto”, inclusive em nossa memória (pelo menos no *hall* dos heróis da pátria). Ou seja, a utilização forçada de índios em um conflito de importância nacional se torna irrelevante, a ponto de ser praticamente esquecida. Na verdade, dificilmente em qualquer bibliografia acerca do tema encontra-se alguma referência da participação indígena no movimento, mesmo tendo sido de certa forma essencial, já que pelas palavras do próprio governador Sampaio, “... *todos os Indios se mostrarão dignos Filhos dos Antigos Restauradores de Pernambuco, e voltarão as*

³ Não procurarei aqui debater acerca da utilização do termo “revolução”, já discutido por NOBRE, Geraldo. A Revolução de 1817. In: SOUZA, Simone (org). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

⁴ CARVALHO, José. Heroína Nacional – Bárbara de Alencar. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: ano 34, p. 199 – 220, 1920.

⁵ Administração Manoel Ignácio de Sampaio. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, ano 30, p. 201 – 247, 1916.

*suas direcções cobertos de Gloria”*⁶.

O estudo de história indígena no Brasil e no Ceará ainda é muito reduzido, principalmente quando se define como recorte temporal o século XIX, justamente a época em que se intensifica o processo de destruição da cultura e memória dos povos indígenas. Inclusive, o meu contato com esse tema se deu de certa forma por acaso. Folheando o guia de fontes para história indígena no Nordeste, organizado por Maria Silva Porto Alegre⁷, deparei-me com alguns ofícios do governador da capitania do Ceará, datados de 1817, ordenando que se juntassem alguns índios da vila de Soure (atual Caucaia), Arronches (Parangaba), Mecejana e Monte-Mor, o novo (Baturité), para marcharem em direção às fronteiras, com o objetivo de enfrentarem os rebeldes. Certamente, achara documentos importantes sobre um importante momento da história dos índios do Ceará, mas que jamais tinham sido estudados de forma satisfatória.

Analisar tal documentação, em que fica clara a participação obrigatória (logo, forçada) de índios numa luta que não era a deles, e sim entre aqueles que os submetiam, nos leva a diversos questionamentos. A própria contradição de tal contexto político já é intrigante. Nesse início de século XIX no império de Portugal, os interesses entre o poder central e o regional entram em conflito, devida à vinda de Dom João VI ao Brasil, e a transformação do Rio de Janeiro, nas palavras de Evaldo Cabral de Mello, numa “nova metrópole”:

“Na sua condição de ‘parasito do Império português’, o Rio atraiu ‘o ódio de todas as províncias’. Ressentimento que foi bem maior no Norte, pois, como assinalara Armitage, elas achavam-se ‘ainda sujeitas a uma pesada quota de encargos, ao mesmo tempo que comparativamente com a capital colhiam muito menos vantagens do que a esta derivava com a chegada da família real’.”

8

⁶ Offº ao Cap.mor de Monte mor o Novo pª entregar ao Sarg.mor Pinheiro os Indios qe. Se lhe Ordenou tivesse promptos. Livro L97: *Registro de Ofício aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817*, p. 142v

⁷ ALEGRE, Maria Silvia Porto; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz G. *Documentos para a História Indígena no Nordeste*. São Paulo: USP/NHI/FAPESP, 1994.

⁸ MELLO, Evaldo Cabral de. *A outra Independência*. O Federalismo Pernambucano de 1817 a 1824. São

Logo, as discussões e lutas em torno do sentimento de nacionalidade entram em voga. E no meio de todo esse debate, o que o índio é? Na verdade, nem saber se tais povos constituíam-se de seres humanos se chegou a um consenso. O governador Sampaio, o mesmo que, como vimos acima, glorificava os “fieis” indígenas, aconselha ao então sargento mor José Agostinho Pinheiro, que conserve “... *os Índios de seu commando na melhor Ordem e disciplina, procurando incomodar o menos que for possível os moradores dos lugares por onde tranzitar*”⁹ – provavelmente prevendo uma possível desordem desses homens pouco civilizados. José Bonifácio, por exemplo, era defensor do aspecto humano nos povos indígenas; Von Martius não acreditava nem que iam duram muito tempo. Mas é evidente que o capitalismo não deixaria de forma alguma que os índios simplesmente se acabassem – seria um enorme desperdício de mão de obra. Roberto Machado, na introdução à “Microfísica do Poder”, diz que:

“A uma concepção negativa, que identifica o poder [...] como aparelho repressivo [...], ele [Foucault] opõe, ou acrescenta uma concepção positiva que pretende dissociar os termos dominação e repressão. [...] O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. [...] O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo...”

10

É o que Denise Simões coloca como a “*fabricação social dos indivíduos, na criação de bons súditos de sua majestade*”¹¹. Ou seja, os índios são inseridos de forma

Paulo: Editora 34, 2004.

⁹ Offº ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro [...] pª ter promp. [...] 200 Índios das suas Directorias [...] com 100 Índios de Arr.es, e marchar com elles pª as Fronteiras desta Capª. Livro L97: *Registro de Officio aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817*, p. 136v

¹⁰ FOUCAULT, 2007.

¹¹ SIMÕES, Denise. *Revolução Cabana e a Construção da Identidade Amazônica*. Fortaleza: 2001. Dissertação (Mestrado em História Social) – UFC.

gradual numa pretensa civilidade, onde eles desaparecem como etnia separada, para se diluírem na massa da população, com os mesmo direitos e deveres de todos. Tal desaparecimento é extremamente importante para elite latifundiária cearense, já que quando o índio se torna um cidadão comum, automaticamente perde seu direito nativo a terra. Na verdade, até o século XVIII, a grande questão, e também necessidade do colonizador português, era a mão-de-obra – ou seja, os bons súditos seriam aqueles que bem servissem com um eficaz instrumento produtivo para Portugal. Já nos oitocentos, observa-se uma mudança nessa situação: A questão indigenista terá como tema principal a terra, e a mão-de-obra “... só é ainda fundamental como uma alternativa local e transitória diante de novas oportunidades”¹².

São essas “novas oportunidades” e esses novos contextos nacionais que identificamos a participação indígena do Ceará na revolução de 1817. No movimento, os índios foram utilizados basicamente de duas formas. Primeiramente, encontramos a figura dos “índios correios” que, a principio, seriam simples transportadores de mensagens a serviço do governo da província, mas que possivelmente tenham agido de forma mais crucial, na medida em que encontramos nos documentos evidências de que transportavam informações de suma importância do lado inimigo, como podemos ver nesses ofícios do governador Sampaio ao sargento-mor Pinheiro:

“... passa quanto antes a examinar os dois Índios Correios ultimamente vindo de Pernambuco perguntado-lhes e indagando delles mui circunstanciadamente tudo o que se passaram na sua viagem, e com particularidade as perguntas que lhes fez Domingos Jose Miz hum dos membros da Junta Revolucionaria, sobre minha pessoa...”¹³

“... perguntando-lhes [...] o que descobrirão no habitantes das Capitancias de Pernambuco, Paraíba e rio Gre. Do Norte relativamente ao levantamento de Pernambuco, e tudo mais que julgar necessário para perfeito conhecimento das tramas que

¹² CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX. In: CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

¹³ Port^a. ao Sargt^o mor Dir^o de Arronches p^a examinar 2 Índios Correios vindos de Pernambuco sobre os objectivos abaixo declarados. Livro L97: *Registro de Officio aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817*, p. 114v

estariam armados...”¹⁴

Outra forma de utilização indígena, e a mais presente na documentação, era como força militar. O “*Respeitavel corpo de Indios armados de arco e frexa...*”¹⁵ era mandado, principalmente, para captura “... *de Rebeldes que se achão dispersos em vários pontos dos Certões [...] para o que são mais proprias as Tropas de Indios de que os Soldados de Linha*”¹⁶. Recrutados nas vilas de índios próximas a Fortaleza¹⁷, marchavam em direção às fronteiras, seguindo “... *a estrada de Monte mor o Novo, que pelo Riacho do Sangue se dirige à dita Villa do Icó*”, chegando a ir combater os rebeldes cearenses no Crato¹⁸ e até fora da província, como na Paraíba e em Pernambuco, juntamente com índios de outras capitânicas.

Não podemos esquecer que o recrutamento militar do índio é praticado desde muito tempo. Segundo o “*Regimento das Missões*”, de 1698, os indígenas devem estar sempre “... *promptos para acodirem a defesa do Estado, e justa guerra dos certos, quando para Ella sejião necessário*”¹⁹. Podemos ver o alistamento dos índios como mais uma das estratégias de desarticulação cultural sobre esses povos, tanto pelo fato da perda do sentimento de grupo, pois seriam misturados membros de diversas etnias em nome das causas do rei, como pela própria obrigatoriedade em obedecer às ordens das autoridades.

O Diretório Pombalino, de 1757, tinha todos esses pontos ditos acima como metas

¹⁴ Portaria ao Diretor de Arronches para examinar de 2 indios de Pernambuco objectivos abaixo declarados. Livro L97: *Registro de Officio aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817*, p. 121

¹⁵ Offº ao Cap.mor do Crato Sobre diff.es Objectos. Livro L97: *Registro de Officio aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817*, p. 151

¹⁶ Livro L97: 1817, p. 136v

¹⁷ Com exceção dos índios da povoação de Almofala, recrutados para guarnição de prisões no litoral. Cf. Offº ao Commd.e do Itapage pª qe o Prezídios da Costa fiquem guarnecidos com as Milicias na frª do antigo costume. Livro L97: *Registro de Officio aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817*, p. 175

¹⁸ STUDART, Guilherme. Documentos da Revolução de 1817. Coleção Studart. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: ano 31, p. 13 – 93, 1917.

¹⁹ Cf. Regimento das Missões [1698]. In: LOPES, Fátima Martins. *Índios, Colonos e Missionários na Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado, Instituto Histórico e Geografico do Rio Grande do Norte, 2003.

principais. A prática de se colocar tribos diferentes numa mesma vila, ensinando-os costumes europeus, proibindo suas manifestações e incentivando a convivência com brancos “... resultaria em um processo de ‘inclusão do índio’ à sociedade nacional que seria coerente com as práticas sociais vigentes na época”²⁰. É na vila pombalina que se observa quão inferior eram os povos indígenas aos olhos dos brancos, a ponto de estes estarem na condição “tutores” dos índios, enquanto não alcançavam a civilidade. E o objetivo dessa legislação era justamente o fim dessa diferenciação étnica:

“O Diretório Pombalino representou, dentre outras coisa, a primeira tentativa clara de negação, da etnicidade indígena, ao propor que fossem desconsideradas as diferenças existentes entre os indígenas e a população branca”²¹

Ou seja, o índio só era assumido como tal na medida em que fosse conveniente para a elite dominante. Eram iguais aos brancos, tendo os mesmo direitos em relação à terra, mas já não o eram a ponto de se auto governarem.

Com a revogação das leis do Diretório, “... havia-se criado um vazio que não seria preenchido”²². Na verdade, a Carta Régia de 1798 veio confirmar aquilo que se havia colocado desde o período pombalino, na medida em que “... havia a determinação de que os índios fossem tratados em pé de igualdade aos vassallos livres, sendo governados pelas mesmas leis”²³. Mas algumas províncias continuaram a utilizar as leis do Diretório, como foi o caso do Ceará, fazendo desse momento um dos mais intensos do processo de “desaparecimento” indígena. Mas o interessante é que, como vemos nos documentos analisados, tal “desaparecimento” não é sempre declarado. Muito pelo contrário, os “honrados” e “nobres” índios são até merecedores de agradecimento e retribuição do próprio rei D. João VI:

²⁰ LEITE NETO, Jose. *Índios e Terras – Ceará: 1850-1880*. Recife: 2006. Tese (Doutorado em História do Brasil) – UFPE.

²¹ LEITE NETO, 2006.

²² CUNHA, 1998.

²³ LEITE NETO, 2006.

“Tendo consideração á fidelidade e amor á minha Real Pessoa com que os Indios habitantes nas diversas villas do Ceará Grande, Pernambuco e Parahiba, marcharam contra os revoltosos [...]: querendo mostrar quanto o seu fiel comportamento me foi agradável, e folgando de lhes fazer mercê: hei por bem que todas as villas e povoações de Indios nas sobreditas províncias fiquem izentas de pagarem mais o subsidio militar [...]. Que as patentes dos mesmos Indios, que são por graça isentas de todos os emolumentos, o sejam também do direito do sello [...]. E que não sejam obrigados a pagar quotas partes de seis por cento ou semelhantes aos seus diretores...”²⁴

Porém, os agrados do rei parecem se perder em meio a um sistema político-legislativo que, por completo, visava à negação étnica dos índios, a apropriação de suas terras e os seus serviços como mão-de-obra. O contraste é visível quando observamos que todos esses adjetivos de nobreza e honra só existem no momento em que a sua utilização é necessária – antes e depois do conflito, tais honrarias desaparecem dos documentos. Até a própria idéia de humanidade nos indígenas somente era utilizada pela elite de acordo com seus interesses. Mas quando se tratava de problemas internos, relacionados às reivindicações dos índios, defendia-se “... a *idéia da bestialidade, da fereza, em suma da animalidade...*”²⁵. Quando os conflitos de 1817 acabam, e a sua utilização não é mais necessária, aquelas palavras de exaltação desaparecem, juntamente com o “honrado e nobre sangue” indígena. Alguns anos mais tarde, em 1850, a província do Ceará declara a inexistência de índios identificáveis nas aldeias.

Mas como conclusão dessa análise, definir a conjuntura social da época como um meio de pura repressão é extremamente simplista. Por isso, creio ser necessário levantar dois pontos fundamentais: em primeiro lugar, é preciso ver que os índios que lutaram nesses embates não eram seres sem vontade ou que foram facilmente cooptados ao recrutamento, mas que, ao contrário, também tiravam proveito da situação. Como

²⁴ COSTA, Hipólito José da. *Correio Brasiliense ou Armazém Literário*, vol. XXIII. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Correio Brasiliense, 2002; STUDART, 1917.

²⁵ CUNHA, 1998.

escreveu John Monteiro, desde o começo da colonização, os povos ameríndios entravam nos jogos de aliança com os portugueses, e ao longo de sua obra *Negros da Terra*, vemos diversas passagens que falam desses momentos de colaboração indígena com o projeto português:

Os índios [...] certamente percebiam outras vantagens imediatas com os europeus, particularmente nas ações bélicas conduzidas contra os inimigos mortais.

À medida que as expedições [...] tornavam-se mais freqüentes, alguns colonos estabeleceram roças [...] aos cuidados de *índios de confiança*.

Mesmo enfrentando a obstinada resistência [...] de outros grupos revoltados [...], os paulistas encontraram *mais uma vez nas alianças com certos grupos indígenas o caminho da vitória*.²⁶

A autora Fátima Martins Lopes, estudando a colonização no Rio Grande do Norte, também falava das alianças que os índios faziam tanto com portugueses como com holandeses, mostrando que desde os primórdios da colonização, os mecanismos de colaboração com os povos nativos eram utilizados pelos colonizadores²⁷. Mas é justamente a partir dessa conclusão que entramos no segundo ponto: fazia parte do projeto da elite que os indígenas “entrassem no jogo”: por isso discordo da autora Manuela Carneiro da Cunha quando ela diz que a legislação indigenista do século XIX era puramente “...a lei do mais forte, a lei do lobo sobre o cordeiro”²⁸. Não de que isso acontecesse, mas creio que o cenário não era de pura repressão. O que dizer diante de documentos que utilizam adjetivos do tipo “*Leões, e Valorozos Índios do Ceara*”²⁹. Por

²⁶ MONTEIRO, 1997. Págs. 29, 90 e 95 (respectivamente). Grifos nossos.

²⁷ LOPES, 2003.

²⁸ CUNHA, 1998.

²⁹ Proclamação aos Índios do Ceara q.do partiraõ para o ataque das Capit.as Sublevadas. Correspondência do Governador da Capitania do Ceará. Livro 101: *1816-1819 Offícios ao Escrivão Deputado, Intendente da Marinha Juiz da Alfandega Agentes de Correios e Pessôas Particulares da Capitania*, p. 45V.

isso acredito que é possível pensar nas obras de Foucault, que fala que o poder não apenas destrói e reprime, mas também constrói e produz³⁰, como acontece na criação de uma memória gloriosa do passado indígena, através das referências que o governador Sampaio faz à expulsão dos holandeses de Pernambuco:

Indios do Ceará he necessário cortar de huã vez esta Serie de desgraças que não pode deixar de ser Organizada pela ignorância que tais traidores disfarçados inimigos da Fé Christã tem ou affeição ter dos heróicos factos praticados na Glorioza restauração de Pernambuco da mão dos Holandeses e Flamengos pelos habitantes dessas Capitánias principalmente pelos Indios, e mais que tudo pelos Indios do Ceara. He necessário que tão infames traidores paguem mui caro com esta afectada ignorância dos heróicos feitos dos Vossos Pais, e Avos. [...] Indios do Ceara nas vossas veias corre ainda o Sangue dos Algudões dos Camarões dos Pinheiros dos Tavares dos Capelins e de outros m.tos heroes que se distinguirão assim nos ataques sobre o gentio como na primeira restauração de Pernambuco. Mostrai a todos que sois dignos Filhos.³¹

Tal política de exaltação de um passado indígena, e da importância dos atuais descendentes para a vitória do Império Português sobre os revoltados, tinha por objetivo fazer com que aqueles índios das vilas se tornassem verdadeiros patriotas: com isso, entrava no auge o processo de destruição cultural indígena. John Monteiro fala em sua obra que, desde o século XVI, “... *as relações euroindígenas acabaram provocando mudanças significativas*”³², que vão desde transformações em rituais, como aconteceu com os Tupiniquins citados por Padre Anchieta, até a falta de um reconhecimento identitário. Como resultado, temos o Ceará como “... *a primeira província a negar a*

³⁰ FOUCAULT, 2007.

³¹ Proclamação aos Indios do Ceara q.do partiraõ para o ataque das Capit.as Sublevadas. Correspondência do Governador da Capitania do Ceará. Livro 101: *1816-1819 Offícios ao Escrivão Deputado, Intendente da Marinha Juiz da Alfandega Agentes de Correios e Pessoas Particulares da Capitania*, p. 45V.

³² MONTEIRO, 1997, pág. 33.

*existência de índios identificáveis nas aldeias e a querer se apoderar das suas terras (21/10/1850)*³³.

FONTES – ARQUIVO PÚBLICO DO CEARÁ

Correspondência do Governador da Capitania do Ceará. Livro L97: *Registro de Ofício aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817.*

Correspondência do Governador da Capitania do Ceará. Livro 101: *1816-1819 Offícios ao Escrivão Deputado, Intendente da Marinha Juiz da Alfandega Agentes de Correios e Pessoas Particulares da Capitania.*

COSTA, Hipólito José da. *Correio Brasiliense ou Armazém Literário*, vol. XXIII. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado: Brasília: Correio Brasiliense, 2002

REVISTAS DO INSTITUTO DO CEARÁ

CARVALHO, José. Heróina Nacional – Bárbara de Alencar. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: ano 34, p. 199 – 220, 1920.

NOGUEIRA, Valdevino. Discurso do Representante do Ceará e do Instituto – Comemoração do Centenário da Revolução de 1817. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: ano 31, p. 3 – 12, 1917.

³³ CUNHA, 1998, pág. 152.

STUDART, Guilherme. Documentos da Revolução de 1817. Coleção Studart. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: ano 31, p. 13 – 93, 1917.

Administração Manoel Ignacio de Sampaio. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, ano 30, p. 201 – 247, 1916.

BIBLIOGRAFIA

ALEGRE, Maria Silvia Porto; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz G. *Documentos para a História Indígena no Nordeste*. São Paulo: USP/NHI/FAPESP, 1994.

CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX. In: CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

LEITE NETO, Jose. *Índios e Terras – Ceará: 1850-1880*. Recife: 2006. Tese (Doutorado em História do Brasil) – UFPE.

LOPES, Fátima Martins. *Índios, Colonos e Missionários na Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

MAIA, Lígio José de Oliveira. *Cultuadores da Vinha Sagrada: Missão e Tradução nas Serras de Ibiapaba (Século XVII)*. Fortaleza: 2005. Dissertação (Mestrado em História Social) – UFC.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A outra Independência: O Federalismo Pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Editora 34, 2004.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

NOBRE, Geraldo. A Revolução de 1817. In: SOUZA, Simone (org). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

SILVA, Isabelle Brás Peixoto da. *Vilas de Índios no Ceará Grande: Dinâmicas Locais sob o Diretório Pombalino*. Campinas: Pontes Editores, 2005.

SIMÕES, Denise. *Revolução Cabana e a Construção da Identidade Amazônica*. Fortaleza: 2001. Dissertação (Mestrado em História Social) – UFC.

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.
Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.
Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

CARTAS TUPI: A INCORPORAÇÃO DO DISCURSO DO OUTRO

João Paulo Costa Rolim Pereira

Graduando em História pela UFPB

jpauloramones@gmail.com

Prof^a Dr^a Regina Célia Gonçalves

Professora do Departamento de História da UFPB

O presente trabalho é um apanhado de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida junto ao programa de iniciação científica da Universidade Federal da Paraíba, PIBIC/ UFPB/ CNPq, que surgiu a partir do grupo de estudo A Conquista do Rio Ruim: a Companhia das Índias Ocidentais na Capitania da Paraíba (1634-1654), vinculado ao NIDHR¹, da mesma instituição, e se propõe a estudar a sociedade colonial das Capitanias do Norte, mais especificamente da Capitania da Paraíba durante o domínio holandês. Dentre as várias pesquisas desenvolvidas pelo grupo, a nossa se dedica a estudar os contatos culturais entre nativos, portugueses e holandeses, evidenciados através das alianças firmadas por esses três agentes ao longo da guerra luso-holandesa no Brasil.

A proposta da nossa pesquisa de Iniciação Científica consiste na análise do discurso cristão, católico e calvinista, exposto nos documentos deixados por alguns índios que participaram ativa e diretamente daquele conflito – os mesmos que durante muitos anos receberam um lugar secundário, pela historiografia brasileira, na formação sócio-cultural do Brasil. O nosso corpus documental é formado basicamente pelas chamadas Cartas Tupi, cartas trocadas entre o Capitão-mor D. Antônio Filipe Camarão, aliado dos portugueses, e o Regedor dos Índios da Paraíba, Pedro Poty, aliado dos holandeses; faz parte ainda do nosso conjunto de documentos as Representações – Remonstrâncias – escritas pelo Regedor dos Índios do Rio Grande, Antônio Paraupaba, também aliado dos holandeses, aos Estados Gerais dos Países Baixos – todos estes eram índios Potiguara². Nestes documentos encontramos mais do que as impressões destes indivíduos sobre o conflito ou sua conjuntura. Neles observamos uma retórica peculiar de cada um dos autores, pautada em argumentos políticos, econômicos, militares e religiosos, nos quais podemos perceber elementos culturais dos três agentes envolvidos na guerra. Para nós, tal presença expressa o profundo contato, nem sempre pacífico, que os índios da região em que ocorreu o conflito tiveram ao longo de décadas, no caso dos portugueses, ou anos, contudo não menos intenso, no caso dos holandeses.

No decorrer do artigo, apresentaremos algumas idéias e reflexões que foram surgindo ao longo das leituras e análises dos documentos selecionados para esta pesquisa.

¹ Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional.

² Apesar de haver cartas enviadas por subordinados de Filipe Camarão, tais como o Sargento-mor Diogo Camarão, a Pedro Poty e Antônio Paraupaba, nos restringimos a analisar apenas as que foram enviadas diretamente por aqueles.

Embora sejam idéias que já levam em consideração as propostas do projeto, não tomamos aqui como definitivas, haja visto que a pesquisa ainda se encontra em andamento.

A partir das alianças estabelecidas entre europeus e indígenas durante a guerra luso-holandesa no Brasil, esta pesquisa busca perceber a perspectiva desses últimos sobre esse processo, tendo como base um corpus documental formado por documentos escritos por alguns desses indivíduos. O nosso plano de trabalho busca analisar os aspectos pautados no discurso político-religioso contido nesses documentos, tentando observar a partir do aporte teórico da “Mestiçagem Cultural”, formulado por Serge Gruzinski, o entrelaçamento dos elementos culturais dos agentes envolvidos, compreendendo de que maneira a cultura do outro foi incorporada e rearticulada conforme se intensificavam os conflitos, e, conseqüentemente, os contatos. Assim, é possível observar, no discurso desenvolvido nos documentos, produzidos por índios que estavam diretamente ligados às esferas de comando, e que, portanto, tinham o conhecimento de toda a conjuntura interna e externa dos acontecimentos, as rearticulações simbólico-culturais a partir das alianças que se formavam ao longo dos conflitos.

O nosso primeiro conjunto de documentos, as Cartas Tupi, foram produzidas em meio a guerra de restauração, entre os anos de 1645 e 1646. Esses documentos fazem parte de um conjunto de cartas que foram trocadas entre os principais líderes das tropas de índios que se encontravam em lados opostos no conflito luso-holandês no Brasil. Uma particularidade dessas cartas está no fato destas terem sido escritas na língua Tupi – um dos raríssimos documentos escritos por índios em língua nativa. Ainda no século XVII as cartas foram enviadas para a Holanda, aos cuidados dos Senhores XIX, no intuito de que estes entregassem as cartas para serem traduzidas por algum dos pastores que estiveram em missão no Brasil, que, portanto, tivessem conhecimento da língua Tupi. Por fim, foi entregue ao pastor Johannes Eduardus, que fez a tradução das cartas. Temos o conhecimento de que grande parte delas foi traduzida para o Holandês e algumas se encontram em arquivos da Holanda (Schalkwijk, 2004).

No início do século XX, o Historiador cearense, Pedro Souto Maior, publica em *Fastos Pernambucanos*, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a tradução de algumas dessas cartas, do tupi para o português. Para a nossa pesquisa, usamos a tradução de Souto Maior, tanto a original, disponibilizada pelo Instituto Histórico do Ceará através de sua página na internet, quanto a que fora publicada por Darcy Ribeiro em seu livro *A Fundação do Brasil*. No Livro *Igreja e Estado no Brasil Holandês*, de Frans Leonard Schalkwijk, o autor comenta a existência de mais cartas nos arquivos da Holanda além das publicadas por Souto Maior. Na realidade ele indica a existência de dez cartas, ao total, incluindo as já conhecidas, segundo referências que o autor faz baseado nas *Atas Diárias do Governo do Recife* (Schalkwijk, 2004, p. 249).

Desse conjunto de cartas, utilizamos duas: uma, a carta de Pedro Poty, datada de 31 de outubro de 1645, enviada a Filipe Camarão; a outra, trata-se de uma missiva enviada em 28 de março de 1646 por Filipe Camarão aos índios que se encontravam aliados aos holandeses. Seleccionamos estas duas cartas para compor nosso corpus documental por entendermos que, dentre as poucas cartas que chegaram a ser publicadas, estas são bastante emblemáticas no que diz respeito às alianças firmadas entre os grupos envolvidos na guerra holandesa.

Pedro Poty responde a uma outra carta enviada por Filipe Camarão, sendo que o conteúdo da carta de Poty nos dá a impressão de que a resposta se dirige a outras tantas enviadas anteriormente, seja pelo próprio Capitão-mor, como por alguns de seus subordinados, tais como o Sargento-mor Diogo Camarão. A resposta de Poty está pautada em um “contra-ataque” aos argumentos econômicos, políticos, militares e religiosos, levantados por Camarão, no intuito de convencer o seu “parente”, Poty, que se encontrava aliado a “hereges” estrangeiros, a arrepender-se e voltar para junto dos seus outros “familiares”, ou seja, deixar os holandeses e combater junto aos portugueses. Bastante versado na escrita, o Regedor dos Índios deixa clara a sua posição rebatendo os argumentos do Capitão-mor, incitando-o a abandonar os portugueses e unir-se a ele e aos holandeses:

“Eu me envergonho da nossa família e nação ao me ver induzindo por tantas cartas vossas à traição e deslealdade, isto é, a abandonar os meus legítimos chefes, de quem tenho recebido tantos benefícios (...) Não, Felipe, vós vos deixais iludir (...) Abandonai, portanto, primo Camarão, esses perversos e perigosos Portugueses e vinde juntar-vos conosco (...) Formaremos uma força respeitável e expulsaremos esses trapaceiros e traidores. Mantenhamo-nos com os estrangeiros que nos reconhecem e tratam bem na nossa terra (...)”. Poty critica ainda a sua religião afirmando ser “christão e melhor do que vós: creio só em Christo, sem macular a religião com idolatria, como fazeis com a vossa. Aprendi a religião christã e a pratico diariamente, se vós a tivésseis aprendido, não serviríeis com os perfidos e perjuros portugueses (...)”.

(Souto Maior, 1912)

O outro documento que compõe o nosso primeiro conjunto é a missiva escrita por Filipe Camarão, enviada como circular a todos os índios que se encontravam aliados aos holandeses. Esta carta tem um certo tom de ultimato, e, nela, o Capitão deixa claro que mesmo aqueles sendo seus “parentes”, se caso continuassem aliados dos holandeses, seriam “atacados e aniquilados”. Desta maneira, Camarão se põe na carta como o verdadeiro chefe indígena potiguara, que tem por obrigação zelar pelos seus, tal como inicia a mensagem: “Não posso deixar de cumprir as promessas e deveres contrahidos com meus avós, isso é, de vos guardar assim como a todos os da nossa raça (...)”. Nesse sentido, durante toda a carta mostrará uma grande preocupação com a “salvação” desses índios “insurgentes”, seja ela física ou espiritual. Tenta convencê-los, através de argumentos políticos, religiosos, econômicos e militares, a deixarem os holandeses. Contudo,

observamos que, por várias vezes, se refere pejorativamente aos holandeses como “hereges”, e acusa Pedro Poty e Antônio Paraupaba de induzirem aqueles índios à “perdição”, por serem tão “hereges” quanto os holandeses. Isso nos parece uma maneira de enfatizar que eles se encontram do lado errado, já que estão aliados daqueles que negam subordinação à verdadeira fé, a católica. Desta forma, é bastante emblemática a maneira como finaliza a carta: “E pensai na vossa salvação, porquanto; como verdadeiros christãos que sois, tendes não somente de cuidar da vida mas também da alma, e deveis saber que eu, vós e todos que estão convosco somos subditos de Sua M. Catholica o Rei de Portugal (...)”. (Souto Maior, 1912).

É importante percebermos essas expressões de cunho religioso explicitadas nas cartas, que, nos parece, vão além de uma contenda “teológica” entre católicos e protestantes. Podemos interpretar, de certa forma, que ao proferirem certas sentenças de suas respectivas crenças, tentando diminuir e atacar a fé do outro, estão, implicitamente, evidenciando um posicionamento político. Essa idéia fica ainda mais patente ao lermos o segundo conjunto documental.

Nosso segundo conjunto de documentos é composto pelas duas “Remonstrâncias” escritas por Antônio Paraupaba. Dizem respeito à duas representações em que pedia, aos Estados Gerais, ajuda aos índios aliados dos holandeses que se refugiaram na região da Ibiapaba, sertão do Ceará, após a capitulação dos daqueles³. Esses documentos também foram traduzidos por Souto Maior, podendo ser encontrados no mesmo sítio em que se encontram as Cartas Tupi. Apesar de termos analisado a versão de Souto Maior, utilizamos no nosso estudo a versão do pesquisador holandês Lodewijk Hulsman, publicada num artigo de sua autoria. Sua versão é baseada na de Pedro Souto Maior, contudo, trazendo adaptações ao texto original, atualizando ao português corrente; publica ainda novos trechos das Representações que foram omitidas pelo primeiro (Hulsman, 2006). A publicação desses novos trechos foi de suma importância para o avanço nos estudos a respeito da relação entre os potiguara e os holandeses. Aqueles documentos foram escritos logo que Paraupaba retorna aos Países Baixos, ao final do conflito luso-holandês no Brasil, em 1654. Ainda nesse ano, Paraupaba escreve sua primeira exposição. Trata-se de um curto requerimento que faz aos Estados Gerais pedindo ajuda para os índios, segundo o mesmo, “súditos bons e firmes na sua fidelidade para com este Estado e a Religião Reformada de Cristo, a única verdadeira” (Apud Hulsman, 2006). É interessante notar que ao longo de toda a exposição, o autor, sempre que se refere à fidelidade dos índios aliados para com o Estado complementa sentenciando a mesma fidelidade para com a fé reformada. Evidenciando como uma coisa estava umbilicalmente ligada à outra.

³ Era chamado de Estados Gerais o conselho soberano da República dos Países Baixos Unidos (Hulsman, 2006, p39)

Dois anos mais tarde, escreve sua segunda exposição. Neste documento Paraupaba mostra o descontentamento e sua indignação com os Estados Gerais, pelo fato destes não terem ainda atendido o seu pedido de ajuda da primeira exposição. Por conta disso, ele a escreve fazendo uma espécie de retrospectiva das relações e alianças firmadas entre sua nação e os holandeses. Na realidade, o seu intuito ao fazer uma “renovação da memória”, é mostrar que foram fiéis e cumpriram com suas obrigações para com o Estado e a Igreja, conforme “acordado”. Desta forma cobra a eles o cumprimento de suas obrigações, que eram de zelar pelos daquela nação enquanto fossem fiéis ao estado e à fé reformada:

“Declarando em nome de Deus que isso será feito com nenhum outro objetivo no mundo a não ser o de renovar a memória daqueles nessa presente reunião ilustre de V.^{as} Ex.^{as}, que ainda se lembra do que se passou, e informar àqueles que desconhecem, sobre os serviços prestados por essa nação com toda lealdade, para assim despertar nos corações de ambos uma compaixão cristã para com esta nação (...) queiram V.^{as} Ex.^{as} observar que tudo que essa nação miserável encontrou no serviço das V.^{as} Ex.^{as} e que foi agüentado e suportado por ela tão corajosamente, não foi feito por um povo sem conhecimento do Deus verdadeiro, mas por um povo que com a aliança com V.^{as} Ex.^{as} também abraçou e adotou a verdadeira Religião Reformada Cristã”.

(Apud Hulsman, 2006)

Além disso, ao longo do texto nos deparamos com várias expressões que aludem a ensinamentos bíblicos, como a “parábola dos talentos escondidos”. Ele a utiliza para lembrar as autoridades neerlandesas que eles têm um dever com Deus de propagarem a verdadeira fé: “Como agradou a sua Majestade Divina chamar e usar as V.^{as} Ex.^{as} (que também foram redimidos do paganismo) para pregar a eles [os índios] o seu evangelho” (Apud Hulsman, 2006). Ou seja, Paraupaba argumenta que eles têm que ajudar àquele povo que se converteu ao protestantismo por causa deles, e que sem o auxílio dos mesmos, eles se acabarão, e toda a obra evangelizadora teria sido em vão, e Deus os chamará para prestar contas dos “talentos” que não utilizaram. O interessante aqui é notar que Paraupaba se apodera de um conto religioso cristão, ensinado pelos próprios holandeses, e o reverte em uma retórica própria para cobrá-los em sua própria “linguagem”.

Contudo, aquilo que nos parece mais emblemático nesse documento é a análise que faz da figura de Pedro Poty que, ao tempo desta exposição, já havia sido morto pelos portugueses. Ele usa Poty como um exemplo de fidelidade e respeito à aliança firmada entre as duas nações, em que, sobretudo, pressupunha a fidelidade aos Estados Gerais e a fé reformada: “Aquele Grande Deus de misericórdia fortaleceu aquela cana frágil (...) transformando-a em um forte pilar da fé (...) Finalmente, que estava pronto a morrer firme no seu alto juramento feito a Deus e aos Estados Gerais (...) ‘morri como súdito fiel. E disse aos da minha nação que os exoto a permanecerem por toda a vida fiéis a Deus e aos Estados Gerais” (Apud Hulsman, 2006).

Por que é tão importante para Paraupaba, a todo o momento, reafirmar a lealdade à fé reformada? Além de ser uma espécie de “cláusula contratual”, nos parece que, ao afirmar, e reafirmar, a sua posição religiosa, está demonstrando um posicionamento político e militar solidário ao daqueles que compartilhavam um objetivo comum, a derrota dos portugueses.

Desta forma as primeiras impressões que tivemos dos documentos utilizados por esta pesquisa, e ao que nos propusemos, nos leva a crer que, por trás desse discurso religioso embutido nos documentos relatados, e que poderiam passar incólumes como uma simples forma de escrever, seja do católico Filipe Camarão, ou dos reformados Poty e Paraupaba, podemos perceber um posicionamento eminentemente político frente ao conflito gerado pela guerra luso-holandesa.

Se lermos os documentos de maneira menos cuidadosa, poderíamos incorrer em uma análise equivocada sobre o que se expressa neles. Poderíamos concluir, se levássemos as sentenças nos seus escritos de uma forma mais literal, que Poty, Paraupaba e Camarão, incorporaram de tal maneira a cultura cristã européia, que acabaram por professar sua fé e sua lei para si. Contudo, o que tem se revelado no decorrer da pesquisa é que algo na cultura Tupi abria a possibilidade para aderir a novas formas de interações, o que de certa maneira possibilitou que os índios se articulassem com outras culturas a fim de resistirem na luta em defesa do seu território, sem que perdessem de vista aquilo que era formador da sua identidade. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, a cultura Tupi se põe assim, pois é receptiva à presença do outro, diferente da cultura cristã em que o outro é uma ameaça constante e precisa ser transformado. Nesse sentido, quando aqueles líderes utilizam um discurso com elementos alheios à sua cultura, estão interagindo e dialogando com aquela a partir da sua própria. Portanto, ao lermos os documentos, temos que ser sensíveis para perceber que ali se encontra o produto de contatos culturais complexos, rearticulados através de anos de convivência – quase sempre não pacífica, em que ambos os lados se transformam e são transformados.

Entretanto, o que nos intriga, ao analisarmos os documentos, é a retórica adotada por Filipe Camarão. Ela se apresenta de tal forma que nos leva a inferir que aquele não se vê mais como um aliado dos portugueses, mas sim como um súdito do rei português, lutando não mais em defesa do seu povo, mas pela honra da Coroa Portuguesa, o que contrasta com a retórica de Poty e Paraupaba, que deixam bem clara a sua posição de aliados dos holandeses. Isso nos leva a imaginar se há algo de diferente na política holandesa em que não se necessitava da subordinação por completo dos nativos, assim como isso se fazia necessário dentro da lógica colonial portuguesa.

Nossas reflexões iniciais apontam para uma relação complexa entre esses três diferentes mundos, o dos índios Tupi, o dos portugueses, e dos holandeses. Estamos diante

de três formas distintas de se pensar as relações entre os grupos em sociedade, e que de certa maneira transparecem nos documentos estudados. É nessa perspectiva que estamos encaminhando nossos estudos, em compreender o que forma cada um desses pensamentos e como eles se articulam e são apropriados pelos agentes em meio a esse processo de guerra nas Capitanias do Norte.

BIBLIOGRAFIA:

- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios**. São Paulo, Cosac Naify, 2002
- GONÇALVES, Regina Célia. **Guerras e Açúcares. Política e Economia na Capitania da Paraíba**. Bauru, Edusc, 2007.
- GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura: a “história cultural no novo milênio”. **Revista do Instituto de Estudos Avançados**. São Paulo, n.17, USP, 2003.
- HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais. **Revista de História**. São Paulo, n. 154, USP, 2006 (37-69).
- MELLO, Evaldo Cabral de. **Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- MELLO, José Antônio G. de. **Tempo dos Flamengos**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- RIBEIRO, Darcy e MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A Fundação do Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1992.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil Holandês**. 3ª ed. São Paulo, Cultura Cristã, 2004.
- SOUTO MAIOR, Pedro. **Dous índios Notáveis e Parentes Próximos. Pedro Poty e Philippe Camarão**. Disponível em: www.institutodoceara.org.br .

REFLEXOS DA COLONIZAÇÃO: O DESLOCAMENTO DE GRUPOS INDÍGENAS NO INTERIOR DO NORDESTE

Leandro Surya

*Doutorando em arqueologia pela Universidade do Porto
leandrosurya@yahoo.com.br*

Mércia Carréra

*Doutoranda em arqueologia pela Universidade do Porto
merciacarrera@hotmail.com*

Resumo:

O início do processo de colonização brasileiro representou para as populações nativas uma alteração definitiva em seus territórios e espaços. O modo de vida de diversos grupos foi comprometido de maneira inalterável e vários destes conheceram a extinção e desagregação. Todavia, a pressão exercida pelo elemento colonizador ultrapassou os limites do litoral e da Zona da Mata atingindo regiões do agreste e do sertão. Esta pesquisa permeia os efeitos e deslocamentos de grupos indígenas no sertão nordestino, tendo como aporte o estudo da cultura material coletada em diversos sítios arqueológicos e documentação histórica textual e cartográfica.

Palavras-chave: Deslocamento de grupos indígenas, arqueologia, história indígena.

Abstract:

The begin of the Brazilian colonization process it represented for the native populations a definitive alteration in your territories and landscape. The way of life of several groups was committed in way unalterable and several of these met the extinction and disaggregation. Though, the pressure exercised by the element settler it surpassed the limits of the coast and of the "Zona da Mata" reaching areas of the rural and of the interior (Agreste e Sertão). This research permeates the effects and displacements of indigenous groups in the Northeastern interior, tends as contribution the study of the material culture collected in several archaeological sites and textual and cartographic historical documentation.

Word-key: Displacement of indigenous groups, archaeology, indigenous history.

O início da colonização europeia nas terras brasileiras desencadeou diversos processos migratórios entre diferentes grupos indígenas. Os grupos que habitavam as áreas costeiras e conseqüentemente tiveram contatos em primeiro grau com os

colonizadores sofreram alterações intencionais (combate, troca, captura, contato pacífico, etc.) e não-intencionais (contaminações e transmissão de doenças, etc.). Todavia, houve também contatos de segundo e terceiro grau com implicações tão destrutivas e aniquiladoras quanto naqueles grupos que tiveram contatos em primeiro grau. O aspecto que se pretende abranger refere-se estritamente a estas relações, ou seja, o efeito da colonização abarca proporções territoriais muito mais rápida do que os contatos em primeiro grau. Tenta-se contrastar esta hipótese justamente ao analisar o efeito das migrações e deslocamentos dos grupos indígenas no interior do nordeste.

Uma boa metáfora para representar o panorama das migrações e os deslocamentos é a tacada inicial de um jogo de sinuca. Todas as quinze bolas com suas cores variadas são postas juntas num determinado ponto da mesa, em seguida posiciona-se a bola branca e faz-se a tacada inicial espalhando as diversas esferas coloridas. Algumas irão cair numa caçapa e outras impulsionadas pelo movimento da bola branca alcançaram qualquer ponto da mesa. O importante de se notar é que não existe uma forma de se prever o comportamento de todo o conjunto por sobre a mesa de sinuca. Neste jogo, agora o da colonização, um grupo indígena qualquer sairia do seu espaço tradicional pressionado diretamente pelo colono e viria a ocupar outra área. Este deslocamento proporcionaria o mesmo efeito da tacada inicial no jogo de sinuca, ou seja, a pressão do deslocamento provocaria um efeito de movimentação populacional pressionando outros grupos. Já os deslocados repetiriam o mesmo efeito em outros pontos continuamente atingindo áreas distantes dos colonizadores como o agreste e sertão.

Diversos estudos tem sido realizados buscando entender sobre a temática dos deslocamentos dos grupos indígenas, seja os grupos considerados pré-históricos como também os grupos de contato. A história tem se beneficiado das pesquisas arqueológicas para construir novos conhecimentos baseado na cultura material resgatadas e interpretadas pelos arqueólogos.

A pesquisa por ora apresentada, tomou como objeto de estudo alguns sítios arqueológicos¹ da área do Parque Nacional Serra da Capivara (Sudeste do Piauí), os quais se evidenciam a presença de artefatos cerâmicos que possuem um conjunto de datações representando uma cronologia de ocupação contínua por grupos

¹ Para o conceito de sítio arqueológico utilizou-se a definição de Willey-Philips: como a menor unidade de espaço tocada pela mão dos arqueólogos, podendo esta ir do acampamento efêmero à grande cidade.

ceramistas². A datação mais antiga³ foi encontrada no abrigo Toca da Extrema, com 4.730 \pm 110 BP (GIF 5401)⁴ e, a partir desta data, há uma seqüência cronológica para um conjunto de sítios que se estende até 230 \pm 50 BP (BETA115612) para a Toca da Baixa dos Caboclos. Isto significa que a *presença* de grupos ceramistas na área ocorre há, pelo menos, 2780 anos a.C. (Quadro 1).

A presença dos grupos ceramistas refere-se a duas situações explicitadas nos conceitos de *permanência* e *continuidade*. O primeiro se refere à existência de grupos ceramistas na área de estudo, que podem ser de um mesmo grupo cultural ou não. Continuidade, o segundo conceito, indica necessariamente que os grupos ceramistas pertencem a um mesmo grupo cultural. Portanto, de acordo com as datações dos vestígios cerâmicos da área do Parque Nacional pode-se afirmar a permanência de grupos humanos nesta área. Para a determinação da continuidade, devem ser adotados outros parâmetros, além da datação por si só. Portanto, o estudo das técnicas de produção da cerâmica foi utilizado por definir as diferentes maneiras de se produzir objetos a partir da argila.

A análise da dimensão técnica da produção da cerâmica é entendida, nesta pesquisa, como o estudo de uma forma de expressão cultural⁵. Segundo Sanchez (1990:76), os elementos étnicos da consciência do grupo devem estar refletidos na condição material da cerâmica e o grupo social, por conseqüência, deve possuir algum tipo de identificação com as formas particulares que produzem e reproduzem sua vida por meio dos objetos materiais. Portanto, existe uma identificação entre o grupo e a sua produção cerâmica, a qual seria condicionada pela tradição e modo de trabalho.

Um dos problemas relativos a esta perspectiva refere-se à concepção do termo etnia. As teorias da etnicidade assumem novas configurações quando são acionadas em uma dimensão arqueológica, que abarca o passado, por meio da análise da cultura

² Conforme Castro: “*Consideramos, como grupos ceramistas, as sociedades que utilizaram ou fabricaram a cerâmica, isto é, que tinham o conhecimento técnico da confecção da cerâmica, independente do padrão de subsistência e do padrão de assentamento*” (1999:5).

³ A datação mais recuada, associada com fragmentos cerâmicos, é do Sítio do Meio, com 8960 \pm 70 BP (BETA – 47493); todavia, não será utilizada neste trabalho, por manter um distanciamento cronológico (4230 anos de diferença) das outras datações de grupos ceramistas, considerando que existe uma seqüência cronológica para as outras datações. Sobre esta datação consulte Guidon, Pessis e Martin (1993).

⁴ Conforme Alvarenga e Luz (1991) e Maranca (1991).

⁵ A cerâmica reflete outros aspectos culturais, além dos meramente técnicos.. Nas populações humanas, a cultura material é de importância fundamental na orientação das pessoas no seu ambiente natural e social e na transmissão e preservação de conhecimentos. Desempenha um papel ativo nas relações dos homens entre si, com o mundo natural e com o sobrenatural, atuando como um meio de construção e facilitação do ato de percepção e aquisição de conhecimento (RIBEIRO 1985, 1987; SILVA, 2002).

material. Nesta pesquisa foi utilizado o conceito de grupo cultural como equivalente ao grupo étnico, todavia, levando-se em consideração os limites que este conceito impõe aos estudos arqueológicos.

A metodologia aplicada neste estudo foi a do perfil técnico cerâmico, como um modelo formal. Define-se um *perfil cerâmico* como “*uma estrutura caracterizada por elementos técnicos, morfológicos, funcionais, de designer (...) organizados segundo regras de hierarquia*” (OLIVEIRA, 2004:63). Para identificar o perfil cerâmico foi necessário perceber como se organizam estes elementos nas suas relações com outros elementos (técnica x técnica, morfologia x morfologia, função x função) e a maneira como se relacionam entre si, gerando a forma (técnicas + morfologias + funções = forma).

No perfil cerâmico, consideram-se elementos técnicos: as matérias-primas, os instrumentos utilizados na confecção dos artefatos, as técnicas de elaboração, as técnicas de queima da argila, ou seja, as técnicas de produção em si do objeto. Os elementos morfológicos são considerados aqueles atributos ligados à forma do objeto, como, por exemplo, o tamanho. Os elementos funcionais são definidos pela finalidade de utilização de cada objeto. Os elementos do design referem-se às técnicas decorativas, que abrangem os motivos, escolha de cores, associação de técnicas, entre outras.

Até o momento o uso do perfil técnico cerâmico estudado na área do Parque Nacional da Serra da Capivara permitiu identificar dois grupos ceramistas que habitaram *aldeias*. O primeiro grupo é formado pelos sítios arqueológicos do Baixão da Serra Nova (BSN), Barreirinho (BA) e Aldeia Queimada Nova (AQN). No segundo grupo ceramista, com um perfil técnico diferenciado, existe apenas o sítio de Cana Brava (CB).

Nos estudos realizados nos grupos ceramistas que habitaram *abrigos* como os da Toca do Serrote do Tenente Luiz (TSTL), a Toca do Pitombi (TP) e a Toca da Baixa dos Caboclos (TBC), estes foram pensados como uma *continuidade* em relação aos outros grupos estudados em aldeias e que tinham a datação anterior. Todavia, novos estudos (Surya, 2006) demonstraram tratar-se de grupos de áreas distintas, o qual se deslocaram devido a pressões causadas em função do processo de colonização.

As datações dos sítios de abrigo são contemporâneas ao processo de colonização. O contexto histórico reforça a idéia de grupos externos se aproximarem e ocuparem a área em estudo. O interior do Nordeste, segundo alguns autores

(GUIDON, 1980; PESSIS, 2003), em particular, o Estado do Piauí, é visto como uma *área de refúgio*⁶ de grupos indígenas das vertentes do rio São Francisco, litoral nordestino e da Bacia Amazônica (HEMMING, 1999). Devido às perseguições entre grupos indígenas e pressões territoriais exercidas a partir da chegada dos colonizadores, a área foi palco de migrações de povos indígenas, tornando-se um ponto de convergência de vários grupos lingüísticos, conforme se pode verificar nas pesquisas de etno-história.

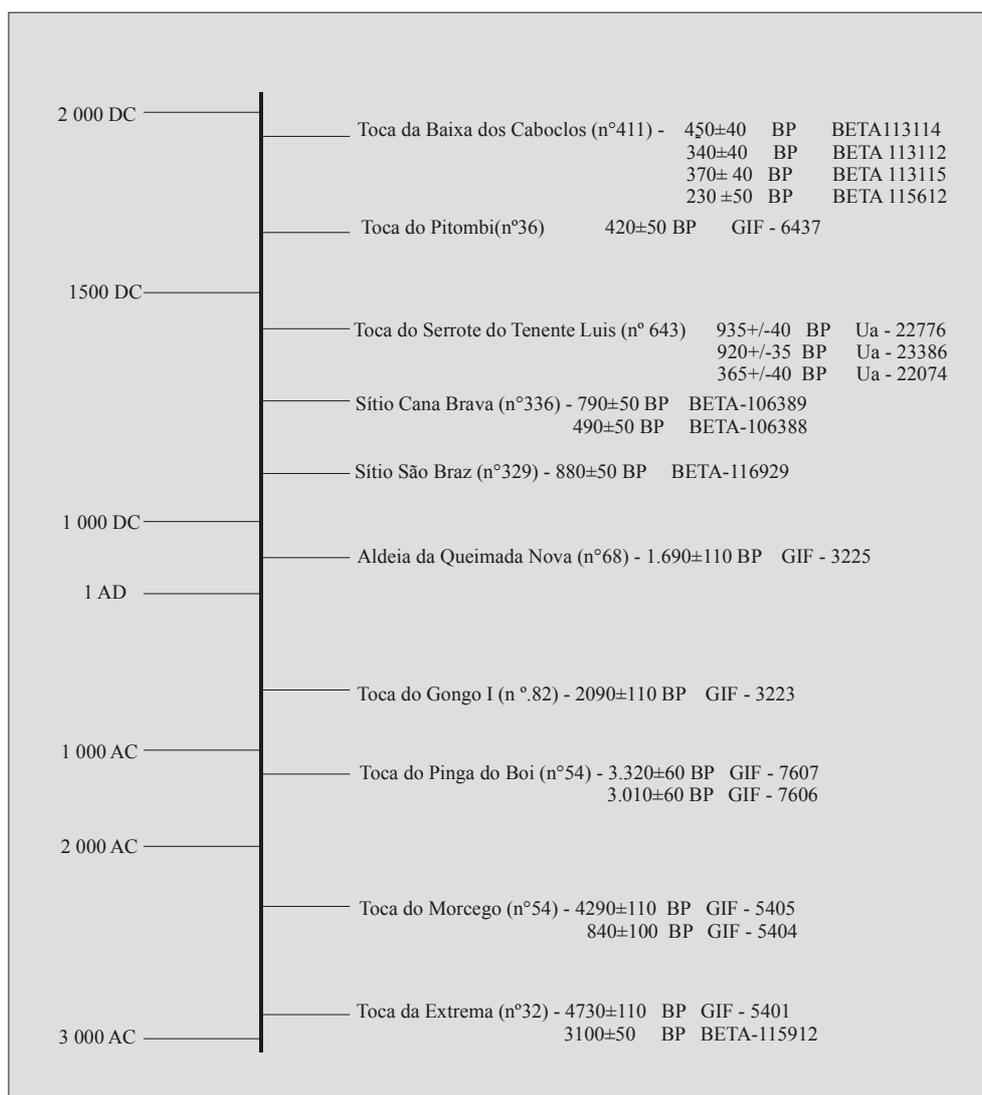
O processo de colonização do interior do Brasil se iniciou com a definitiva expansão do gado para os *sertões*⁷, em fins do século XVII. Concomitante a este processo, ou mesmo desencadeado por ele, intensificaram-se as guerras de extermínio e/ou a escravização das populações indígenas, que de certa forma destaca o processo de resistência dos grupos indígenas. Desta forma, as fazendas de gado tornaram-se uma vastíssima rede de propriedades, com seu ápice nos três últimos decênios do século XVII – 1670, 1680 e 1690. Suas bases fundiárias seguem os mesmos princípios legais que regeram a estrutura fundiária da *plantation* açucareira, a doação de sesmarias ocorria nas terras recém-conquistadas ou por conquistar (TEIXEIRA DA SILVA: 1996). A concessão acontecia principalmente como remuneração pelo serviço militar prestado contra alguns grupos indígenas da região; as terras eram concedidas com limites e extensão incertos.

O Piauí, num momento anterior à instalação da Capitania⁸, fazia parte do que se chamava “Sertão de Dentro” ou “Sertão de Rodelas”. Estes termos se referem às terras localizadas a oeste do rio São Francisco. A delimitação do Piauí, desde seu início, englobou a área territorial situada no lado oriental da bacia do rio Parnaíba. Os aspectos da paisagem se diferenciavam, por se tratar de uma área de transição entre a Amazônia e o Sertão, apresentando ampla variação climática, da subumidade, ao longo da calha do rio Parnaíba, até a semi-aridez, no leste e sudeste do Estado.

⁶ “O Piauí era um verdadeiro “corredor de migrações” para os nativos do Nordeste, fustigados pelos pregadores e pela penetração do colonizador. As características físicas e geográficas variadas dos sertões piauienses, com serras, caatingas, rios, várzeas abundantes, vales e chapadas ofereciam excelentes pastos naturais, recursos hídricos, frutos silvestres, animais de caça em abundância, além de servirem de abrigo e refúgio para as tribos das vertentes do rio São Francisco e litoral nordestino e da bacia amazônica” (HEMMING, 1997:101).

⁷ No contexto da colonização portuguesa as terras americanas significavam um imenso vazio a ser preenchido com seus interesses, concepções e valores. O sertão era um espaço que exercia atração por suas riquezas desconhecidas e medo por seus seres reais e imaginários como plantas fantásticas ou índios considerados bárbaros e selvagens.

⁸ Em 1718, foi criada a Capitania do Piauí e, em 1762, houve a instalação do aparelho político-administrativo (BRANDÃO, 1995:24).



Quadro 1: Sítios com artefatos cerâmicos datados da área do Parque Nacional.

Os rios São Francisco e Parnaíba foram as duas grandes vias de penetração para o colono no Estado do Piauí. As grandes propriedades não eram organizadas uniformemente como fazendas de gado. Esses domínios estavam arrendados ou subdivididos em inúmeros currais. Um só fazendeiro normalmente possuía vários currais, dependendo da existência de pastos e água. De acordo com Porto (1974:64), a distância média de uma fazenda para outra era de três léguas, podendo existir uma légua de terra para uso comunal, entre as fazendas (TEIXEIRA DA SILVA, 1996:6; ROTEIRO . . . , 1900:89).

O processo de doações de sesmarias no Piauí foi o mecanismo jurídico que deu origem ao latifúndio. Dois sertanistas merecem destaque neste processo, Domingos Jorge Velho e Domingos Afonso Mafrense. “*Há indicações, inclusive, de que os dois Domingos – Mafrense e Jorge Velho travaram luta antes de chegar a um acordo sobre as áreas reservadas à ação de cada um*” (CASTELO BRANCO, 1990:31). Esta ocupação, porém, não se fez pacificamente. Os pimenteira, os gurguéia, os acroá, os caratin resistiam à conquista, até serem dizimados ou incorporados, transformando-se em vaqueiros ou boiadeiros nas caatingas, de acordo com a historiografia oficial. Os gurguéia atacavam, matando e afugentando o gado dos colonos, sendo reprimidos pelo paulista Estevão Ribeiro Baião Parente (PIRES, 2002: 63). José Martins Pereira D’Alencastre (*apud* BRANDÃO, 1995:45) descreveu como Domingos Afonso Serra e seu irmão Julião Afonso Serra, rendeiros de Francisco Dias de Ávila, armaram uma bandeira e entraram por terras de Pernambuco, perseguindo e conquistando alguns grupos indígenas da região, os que provavelmente resistiam de forma mais explícita ao avanço do colonizador:

... transpuseram os dois cabos a Serra do [sic] Dois Irmãos, e continuando a marchar para o Norte, descobriram as férteis terras que tinham o Canindé e seus afluentes...

De volta os conquistadores da empresa (...) cuidaram logo de tirar destes vastos terrenos o mais real e duradouro proveito.

Os dois irmãos criavam em terras alheias, de agora em diante, podiam povoar com seus gados, terras próprias, e talvez melhores... em 1676, pediram de sesmarias 40 léguas de terras, para situação de suas fazendas.

Os dados etno-históricos permitem localizar vários grupos indígenas no Estado do Piauí e seus arredores. Todavia, há uma imprecisão na nomenclatura utilizada. Mott (1979) comenta que “Gamela” era a designação dada pelos sertanejos aos índios Timbira, Acroá e Gueguê. De acordo com Oliveira (2000: 50), os Xavante e Xerente eram conhecidos por “Acuéns”. Hemming (1997: 121) aponta os Xicriabá e os Acroá com a denominação de “guenguéns”.

Desde o início da colonização do Brasil tem-se ocultado a diversidade étnica dos grupos indígenas que habitaram o Nordeste. A generalização dos diferentes

grupos pelos termos Tupi e Tapuia é apenas a ponta do “iceberg” do descaso e falta de interesse com a história destes povos⁹.

Costa (1980: 158), na sua introdução à arqueologia brasileira, apresenta os seguintes grupos no Piauí: os Teremembé, Kirirí, Sacamecran e Acroá, nas margens do rio Parnaíba. O autor destacou a família *Jé*, classificando, entre outros povos, os Timbira, os Aimoré-Botocudo, os Augé e os Temembé, além de alguns grupos que habitavam o interior de Pernambuco e Maranhão, que prestaram auxílio aos holandeses nas lutas do século XVII (1980: 160). Outra família citada por Costa (1980: 166) são os Kiriri ou Cariri, vítimas de muitas perseguições:

muitas eram as tribos da família Kiriri, sendo das principais os Teremembé que, desde o Itapicuru, ou o Gurupi até Camocim, estendiam o seu domínio, sendo em 1679 barbaramente perseguidos. Dos Teremembé, atacados por portugueses do Maranhão, que se faziam acompanhar de cento e tantos brancos e aproximadamente, quatrocentos e cinqüenta índios rivais, só escaparam, em uma maloca de trezentos, trinta e sete indígenas. Após essas atrocidades, em 1687, o padre Miguel de Carvalho aldeou os Teremembé no Ceará.

Nimuendaju (2002) apresenta o deslocamento de várias populações indígenas na área do Estado do Piauí. O autor localiza os Jaicós, em 1674, na região sudeste, margeando o rio Piauí, e indica sua movimentação, focalizando seu deslocamento para o norte, cruzando o rio Canindé e o rio Itaim, alcançando os limites com a Paraíba, nos séculos XVIII e XIX. Outro grupo indígena cuja movimentação Nimuendaju indica é o dos Timbira, que viveram próximos a Oeiras. Entre os anos de 1674, 1728 e 1786 este grupo se movimentou rio acima, o que poderia ter causado o deslocamento dos Guegué para o norte, entre 1765 e 1786, atingindo as margens do Parnaíba, em meados do século XIX. Oliveira chama a atenção para o fato de que muitos nomes das “tribos” citadas como existentes no Estado do Piauí não foram registrados por Nimuendaju em seu mapa etno-histórico e “*outros restaram apenas*

⁹ Puntoni (1997) destaca sobre esses termos: “Podemos notar que em relação a classificação dos povos indígenas, a literatura tem comumente se respaldado em generalizações recorrentes. Destaca-se recorrentemente a reposição da classificação desses povos em duas unidades culturais (ou mesmo raciais), que funciona como pólos antagônicos: os Tupi e os Tapuia. Assim, não seria afirmar que esse binômio tem sido a chave classificatória fundamental a perpassar a documentação e a historiografia, dos cronistas do século XVI até mesmo dos trabalhos coevos. Nesse particular, registro e interpretação se misturam, de tal maneira que não podemos mesmo dela prescindir.”

como denominações de localidades, como é o caso de **Gilbué**, situada no sudoeste do estado...” (2000: 53).

Três troncos lingüísticos parecem compor os diversos grupos na área do Piauí: o Tupi, o Macro-Jê e, possivelmente, da família Karibe, o Caraíba ou karib. Os grupos do tronco Tupi localizavam-se nas margens dos rios São Francisco e Parnaíba, segundo Oliveira (2000: 53): os Amoipira, Tabajara, Ubirajara, Potiguara e Guarani. Nunes (1975: 29) deduz que os Amoipira descendem dos Tupinambá. Já Hemming (1997: 116) acredita que o processo de povoamento colonial é responsável pela migração dos Tupi para o Maranhão e para as terras situadas às margens do rio Parnaíba.

A possibilidade dos índios Kamakan, pertencentes à família Jê, terem chegado até São Raimundo Nonato é indicada por Pessis (1994:237):

Praticavam o enterramento secundário em urnas de cerâmica. O morto era inicialmente enterrado em posição fetal em uma fossa de 1, 20 a 1, 50 m de profundidade, tendo ao seu lado armas e uma jarra contendo uma bebida; tudo era em seguida coberto de terra, fazia-se uma fogueira sobre a sepultura e recobria-se com ramagens (informação interessante, pois as escavações em abrigos da área do Parna permitiram a descoberta de enterramentos com o corpo coberto de ramos, tendo sido ateado um grande fogo sobre a sepultura depois desta ter sido recoberta de sedimentos). Um pote de cerâmica na fossa indicava a idade e o sexo do morto. Depois que a carne desaparecia, os ossos eram coletados e introduzidos em uma urna funerária, a qual era enterrada em um buraco não muito fundo.

A diversidade de grupos indígenas registrados nos estudos etno-históricos levanta a possibilidade de grupos culturais diferentes daqueles que ocuparam os sítios do tipo aldeia, apresentados nesta pesquisa, terem se deslocado para a região do Parque Nacional. Os condicionantes históricos do processo de colonização do interior, por meio da expansão do gado para o Sertão e das guerras justas, explicam por que um grupo externo se deslocaria para a região do Parque Nacional. Essa hipótese é reforçada por Pessis:

Durante milênios, desde há 500 séculos, a ocupação humana indígena foi contínua na região do Parque Nacional. Evidências arqueológicas indicam que, em épocas históricas, como resultado dos processos de

colonização, a região teria se transformado em ponto de refúgio para populações indígenas, que fugiam do invasor europeu que ocupara o litoral e as margens do Amazonas. Provenientes dessas regiões, pressionados pela presença dos criadores de gado que avançam na região, pelo norte e pelo leste, diferentes etnias recuaram, convergindo para as serras do Parque Nacional. Ali, como última etapa de quatro séculos de perseguição, coabitaram grupos indígenas de diversas origens (2003:40).

Apesar de não ser possível determinar a etnia e o tronco lingüístico do grupo cultural responsável pela produção dos vestígios arqueológicos da Toca da Baixa dos Caboclos, pode-se contudo afirmar, com base nas informações oriundas das pesquisas etno-históricas e das datações, que este grupo pertence a um contexto histórico de migrações e dispersões populacionais catalisadas por pressões demográficas tanto de outros grupos autóctones, quanto dos colonizadores do Sertão.

A perspectiva adotada neste estudo, o perfil técnico cerâmico, permitiu distinguir duas tecnologias diferentes nos vestígios cerâmicos dos abrigos Toca da Baixa dos Caboclos e Toca do Serrote do Tenente Luiz. Além destes dois abrigos, também foram estudados os vestígios cerâmicos da Toca do Pitombi. Todavia, o número de fragmentos foi insuficiente para traçar o perfil técnico cerâmico, os dados obtidos nas análises desses vestígios indicam diferenças tecnológicas em relação aos outros dois abrigos.

A Toca da Baixa dos Caboclos possui um perfil técnico cerâmico diferenciado daqueles identificados nos sítios a céu aberto Aldeia Queimada Nova, Barrerinho, Baixão da Serra Nova (OLIVEIRA, 2001) e Cana Brava (CASTRO, 1999), ou seja, o grupo cultural responsável pela produção dos artefatos cerâmicos deste sítio de abrigo não representa uma continuidade daqueles grupos culturais que ocuparam as aldeias. E, com base nas informações oriundas das pesquisas etno-históricas e das datações para este sítio, pode se afirmar que este grupo pertence a um contexto histórico de migrações e dispersões populacionais catalisadas por pressões demográficas tanto de outros grupos autóctones, quanto de colonizadores do Sertão.

Os sepultamentos na Toca da Baixa dos Caboclos ocorreram num período em que os processos de expansão de colonos, em sua maioria relacionados à agropecuária extensiva, já alcançavam as terras da então chamada Capitania do Piauí. Em decorrência da conquista do Sertão, vários povos autóctones tiveram seus destinos alterados, sendo obrigados a migrar de região para região, quando não foram

simplesmente exterminados em uma das inúmeras “guerras justas”. O grupo humano responsável por estes sepultamentos pode fazer parte de uma das populações vítimas daquele momento histórico. Todavia, é prematuro afirmar com certeza a veracidade deste fato. Para comprovar tal afirmativa seria necessário a ocorrência de uma dessas situações: descoberta de um outro sítio arqueológico, em área diferente do Parque Nacional, com artefatos cerâmicos suficientes para atestar a semelhança da tecnologia adotada. A segunda situação seria a localização de outro sítio com o mesmo perfil técnico cerâmico na área do Parque Nacional, com datações que recuassem à presença deste grupo cultural no período pré-contato.

Como as evidências arqueológicas independem da vontade humana, essa questão talvez permanecerá aberta. O que se pode precisar é que o grupo responsável pela produção daqueles artefatos encontrados na Toca da Baixa dos Caboclos não apresenta semelhanças com as aldeias já estudadas, e, no entanto, por se tratar de um grupo contemporâneo a um processo de tamanha magnitude, a colonização do interior do Piauí, seria perfeitamente plausível seu envolvimento neste contexto.

Para a Toca do Serrote do Tenente Luiz é preciso ainda determinar com exatidão se os enterramentos em urnas e aqueles feitos diretamente no solo foram executados por grupos alheios entre si, ou se as mesmas pessoas conheciam e adotavam práticas funerárias diferenciadas.

Esta dúvida fica evidente ao se analisar as três datações existentes para este sítio. Duas destas, mais antigas (935 ± 40 BP e 920 ± 35 BP), foram obtidas a partir dos dentes de um mesmo esqueleto, sepultado, a princípio, sem urna funerária. Conseqüentemente, estas datações podem representar os enterramentos de um outro grupo cultural, pois a terceira datação, mais recente (365 ± 40 BP), está associada diretamente aos enterramentos em urnas. A resposta para dúvidas como esta poderá vir através do pronunciamento dos arqueólogos responsáveis pela escavação do sítio, em artigo ou monografia a ser publicada sobre o assunto.

Outro elemento a ser considerado na Toca do Serrote do Tenente Luiz é que, de um total de 1575 fragmentos, apenas 171 possuem tamanho superior: 2×2 cm, e espessura maior que 5,0 mm. Em outras palavras, a maior parte dos fragmentos (1404) passou por um processo de desgaste elevado e, talvez, intencional. Este achado pode ser o sintoma de uma prática proposital de destruição da cerâmica, quiçá a fragmentação da cerâmica fosse um tipo de acompanhamento funerário, ou mesmo

servisse para algum tipo de ritual ligado aos sepultamentos. Esse índice elevado de fragmentação da cerâmica é um dado concreto e sua interpretação, pelo menos até o momento, somente pode ser feita num plano de conjecturas. O estudo de outros vestígios deste sítio, como o dos materiais líticos e dos vestígios orgânicos, poderá trazer nova luz sobre as práticas funerárias desse grupo cultural.

A produção cerâmica, no caso desta pesquisa, é um dos indicadores de diferenciação entre sítios arqueológicos; contudo, trata-se de resultados parciais. A constatação de um perfil técnico cerâmico distinto, como parte de um conjunto de outros perfis já estabelecidos, é um elemento concreto e indicador de diferenciação. O estudo dos grupos ceramistas da área arqueológica do Parque Nacional da Serra da Capivara representa um grande passo no conhecimento dos grupos próximos ao contato. Neste sentido, considerando sua abrangência, esta pesquisa representa uma contribuição a mais no aprofundamento dos conhecimentos sobre o tema.

É importante destacar que a pesquisa histórica deve se beneficiar de outras áreas do saber, neste caso da arqueologia, e que as fronteiras da multidisciplinaridade tendem a suprir as ausências e hiatos em ambas as disciplinas.

Bibliografia

ALVARENGA, Leonete; LUZ, Maria de Fátima. Interpretação estilística de painéis de sítio da Toca do Baixão do Perna I e sua implicação na cronologia das tradições rupestres. Anais do I Simpósio de Pré-História do Nordeste Brasileiro, 1987. **Clio**. Recife, v.1, n.4, p. 137-140, 1991. (Série Arqueológica).

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **A elite colonial do piauiense: família e poder**. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

CASTELO BRANCO, Renato. **Domingos Jorge Velho e a presença paulista no Nordeste**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1990.

CASTRO, Viviane Maria Cavalcanti de. **Sítio Cana Brava: contribuição ao estudo dos grupos ceramistas pré-históricos do sudeste do Piauí**. 1999. 122f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

_____. O perfil técnico cerâmico do sítio Cana Brava, Jurema, sudeste do Piauí. **Clio**, Recife, v.1, n.14, p. 175-192, 2000. (Série Arqueológica).

COSTA, Angyone. **Introdução à arqueologia brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1980. v. 34.

GUIDON, Niède. O arcaico no Piauí. **Anuário de Divulgação Científica**. Temas de Arqueologia Brasileira, Goiânia, n.2, p. 42-47, 1980.

GUIDON, Niède; PESSIS, Anne-Marie; MARTIN, Gabriela. Linha de pesquisa: o povoamento pré-histórico do Nordeste do Brasil. **Clio**, Recife, v.1, n.6, p.123-126, 1990. (Série Arqueológica).

GUIDON, Niède; PESSIS, Anne-Marie. Recent discoveries on the holocenic levels of Sítio do Meio rock-shelter, Piauí, Brazil. **Clio**, Recife, v.1, n. 9, p. 77-80, 1993. (Série Arqueológica).

GUIDON, Niède; VERGNE, Cleonice; VIDAL, Irma Asón. Sítio Toca da Baixa dos Caboclos. Um abrigo funerário do enclave arqueológico do Parque Nacional da Serra da Capivara. **Clio**, Recife, v.1, n.13, p. 127-144, 1998. (Série Arqueológica).

HEMMING, John. Os índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina: a América Latina colonial**. São Paulo: USP/Fundação Alexandre Gusmão, 1997. v. 1.

MARANCA, Sílvia. Estudo do sítio Aldeia da Queimada Nova, Estado do Piauí. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.3, p.102, 1976.(Série Arqueologia).

_____. Agricultores e ceramistas da área de São Raimundo Nonato, Piauí. Anais do I Simpósio de Pré-história do Nordeste Brasileiro, 1987. **Clio**, Recife, v.1, n.4, p.95-97, 1991. (Série Arqueológica).

MARANCA, Sílvia; MEGGERS, Betty J. Uma reconstituição de organização social baseada na distribuição de tipos de cerâmica num sítio habitação da Tradição Tupiguarani. **Pesquisas**, São Leopoldo, n. 31, p.227-247, 1980. (Série Antropologia).

MEGERS, Betty J.; EVANS, Clifford. Identificação das áreas culturais e dos tipos de cultura na base da cerâmica das jazidas arqueológicas. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro v. 46, p. 9-32, 1958.

MOTT, Luís. Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 22, p.61-78, 1979.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

NUNES, Odilon. **Pesquisa para a história do Piauí**. Rio de Janeiro: Artenova, 1975. v. 1.

OLIVEIRA, Cláudia A. *A cerâmica pré-histórica no Brasil. Avaliação e proposta*. **Clio**, Recife, v. 1, nº 7, p. 11-88, 1991. (Série Arqueológica).

_____. **Estilos tecnológicos da cerâmica pré-histórica no sudeste do Piauí – Brasil**. 2000. 302f. Tese (Doutorado) - USP/MAE, São Paulo, 2000.

_____. Perspectiva etno-histórica no Estado do Piauí – Brasil. **Clio**, Recife, v.1, n.15, p.171 – 188, 2002. (Série Arqueológica).

_____. Os ceramistas pré-históricos do sudeste do Piauí – Brasil: estilos e técnicas. **Fundamentos**, n. 3, 57-127, 2004.

PESSIS, Anne-Marie. **Plano de Manejo – Parque Nacional Serra da Capivara**. Brasília: IBAMA/FUMDHAM, 1994.

_____. **Imagens da Pré-História**. São Paulo: FUMDHAM/PETROBRAS, 2003.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **“Guerra dos Bárbaros” resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Editora Universitária, 2002.

PORTO, Carlos Eugênio. **Roteiro do Piauí**. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.

RIBEIRO, Berta G. Os estudos de cultura material: propósitos e métodos. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 3, p.13-41, 1985.

RIBEIRO, B. (Coord.). **Suma etnológica brasileira. Tecnologia indígena**. Petrópolis: Vozes, 1987. v.2.

ROTEIRO do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piauí. In: **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**. Tomo 62, Parte I, 1900.

TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos. Pecuária e formação do mercado interno no Brasil-colônia. **Estudos Sociedade e Agricultura**, n. 7, p. 1- 41, dez. 1996.

SÁNCHEZ, Rodrigo Navarrete. Cerámica y etnicidad. Una aproximación al estudio de las formas culturales como expresión de lo étnico. **Boletín de Antropología Americana**, n.22, p 47-80, 1990.

SILVA, F.A. *As Tecnologias e Seus Significados*. **Canindé**, UFS, nº2, p.119-138, 2002.

STEWART, Julian H. Handbook of South American indians. **Bureau of American Ethnology Bulletin**, Washington, n. 143, p. 1-16, 1955.

WILLEY, Gordon R. Ceramics. **Bureau of American Ethnology Bulletin**, Washington, v.5, n. 143, p. 139-204, 1949.

UM OUTRO ALQUEM: LANÇANDO UM NOVO OLHAR SOBRE O ÍNDIO BRASILEIRO

Liélia Barbosa Oliveira
(Graduanda em História pela UEPB)
Lielia20@yahoo.com.br
Emeson Tavares da Silva
(Graduando em História pela UEPB)

RESUMO: Numa perspectiva relativista em que passamos a compreender o “outro” como um ser constituído culturalmente em sociedade sendo, portanto, portador de cultura, este artigo se propõe em discutir a visão etnocêntrica europeia para com os autóctones existentes no “novo mundo” que se desvendava aos olhos dos colonizadores. Sendo assim, se torna possível perceber este aspecto a partir de diálogos antropológicos com Roberto da Matta, Laplantine e historiadores que abordam a perspectiva étnica e cultural, procurando compreender a concepção do colonizador sobre a nova cultura apresentada.

Palavras-chave: Colonização; etnocentrismo; relativismo.

Lançando um olhar para a concepção historiográfica presente no século XIX percebe-se a presença de um viés de visão europeia que direcionava a uma análise que partisse desse lugar, em que este servia de modelo para compreensão da existência humana possível, sendo assim, partia do lugar de superioridade concebendo as demais manifestações culturais como inferiores.

A acepção europeia reduz a análise cultural a valores balizados pelos códigos presentes na cultura europeia medindo as demais manifestações culturais a partir dessa concepção transformando assim, as demais possibilidades de sociabilização em inferiores e desprovida de códigos sociais particulares de relação social com o meio do qual fazem parte. Desta forma compreendemos que o etnocentrismo que regula esta acepção durante muito tempo esteve presente na análise científica no campo da história que produziu ou reproduziu valores que reafirmavam essa concepção, sendo assim, a história da colonização brasileira esta, em grande medida, contada a partir desse ideário que buscou durante muito tempo europeizar as terras do “novo mundo”. De acordo com Rocha analisemos a acepção conceitual da problemática do estudo da cultura e conseqüentemente a análise da constituição da “ciência” histórica.

“Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc.”

“Perguntar sobre o que é etnocentrismo é, pois, indagar sobre um fenômeno onde se misturam tanto elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e efetivos. No etnocentrismo, estes dois planos do espírito humano – sentimento e pensamento - vão juntos compondo um fenômeno não apenas fortemente arraigado na história das sociedades como também facilmente encontrável no dia-a-dia das nossas vidas.” (ROCHA,1993; p. 7)

É nesse percurso que a história estava baseada e edificou uma história dos povos brasileiros na época da colonização concebendo o “eu” superior e o “outro” como inferior, absurdo, inteligível, ameaçador. Nesse sentido, compreender o etnocentrismo que muitas vezes nos cerca que nos leva a julgar a cultura do “outro” nos termos da cultura do grupo do “eu” tirando assim, as possibilidades de entendimento do diferente como produtor de ações sociais baseadas nas relações cotidianas com o meio natural bem como, no grupo em si, nos desloca a uma flexibilização analítica da cultura se colocando sempre no lugar do desconhecido, ou seja, construir um lugar de estranhamento este, entendido como um lugar de análise do outro como portador de práticas culturais particulares. É diante desse movimento que a reflexão antropológica se edifica lançando questionamentos e diálogos para a compreensão da alteridade conhecendo os entraves de uma análise constituída em bases etnocêntricas que, em grande, a historiografia tradicional se apoiou para constituir suas análises históricas.

Diante desse emaranhado de discussões o antropólogo Laplantine levanta a discussão da alteridade e destaca o seguinte questionamento se aqueles que acabaram de serem descobertos pertencem à humanidade?¹ desta forma discute a prerrogativa de interesse da antropologia e estudos culturais que é a discussão do diferente do “outro” e do “eu”, esse movimento nos leva a dialogar com os estudos históricos da época da colonização das terras que denominamos hoje de Brasil, que partem do lugar etnocêntrico bem como construindo uma historia desse porte e contida valores de uma etnia particular em detrimento das demais manifestações culturais. Esse autor trava

diálogos com a disseminação discursiva que atenta para a figura do bom e mau selvagem do civilizado do bárbaro, assim, nos questiona o porque que quando olhamos para o outro o achamos inferior? É a partir de diálogos com estudos da cultura e aproximação com a antropologia que a história se edifica em uma nova roupagem dando um novo movimento e redefinindo lugares de memória e espaços de atuação histórica.

É diante dessa nova abordagem histórica que partimos da concepção que a cultura é plural e que o entendimento histórico deve ser valer de estudos partindo dessa concepção sendo, portanto, utilizada nas abordagens históricas como forma de entender a cultura mediante códigos próprios e variantes de relação com o lugar e com a rede de possibilidades que se edificam numa cultura sendo dessa maneira uma teia de relações que obtém sentido dentro da cultura que fazem parte tendo seu sentido simbólico e importância dentro de seus códigos culturais de relacionamento humano e com o meio natural.

O imaginário

Diante das idéias constituídas no imaginário da Europa nesse momento a descoberta foi imbuída por um sentimento de novidade e talvez tenha sido o feito mais espantoso da história dos homens abriam-se as portas para um novo mundo que se desvendava aos olhos daqueles que se achavam mergulhados em um universo homogêneo em que o mundo em sua totalidade se resumia aos lugares que

¹ Ver F. Laplantine. A pré-história da antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias. In: Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense, 1988 p, 37-53.

conheciam. Conforme apresenta Souza o imaginário dos europeus perpassa pela cultura a eles condicionada no processo de sociabilização sendo cultivada e difundida entre os povos que ali habitavam, desta maneira a forma como compreendia o outro perpassava pela sua visão de mundo. Segundo os estudos de Roberto da Matta em que discute a valorização do campo da ciência natural e da ciência sociais bem como, analisa os distanciamentos e aproximações dos objetos de pesquisa e do pesquisador, da

compreensão do campo de atuação dessa ciência bem como, o lugar de estranhamento e distanciamento necessário a pesquisa como também para a percepção do “outro” como possuidor de valores próprios e peculiares a uma cultura específica em que precisa ser respeitada em sua abrangência e importância social para aqueles que dela comungam.

É em decorrência desse contexto teórico e conceitual que as teorias se cruzam e áreas de saber se interagem de forma a reconhecer a necessidade de uma relativização, que não quer dizer que tudo pode ser considerado verdade mais que toda idéia deve e pode ser problematizada de forma a levar a uma flexibilização no entendimento sobre as culturas dispersas no mundo.

CONSIDERAÇÃO FINAL

Desta maneira se faz necessário manter uma discussão do que venha a discutir essa concepção relativizadora e o etnocentrismo bem como, analisar a aproximação e apropriação de estudos na história de temas e concepções teóricas até então utilizadas na antropologia mostrando assim, a virada histórica e seus usos e práticas nesse novo momento da história mundial.

Referências

LAPLANTINE, F. A pré-história da antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias. In: **Aprender antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. P: -74.

MATTA, Roberto da. A antropologia no quadro das ciências. In: **Relativizando: Uma introdução à antropologia social**. Petrópolis: Vozes, 1981. P: 17-58.

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.

Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

SOUZA, Laura de Mello. O novo mundo entre Deus e o diabo. In: **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. P: 21-85.

ROCHA, Everaldo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. Editora Brasiliense, 1993 .

DA *MISSIO IDEAL* ÀS EXPERIÊNCIAS COLONIAIS: ÍNDIOS E JESUÍTAS NA VIVÊNCIA DAS ALDEIAS.

Lígio de Oliveira Maia
Universidade Federal Fluminense
Doutorando em História – Bolsista CNPq
ligiomaia@yahoo.com.br

A Aldeia na Experiência colonial: algumas considerações

Os estudiosos que vêm refletindo sobre a importância histórica das Missões ou Aldeias sob administração dos jesuítas, grosso modo, enfatizam a aproximação entre o trabalho catequético e os empreendimentos seculares, notado já no pioneiro grupo missionário nas Américas liderado pelo padre Manuel da Nóbrega junto com o primeiro governador-geral do Brasil Tomé de Souza. De fato, o Regimento do governador (1548) trazia, em linhas gerais, o que pode ser considerado o núcleo inicial de uma política indigenista. No parágrafo 24, rezava que a principal causa que movia os empreendimentos ao Brasil era “para que a gente delas se convertesse à nossa santa fé católica”, recomendando aos missionários: “pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter”¹. Conversão e extensão dos domínios para a Coroa com a ajuda de força militar, pontos consoantes que vão servir de apelo e justificativa nos diversos dispositivos legais futuros².

Inicialmente a missão era itinerante, realizada de aldeia em aldeia sem um controle mais efetivo sobre os índios. Essa falta de assistência mais aproximada, sob controle dos padres, passou rapidamente da primeira impressão que tomavam os índios como livro aberto que neles se poderia escrever o que bem entendesse os missionários para a quase irritação em apontar aos seus superiores à “inconstância da alma selvagem” tupi³.

Os poucos frutos da Obra impeliu o padre Manoel da Nóbrega a elaborar um texto socrático chamado *Diálogo sobre a conversão do Gentio* (1556-1557), defendendo a urgente necessidade de reforma do projeto missionário desde que moldado à realidade encontrada nas Américas e entre os ameríndios.

Para o primeiro Provincial do Brasil e do Novo Mundo a justificativa teológica e política da conversão deviam assentar-se no uso persuasivo do *medo*. O medo, no sentido empregado por ele, não sugeria a coerção forçada da vontade dos índios para aceitarem os

¹ *Apud* Beozzo, 1983, p. 21.

² Para tanto basta pensar na elaboração do reconhecimento da escravidão legal através da *guerra justa*. No século XVI, em Portugal, as discussões teológicas e jurídicas desdobravam-se na possibilidade em declarar como escravo, povos que desconheciam a fé cristã e que, portanto, não poderiam ser reconhecidos por infiéis. Sobre outras justificativas e casos de negação para as guerras justas, vide: Perrone-Moisés, 1992, pp. 123-127.

³ Sobre essa inconstância indígena, vide: Castro, 1992, pp. 21-74.

preceitos cristãos, pois Nóbrega no seu *Diálogo*, referia-se ao conceito tomista de *medo servil*, quer dizer, a absorção do medo punitivo provocado pela ira divina. Neste sentido, para Nóbrega – e, como se verá também para o padre Antônio Vieira -, os povos indígenas tinham que ser submetidos à força (a aldeia, povoação) para só então, posteriormente, serem convertidos pela persuasão⁴.

Por outro lado, distinto das obras do dominicano Bartolomeu de las Casas – que mesmo não negando o domínio da Coroa de Espanha sobre as terras americanas deslegitimava a violência dos colonos contra os povos indígenas -, o *Diálogo* de Nóbrega, insere-se numa outra percepção, ou seja, a de resolver dilemas teológicos surgidos na experiência colonial; e, ao mesmo tempo reavivar a disposição de ânimo dos missionários, alquebrados pelos incipientes frutos na conversão⁵.

Assim, a reforma proposta e aceita após calorosos debates dentro e fora da Companhia de Jesus teve profundas repercussões à maneira de missionar, praticamente, ao longo dos dois séculos seguintes. A meu ver, a “adaptação das normas” seguidas quase sempre da “prudência” jesuítica delineadas nos documentos internos da Ordem – no seu *Instituto* e nos *Exercício Espirituais* – é que devem ser apontadas como as bases para essa mudança estratégica de sua *Missio*⁶.

A aldeia cristã - entendida aqui como uma povoação sob direção dos jesuítas, um reduto concreto na situação colonial – é fruto direto de uma reformulação missionária cujo aldeamento (processo de aldear) configurava-se, como apontam alguns autores, numa resposta local aos problemas surgidos que deviam ser enfrentados e adaptados à situação econômica, política e religiosa específica da colônia brasileira⁷. Logo, o aldeamento não foi o resultado da instância de uma autoridade central de Roma ou mesmo de alguma autoridade no interior da hierarquia da Companhia.

A prudência do missionário jesuíta tinha haver com adaptações das inúmeras regras da Ordem frente aos problemas reais nas Missões. Se a expressão usada pelos seguidores

⁴ Além do *medo servil*, São Tomás de Aquino menciona, em seus escritos, o *medo filial*, ou seja, o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina. Esse era próprio dos que acreditavam em Deus e na Sua Igreja constituída. Eisenberg ao analisar o estilo socrático do *Diálogo*, conclui que para Nóbrega todos os pagãos podiam ser convertidos pela pregação, no entanto, os “pagãos civilizados” precisavam, apenas, ser persuadido com uma argumentação racional; enquanto que os “pagãos brasileiros” necessitavam de outra estratégia missionária, justificando assim, a prática do *medo servil*. Eisenberg, 2000, pp. 91-107.

⁵ Idem, pp. 90-95; apesar da defesa incondicional dos povos americanos, o índio construído nos textos lascasianos deixou as gerações futuras à imagem de povos conformados com a conquista, medrosos e servis. Esse contraste do espanhol mal e do índio bom foi um artifício discursivo criado pelo dominicano para tentar engendrar outras formas sociais dos colonizadores com os primitivos habitantes da América. Sobre os textos principais de Las Casas e a forma sub-reptícia de ação dos índios, vide: Bruit, 1995.

⁶ *Missio* é o termo em latim para “Missão” que o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, ajudou a difundir no interior da Igreja Romana. Sobre alguns preceitos internos da Companhia e seu uso na experiência colonial entre os índios, vide: Maia, 2005.

⁷ Pompa, 2003, p. 70; Castelnau-L’Estoile, 2006, p. 116.

de Inácio de Loyola “nosso modo de proceder” (*noster modus procedendi*) soa quase como um exagero - afinal tratava-se de homens diferentes que agiram em partes distintas do mundo em um período de tempo bastante considerável -, ela aponta para certa maneira de trabalho que os distinguiam de outras ordens regulares. Em outras palavras, era uma ordem expansionista, em essência, criada para entrar no Mundo e não dele se privar, como faziam as ordens monásticas.

A relação intrínseca entre missão/civilização marcava a passagem do índio da condição de “homem” para a de cristão, sendo um parâmetro fundamental nas formulações propostas por Nóbrega; aliás, como ocorrera com seu *Plano Civilizador* (1558), onde se encontra a categoria de “polícia” (*politia*, no latim) que segundo Einsenberg corresponderia ao de “civilização” e, mais especificamente de “civilização cristã”; por outro lado, Cristina Pompa atenta para uma outra possibilidade, qual seja, de que a “polícia” nos escritos de Nóbrega possa estar ligada à sua raiz grega *pólis* e à noção de “bom governo”, de acordo com a idéia platônica de República⁸. O papel dos missionários, neste sentido, era despertar nos índios suas faculdades humanas inatas: memória, vontade e inteligência, policiando seus atos e velando por seu governo⁹.

Nas primeiras décadas de colonização a administração das aldeias ficara a cargo dos jesuítas. A Lei de 1611, reformulada após a Lei de liberdade de 1609 devido à pressão ativa dos moradores de São Paulo, determinava que os jesuítas ficassem apenas com jurisdição espiritual e um capitão de aldeia, morador, encarregado do governo temporal. Com o avanço dos missionários ao norte do Brasil, ficou decidido pela Lei de 09 de Abril de 1655 para o Estado do Maranhão que os jesuítas ficassem com o governo espiritual – preceito registrado no *Regimento* do governador André Vidal de Negreiros – e, que não se colocasse capitão, mas que o temporal ficasse com os principais índios das aldeias; a Provisão de 1663 confirmava a Lei de 1655¹⁰.

Os jesuítas haviam sido expulsos do Maranhão junto com o padre Vieira, em 1661, demonstrando o receio e recuo da Coroa em perder a vassalagem ou obediência dos moradores nessa importante região colonial. Entre esse período e 1680, as aldeias ficaram sob administração de capitães brancos. Novas inconveniências surgiram e, de acordo com a Coroa, para o bem do Estado era preciso fazer retornar aos jesuítas a administração das aldeias que se faria de maneira exclusiva (sem divisão com outras ordens religiosas), reafirmando assim as Leis de liberdade de 1609. O objetivo estava bastante claro:

Hei por bem e encomendo muito, rogo e encarrego aos ditos Religiosos da Companhia penetrem quanto for possível aos ditos Sertões e façam neles as residências necessárias convenientes, levantando igrejas

⁸ Pompa, 2006, p. 120.

⁹ Castelnau-L'Estoile. Op. Cit., p. 108.

¹⁰ *ABN*, vol. 66, pp. 30. Ver também Perrone-Moisés, Op. Cit.

para cultivarem os ditos Índios na fé e os conservarem nela, e para que vivam com a decência cristã e deixem seus bárbaros costumes lhe encomendo também que os exortem e industriem a cultivar as terras conforme a fecundidade e capacidade delas (...). E descendo os ditos Religiosos outros Índios do Sertão, as Aldeias que deles se formarem, serão administradas e doutrinadas por eles, assim por que convém que todos o sejam por uma só Religião no mesmo reino e província na forma que está ordenado na Índia e Brasil¹¹.

A estipulação da plena liberdade dos índios, todavia, não perdurara por muito tempo, novas pressões, novo recuo da Coroa e outra vez expulsos os jesuítas do Maranhão, em 1684. Numa espécie de equilíbrio de tensões entre jesuítas, outras ordens religiosas e os moradores a Coroa determinara através do *Regimento das Missões* (1686), algumas mudanças: na repartição do trabalho dos índios (de 1/3 para metade); o salário cobrado, integralmente, na saída dos índios da aldeia passaria a ser pago com metade na saída e, outra, ao final dos trabalhos; e a entrada na administração espiritual e temporal nas aldeias dos franciscanos de Santo Antônio.

O Regimento das Missões, regulamento indigenista de caráter marcadamente abrangente será até o Diretório pombalino, de 1759, o dispositivo legal na administração das aldeias e delas com a sociedade colonial. Não é objetivo aqui traçar em pormenores as nuances e mudanças legislativas do *Regimento* ao *Diretório*, uma vez que trabalho recente priorizou esse aspecto analítico em sua pesquisa sobre os índios na capitania geral de Pernambuco e suas anexas¹².

A ampla envergadura do Regimento das Missões limita, em linhas gerais, a possibilidade analítica para se refletir acerca das relações sociais no interior das missões cristãs. Todavia, sabe-se da existência de outro documento produzido a partir da experiência missionária, no Maranhão, e de uso interno dos companheiros de Jesus: a *Visita* do padre Antônio Vieira. Fonte imprescindível para se compreender a visão ideal do trabalho catequético com os índios, este documento ainda é pouco explorado pelos estudiosos, sendo sua importância e alcance muito mais significativo do que demonstrou, por exemplo, o padre Serafim Leite. E sobre esse regulamento se fará agora algumas considerações tomando por base a aldeia de Ibiapaba fundada pelos jesuítas na região de altiplano entre as capitanias do Ceará e Piauí, em 1700.

Regulamento das Aldeias: normas para si e para os outros

O padre Vieira assumindo o cargo de Visitador das missões amazônicas, em 1658, escreveu um Regulamento cujo objetivo era ordenar e ministrar a prática missionária no

¹¹ *ABN*, vol. 66, pp. 55, 56.

¹² Cf. "Em nome da liberdade: substituição do Regimento das Missões pelo Diretório dos índios". In: Lopes, 2005, pp. 65-86.

interior das aldeias. Também conhecido como *Visita*, esse Regulamento teria sido escrito entre 1658 e 1661 depois de suas experiências no rio Itapecuru, pelo Tocantins, na missão dos Nheengaíbas, na Ilha de Marajó e, certamente, de sua missão nas Serras de Ibiapaba, em 1660. Fruto de seu entendimento sobre a melhor maneira de missionar, o Regulamento de Vieira foi em seguida copiado em cada uma das aldeias do Maranhão, e, apesar de inúmeras tentativas nunca se conseguiu plenamente modificá-lo, pois dependia diretamente da aprovação do Geral da Companhia¹³.

A única cópia conhecida, encontrada no Colégio do Pará, em 1760, sugere que esse importante corpo normativo era seguido nas aldeias do Estado do Maranhão, constituindo esse dispositivo a base de uma espécie de modo de proceder jesuítico, mas que levava em conta políticas indigenistas em vigor¹⁴. Essa adaptação, quando julgada necessária, não impedia que a *Visita* fosse o regulamento interno da aldeia desde o tempo de Vieira até a expulsão dos jesuítas, em 1759, dos domínios portugueses.

No seio da Companhia de Jesus no Brasil, como se viu, existiam de tempos em tempos adaptações ou regimentos que enfocavam problemas surgidos, solucionados a partir da experiência local. No caso da Província do Brasil¹⁵, as *Ordenações (Ordinationes)* e as *Regras* (“Regras do senhor dos noviços”, por exemplo) constituíam o verdadeiro regimento interno para os jesuítas espalhados nos Colégios e Residências, definindo funções e uso dos cargos na hierarquia da Ordem¹⁶.

O primeiro documento cuja legislação teve um impacto importante na vida dos jesuítas em terras brasílicas foi o Regimento de Gouvêa (ou *Confirmação que de Roma se enviou à Província do Brasil de algumas cousas que o P. Christóvão de Gouvêa Visitador ordenou nela o ano de 1586*). Neste texto era adaptada a essência das *Constituições* ao novo ambiente dos missionários no Brasil, com a inovação da aldeia, reduto cristão/civil

¹³ “Bettendorf, por ordem do mesmo Geral, mandou copiar a “Visita” de Vieira, e que se guardasse um exemplar em todas as aldeias e Missões, convindo-se de ante-mão em que, tendo mudado depois de Vieira as circunstâncias da missão, alguns determinações se observassem a moderação que tais mudanças requeriam”. Leite, 1938-50, IV, pp. 105, 106; o texto da *Visita* é dividido por Serafim Leite em 50§§, com títulos indicados pelo autor, abertos entre colchetes. Idem, pp. 106-124. Para evitar notas desnecessárias se fará no texto referência aos parágrafos entre parênteses e, também, se usará a expressão *Regulamento das aldeias* pelo caráter regulador que há nele e, como se verá dirigida a vivência na e para a aldeia.

¹⁴ Como visto na nota anterior, a *Visita* comportava em si a possibilidade de mudanças que fossem necessárias ao longo dos anos. Assim justifica-se, por exemplo, que tendo sido escrito entre 1658-1661, apresenta o §42 dispondo que na repartição dos serviços dos índios aos moradores não entrarão meninos, nem mulheres índias, exceto como farinheiras, amas de leite e trabalhos domésticos a alguma autoridade religiosa ou civil e mulher pobre; está claro que essa norma na aldeia, baseava-se no §21 do *Regimento das Missões* (1686), ou seja, trata-se de norma modificada mais de vinte anos depois do texto primitivo.

¹⁵ Um conjunto específico de Províncias formava uma Assistência. A Assistência de Portugal compreendia: Província de Portugal, Província do Brasil, Província do Japão, Província da Índia – desmembrada depois em duas, Goa e Malabar -; as Vice-Províncias da China e Maranhão e Grão-Pará; além, das Missões em Angola, Moçambique e Etiópia. Cf. Leite. Op. Cit., I, p. 12.

¹⁶ Castelnuovo-L'Estroile. Op. Cit., p. 91.

inventado pelos missionários locais. Em outras palavras, a unidade jesuíta, necessariamente, tinha que comportar as inúmeras diversidades em seu campo missionário, em partes distintas do mundo.

Vale mencionar que não se tratava de documentos excludentes – o Regulamento de Vieira e o Regimento de Gouvêa – uma vez que este último permanecerá como documento diretor interno da Província do Brasil, pelo menos a sua maior parte, até a expulsão dos jesuítas, no século XVIII¹⁷.

O grau de alcance, elaboração e destinação são, grosso modo, o que os diferencia. O Regimento de 1586 era direcionado a toda Província no Brasil, num contexto em que os jesuítas eram apresentados como “frágeis operários de uma vinha estéril”¹⁸ em que os dois problemas principais – poucos resultados das missões e pouco fervor dos missionários de campo – tiveram sua equação moldada por Nóbrega, como se viu; a intervenção de Roma consubstanciada pela presença do Visitador Gouvêa ocorrera durante dois anos em que ficou no Brasil antes de formular suas ordenações. Este Regimento, assim como outras ordenações pelo uso “costumeiro”, era já extensivo aos Colégios e Missões no norte colonial, como assinala Serafim Leite.

A co-existência dessas legislações, todavia, não impediu que Leite afirmasse que Vieira foi para a Missão do Maranhão e Grão-Pará o que Gouvêa representara para a Província do Brasil¹⁹. A meu ver, essa comparação encerra-se no pioneirismo de normas diretivas para diferentes áreas na Colônia de atuação dos jesuítas, pois a função interna dos documentos e sua destinação comportavam públicos e objetivos diferentes. Gouvêa para os padres na hierarquia da Ordem e de Colégios: do total dos parágrafos do Regimento, 22 eram dirigidos ao Provincial; 72 aos jesuítas em locais diversos - colégio (32§§), capitania (12§§), missões (8§§) e aldeias (20§§); sendo 6 concernentes aos “ministérios interiores” dos padres; e, somente 14 parágrafos tratavam da relação com os índios²⁰.

Em Vieira, o Regulamento das aldeias – sua *Visita* – apenas 13 parágrafos dos cinquenta reforçam o ideal do missionário, sendo o restando diretamente ligado ao trabalho com os índios. Sua riqueza analítica acerca do cotidiano das aldeias está, precisamente, por ser direcionada aos jesuítas de campo, ou seja, àqueles que estavam efetivamente no trabalho missionário com os índios.

No Regimento de Gouvêa a aldeia é apontada como um lugar perigoso, onde os jesuítas corriam sério risco em perder sua identidade com o corpo da Companhia. O que levou o Visitador a prescrever uma vigilância geral que se alastrava do superior do Colégio

¹⁷ Idem.

¹⁸ Essa expressão avaliativa, esclarecedora da situação dos jesuítas no Brasil ao final do século XVI é do Geral da Companhia, padre Aquaviva. Id. Ibidem, p. 102.

¹⁹ Leite. Op. Cit. IV, p. 105.

²⁰ Castelnau-L'Estoile. Op. Cit., pp. 129-131.

(em que a aldeia estava subordinada), passando pelo superior da aldeia e de seu companheiro que, por conseguinte, também podia dirigir-se ao padre do Colégio julgando a ação de seu companheiro dirigente. O perigo apontado era de dupla ordem: da pouca importância numérica da comunidade jesuíta na aldeia e da promiscuidade com os índios, notadamente com as mulheres (encarnação do pecado e permanente tentação)²¹.

A cautela e a disciplina dos missionários também era uma preocupação de Vieira, todavia, acredito que seu Regulamento era dirigido para a ação no interior da aldeia; e que, mesmo sendo apontado como um lugar de permanente vigilância de normas para si (os missionários) e para os outros (os índios e colonos) era, invariavelmente, o *locus* de ação do jesuíta comprometido com a expansão do Império e da Cristandade. Compreende-se pela norma vieiriana que era impossível dar um passo atrás, recuar frente à possibilidade de grande número de gentes a converter. O momento era outro, ou seja, era de abrir nova seara missionária, buscar outras experiências longe do litoral e com apoio da legislação indigenista.

Nesta perspectiva o Regulamento para os jesuítas do Maranhão tinha mais haver com um documento anônimo preparado pelos jesuítas do Brasil à assembleia de 1609 – convocada pelo novo Visitador, padre Manuel de Lima – do que com o Regimento de Gouvêa. O ponto central da *Terceira visita do Pe. Manuel de Lima visitador geral desta província do Brasil* (1609) era apontar o remédio para as “quedas no espírito” dos missionários, com uma “obsessão pela disciplina”²². A vigilância com a possível quebra da identidade jesuíta é exacerbada pelo perigo da aldeia (agora, 36 dos 108§§ é sobre a aldeia), particularmente em matéria de sexualidade²³.

O documento anônimo – possivelmente, escrito pelo padre Domingos Coelho, especialista em questões econômicas – intitulado *Algumas advertências para a província do Brasil* traz em si um caráter interno do que pensavam os missionários do Brasil acerca da aldeia:

Alguns têm para si que visitarem os nossos essas aldeias, estando um dois ou 3 meses, em outro tanto ou 5 dias. É melhor porque não residirem nelas. E a mim me parece o contrario. E quando é para o proveito dos Índios claro está que não é mais proveito, que o não seja para o nosso me parecer por esta razão, porque andando assim dois, nunca se guarda com tanta perfeição a disciplina religiosa. Nem há tanto resguardo, como quando é residência formada²⁴.

²¹ Idem, pp. 131, 132, 136.

²² Id. Ibidem, p. 315.

²³ Entre as proibições estipuladas algumas eram de que o missionário nunca falasse sozinho com as índias, mesmo nas igrejas; nem que elas jogassem água no pátio da igreja, antes de varrerem; das roupas serem lavadas apenas com permissão do superior; e que os missionários mantivessem a permanente “clausura”, pois “importa muito nas nossas Aldeias aja mais clausura do que há no que toca a nossas casas e que as janelas tenham todas grades”. *Apud* Castelnau-L’Estoile. Id. Ibidem, p. 317.

²⁴ *Apud* Castelnau-L’Estoile. Ib. Ibidem, p. 339.

Para os jesuítas no Brasil – e, Vieira em especial - a aldeia, mesmo apresentando defeitos ou perigos, constituía a forma melhor adaptada à conversão dos índios e a edificação dos próprios missionários que com sua presença contínua podiam, finalmente, colher os frutos de sua obra: salvando os outros para salvarem suas próprias almas, aliás, como determinava as prescrições de seu próprio Instituto.

Diferente de Regimentos formulados por Visitadores – Gouvêa (1658), Lima (1609) e, mesmo as anotações do padre Jácome Monteiro (1610)²⁵ – que são representantes de Roma, com formulações dirigidas à Província do Brasil, o Regulamento de Vieira é o resultado de sua experiência missionária na área amazônica desde o início da década de 1650. Logo é necessário levantar algumas questões: Quais são algumas das soluções para a catequese e conversão dos índios? Que temas são tratados na *Visita* ou Regulamento das Aldeias? Exatamente, a quem é direcionada e com quais objetivos?

O texto está dividido em três grandes partes: do que “pertence à observância religiosa”, “do que pertence à cura espiritual das almas” e do que “pertence à administração temporal dos índios”. Visto em conjunto, nota-se que a disposição do Regulamento segue uma ordem explanatória que vai de dentro para fora, ou seja, da confirmação interior e pessoal do papel do missionário para seu trabalho exterior com os índios e os colonos.

A primeira parte da observância religiosa inscreve-se em normas que os próprios missionários deviam rigidamente procurar seguir. São conselhos dispostos para manterem, apesar do afastamento dos Colégios, sua identidade jesuíta com todo corpo geral da Ordem. Aqui, fica claro que padre Vieira levou em conta a preocupação que tanto atiçara os visitadores no Brasil; certamente, o objetivo era muito mais que conseguir a aprovação do Provincial para seu próprio texto, pois Vieira demonstra em seus escritos uma preocupação bastante substantiva sobre o comportamento dos jesuítas que lidavam com os índios nas missões²⁶.

Logo no parágrafo de abertura recomenda Vieira a prática dos *Exercícios Espirituais*, como sendo a melhor eficácia “aos exteriores”. Se o índio a catequizar para converter era, sem dúvida, o objetivo dos missionários nas aldeias, ganhar essas almas só fazia sentido desde que não padecessem detrimento de suas próprias (§1). Há, assim, uma tênue linha

²⁵ Padre Jácome Monteiro era companheiro, e, secretário do Visitador Manuel de Lima. No seu *Apontamento do que notei na província do Brasil* (1610) dirigida ao Geral Aquaviva, sua proposta é ainda mais radical que dos visitadores, afirmando que para integridade da Companhia era necessário abandonar a aldeia, lugar responsável que queda dos missionários; embora não negasse que a conversão dos índios devesse continuar sendo o objetivo principal da Província. Id. *Ibidem*, pp. 321-326.

²⁶ São muitos os exemplos. Apenas para ilustrar ver o “modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Grão-Pará”, documento sem data, mas que pode ser considerado um esboço da *Visita*. In: Vieira, 1992, pp. 72-83.

de validade no trabalho, pois, salvar-se salvando os outros era uma tarefa sorradeira e, no interior da aldeia, havia sempre o perigo de perder a própria religiosidade.

Da prática pessoal e interiorizada dos *Exercícios Espirituais* recomendava que se fizesse a cada ano pelo menos no período de 8 dias, recolhendo-se os missionários no Colégio mais próximo para “livres de todo o cuidado, melhor possam conseguir a eficácia e fruto dos Exercícios” (§4). Vieira, certamente, colocara em prática a determinação ordenada pela Congregação Geral²⁷ de 1606, de que todos os membros da Companhia fizessem uma repetição anual de pelo menos uma semana dos *Exercícios Espirituais*²⁸.

Além dos *Exercícios*, Vieira determinava o uso das orações ordinárias: “como exercício tão essencial e sem o qual no meio de tantas ocasiões dificultosamente se pode conservar o espírito, se não deve deixar, em nenhum tempo e lugar” (§2).

Em nenhum tempo e lugar significava ocupar o tempo ocioso, por exemplo, lendo os livros espirituais, rezando e meditando em seus votos mesmo que fossem em canoas cortando os rios, “pois são viagens tão freqüentes” (§3). A ocupação do tempo com orações em intervalos do trabalho ordinário nas aldeias devia ser praticada como nas Residências. A canoa, assim, parece significar um espaço de oração desvinculado da aldeia²⁹ ao mesmo tempo em que se apresenta como um sossego peculiar das Residências dos padres, cujas tarefas são preenchidas quase exclusivamente por práticas espirituais. Imerso no cotidiano da vivência na aldeia, toda forma de afastamento dela parece significar uma oportunidade para se pensar nela e sobre ela.

Igualmente aos Colégios, os padres das missões deviam fazer duas vezes ao ano, as renovações de seus votos³⁰. Na aldeia, o isolamento era na casa dos padres, guardando o recolhimento e os exercícios de renovação, no dia da Purificação (02/02) e dia de Santo

²⁷ A *Congregação Geral*, instância máxima da Companhia era reunida para escolha do novo Geral, por falecimento (ou renúncia) do anterior ou para tratar de questões julgadas imprescindíveis. Havia, ainda, outra de menor alcance conhecida por *Congregação Provincial*, onde se reuniam para discutir assuntos relacionados apenas à Província, inclusive, na escolha dos dois Professores de quatro votos que participariam junto com o Provincial numa possível reunião da Congregação Geral. Cf. “Oitava parte: Meios de unir com a cabeça e entre si aqueles que estão dispersos”. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* (CCJ), 1997 [1558], §§655-718.

²⁸ Os *Exercícios Espirituais* era o esboço mais importante do ministério dos jesuítas e dele se fazia renovações, desde 1557, tornando-se depois uma norma estipulada. O'Malley, 2004, p. 551; o Visitador Manuel de Lima recomendou a redução do tempo na prática dos *Exercícios* de dez para quatro dias, por causa do calor do clima. Castelnau-L'Estoile. Op. Cit., 2006, p. 313.

²⁹ Em outro momento a recomendação do Regulamento é ligar o ocioso tempo nas canoas com a aldeia, de acordo com o §47: “e todos os dias *pro opportunitate temporis* rezarão uma vez com os Índios, ou na canoa, ou em terra as mesmas orações da Doutrina, que se costumam rezar na Aldeia, e no fim dirão um Padre Nosso e uma Ave-Maria pelas almas”. Acredito que, aqui, a norma diz respeito a viagens longas.

³⁰ Pelas *Constituições*, os votos deveriam ser escritos, ficando uma cópia com o jesuíta e outra com seu superior: “Não se trata, porém, de assumir nova obrigação, mas sim de recordar e confirmar a obrigação já contraída em Nosso Senhor”. CCJ, §544.

Inácio (31/07); segundo o autor, para não atrapalhar o trabalho pastoral durante outras festas como o dia de São Pedro e São Paulo (§5).

A confissão, sacramento renovador da Graça divina era uma prática que também devia ser observada. Longe das Residências principais, na aldeia o missionário devia aproveitar a passagem de algum “sacerdote nosso” ou esforçar-se em buscar alguém nas casas mais próximas, desde que não ficasse nenhum mês que não se confessasse (§6). Nas “Regras para sentir com a Igreja”, parte complementar aos *Exercícios Espirituais*, é recomendado à confissão anual, porém, adverte que melhor seria a cada mês e até de oito em oito dias³¹. O rigor nas Regras era concernente aos que estivesse fazendo as provações dos *Exercícios*, o que não era o caso dos padres já nas missões e, Vieira encontrou o meio termo, certamente, por conta de outras ocupações que os missionários deviam fazer nas aldeias.

Ocupações no tempo ocioso por meio de orações, ladainhas, leitura de livros espirituais, renovação dos sacramentos e dos votos compreendem a necessidade de auto-vigilância que cada missionário (em geral, dois) devia cultivar na lida e vivência nas aldeias. O objetivo era construir uma vida missionária cuja identidade com toda Companhia devia ser mantida tanto quanto possível com a vida ascética dos religiosos nos Colégios e Residências. Práticas cotidianas de Colégio que apesar de outro ambiente estranho, não urbano e povoado de índios – em tese, promíscuo e hostil – não devia deixar de ocorrer na regularidade devida.

O Colégio – “coração do mundo jesuíta” – entra então na aldeia – “‘antena’ jesuíta num outro mundo” – através de práticas obrigatórias que todo missionário devia velar, apesar das dificuldades -, como bem assinalado por Castelnau-L’Estoile³². Os companheiros de Jesus mantêm no espaço da aldeia relações de exterioridade (pois é uma aldeia de índios) e de interioridade (lugar de residência dos missionários), por isso a premissa em ficarem atentos a sua própria disciplina.

Pelo Regulamento de Vieira, a vigilância pessoal e mútua – do superior da aldeia e seu companheiro e deste com o superior da “colônia”³³ – fazia com que todos vissem e fossem vistos. A rotina de orações, todavia, deviam ser acompanhadas de práticas concretas. Na aldeia de residência, por exemplo, a casa dos padres devia ser construída junta à igreja (§8); nenhuma pessoa poderia nela dormir “pelos graves inconvenientes que

³¹ Loyola, 2002 [1548], p. 134.

³² A assertiva da autora refere-se ao Regimento de Gouvêa (1586), mas acredito que possa ser estendido ao Regulamento de Vieira. Cf. Castelnau-L’Estoile. Op. Cit., 2006, p. 130.

³³ O termo *colônia*, empregado por Vieira foi uma tentativa frustrada em separar todas as aldeias da Missão do Maranhão em quatro zonas ou colônias: Ceará, Maranhão, Pará e Rio Amazonas, cada uma delas, autônoma e subordinada às Residências próximas, dependentes do superior, mas não dos reitores dos Colégios. Leite. Op. Cit., IV, p. 101. Ver-se, assim, o alcance modificador da proposta de Vieira.

daí se seguem, e em nossa casa não agasalharemos pessoa alguma, salvo Religioso ou Secular de autoridade” (§9). Essa exceção a pessoas de autoridade não começara com os jesuítas do Brasil, mas que já era uma prescrição institucional³⁴.

Normas que se estendiam também para os jesuítas que se dirigissem às aldeias de visitas, mas que além de observar essa disposição espacial (igreja, casa dos padres, residência para hóspedes) se deveria cultivar uma rígida cautela de vigilância:

Nas aldeias de visita tenham os Padres casa própria, separada das dos Índios junto à Igreja quanto for possível, e na mesma casa tenham cerca fechada, de modo que, para nenhuma coisa, lhes seja necessário sair fora de casa; e quando o fizerem, ainda que seja à igreja, se estiver apartada de casa, o não farão, senão ambos juntos; e esta regra de estar sempre o companheiro à vista se guardará com a exaçaõ, que pede a importância dela, e mais em partes, aonde é necessário, que se viva com tanta cautela (§10).

Para que nas ditas Casas se guarde a clausura tão exatamente com convém, acabados os officios divinos, se fechará a porta da Igreja e se levará a chave ao cubículo do Superior, o qual a dará outra vez à tarde, quando se houver de fazer a 2ª doutrina, e às horas de Ave-Marias se fecharão todas as portas, que têm trânsito para fora ou para a cerca; e havendo-se de abrir algumas destas portas, depois de ser noite, senão houver na Casa dois nossos, que vão acompanhados, ao menos esteja o Superior à vista, enquanto o companheiro abre e fecha. De nossas portas adentro não durma moço ou índio algum; e em todas as casas não haja mais que até 4 ou 5 moços para o serviço dela (§7).

O controle compartilhado era uma norma bastante rígida a ser seguida. No Regulamento não há uma referência clara sobre o convívio com as índias, tema bastante direto levantado pelos Visitadores na Província do Brasil³⁵. Algumas vezes que delas se faz menção é sobre o uso do trabalho de índias na fiação de algodão: “e enquanto for possível se evite o intolerável abuso e miséria de irem as mulheres à igreja totalmente despidas” (§12); ou a norma de não ir qualquer “mulher” em canoas dos padres, salvo em “urgentíssima necessidade” (§47). Mas nada que receba a atenção direta apresentada nos Regimentos, por outro lado, ao mencionar índios “moços” (§7) poderia estar implícita alguma forma de feição feminina de que os padres deveriam manter a distância necessária. Quanto

³⁴ “Sendo o bem tanto mais divino quanto mais universal, devem-se preferir as pessoas e os lugares cujo aproveitamento possa ser causa de que o bem se estenda a muitos outros sob a sua influência ou autoridade. Por este mesmo motivo do bem universal, deve ter-se como mais importante o auxílio espiritual aos homens de influência, ou que exercem funções públicas (quer sejam leigos, como os príncipes, senhores, magistrados, e juizes, quer sejam pessoas eclesiásticos, como os prelados), bem como a pessoas eminentes pelo saber e autoridade”. *CCJ*, §622.

³⁵ No Regimento de Gouvêa (1586): “E na medida do possível que eles não falem no portal nem na igreja com mulheres mantendo-se com elas sem que esteja presente uma outra pessoa da casa ou do exterior”; no Regimento de Lima (1609): “Nenhum dos nossos que residem nas aldeias falem com alguma índia, ainda que seja na igreja, sem levar companhia de casa. E melhor será falar ou da varanda ou a porta, quando o negocio de si o pedisse. E que não confessem à tarde na igreja sem haver concurso de gente”. *Apud* Castelnau-L’Estoile. *Op. Cit.*, 2006, pp. 139, 317.

à clausura física e da vigilância permanente, acima descrita, encontra-se aí semelhança com os Regimentos passados a Província do Brasil³⁶.

A parte do Regulamento sobre a observância religiosa dos missionários traz, ainda, a determinação de haver nas aldeias um hospital ou enfermaria, escolhendo os padres algum índio adulto para ficar com ofício de sangrador; na falta, o trabalho deve ser realizado por um irmão da Companhia (§8). Sabe-se que os noviços na Europa tinham a obrigação durante sua provação de se submeterem a um mês de serviços em qualquer hospital, aliás, costume que se transformou em norma pelas *Constituições*³⁷.

No Regulamento, contudo, acredito que mais do que um local para provações de futuros jesuítas, Vieira estava preocupado com a vigilância sacramental aos enfermos e moribundos: “a este fim visitarão todos os dias a enfermaria, havendo-a, e a Aldeia ao menos duas vezes na semana porque é certo que morrem muitos Índios por falta de sangria” (§8). Mais do que a saúde física - destacada pelo autor possivelmente para se manter um número mínimo para a própria existência da aldeia – o padre Antônio Vieira estava atento à prática dos sacramentos, pelos missionários; por isso o tema do hospital está colocado nessa primeira parte de seu Regulamento, como premissa básica da ação missionária em não deixar morrer qualquer índio sem amparo sob pena de se ter que dar conta ao superior respectivo: “O maior cuidado de todos os Nossos nas Aldeias deve ser, o da morte dos Índios, pois é a hora em que se colhe o fruto de nossos trabalhos, em que se ganham ou perdem as Almas, que viemos buscar, e de que havemos de dar conta” (§34).

A primeira parte encerra-se admoestando a prudência necessária para se evitar escândalo público no uso das índias para tecerem algodão: “sem estrondo ou causa, que lhes faça opressão” (§12); em contrair dívidas sem aprovação do superior (§13); e, nos negócios, deveriam os missionários encontrar um procurador para nas cidades vender ou comprar o necessário para a manutenção da aldeia, evitando desse modo as “murmurações, posto que caluniosas, dos que não conhecem a pureza de nosso procedimento” (§11).

De acordo com essa última norma os índios “não têm talento para venderem o que fizerem, nem comprar o que lhes for necessário” (§11). Essa provalada incapacidade indígena e justificativa de tutela será também usada na aplicação do *Directório* pombalino, logo após a expulsão dos jesuítas das aldeias e domínios portugueses.

Considerações finais

³⁶ Idem.

³⁷ CCJ, §66. Sobre esse serviço realizado pelos noviços da Companhia, vide: O'Malley. Op. Cit., pp. 268-270.

Além de um espaço privilegiado para a ação jesuíta, a aldeia era também um espaço de vivência dos índios, um local escolhido para fugir dos efeitos do colonialismo.

O que permanece logo após uma atenta leitura do Regulamento é que os missionários elegeram um lugar em que pudessem colocar em prática uma espécie de utopia³⁸ de sua ética cristã, confirmação máxima de sua identidade como jesuíta pertencente a uma Ordem religiosa com características marcadamente expansionistas. Esse lugar – a aldeia – comportava no mesmo espaço (social e físico) homens e mulheres que ao longo do tempo vivenciaram experiências diversas e, portanto, construíram significados bem diferentes do que normatizavam para si e para os outros, os companheiros de Jesus. Para os colonos, moradores de arredores, a aldeia significava a possibilidade de uma mão-de-obra indígena de baixo custo e disponível; para a Coroa, a certeza de sua soberania numa região desprovida de elementos urbanos com suas formas representativas de poder através de câmara, justiça e fisco, além, de trabalhadores índios para serviços reais; aos índios, a aldeia significava um espaço seu, de vivência comum que apesar de novos elementos introduzidos com os portadores da Cristandade eram cotidianamente re-elaborados de maneira que pudesse comportar espaços de liberdade, uma estratégia de ação e resposta indígena diante das incertezas mesmo que, em última instância, continuassem sob dominação.

Bibliografia

- ANais da Biblioteca Nacional* (ABN). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1948, vol. 66.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política indegenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos: ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas: Editora da Unicamp/Iluminuras, 1995.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, vol. 35, pp. 21-74, 1992.
- CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. (CCJ). Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558].
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

³⁸ Denomino de utopia a disposição dos jesuítas de tentarem através de normas, de maneira ideal, determinar como cada um deveria se comportar na aldeia. Essa prescrição do *nosso modo de proceder* – marca identitária do jesuíta - está no âmago da Companhia, nos textos internos elaborados desde sua fundação.

- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (vol. IV). Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1938-50.
- LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob Diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- LOYOLA, Inácio de, S.I. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaiaci. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002 [1548].
- MAIA, Lígio de Oliveira. *Cultores da vinha sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (XVII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 115-132.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- POMPA, Cristina. "Para uma antropologia histórica das missões". In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 111-142.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes Editores, 2005.
- VIEIRA, Antônio. *Escritos instrumentais sobre os índios; seleção de textos Cláudio Giordano; ensaio introdutório José Carlos Sebe Bom Meihy*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

RESISTÊNCIA INDÍGENA EM PERNAMBUCO NOS SÉCULOS XVI E XVII: A VISÃO DOS CRONISTAS.

Luiz Paulo P. Ferraz
Graduando em História/UFPE e Bolsista PIBIC/FACEPE/CNPq.
lp_ans@hotmail.com

Resumo:

Integrado a um projeto maior orientado pela Dra. Patrícia Pinheiro de Melo, este trabalho visa a estender o levantamento documental às crônicas de época, escritas por colonos leigos e religiosos e por viajantes, contribuindo assim para a ampliação e complementação da pesquisa sobre a História da Resistência Indígena no Nordeste do Brasil. A pesquisa mais ampla procura identificar e caracterizar os tipos de resistência empreendida pelos índios frente ao projeto colonial português, desde o século XVI até o século XIX.

Neste trabalho, focamos a atenção nas entrelinhas do discurso dos cronistas dos séculos XVI e XVII sobre a gente nativa de Pernambuco procurando qualquer referência que remeta a ações de rebeldia. Buscamos, assim, identificar no discurso dos cronistas traços de incompreensão ou dúvida em relação às atitudes dos índios, no que se refere ao comportamento indígena. Separar, nesses discursos, o que remete à rebeldia desvelada e à sub-repção. Num segundo momento, procuraremos confrontar os resultados da análise do discurso dos cronistas com os dados recolhidos a partir dos documentos da administração colonial e imperial para, a partir daí, verificar se há uma constância nos discursos das instâncias leiga e oficial.

Analisaremos o discurso de vários homens que no período em questão deixaram relatos importantes para a construção de uma história indígena, como: Duarte Coelho Pereira, Manoel da Nóbrega, Frei Vicente do Salvador, Gabriel Soares de Sousa, Hans Staden, Ambrósio Fernandes Brandão, Antônio Pires e Antônio de Sá para o século XVI e Roulox Baro, Gaspar Barleu, Joan Nieuhof, Frei Manoel Calado, Duarte de Albuquerque Coelho e Frei Martinho de Nantes para o século XVII.

Palavras Chave: Resistência Indígena; Cronistas; Pernambuco; Colônia.

O artigo aqui publicado é fruto de uma pesquisa realizada com a bolsa de iniciação científica cedida pela FACEPE em conjunto com o CNPq. De fato, trata-se de uma parte da pesquisa mais ampla que abrange os séculos XVI ao XIX e que ainda está sendo realizada. Expomos assim, algumas informações e resultados já obtidos. Procuramos aqui nos deter sobre as principais formas que os indígenas de Pernambuco encontraram para fazer frente a um projeto colonial que objetivava ver o índio catequizado, trabalhador e súdito do rei.

Foram principalmente contra esses três aspectos do projeto colonial que os indígenas agiram. A resistência indígena se deu na medida em que os povos nativos de Pernambuco

tiveram atitudes que foram de encontro com os interesses portugueses seja não se convertendo ao cristianismo, seja se aliando aos holandeses ou aos portugueses de acordo com seus interesses, seja preservando traços de sua cultura e etc. Esses resistiram no momento em que agiram de acordo com suas vontades, fazendo o que bem entendiam. E são essas as atitudes aqui trazidas, sejam elas armadas ou não armadas, sub-reptícias¹ ou não.

A conversão do indígena ao catolicismo foi desde o início da colonização um objetivo da coroa portuguesa. Todavia, os nativos brasileiros não assistiram de forma passiva esse intento. De modos diversos, resistiram a essa tentativa de conversão, criando dificuldades às ações dos padres catequizadores, ao buscarem preservar, os índios, em seus costumes. Os jesuítas foram os que mais reclamaram dessa postura dos indígenas e nos deixaram alguns relatos sobre essas persistências culturais dos índios da Capitania de Pernambuco.

Um desses jesuítas foi Manoel da Nóbrega segundo o qual, “com quantos gentios tenho fallado nesta costa em nenhum achei repugnância ao que lhes dizia. Todos querem e desejam ser christãos; mas deixar seus costumes lhes parece áspero”.

Segundo Antonio Pires esse indígena “e’ gente de mui fraca memória para as cousas de Deus”², além de que “facilmente dizem que querem ser christãos, e assi facilmente tornam a traz”³. Tais trechos nos remontam a inconstância tão citada por cronistas sobre os nativos, além de que nos mostra a facilidade com que os indígenas transitavam entre o que realmente eram, índios com seus costumes, e que aparentavam ser, índios desejosos da conversão. No entanto, muitas vezes essa inconstância e aparente desejo de catequese indígena se tratava de interesse camuflado.

Sobre tais atitudes de interesse, Duarte Coelho Pereira escreveu que:

quando estavam os índios famintos e desejosos de ferramenta, pelo que lhe dávamos nos vinham a fazer levadas e todas as outras obras grossas e nos vinham a vender mantimentos de que temos assaz necessidade, e, como

¹ Designa a exposição de um comportamento falso que tem por finalidade encobrir intenções e ações de revolta e de resistência à ordem vigente.

² NAVARRO, Azpilcueta, e outros. **Cartas Avulsas (1550-1568)**. BH: ed. Itatiaia. SP: EDUSP, 1988. p.148.

³ NAVARRO, Azpilcueta, e outros. **Op. Cit.** p.148.

estão fartos de ferramentas, fazem-se piores do que são e alvoroçam-se e ensoberbecem-se e revoltam-se.⁴

Vê-se que, diante da necessidade de conseguir ferramentas, os indígenas se mostravam “bons” vizinhos, no entanto, saciada a carência, suas atitudes mudavam. Muitas vezes o agrado, por parte dos indígenas, ia além do interesse material. Disse Antonio Pires que:

quando vim para a casa, ja me estava aguardando um Principal de outra aldeia que vinha carregado com sete ou oito Negros de milho. O seu intento é que lhe demos muita vida e saúde e mantimento sem trabalho, como os seus feiticeiros lhe promettem.⁵

Tais feiticeiros, muitas vezes chamados de santidades, foram alvos de trabalho por parte de Ronaldo Vainfas⁶. Símbolos de persistência cultural indígena, as santidades ou feiticeiros são citados em alguns relatos sobre a Capitania de Pernambuco. Segundo Antonio Pires os índios “não têm quem adore, salvo uma santidade”⁷. Manoel da Nóbrega citou que:

matar seus contrários, comer carne humana e ter muitas mulheres [...] todo o nosso trabalho consiste em apartá-los disso. Porque todo o demais é fácil, pois não tem ídolos, ainda que haja entre eles alguns que se fazem de santos, e lhes prometem saúde e vitória contra seus inimigos.⁸

Sobre essa citação de Nóbrega, é dito que o trabalho dos jesuítas se tratava de apartar os indígenas de costumes como o de ter muitas mulheres, matar seus inimigos e comer carne humana. Tais persistências culturais, incompatíveis com a afirmação de que os índios queriam ser cristãos – como citou Nóbrega, foi mencionada por outros autores. Frei Vicente do Salvador relatou a persistência de costumes abominados pelos jesuítas, segundo ele “entre [os índios] havia alguns velhacos [...] que ainda [...] matavam e comiam os

⁴ MELLO, José Antônio Gonsalves de; ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de. **Cartas de Duarte Coelho a El-Rei**. Recife: Imprensa Universitária, 1967.p.88.

⁵ NAVARRO, Azpilcueta, e outros. **Op. Cit.**.p.149.

⁶ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios** -- catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁷ NAVARRO, Azpilcueta, e outros. **Op. Cit.**.p.148.

⁸ HUE, Sheila Moura. . **Primeiras Cartas do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p.63.

portugueses e escravos que achavam pelo caminho”⁹. Dessa forma, como disse Antonio de Sá “a gente tão solta e desenfreada no peccar, que nos dão mui grande aflicção no espírito, por muitas vezes os não podemos dobrar para o serviço de Deus”.¹⁰

Assim, a enérgica persistência cultural se consolidou como grande entrave aos objetivos jesuítas. Disse Nóbrega que “o converter todo este gentio é mui fácil cousa, mas o sustental-o em bons costumes não póde ser sinão com muitos obreiros porque em cousa nenhuma crêm”¹¹. A conversão do índio foi um desafio de grande proporção que podemos ter idéia com as palavras de Antonio Pires: “si para converter os da India ou Mouros, há mister 10, esta terra há mister 20”¹². Se pesarmos que se tratava de um momento pós-cruzadas onde os mouros ainda povoavam o imaginário cristão como figuras avessas ao cristianismo, podemos entender a dimensão de tal comparação feita por Antonio Pires. Entretanto, deve-se ter em mente que a dificuldade de conversão ocorreu muito mais por uma resistência cultural indígena que por limitação dos métodos jesuítas.

A mentira foi outra atitude por parte dos índios citada pelos cronistas. Frei Vicente do Salvador escreveu que “como eles (deve ser pela virtude do vinho, que entre outras tem também esta) nunca falam a verdade senão quando estão bêbados”¹³. Gabriel Soares de Sousa disse o mesmo, sobre os caetés de Pernambuco ao afirmar que “são estes caetés mui belicosos e guerreiros, mas mui atraídoos e sem nenhuma fé nem verdade”¹⁴.

Sobre os caetés, Gabriel Soares de Sousa ainda escreveu mais. Segundo ele, “este caeté, que tanto mal tem feito dos portugueses nesta costa”, “fez os dons que fica declarado à gente da nau do bispo e a muitos navios e caravelões que se perderam nesta costa, dos quais não escapou pessoa nenhuma”¹⁵. Nesse trecho vemos uma possível referência à morte do bispo Fernandes Sardinha, que foi capturado pelos Caetés após um naufrágio no que hoje é o litoral de Alagoas. Esses índios são comumente citados pela sua belicosidade e

⁹ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil 1500-1627**. 7ª Edição. BH: ed. Itatiaia. SP: EDUSP, 1982. p.121.

¹⁰ NAVARRO, Azpilcueta, e outros. **Op. Cit.**.p.427.

¹¹ NÓBREGA, Manoel da. **Op. Cit.** pp.124 – 125

¹² NAVARRO, Azpilcueta, e outros. **Op. Cit.** p.148.

¹³ SALVADOR, Frei Vicente do. **Op.Cit.** p.121.

¹⁴ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. BH: Itatiaia, 2000. p.49.

¹⁵ SOUSA, Gabriel Soares de. **Op. Cit.** p. 49.

por suas guerras com os Potiguares. Esses últimos, segundo o mesmo autor “são caçadores bons e tais flecheiros que não erram flechada que atirem”, além de que “este gentio é muito belicoso, guerreiro e atraído”¹⁶.

Gabriel Soares de Souza aborda muito dos problemas ocasionados por esses indígenas. De acordo com o cronista:

o gentio potiguar anda mui levantado contra os moradores da capitania de Itamaracá e Pernambuco, com o favor de franceses, com os quais fizeram nessas capitanias grandes danos, queimando engenhos e outras muitas fazendas em que mataram muitos homens brancos e escravos.¹⁷

Nesses relatos o autor mostra como os Potiguares perturbaram os colonos da Capitania de Pernambuco. Duarte Coelho por “muitos anos teve grandes trabalhos de guerra com o gentio” e assim:

na baía de todos os santos soube o General Diogo Flores [...] como os moradores de Pernambuco e Itamaracá pediam muito afincadamente ao governador Manoel Teles Barreto que era então do estado do Brasil, que os fosse socorrer contra o gentio potiguar que os ia destruindo.¹⁸

Vê-se o desespero ocasionado pela resistência armada dos Potiguares e pelas sucessivas guerras que ocorriam entre eles e os colonos. O caso foi tanto que engenhos pararam de produzir por conta do medo como fica claro no trecho: “este Rio da Paraíba é mui necessário fortificar-se [...]. E povoado este rio, como convém, ficam seguros os engenhos na capitania de Itamaracá e alguns da de Pernambuco, que não lavram com temor dos Potiguares”¹⁹. Outros autores ao abordar a resistência armada indígena na Capitania de Pernambuco foram Hans Staden e Frei Vicente do Salvador.

Em 1558, época em que houve uma grande revolta indígena, Hans Staden chegou em Pernambuco. Havia um cerco em volta do povoado de Igarassu e, segundo Frei Vicente do Salvador, “nem Duarte Coelho os podia socorrer, por estar também neste tempo em contínuos assaltos do gentio na vila de Olinda”²⁰. Assim, outros foram ao auxílio dos

¹⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. **Op. Cit.** pp. 44- 45.

¹⁷ SOUSA, Gabriel Soares de. **Op. Cit.** pp. 41-42.

¹⁸ SOUSA, Gabriel Soares de. **Op. Cit.** p. 42..

¹⁹ SOUSA, Gabriel Soares de. **Op. Cit.** p. 43.

²⁰ SALVADOR, Frei Vicente do. **Op. Cit.** p. 117

moradores da região, entre eles, Hans Staden. Staden além de escrever que “embora não fosse de sua índole, os selvagens de Pernambuco haviam-se tornado revoltosos por culpa dos portugueses”²¹, Staden relatou toda sua trajetória.

Chegando ao povoado foi preciso buscar mantimento na ilha de Itamaracá, assim, Staden escreveu:

percebendo a necessidade urgente de mantimentos, abrimos caminhos com dois barcos para o povoado de Itamaracá, a fim de fazer nosso abastecimento. Mas os selvagens quiseram impedil-o, e para isso tinham derrubado árvores grandes por sobre o estreito braço de mar, sendo que duas margens estavam ocupadas por muitos deles. Justo quando havíamos rompido a barreira, usando de violência, veio a hora da maré baixa e deixou-nos encalhados no seco. Já que os selvagens não podiam apanhar-nos nos barcos, empilharam entre estes e a margem muita lenha seca. Quiseram atear fogo na lenha e então jogar nas chamas uma pimenta que crescia em grande quantidade naquela terra para nos expulsar do barco com a fumaça. Mas não conseguiram. Nesse intervalo a água voltou a subir [...].²²

Nesse trecho observamos um pouco das táticas de guerra indígena, onde eles se utilizam o conhecimento da natureza e de artimanhas próprias.

O grande problema que passava o povoado de Igarassu, citado por Frei Vicente do Salvador, foi que:

o aperto maior que houve foi o da fome, porque se não podiam valer de suas roças onde tinham o mantimento, nem do mar para pescar e mariscar e, se da ilha de Tamaracá os não socorreram pelo rio em um barco, sem dúvida morreriam todos à fome.²³

Além do mais, os índios tentaram impedir esse socorro:

por muitos modos, mandando ameaçar dos da ilha que só por isto lhes iriam fazer guerra e, esperando o barco quando passava, lhe tiravam de terra muitas frechadas, pelo que era necessário ir mui bem empavesado, e contudo sempre feriam alguns remeiros.²⁴

Após buscar mantimentos na ilha de Itamaracá, Hans Staden voltou e:

²¹ STADEN, Hans. **A Verdadeira História dos Selvagens, Nus e Ferozes Devoradores de Homens (1548-1555)**. RJ: Dantes, 1998. p. 25.

²² STADEN, Hans. **Op. Cit.** p. 26.

²³ SALVADOR, Frei Vicente do. **Op. Cit.** p. 116.

²⁴ SALVADOR, Frei Vicente do. **Op. Cit.** p. 116-117.

mais uma vez os selvagens tentaram impedir nossa travessia. Como antes, puseram árvores sobre a água e ocuparam as margens. Tinham feito talhos profundos em duas árvores, na parte de baixo, amarrando-as com cipó em cima. [...] As extremidades do cipó chegam até a fortificação deles. Seu plano era puxar o cipó assim que tentássemos romper a barreira, de modo que as árvores viessem a desabar sobre as embarcações. Seguimos adiante, rompendo a barreira. A primeira árvore caiu na trincheira deles, a segunda bateu na água, atrás do nosso barco.²⁵

Frei Vicente do Salvador relata o mesmo ocorrido e tal tática indígena ao dizer que:

uma vez determinaram fazer uma armadilha com que metessem o barco no fundo com quantos iam nele. E pera este efeito cortaram uma grande árvore que estava em uma ponta de terra por onde haviam de ir costeando, e não a cortaram de todo, senão quando se tinha por uma corda, para que quando passasse o barco por junto dela, então a largassem e deixassem cair.²⁶

Prosseguindo seu caminho Staden escreveu que:

antes mesmo de começarmos a travessia da barreira, pedimos ajuda aos companheiros do povoado. Mas, quando começávamos a chamar, os selvagens também gritavam. Ver-nos era impossível, já que os troncos e galhos tampavam a visão. Já estávamos perto o suficiente para sermos ouvidos, não fosse por aquela gritaria dos selvagens.²⁷

Chegando ao povoado, Staden descreve que o local sitiado:

era cercado pela floresta. Ali, os selvagens ergueram duas fortificações feitas de troncos grossos de árvore, para onde recuavam à noite a fim de ficar seguros contra as nossas investidas. Em volta do povoado tinham feito buracos na terra, nos quais permaneciam durante o dia, e de onde saíam para combates menores. Quando atirávamos na direção deles, jogavam-se no chão para escapar dos disparos. Era assim que nos sitiavam, tornando impossível entrar ou sair do povoado. Também chegavam bem perto do povoado, atirando para o alto muitas flechas que deviam atingir-nos na queda. Com a ajuda de cera e algodão, faziam também flechas incendiárias, com a intenção de atear fogo em nossos tetos, e ameaçavam devorar-nos caso nos apanhassem.²⁸

Esse trecho nos traz uma significativa discussão sobre a eficiência das armas. Comumente é dito que os europeus conquistaram a América por causa das armas de fogo,

²⁵ STADEN, Hans. **Op. Cit.** p. 27.

²⁶ SALVADOR, Frei Vicente do. **Op. Cit.** p. 117.

²⁷ STADEN, Hans. **Op. Cit.** p. 27.

²⁷ STADEN, Hans. **Op. Cit.** p. 26.

que representariam superioridade bélica. Vemos, entretanto, no trecho citado por Staden que na situação de combate em que se encontravam em Igarassu, estrangeiros e indígenas, as armas de fogo não eram muito eficazes, visto que não havia como ver entre a fortificação feita pelos indígenas, que se atiravam ao chão com os tiros, não sendo, desse modo, atingidos. Por outro lado, os indígenas atiravam suas flechas para o alto, algumas, incendiárias, devendo acertar seus inimigos no momento da queda. Assim, esse “mito” sobre a superioridade bélica européia é questionável, devendo sempre ser levar em conta a condição e situação do embate. Há de se considerar que a maior arma dos europeus foram as alianças que esses fizeram com determinados grupos indígenas.

A importância dessas alianças era tanta que no século XVII, Duarte de Albuquerque Coelho relatou a disputa entre portugueses e holandeses pelo apoio dos índios de Goiana²⁹. De acordo com o Frei Manoel Calado “os malvados, e ingratos índios Pitiguares, e Tapuias foram a causa, e o principal instrumento de os holandeses se apoderarem de toda a Capitania de Pernambuco, e de a conservarem tanto tempo.”³⁰, o que assegura nossa afirmativa. Além do mais, Barléu nos relata que Maurício de Nassau cortejou o apoio dos índios ligados a Felipe Camarão, ressaltando a importância dessas alianças principalmente nesse período do século XVII. Entretanto, a conquista desse apoio era tarefa árdua visto que os indígenas não possuíam “nenhum escrúpulo de desertar de suas parcialidades e bandeiras”, segundo Barléu.³¹ Assim, os indígenas agiam conforme bem entendiam o que se observa em relatos de Duarte de Albuquerque Coelho nos quais é citado o comércio entre holandeses e indígenas - mesmo com a proibição portuguesa - como também nos escritos de frei Manoel Calado que disse que alguns indígenas iam ao encontro dos portugueses para saber “o bom, ou mau tratamento que lhe fazíamos”³² a fim de decidir se ajudavam ou não. Ademais da belicosidade tão mencionada entre os cronistas a aliança com os indígenas tinha outro fundamento haja vista o medo que a população possuía por eles, moradores “que

²⁹ ALBUQUERQUE COELHO, Duarte de. **Memórias diárias da guerra do Brasil**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. p. 229 – 230.

³⁰ CALADO, Manoel,. **O Valeroso Lucideno e triunfo da liberdade**. 4. ed. Recife: FUNDARPE, 1985. v.1 p. 67.

³¹ BARLEU, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980. p.133

³² CALADO, Manoel. Op. Cit. p. 160.

mais o temiam que aos próprios holandeses”.³³ Além disso, Pierre Moreau afirmou que nas batalhas em campo raso “os portugueses tinham certeza de perder a vida caso não fugissem”³⁴. Martinho de Nantes nos deixou declarações acerca das qualidades guerreiras dos indígenas que “ficam em movimento contínuo e movem-se com tanta rapidez, que não é possível fazer pontaria com o fuzil; olham sempre para a arma apontada e mudam rapidamente de posição”.

A resistência ao trabalho foi outro aspecto presente no século XVII. Duarte de Albuquerque Coelho, em carta de 1630, fala que a qualquer atraso das rações dadas aos indígenas, esses abandonavam os postos que convinham guardar³⁵. Para Barléu, eles viviam todos os dias “descuidosos do trabalho e solícitos somente com bebidas”³⁶ e:

ajustam seus trabalhos por 20 dias seguidos, transcorridos os quais, dificilmente seriam persuadidos a novos, e não esperam o pagamento, mas incrédulos de receber a soldada, exigem-na antes de executarem a sua tarefa. Daí resulta que, fugindo enganam os senhores de engenho.³⁷

O fato de se negarem a trabalhar para os europeus foi o maior contributo para o mito do índio preguiçoso, que consistia, da recusa ao trabalho para o outro. Desde o século XVI, com a queima de engenhos e o não auxílio na coleta de pau-brasil citados por Duarte Coelho Pereira e Gabriel Soares de Sousa, essas atitudes são observadas entre os cronistas.

Outra resistência que, junto à armada, é uma das que mais os cronistas deixaram relatos foi a resistência à catequese.

No século XVII, Joan Nieuhof diz que “os brasileiros que viviam entre portugueses e holandeses seguiam, até certo ponto, a doutrina cristã, mas de maneira tão tibia, que poucos perseveraram em seu zelo até idades avançadas” “isso principalmente porque somente enquanto crianças, longe de seus pais aceitavam os artigos principais da nossa fé”³⁸.

³³ CALADO, Manoel. Op. Cit. p. 66.

³⁴ MOREAU, Pierre.; BARO, Roulox.. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos tapuias**. São Paulo: USP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1979. p. 26.

³⁵ ALBUQUERQUE COELHO, Duarte de. Op. Cit.

³⁶ BARLEU, Gaspar. Op. Cit. p.132.

³⁷ BARLEU, Gaspar. Op. Cit. p.132.

³⁸ NIEUHOF, Joan. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil**. São Paulo: Martins, 1942. p. 315 - 316

O capuchinho francês Martinho de Nantes relatou as dificuldades que teve em sua missão. Por muito tempo ele não batizou nenhuma pessoa, apenas adultos à beira da morte “por causa da incerteza em que estava continuar com eles”³⁹. Havia uma grande preocupação nos métodos de catequese a fim de que os indígenas persistissem em costumes cristãos. Nantes guardava “uniformemente o método de não batizar nenhum adulto antes que dê sinais e provas de seu desejo de tornar-se cristo pela fidelidade às práticas respectivas, de forma que queremos ter cristãos pelas obras antes de que pelo nome”⁴⁰. Essa apreensão tinha um grande fundamento visto que os indígenas relutavam a converter-se. Voltando ao século XVI, Ambrósio Fernandes Brandão nos relata um caso interessante sobre a resistência à catequese. Segundo ele:

os Padres da Companhia ensinara um destes índios, por sentirem nele habilidade, a ler e a escrever, canto e latinidade, e ainda algum pouco das artes, mostrando-se ele em tudo mui ágil e de bons costumes; chegaram a lhe fazer dar ordens menores, e cuidado que ouvi dizer que também a epístola e evangelho, para o ordenarem em sacerdote de missa. Mas o bom do índio, obrigado de sua natural inclinação, amanheceu um dia despido, e se foi com outros parentes seus, para o sertão, aonde exercitou seus bárbaros costumes até a morte, não se alebrando dos bons que lhe haviam dado.⁴¹

Essas atitudes vão forjar a imagem do índio inconstante, que, na mesma proporção que parece adquirir os costumes cristãos, os deixa. Domingos Loreto Couto, no século XVII, faz um comentário que vale a pena ser lido, segundo ele:

Querem nestes homens hua Constancia, que triunfe das inconstâncias da própria natureza. Querem nelles hua resolução para toda a vida, e huma obstinação, que os ponha em estado de nunca poderem mudar de estado.⁴²

³⁹ NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco**: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. p. 10.

⁴⁰ NANTES, Martinho de. Op. Cit. p.18.

⁴¹ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. 1. ed. integral segundo o apógrafo de Leiden. Recife: Universidade do Recife, 1962. p.239 – 240.

⁴² COUTO, Domingos Loreto. **Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. p. 53.

Além das “inconstâncias da própria natureza” e também devido a elas, a resistência à conversão foi bastante presente na história dos índios de Pernambuco.

De acordo com Martinho de Nantes, muito acreditavam que era impossível converter os indígenas. Além disso:

Há outro obstáculo considerável para as missões por parte dos índios. Há, entre eles como entre nós, os que são dóceis e bem nascidos, assim como os indóceis e perversos. Os primeiros se convertem facilmente; os outros resistem e chegam às vezes a perverter os que já estão convertidos. Não se pode domá-los senão com o tempo e com o rigor. São muito dedicados às suas cerimônias pagãs e às suas tradições, que os favorecem, com a sua sensualidade, as suas festas consistindo em danças, em festins à sua maneira, verdadeiramente lascivas.

Ademais:

A respeito de suas festas, augúrios e adivinhações eram de tal forma obstinados, que custaram muito a desenganar-se, fossem quais fossem meus argumentos. Muitas vezes, sob pretexto de irem à caça, ou para procurar mel pelos campos, saíam da aldeia para praticar às ocultas as suas cerimônias. Foi necessário recorrer ao rigor e castigar os culpados, o que não se podia fazer sem correr perigo, especialmente numa ocasião, em que eles se sublevaram e pensaram até em nos matar.

Esses trechos mostram que mesmo dentro das missões, os indígenas não ignoravam seus costumes e, mais que isso, agiam de forma a acarretar dificuldades na tentativa de conversão. Uma alegoria muito interessante sobre esse problema está presente no Sermão do Espírito Santo de Padre Antonio Vieira e que Viveiros de Castro usou em uma obra sua⁴³.

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão

⁴³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidos, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário — e estas são as do Brasil —, que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos.⁴⁴

A parábola do mármore e da murta exprime bem a dificuldade que os catequizadores tiveram na conversão do indígena, traduz o sentimento de ineficácia que muitas vezes observam-se nos escritos dos cronistas diante da incapacidade de converter os indígenas. Se por um lado Antônio Vieira diz que os indígenas “recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir”, por outro os cronistas citados e o próprio padre negam essa afirmativa. Ainda que nas entrelinhas, observa-se que essa facilidade, não resistência era o contrário, pois de fato os índios não se convertiam facilmente.

É notório após essas explanações que enquadrar os indígenas de acordo com os objetivos do projeto colonial foi tarefa bastante árdua e, muitas vezes, inconclusa. Não se pode afirmar na totalidade que o indígena tenha se convertido, tenha se tornado mão-de-obra para os estrangeiros e que tenha se tornado súditos do rei. Ao longo de vários séculos, os índios desenvolveram estratégias de resistência dentro de suas possibilidades, procurando caminhos para escapar das regras estabelecidas e das obrigações às quais estiveram sujeitos a partir da colonização. Entre um e outro evento de resistência armada os índios simularam obediência quando lhes convinha e disposição para participar da sociedade colonial apenas enquanto servisse aos seus interesses imediatos. Nas palavras de Héctor Bruit, “os índios não foram tão pacíficos, obedientes e desenganados [...] passada a etapa

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Op. Cit.

bélica, os índios praticaram uma resistência camuflada”⁴⁵. Essa resistência foi de fundamental importância para que esses povos se preservassem física e culturalmente diante do poder dos invasores europeus. Desse modo, essas atitudes foram a base da preservação das culturas indígenas em Pernambuco que de uma forma ou de outra perduram até hoje. Acreditamos também ter contribuído com o projeto maior e assim, termos enriquecido a pesquisa acerca da História da Resistência Indígena em Pernambuco.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE COELHO, Duarte de. **Memórias diárias da guerra do Brasil**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

ANCHIETA, Joseph de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANCHIETA, Joseph de. **Cartas: correspondência ativa e passiva**. SP: Loyola, 1984.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Itatiaia, 1997.

AVE-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo norte do Brasil: No ano de 1859**. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1961.

BARLEU, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. 1. ed. integral segundo o apógrafo de Leiden. Recife: Universidade do Recife, 1962.

BRUT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. SP: UNICAMP, 1995.

CALADO, Manoel,. **O Valeroso Lucideno e triunfo da liberdade**. 4. ed. Recife: FUNDARPE, 1985. 2 v.

CÂMARA, Manuel Arruda da. **Manuel Arruda da Câmara: obras reunidas**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1982.

⁴⁵ BRUT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. SP: UNICAMP, 1995. p. 154.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. BH: Itatiaia; SP: EDUSP, 1980.

COELHO, Duarte; ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de; MELLO, José Antonio Gonsalves de (Org.) **Cartas de Duarte Coelho a El Rei**. Recife: Imprensa Universitária, 1967.

COUTO, Domingos Loreto. **Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil. 5. ed. ; História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil, 1576. 12. ed. 5. ed.** Recife: Massangana, 1995.

HUE, Sheila Moura. **Primeiras Cartas do Brasil (1551 – 1555)**. RJ: Jorge Zahar, 2006.

JABOATÃO, Antônio de Santa Maria. **Novo orbe serafico brasilico, ou, Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil**. Recife: Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

KOSTER, Henry. **Viagens ao nordeste do Brasil**. 2. ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978.

LEITE, Serafim. **Breve história da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760**. 1. ed. Braga (port.): Apostolado da Imprensa, 1993.

LÉRY, Jean de,. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**. Recife: IFCH-UFPE, 2000 (Tese de Doutorado em História)

MOREAU, Pierre.; BARO, Roulox.. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos tapuias**. São Paulo: USP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

NAVARRO, Azpicuelta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. BH: Itatiaia,; SP: EDUSP, 1988.

NIEUHOF, Joan. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil**. São Paulo: Martins, 1942.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas Jesuíticas I**. BH: Itatiaia; SP: EDUSP, 1988.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às nascentes do rio São Francisco e pela província de Goiás**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.
Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.
Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil: 1500 – 1627.** 7ªed. BH: Itatiaia; SP: EDUSP, 1982.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** 9.ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2000.

STADEN, Hans. **A verdadeira história dos selvagens, nus e devoradores de homens (1548 – 1555).** RJ: Dantes, 1998.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **América em tempo de conquista.** RJ: Jorge Zahar, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios -- catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VASCONCELOS, Simão de,. **Crônica da Companhia de Jesus.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios.e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

A INFLUÊNCIA DO IMAGINÁRIO EUROPEU NA CONSTRUÇÃO DO PROJETO CATÓLICO PORTUGUÊS E A RESISTÊNCIA INDÍGENA A SUA IMPLANTAÇÃO NO BRASIL COLÔNIA

Maria José Leite
Mestranda – UFCG
(mariamelik@bol.com.br)

Andréa Batista de Môra
Graduada – UEPB
(andréa_mora 07@yahoo.com.br)

Na época dos descobrimentos o pensamento europeu oscilava entre o imaginário fantástico e profundamente religioso medieval e o espírito humanista e aventureiro do Renascimento. Naquele momento havia duas visões do mundo, uma científica e outra mítica, elaborada a partir de mensagens dos textos sacros e relatos fantásticos, mas na maior parte da Europa subsistia um sentimento religioso objetivo muito forte, a leitura da bíblia ainda era feita de forma literal e não simbólica e dessa forma, pensava-se que o conhecimento dela chegaria mais cedo ou mais tarde a todos os povos do mundo. Portanto quando “descobre-se” um novo mundo ele é visto como possibilidade de levar o conhecimento do Evangelho e de concretizar os sonhos a respeito de outro mundo longínquo, maravilhoso e diabólico ao mesmo tempo.

Mas antes da chegada dos europeus às terras desconhecidas do atlântico, o imaginário sobre mundos distantes e povos exuberantes era direcionado ao oriente, tudo o que era herético e maravilhoso vinha de lá, entretanto quando a América foi “descoberta” esse imaginário foi transferido e também recriado, a América tornou-se uma fábrica do fantástico e do maravilhoso e reveladora da existência dos seres monstruosos da antiguidade e da Idade Média, foi o espaço onde iriam se manifestar os lugares de Paraíso, Inferno e Purgatório, que nem sempre existiram separadamente, essas idéias por vezes coexistiram de forma conflituosa e dúbia, a primeira idéia, porém, era a de que o paraíso na Terra finalmente havia sido encontrado e a isso era acrescentada a idéia de que havia um reino cristão fora da Europa que duraria mil anos e onde não haveria sofrimento, peste ou fome. Como afirma Mary Del Priore o próprio rei D. Manuel “(...) *sabia da existência de cristãos no além-mar, no fabuloso reino de Preste João, os quais os navegadores estavam encarregados de descobrir...*” (PRIORE p. 23, 2001). Essa certeza, porém, não se limitava

a meras crenças medievais, pois mapas do século XIV já davam conta de ilhas espalhadas pelo atlântico, nelas se projetavam os ideais fantásticos do período medieval.

Assim, os missionários que aqui chegaram com a missão salvacionista já traziam consigo imagens pré-estabelecidas sobre estas terras, a partir de então uma nova escrita seria construída sobre o novo mundo enraizada no velho, visto que neste já existiam muitas lendas sobre terras desconhecidas. A lenda do reino de Preste João é significativa para compreensão de tal imaginário pois, “ ... *ilustra de forma modelar a idéia de que ocorre migração geográfica no imaginário europeu, decorrente do devassamento de terras desconhecidas (...)*” (SOUZA p. 27, 1993). A respeito dessa discussão podemos perceber que os monstros do imaginário europeu foram também recriados aqui, os escritos de autores como Gândavo nos revelam que o imaginário estava ganhando um novo fôlego, vejamos um trecho de um de seus escritos citado em Laura Cardoso de Mello:

“Noite alta, uma índia avistou o monstro ‘movendo-se de uma parte para outra com passos e meneios desusados e dando alguns urros de quando em quando’; ia ele por uma várzea junta ao mar, e era tão feio” que não podia senão o demônio: era quinze palmos de comprido e semeado de cabelos pelo corpo, e no focinho tinha umas sedas mui grandes como bigodes. O rapaz que o matou, chamado a Baltazar Ferreira andou’ como assombrado sem falar cousa alguma por um grande espaço’. Na língua da terra aquele ser se chamava hipupiára.” (SOUZA p.52, 1993)

Consideramos que a idéia sobre imaginário europeu não se refere apenas a imagens fictícias ou a um mundo maravilhoso e fantástico construído pela imaginação, mas como “ *um sistema de idéias e imagens e representação coletiva que os homens em todas as épocas construíram para si, dando sentido ao mundo*” (PESAVENTO p.43, 2005). A capacidade de imaginar estava relacionada ao estranhamento pois, na medida em que o europeu não vê a sua imagem refletida no outro, detrata-o, o inferioriza e busca impor sua

forma de viver e as imagens e representações que norteiam o seu mundo, portanto o imaginário compreende as noções culturais e os modos de se ver e ver o outro. O homem europeu traz consigo uma extensa carga cultural e um sentimento religioso muito forte, o velho mundo chocou-se com os padrões culturais que não eram os seus e o novo mundo significou, em determinado momento, uma ameaça a sua existência.

Considerando que os padrões culturais do homem europeu estavam permeados pelo forte sentimento religioso da época, o Brasil nasce á sombra da cruz que significava o poder da Igreja católica, sendo o suporte básico onde se assentou todo o projeto colonizador porque ela se mostra não apenas como um espaço de oração mas como um objeto capaz de impor sua ordem a tudo o que estava em volta (SILVA , 1999), a isso acrescenta-se a imposição da representação de sociedade e os signos de servidão e dominação que foram transferidos para terras brasílicas. Por isso, a colonização e a implantação de um projeto católico de conversão foi elaborado com base nos padrões religiosos, morais e sociais europeus, pois a tentativa de destruição dos referenciais indígenas se soma à busca pela reprodução dos padrões sociais praticados na Europa.

O projeto católico português é fruto da Contra-Reforma, pensada a partir do Concilio de Trento (1545-1563), no velho mundo ela aparece inicialmente como perseguição e combate ao protestantismo, onde diversas vezes a disputa entre católicos e protestantes resultavam em massacres. Na América, porém, a Contra-Reforma não se materializou na necessidade de lutar contra uma reação protestante, ela teve a perspectiva de conversão e de conquistar novas almas para rebanho católico que na Europa estava ceifado pelo protestantismo. O projeto católico colocado em prática na América portuguesa pelos jesuítas se assenta no pensamento religioso, cultural e social do velho mundo na medida em que busca reproduzir seu universo cultural nessas terras. Naquela época viver fora do seio da religião era impensável, povoar o novo mundo não era visto apenas com uma missão do português mas da cristandade, pois era preciso catequizar os povos habitantes das novas terras. Nessa perspectiva os índios foram vistos como uma potencial força de trabalho, mas também como desconhecedores do seu criador “(...) *isso foi fundamental pra dar uma característica de missão à presença de homens da Igreja na América portuguesa (...)*” (PRIORE p. 40, 2001). Assim igreja católica se envolve na missão de povoar a colônia representando a união entre império e igreja, religião e poder.

Ao comprovar a existência de outro mundo fora da Europa, os homens do velho mundo projetam sobre ele seu imaginário povoado de seres fantásticos e de um ambiente maravilhoso, edênico e concomitantemente assustador. O colonizador ver tudo o que já povoava sua mente, mas ele quer inscrever seu mundo num novo ambiente, isso se dá entre os indígenas de forma mais incisiva através dos jesuítas pelos quais foi posto em prática o

projeto de conversão, eles representavam duas figuras, a do colonizador e a do religioso. O que norteia o projeto católico são as noções religiosas, morais e sociais do mundo europeu na medida em que é direcionado para regradar, modificar e corrigir os ditos maus hábitos dos indígenas, já que só era compreensível e legítima uma forma de viver e crer, essa visão etnocêntrica submete tudo o que vem do outro às noções de pecado e de correto, dessa maneira as culturas indígenas foram vistas pelos colonizadores como vícios fruto da ausência de fé em Deus e proveniente do culto ao demônio.

Nessa perspectiva, vários aspectos da vida dos indígenas foram considerados um afronte aos princípios cristãos e por isso precisavam ser modificados. Luiz Felipe Baeta Neves em O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios transcreve um trecho de uma carta de A. Nóbrega ao Padre Miguel de Torres dizendo : “ ... *fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem...*” (NEVES p.135, 1978). Podemos perceber então que além da tentativa de introduzir uma nova forma de viver, e este modo era o europeu, era preciso destruir as formas de representação dos índios e as missões foram pensadas como uma forma de combater à presença do diabo entre os índios. Em relação aos meios de atuação do catolicismo a “(...) *ideologia quantitativista*”...é característica da “*pregação*”, ou seja, do primeiro período da catequese em que a palavra (o ouvido) era suficiente para converter e levar a conversão pelo batismo. Isto foi efetivamente aqui praticado (...)” (NEVES p. 127, 1978). À conversão pela palavra seguiram-se outras formas de convencimento que geraram modos de resistir entre os indígenas, desde o assassinato de colonos até às formas mais veladas e cotidianas de resistência.

Nos aspectos a serem combatidos, o corpo nu representa uma das maiores ameaças ao projeto católico, pois a “(...) *América Índia, mulher estendida, nua presença não nomeada da diferença, corpo que desperta num espaço de vegetação, animais exóticos...*” (CERTEAU p. 09, 2002) tornou-se um campo de luta entre o bem e o mal. Dentro dessa perspectiva os povos que habitavam as terras foram chamados de selvagens, termo ligado ao impacto sofrido pelos europeus ao encontrarem nesse continente seres assustadores capazes de comer seus semelhantes, com seus corpos nus, despertando o olhar europeu sobre o outro (selvagem) transformando-o em corpo erótico, objeto de prazer. Podemos perceber em escritos de viagens como os de Lery, sobre as festas tupis, como é enfatizada a questão do erotismo e do prazer associado ao medo, quando narra a festa regada a cavar, onde ele ouvia cantos e graciosos murmúrios que despertam sua vontade de chegar mais perto, o que faz aproximar-se do ambiente onde a festa acontecia para completar com prazer às práticas tupis que de tão assustadoras ele

compara aos sabbats e bacanais. Essa semelhança que Léry busca fazer entre os rituais indígenas e a bruxaria européia não é uma exclusividade dos seus escritos, muitos colonizadores e missionários tinham a mesma opinião com relação às práticas religiosas do novo mundo, buscavam aproximá-las do que lhes era mais familiar, a feitiçaria européia, porém contraditoriamente sentem-se atraídos por esse rituais, o próprio Léry cultivava o hábito de ouvir murmúrios os quais diz ser:

“(...)tão violentos que eles não tivessem sido sempre retomados uma oitava mais alto por um elemento paralelo, teria podido crer que uma degolava a outra ao meu lado e que em Seguida assassino e sua vítima ressuscitada tomavam banho para apagar os traços do crime. Concluimos disto mais tarde que existe uma coisa tão ruidosa quanto o sofrimento, é o prazer...” (CERTEAU p. 229, 2002)

Dessa forma, os primeiros discursos sobre os povos distantes estão permeados pelas impressões que os conquistadores tiveram de seus corpos, transformado-os em corpos erotizados e praticantes de atos violentos. A partir desse pensamento de estranheza foi criada a imagem do selvagem, como sendo o pecador, que andava nu, usava ornamentos, fazia festas fora do tempo e representava o prazer carnal sem limites, e do civilizado como o que cobria o corpo com vestimentas e valorizava o trabalho; essa distinção entre selvageria e civilização é feita dentro da ótica européia que coloca-se em posição de superioridade diante desses povos que deveriam ser dominados e sobre os quais teceram-se discursos classificatórios, questionando se esses eram ou não seres humanos, visto que no universo fantástico da escrita européia com seus relatos de viagens imaginárias, ou reais, fazia-se a descrição de lugares desconhecidos habitados por seres exóticos e ora monstruosos.

Em um segundo momento o selvagem deixa de ser uma criatura bestial e inofensiva e começa a representar uma ameaça monstruosa praticantes da antropofagia, sem religião e civilidade, todavia, embora já existisse uma percepção do selvagem como diferente na Europa Medieval, ao chegarem a esse novo continente os europeus encontraram homens fisicamente perfeitos e cuidaram em desumanizá-los, escravizando-os. Mas os indígenas começam a reagir de forma multifacetada, assim inicia-se a construção de novos discursos sobre o comportamento dos nativos e “ *A violência cotidiana era uma das faces como se pintava a anti-humanidade dos ameríndios. Humanidade ameaçadora que colocava os*

européus entre o risco de ser flechado e o de ser comido” (SOUZA p. 59, 1982).

Evidentemente, os nativos eram ameaçadores não só pelo canibalismo que tanto assustava os membros da companhia de Jesus, mas esse medo está expresso vários relatos impressionantes. Knivet é detalhista, ao falar dos massacres, diz que os corpos eram retalhados e servidos em banquetes festivos. No entanto, o Brasil como inferno não foi constituído somente pela violência indígena, do ponto vista religioso essa imagem infernal manifestava-se também pelo pecado, para os jesuítas os homens que aqui habitavam viviam envoltos pelas maledicências do pecado e a ação do demo era tão forte que muitos padres desacreditavam na salvação dessas almas.

A catequese indígena no Brasil foi cenário do embate entre o bem e o mal, onde os missionários mesmo estando munidos da santa fé católica sentiam-se acuados diante da animalidade e dos vícios dos índios, que resistiram ao enquadramento projetado pelos portugueses, desrespeitaram esse povo bravo e temido por tantas outras nações. Essa visão do indígena como animal foi defendida por Nóbrega e Anchieta e seguida por outros, que considerando-se a única possibilidade de salvação desses seres animais, de gestos ferozes, mas que com seu comportamento irracional reafirmavam a racionalidade européia.

Constatada a força do diabo na Colônia onde predominava os maus hábitos comportamentais e religiosos, já que para os jesuítas a figura do índio era a expressão dos pecadores da carne estando essa gente a serviço de satã também por suas práticas mágicas, eles (jesuítas) soldados de cristo, teriam que enfrentar a resistência do diabo, pois essa já dominava essas terras e os povos que aqui habitavam e não abriria mão desse domínio facilmente, demonstrando a sua força através dos elementos da natureza: da água, força dos rios, que segundo o padre Jerônimo Rodrigues “...podia estar habitada por diabos...”. Esse tipo de ação demoníaca também apresentava-se através de tempestades que impossibilitavam as celebrações das missas, o poder do demo também manifestava-se em moscas, piolhos e outros parasitas que perturbavam o trabalho missionário, assim, o sobrenatural estava presente em todos os elementos da natureza.

Portanto, se a ação católica não estava surtindo efeito através do convencimento de que os missionários representavam a salvação, os jesuítas farão uso da força, utilizando-se do santo ofício, atitude justificada pelo objetivo final que era o de libertar esses povos da ameaça do inferno e encaminhá-los para o céu. Assim a diabolização do Brasil teve início quando as autoridades coloniais sentem dificuldades em avançar na colonização, sentindo-se ameaçados pelo clima, animais peçonhentos e por seres que ameaçavam a vida, tudo isso vai modificar o pensamento sobre essas terras que deixam de ser a representação do céu e passam a representar o próprio inferno. Mas em um terceiro momento, o imaginário europeu fundamentado na cultura erudita e popular institucionalizada pela religião nos

concílios de Lião II (1274), Florença (1438) e Trento (1545-1563), projetaram para o Brasil a idéia de purgatório, dando-se a construção de mais um discurso sobre essas terras, o que buscava enquadrá-las entre o Bem (paraíso) e o Mal (inferno), tornando-as portanto um lugar de recuperação, destinado a purgar os pecados do velho mundo. Uma vez denominado purgatório as terras brasílicas eram vistas principalmente pela sua condição de colônia, onde a ação jesuítica tornou-se imprescindível para a purificação das almas, visto que embora os indígenas fossem possuidores de uma humanidade diferente poderiam ser resgatados pela catequização. Para os europeus que aqui chegaram através do exílio, essas terras também foram sinônimos de purificação, pois para os degradados esse era um novo mundo que lhes ofereciam inúmeras possibilidades, aqui eles tinham oportunidades de purgar os seus pecados e voltar para o lugar que mais se aproximava do céu, a Europa.

O Brasil Colônia como purgatório possibilitou o surgimento de questionamentos sobre o “tipo” de gente que viria povoar essas terras, pois em grande parte o grupo dos degradados portugueses era constituído por ladrões e delinqüentes que tivessem atentado contra a Igreja ou o Estado Português. Estes ao adentrar esse território depararam-se com os índios e seus hábitos condenados pelos missionários e multiplicaram a preocupação religiosa com relação ao controle da colônia porque mesmo sendo necessário grande número de pessoas para estabelecer esse projeto na colônia, estas deveriam alinhar-se ao pensamento europeu de organização social. Sendo assim, todo o imaginário europeu desde a idéia de Terra Prometida até o purgatório, visa desestruturar a diversidade da colônia para enquadrá-la nos padrões europeus sociais e religiosos e na elaboração de uma escrita sobre essa colônia os europeus desconsideraram hábitos culturais e a organização social que aqui existiam.

Dessa maneira o Projeto Católico Português que deveria ser estabelecido através do trabalho é ameaçado pelas práticas selvagens que fugiam do controle europeu, esses povos com suas formas diferentes de viver fazem o que na visão de Jean de Léry não passa de um teatro de festas, onde *“personagem do espetáculo, o selvagem é entretanto, sob esta forma, o representante de uma outra economia, diferente da do trabalho”* (CERTEAU p. 228, 2002). A economia indígena diferenciava-se dos padrões europeus de produção, a principio porque se confrontavam com os ideais estabelecidos na pré-colonização que tinha como fatores primordiais a expansão dos territórios europeus, povoar e organizar uma economia voltada para o mercado metropolitano. Nesse sentido podemos dizer que as expansões marítimas que chegaram ao Brasil, através dos portugueses primeiramente, tinham também um caráter de exploração comercial pois a Europa estava-se vivendo a lógica mercantilista do acúmulo de bens e os europeus não compreendiam por que os nativos não demonstravam preocupação em acumular nada, esse choque representou outra forma de conflito.

O cotidiano indígena e as suas práticas de trabalho somadas ao apreço da cultura quinhentista e seiscentista pelos monstros imaginários e à idéia de pactuação com o diabo fez com que os nativos fossem classificados como monstros humanos individuais, mas a noção de selvagem não substituiu os monstros já existentes no imaginário do colonizador, ao contrário juntaram-se a eles, sendo assim os indígenas poderiam até pertencer a outras representações no que dizia respeito ao afastamento geográfico, mas era considerado monstro quanto a sua nudez e seus hábitos “selvagens”. A visão que predominou foi a representação do selvagem, essa classificação partiu de idéias da moral e da sociedade cristã que buscava justificar suas representações e denominações do homem selvagem afirmando que sua natureza era desprovida de cultura e de religião.

Essa representação adivinha do projeto da empresa colonial que era caracterizado por uma bifrontalidade, por um lado incorporava-se novas terras para o Estado e por outro ganhava-se novas ovelhas para o catolicismo. Foi com a missão de cristianizar os índios que quase 50 anos após a conquista chega ao Brasil a Companhia de Jesus, sentindo-se destinados a serem católicos apostólicos os portugueses colocam-se como propagadores da fé cristã, pois como escreveu *Vieira* “(...) *Todos os reis são de Deus feitos pelos homens : o rei de Portugal é de Deus feito por Deus e por isso mais propriamente seu...*” (SOUZA p. 23, 1993) Esse primeiro momento que se caracteriza pelo encontro de homens civilizados e os bárbaros como assim foram denominados, possibilitou representações do imaginário europeu, o qual produziu imagens da colônia como o paraíso terrestre baseado na natureza e nos seus fartos alimentos que saciavam a fome e encantavam os olhos dos colonizadores.

No entanto essas imagens que deslumbraram os conquistadores foram aos poucos sendo modificadas dar-se início a um novo pensamento sobre o Novo Mundo são remetidos o ideário de monstros já citado anteriormente “ (...) *homens selvagens antropófagos , com feição disforme e horrível (...)*” (SOUZA p. 50,1993), passa a habitar o imaginário europeu, todavia esses monstros são representações dos perigos que os conquistadores passam a enfrentar, o medo muitas vezes os levava a gerar através das imagens e dos sons indígenas sensações que se confundiam entre o sagrado e o diabólico, assustador e sedutor ao mesmo tempo.

Esse novo posicionamento em relação aos selvagens acaba por gerar uma nova atitude dos conquistadores em relação aos indígenas que serão considerados como praticantes dos vícios da carne, paganismo, poligamia, nudez e preguiça; o que fará com que a catequese atue como instrumento de “normalização” do comportamento, dentro dessa perspectiva os missionários atuaram com o intuito de aproximar esses pecadores de Deus, porém quando percebiam que não haviam alcançado o objetivo de converter uma alma o procedimento seguinte era a ação de Santo Ofício. O projeto de colonização tendo seus ideais desnorteados pelo cotidiano indígena, que a princípio representa formas de trabalho

diferentes da economia européia, procura firma-se através da religião que fora a grande “arma” para a busca da consolidação do projeto, no entanto mediante as dificuldades encontradas para a plena ocupação e conversão das almas os jesuítas através da catequese buscavam em linhas gerais a conversão dos índios aos padrões europeus e sua submissão à soberania portuguesa, esses eram basicamente os ideais dos primeiros jesuítas chefiados pelo Padre Manoel da Nóbrega, no entanto bem mais do que isso fora conquistado, a ação jesuíta conseguiu duas grandes realizações a primeira no campo da educação e a segunda nas missões ou aldeamentos.

Na educação os jesuítas desenvolveram aulas de ler, escrever, cantar, orações em latim para os filhos dos colonos e os indígenas, tudo feito nos primeiros colégios da Companhia de Jesus, o ensino era bastante rígido chegando a ter práticas educacionais através de castigos corporais o que muitas vezes revoltavam os índios. A catequização não fora suficiente para o processo de conversão almejada, levando em consideração a distância entre as aldeias e a cultura indígena que era o principal fator de impedimento para os jesuítas que sentiram a necessidade de um projeto de conversão ainda mais efetivo e contínuo, baseado em uma ideologia racionalista, uma visão hegeliana, que se caracterizava como medidas de conversão buscando um fim e uma perspectiva de ação, realmente algo progressista para a igreja naquele momento que se conservava no tradicionalismo e na obediência ao rei. O aldeamento buscava sobretudo enquadrar os índios às maneiras de vestir, de morar e de crer dos europeus. As pregações quando realizadas na mata exigiam que o jesuíta se deslocasse até as habitações indígenas, contudo elas não estavam dando o resultado esperado, quando muito conseguia era o batismo em massa, muitas vezes sofrendo violência por parte dos nativos e não cumprindo a missão.

A política de Aldeamentos era uma maneira de alterar as formas de deslocamento dos missionários, que até então partiam de um local fixo para pontos dispersos. No ato de conversão a palavra é muitas vezes recebida e aceita pelo povo indígena, porém, não era raro diagnosticar o retorno às suas práticas culturais. Com o projeto das aldeias que se caracterizava na reunião muitas vezes de tribos diferentes para a conversão num só lugar, geralmente contra sua vontade, esse novo desenrolar do projeto católico português vem estabelecer uma nova ordem social na vida do nativo que agora é regido pelo tempo e espaço criado pela cultura cristã, buscando condições de impor o seu próprio código uniformizador de homem civilizado. Nesse patamar podemos dizer que o cotidiano indígena, de maneira geral, as suas relações com a natureza e os demais da tribo foram sendo reelaboradas. Os aldeamentos, baseados na idéia de construção de uma lei introduzida a princípio pelos jesuítas tentando dar aos indígenas um estatuto jurídico igual ao dos cristãos, buscaram impossibilitá-los de colocar em voga suas práticas, já que acreditavam serem (os

indígenas)atrasados mentalmente e descartando que o que os separava dos nativos era a questão cultural, esta sim os colocava em instâncias diferentes de cultura e não em nível de inteligência.

A lei por sua vez foi aplicada colocando os nativos na qualidade de filhos, estes que deveriam sofriam duras penas “...a autoridade devem assumir a posição de pai, devendo corrigir e protege sua prole social” (NEVES p. 24, 1978). De qualquer modo, segundo Serafim Leite, não houve diferenças de penalidades, se comparadas às aplicadas aos delinqüentes comuns às penas eram geralmente executadas em publico a fim de servir de exemplo para os demais que se atrevessem a cometer desordens. Um outro fator que vem construir nova perspectiva na vida indígena se dá em relação a casa, essa que “ parece ... inferno ou labirinto, uns cantam outros choram, outros comem, outros fazem farinha e vinhos, etc.” essa estrutura familiar vivida na tribo onde baseava-se no coletivo é desconsiderada aos padrões da arquitetura européia que visa: conter a extensão da casa, diminuir entradas assim como o número de habitantes da mesma, assim o sentido de comunidade que para o europeu não traz sentido seria paulatinamente quebrado.

Dentre os fatores citados podemos acrescentar a cultura do corpo, essa que vem nos mostrar a necessidade gerada pelos europeus de “...uma geografia do corpo que deve ser absolutamente observada porque é ela que diz que partes do corpo devem ser mostradas (ou nunca mostradas), quando,onde e para quem” (NEVES p. 24, 1978) .Nessa perspectiva o corpo, a nudez feminina mais especificamente, que tanto incomodava os portugueses e ao mesmo tempo os seduzia é tida como algo que deve ser combatido, como os adornos, objetos deformadores que transformavam os indígenas em seres “horríveis”; é bem verdade que os adornos faziam parte de componentes culturais indígenas e que eliminado o seu uso mesmo que parcialmente os colonizadores estavam por abalar a estrutura social e cultural dos nativos, nessa perspectiva podemos ainda dizer que “ Na verdade, o processo civilizatório do perfil do indígena não é somente o de cobri-lo de roupas. A primeira etapa é propriamente corpórea ...” (NEVES p. 134, 1978)

Podemos então dizer que o Projeto Católico Português foi um grande agente de transformação da geografia do Brasil, recriando espaços e construindo ideologias típicas de sua natureza Européia, mas não foi consolidado de maneira heróica como foi almejado pelos portugueses, para isso necessitamos nos debruçar sobre algumas formas de relações aqui estabelecidas e considerarmos o processo de resistência.

A resistência à colonização, acontece não só no aspecto econômico, ela desenrola-se de múltiplas maneiras, sobre essa questão Certeau referindo-se a Jean de Léry que muito bem registrou suas impressões sobre essa colônia diz: “ ...Fazem a festa, pura expressão que não conserva e rentabiliza nada, presente fora tempo, excesso...” (CERTEAU p. 228, 2002); esse pensamento expressa o estranhamento que o cotidiano

indígena causava, pois, sob a ótica europeia o trabalho deveria propiciar o acúmulo de bens, essa forma de viver dos ameríndios era uma inversão da ordem dentro do pensamento do colonizador. Esses hábitos eram incompreendidos pelos colonizadores que tinham o intuito de modificar tais costumes, porque esse tipo de economia fugia da compreensão europeia que só conseguia conceber práticas econômicas dentro de um quadro produtivo, portanto, para eles (portugueses) era necessário mudar essa estrutura, já que em sua função de colônia o Brasil deveria ser fonte de riqueza para a metrópole, sendo preciso, introjectar nos nativos o pensamento cristão e a idéia de trabalho produtivo europeu.

Entretanto as práticas cotidianas indígenas causaram repulsa e atração nos europeus, pode-se perceber esse conflito nas produções escritas com intuito de denominar os selvagens e suas formas diferentes de viver que nas palavras de Certeau são sedutoras, pois essas transgressões foram descritas de forma prazerosa nos registros sobre a colônia, onde se falam de sons perturbadores que no meio da noite assustavam os civilizados e os convidavam ao prazer, além das visões de índias nuas indo banhar-se nos rios e fazendo-se temer por homens brancos protegidos pelo cristianismo, vestimentas e armas, para os quais; “ *a nudez dessas mulheres da noite loucas de prazer...fascinam e ameaçam...as únicas a trabalhar incansavelmente, , ativas e vorazes, também as primeiras a praticar antropofagia...*” (CERTEAU p. 232, 2002), através dessa descrição pode-se perceber o olhar assustado dos europeus com relação a essas mulheres, ao mesmo tempo em que as desejam.

Os colonizadores transferem para as terras recém-descobertas o temor ocidental das feiticeiras, que ao dançarem durante a noite comiam crianças, todavia, nessas terras as “bruxas” também devoraram colonizadores mesmo que esses admirassem a sua nudez desembaraçada ora apresentada como atributo divino ora como representação do diabo que deveria ser exorcizado. Esses corpos nus foram tratados pelos europeus como espaços em branco que poderiam ser lidos e sobre os quais foram construídos textos classificatórios, com relação às mulheres, assim afirma Certeau : “... *as mulheres nuas, vistas e sabidas designam metodicamente o produto...*” (CERTEAU p.232, 2002) Esse tipo de relato nos faz perceber que os colonizadores portaram-se como possuidores desse corpos, entretanto, esses (corpos) fugiram desse controle e dos mesmos ressoaram sons que como cantos de sereia os atordoaram convidando-lhes ao gozo; assim esses homens e mulheres mesmo tendo sido vistos como criaturas monstruosas, com seus ruídos arrebatamentos e gestos inarticulados, chamaram-lhes ao prazer, a insensatez de suas festas representava um espetáculo temido e desejado, e é dessa maneira que o outro, visto e ouvido vai constituindo-se na escrita europeia, que procurou desvendá-lo através de características assombrosas, aqui as feiticeiras eram irresistíveis pois mesmo reconhecendo o perigo que elas representavam esses homens as desejavam, embora tenham atribuído-lhes

características monstruosas criando “... o fantasma do sexo denteado, a vagina dentata , que habita a representação da voracidade feminina...” (CERTEAU p. 232, 2002)

Dentro desse universo diabólico repleto de prazeres proibidos que é fundamentalmente feminino essas mulheres e sua nudez que em alguns momentos simbolizam o divino e em outros o diabólico ocuparam o imaginário europeu provocando sentimentos inquietantes. Esses corpos que eram mostrados sem a restrição cristã da vergonha de forma primitiva causaram arrebatamentos proibidos e primitivos em homens que aqui estavam para salvá-los, no entanto, nessas terras tudo emanava forças contrárias a esse projeto pois os homens que aqui habitavam também eram ameaçadores “ ...quase deuses todos bebendo verdadeiramente da fonte da Juventude. O pouco de cuidado e de preocupação que tem das coisas desse mundo convém a um paraíso onde os bosques, ervas e campos estão sempre verdejantes...” (CERTEAU p.233, 2002)

Teriam sido portanto os sons perturbadores e agradáveis das festas misturados aos cânticos dos pássaros formando uma orquestra irresistível que provocaram efeito não desejado nos colonizadores, produzindo uma forma atraente de resistência. É preciso lembrar que esse encantamento era indesejado, porém, a atração por esse outro proibido perpassou todo o imaginário colonial e deu origem a produções literárias como a de Léry

“... dos sentimentos contraditórios nele suscitados pelas danças, as defumações e os volteios dos Caraíbas, confessou na Historie de voyage fait dans la terre do Brésil que, se no inicio deste sabá se mostraram temerosos, acabaram recompensado pela harmonia dos acordes, pelo impacto da musica, pela cadencia dos refrões que encantaram.” (SOUSA p. 27, 1993)

Sendo assim, vemos que o indígena erotizado pelo europeu mesmo dentro dos seus rituais religiosos condenados pelos colonizadores despertaram uma diversidade de sentimentos os quais eles não conseguiam definir.

Levando em conta que os portugueses não cruzaram o mar com o intuito único de conquistar mercados mas também para expandir a fé católica foi estabelecido na colônia o imaginário mítico europeu marcado pela luta entre Deus e o Diabo. Dentro do pensamento religioso europeu acreditava-se que essa colônia estava sendo habitada pelo maligno, sendo necessário dessa maneira para colonizá-la não só o espírito comercial, mas o evangelizador, assim para o Brasil, terra habitada por seres que ainda não conheciam o Temor a Deus,

foram enviados junto ao primeiro governador geral Tomé de Souza os primeiros missionários jesuítas que também foram responsabilizados pela base da estrutura colonial e deveriam representar o poder do Estado e da Igreja; sendo que nesse momento a preocupação maior estava relacionada com o fortalecimento da fé católica porque, na Europa a reforma protestante havia abalado o poder constituído da Igreja Católica obrigando-a a reformular-se, assim o Concílio de Trento realizado em 1545-1563, elaborou um programa evangelizador que teve como foco o Novo Mundo, embora a preocupação com a alma desses povos conquistados tenha antecedido esse Concílio, pois desde a Idade Média já existia uma inquietação com relação a ação do demônio em territórios ainda desconhecidos.

A descoberta da América deu corpo a uma ciência teológica já existente, a demonologia, no continente americano as teorias demonológicas serão repartidas entre os conquistadores e colonizadores como Nóbrega, Anchieta, Las Casas. Para autores autodidatas como Cieza de León, isso ocorreu porque a forte ação cristã no final da Idade Média e início da Idade Moderna tinha expulsado o demônio da Europa para outras partes do mundo inclusive para a América. Essas produções buscavam separar religião de magia embora essa linha divisória nunca tenha sido bem delineada, esses escritos condenavam superstição, identificando-a como uma prática diabólica, todavia em Portugal não existiu uma produção demonológica específica e tão ampla quanto na Espanha. Entretanto, podemos encontrar porções desse pensamento em escritos quinhentistas e seicentistas. Para Laura Cardoso de Melo a demonologia não se resumiu só a escritos direcionados a perseguição às bruxas e às feiticeiras, dentro desses poderiam encontra-se também sermões católicos e pregações protestantes que descrevem o continente americano e a singularidade de suas práticas. Dessa maneira a demonologia também pode ser compreendida como um olhar sobre a cultura do outro, considerando que no período renascentista o ver ocupou uma posição essencial, a demonologia também tomou para si o papel de decodificar o outro pela visão. Portanto a demonologia sob a perspectiva de ciência do outro identificou esse outro naqueles que não estavam enquadrados nos padrões culturais defendidos pelos grupos dominantes, ou seja, bruxos e bruxas.

Aqui esse outro que vai ameaçar os ideais europeus são os índios, também considerados feiticeiros que na América estiveram na linha de visão dos demonólogos, tendo em vista seus rituais terem sido associados à bruxaria européia, pois para os adeptos desse pensamento a distância entre um índio considerado idólatra e uma feiticeira européia era quase inexistente, alguns pensadores afirmaram a coexistência de duas igrejas, uma de Deus, a Católica Apostólica Romana, e outra do Diabo que se voltava para as idolatrias e superstições, sendo essa, portanto a dos ameríndios. De fato nessa parte do mundo sobre a qual os europeus construíram um discurso aterrorizador de que aqui existiam mulheres que conversavam pessoalmente com o demônio e que nesses diálogos ele lhes revelava

segredos; a fé Católica tinha que remeter-se nas imagens que eram do seu conhecimento, assim, é transferido para as terras americanas rituais praticados na Europa, como o Sabá, sendo assim “o Novo Mundo funcionava como poderoso inspirador das elucubrações demoníacas : se na Europa os poderes repressores perseguem superstições e maleficia que não chegavam a recobrir verdadeiras crenças religiosas heterodoxas em terras americanas tinham que liquidar a herança de uma igreja pagã consubstancial em crenças efetivas.” (SOUZA p. 27, 1993). Sobretudo os demonólogos europeus procuraram reafirmar as teorias elaboradas em seu continente confrontando-as com os rituais mágicos existentes na religião indígena, dessa forma o xamanismo e as pajelanças foram vistas pelos colonizadores como práticas demoníacas e seus praticantes designados de bruxos e feiticeiros que compactuavam com o diabo.

É possível perceber esse pensamento através dos escritos de Nóbrega, citados no texto de Laura de Melo, sobre a chegada de um visitante Tupi a uma tribo “ ...De certos em certos anos vem uns feiticeiro demui longe terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seus costumes e antes que cheguem seu lugar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas as outras e pedindo perdão delas” (SOUZA p. 28, 1993). Essas palavras expressam o pensamento religioso desses missionários que influenciados pelas idéias da demonização européia classificavam os índios brasileiros como feiticeiros ignorando a singularidade de suas práticas religiosas como também as diferentes relações estabelecidas dentro desse universo, que os diferenciavam dos europeus, observamos também que ele vê a mulher indígena de forma pejorativa destacando que eram essas que tinham pecados a confessar umas as outras, dos quais deveriam pedir perdão, deixando explícito que as mesmas tinham um comportamento inadequado. Para Laura C. de Melo “... a grande vedete da demonologia americana é o diabo: é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios ... “ (SOUZA p.290, 1993). Dessa maneira todas as práticas do cotidiano indígena que os europeus não conseguiam explicar pelas teorias determinantes européias buscava-se justificativa no campo místico , com o aparato da demonologia.

No Brasil colônia a resistência indígena dar-se-á também através de práticas culturais concretas que foram vistas como afronta a um povo que consideravam-se predestinados a salvar essas almas perdidas que aqui encontravam-se sob o julgo do demônio, possibilitando portanto uma luta entre o bem e o mal, essas terras que a princípio foram chamadas de Terra de Santa Cruz em homenagem ao principal símbolo cristão como forma de dedicá-las a Deus perdem essa denominação e começa a chamar-se de Brasil, devido a grande quantidade de madeira da qual poderia ser extraído uma tinta vermelha (cor realmente associado a inferno), presente nesse lugar, tendo esse nome a principio uma

identificação comercial, porque o pau-brasil era praticamente o único item que mobilizava a economia colonial. Entretanto, o nome Brasil além do significado comercial é a expressão das chamas de fogo do inferno, territórios onde os catequizadores sentem-se travando uma luta contra o diabo, que se fazia presente em todos os cantos dessa terra. Os jesuítas materializaram em peças como: na festa de São Lourenço e na Vila da Vitória, que devem ter sido escritas entre 1583 e 1586, nessas produções teatrais o demônio é associado ao indígena e a cristandade ocidental ao divino, o diabo deixa de ser imaterial e ganha forma física nos elementos naturais.

Para os missionários aqui presentes as cerimônias religiosas dos nativos são gestos concretos de oposição ao catolicismo, os hábitos indígenas assustam os jesuítas “... *como povo do inferno, os índios viviam junto ao fogo de dia e de noite...*” (SOUZA p; 34, 1993). Portanto o fogo tinha significados diferentes, entre os indígenas era utilizado para afugentar o medo e por outras questões práticas, entretanto o ambiente indígena iluminado pelo fogo era comparado ao próprio inferno, pelos europeus, sendo os nativos adoradores do Diabo e praticantes das idolatrias que para os colonizadores era um desrespeito as obras divinas, sendo os sacrifícios humanos, a antropofagia, as adivinhações e a sodomia expressões diretas da ação demoníaca entre esses povos.

Assim, as estratégias de implantação do Projeto Católico Português no Brasil colônia não significaram a destruição das estruturas sociais e religiosas que aqui já existiam, embora tenham provocado uma desestruturação no cotidiano dos nativos, os colonizadores e suas crenças também foram desestruturados e mesmo elaborando um discurso de superioridade em relação aos indígenas, esses também tiveram suas convicções abaladas pelas práticas que eram assustadoras aos olhos dos europeus mas, ao mesmo tempo os seduziam e modificavam sua cultura.

Bibliografia

CERTEAU, Michel de. *A escrita da historia.- Tradução de: Maria de Lourdes Menezes-revisão técnica de Arno Vogel. 2ed. Rio de Janeiro 2002.*

GOFF, Jaques Lê. *O imaginário medieval.* São Paulo: Estampa, 1994.

NEVES, Luis Felipe Baeta. *O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural.* Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1978.

PESAVENTO, Sandra Jathy. *História & história cultural.2ed.* Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PRIORE, Mary Del; VENANCIO, Renato Pinto. *O livro de ouro da história do Brasil.* Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SILVA, Janice Teodoro da. *Descobrimen to s e colonização.* São Paulo: Ática, 1987.

SOUSA, Laura Cardoso de Mello. *Demonologia e colonização: séculos XVI – XVIII.* São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SOUSA, Laura Cardoso de Mello. *Deus e o Diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçarias e religiosidade popular no Brasil colônia.* São Paulo: Cia das Letras, 1982.

CONTATOS, CONFLITOS E REDUÇÃO: TRAJETÓRIAS DE POVOS INDÍGENAS E ÍNDIOS ALDEADOS NA CAPITANIA DA PARAÍBA DURANTE O SÉCULO XVIII

Ricardo Pinto de Medeiros

UFPE/UFPB

rpinto@elogica.com.br

O artigo pretende, a partir da pesquisa em fontes primárias oriundas principalmente do Arquivo Histórico Ultramarino e da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, acompanhar a trajetória de alguns grupos indígenas existentes no sertão da capitania da Paraíba no século XVIII, analisando a política de alianças e guerras entre os mesmos e os conquistadores, a participação de lideranças militares indígenas da capitania na implantação da política pombalina, as transferências compulsórias durante a implantação da mesma e suas conseqüências para as populações indígenas reduzidas em vilas.

A história dos povos indígenas que se encontravam no século XVIII no território do que hoje é o Estado da Paraíba, e mais especificamente, nas regiões atuais do Agreste e Sertão, apresenta-se como um desafio, em função das dificuldades relativas a pouca documentação escrita relativa aos mesmos, além do fato de que praticamente tudo o que foi escrito, o foi na perspectiva e na visão dos brancos e vencedores. Além disso, existe um problema teórico-metodológico no que diz respeito aos etnônimos, e o que eles traduzem de fato, das conformações sócio-culturais e da identidade étnica dos povos a que se referem. Além da variação na grafia dos nomes, basta pensar em um povo que se encontrava espalhado por um espaço determinado pela sua própria cultura, que não tinha nada a ver com a organização espacial imposta pelos colonizadores, e que foi recebendo denominações diferentes, à medida que foi sendo contatado.

Uma outra situação bastante comum é a modificação do etnônimo, que é substituído no processo de contato, pelo nome de um principal importante do grupo. É o caso dos Ariú, trazidos por Teodósio de Oliveira Ledo, no ano de 1697, ao aldeamento chamado Campina Grande, cujo principal se chamava Cavalcanti.

“No princípio de dezembro do ano de 97 veio a esta cidade o capitão-mor das Piranhas e Piancó, Teodósio de Oliveira Ledo, (...) trouxe consigo, Senhor uma nação de tapuias chamados Ariús, que estão aldeados junto aos Cariris aonde chamam Campina Grande, e querem viver como vassallos de Vossa Majestade e reduzirem-se a nossa santa Fé Católica dos quais é principal um tapuia de muito boa traça e muito fiel segundo o que até o presente tem mostrado chamado Cavalcanti (...)”¹

Em 1761, em uma *relação das aldeias que há no distrito do governo de Pernambuco, e capitanias anexas, de diversas nações de índios*, podemos observar que a mesma aldeia da Campina Grande é agora habitada por índios da nação Cavalcanti.²

Apesar das dificuldades acima mencionadas, acreditamos que alguns etnônimos, como: Pega, Panati, Corema, Cariri, Xucuru e Icó que aparecem com bastante frequência na documentação do século XVIII pesquisada relativa ao sertão da Capitania da Paraíba, referem-se a situações étnicas diferenciadas e que vão se transformando ao longo do processo de contato. A opção de trabalhar com o século XVIII, deve-se ao fato de que é o momento onde se encontrou um volume maior de documentos que fazem menção a estes etnônimos, que vão desaparecendo na segunda metade do século XVIII, à medida que os índios que estabeleceram pazes e foram reduzidos em aldeias, tiveram as suas aldeias transformadas em vilas e povoados, dentro das transformações impostas pela política indígena do período pombalino.

Assim, este é um século onde os povos indígenas do sertão da capitania que fizeram pazes e se aldearam junto aos portugueses desde o final do século anterior, vivenciaram diversas situações relativas ao contato: guerras, acordos de paz, redução, participação militar nos conflitos com outros grupos indígenas e o impacto que a política pombalina teve no processo de desenraizamento espacial e cultural das identidades étnicas existentes e a construção de novas identidades.

Uma das primeiras referências aos Corema encontradas na pesquisa é do final do século XVII. Trata-se de uma carta do capitão-mor dos sertões de Piranhas, Cariris e Piancó, Teodósio de Oliveira Ledo ao Governador da Paraíba Manoel Soares de Albergaria em 06 de agosto de 1698.

“(...)com o favor de Deus cheguei com tudo a salvo e em paz a este Arraial do Pau Ferrado nos primeiros de abril e dali a nove dias de minha chegada me veio um aviso do meu gentio, que

*distante do arraial três léguas estavam em como com eles se haviam encontrado trinta ou quarenta tapuias brabos, que vinham em busca de paz e que em todo caso os socorresse pelo receio que tinham de que lhes sucedesse algum dano, o que fiz logo (...) eram de uma aldeia chamada Corema a pedir-me paz dizendo que queriam ser leais a El Rei meu Senhor; eu lhes concedi com ditame de procederem contra os nossos inimigos e com obrigação de conduzirem o seu mulherio para o arraial debaixo das armas; aceitaram o partido (...)*³

Em julho de 1709, em carta ao governador de Pernambuco, o rei comenta uma carta que havia recebido do capitão-mor da Paraíba, informando que o capitão-mor dos sertões daquela capitania, Teodósio de Oliveira, havia comunicado que havia naqueles sertões uma nação de Tapuia chamados Pega e outra chamada de Corema que inquietavam os moradores. O motivo da inquietação era por se achar a nação Pega com cabo e com mais de mil e tantos arcos, de que se procedia não se povoarem aqueles sertões e se aumentarem os currais. Na mesma data, o rei escreve ao capitão-mor da Paraíba ordenando mandar o capitão-mor Teodósio de Oliveira, com os índios que tinha, reprimir os danos que os índios levantados tentavam fazer, e se não fosse possível com sua gente, escrevesse ao governador de Pernambuco para dar o socorro necessário para empreender esta guerra.⁴

Logo em seguida, encontramos uma consulta do conselho ultramarino de 19 de janeiro de 1711, sobre o que escreveu o capitão-mor da Paraíba a respeito da devassa da guerra que os moradores das Piranhas fizeram aos tapuias, que apurou que os tapuias atacavam isoladamente para furtar e não em comum e desta forma os moradores das Piranhas não poderiam ter-lhes declarado guerra.⁵ No dia 09 de março do mesmo ano o rei escreve ao capitão mor da Paraíba, mandando castigar os índios e soldados que foram considerados culpados e ordena que suposto o que diz o juiz Pantaleão Lobo que os moradores da Piranhas não querem consentir que o gentio Panati torne para as terras que lhes foram assinadas naquele sítio, donde o lançaram fora com a injusta guerra que lhes deram, lhe dê posse das ditas terras.⁶

É interessante observar, como a presença e participação do elemento indígena no processo de conquista e colonização das terras situadas no sertão, aparece na distribuição de sesmarias na capitania da Paraíba, na primeira metade do século XVIII. A análise das obras de Irineu Joffily e João de Lyra Tavares⁷, que apresentam praticamente as mesmas doações de terras, nos permite identificar as estratégias de alguns povos da região em sua dinâmica com a sociedade colonial. Grande parte das doações de terras é feita como prêmio pela conquista e pazes com os índios, como é

o caso da doação feita em 1708, ao sargento-mor Antônio José da Cunha, que solicita doação de terras próximas a um riacho descoberto por ele chamado do Peixe, habitado pela nação Icó-Pequeno, com os quais dizia, o suplicante, ter estabelecido paz.⁸ Mas, o mais interessante são as doações de terras feitas aos Cariri, Pega e Xucuru na primeira metade do século XVIII. Em 1714, Os Cariri, através do seu governador D. Pedro Valcacer, situados na missão de N.S. do Pilar do Taipu, solicitam terras no lugar chamado Bultrins, em remuneração dos seus serviços como leais vassallos no que são atendidos.⁹ Em 1718 é a vez dos Xucuru:

“Os Índios Sucurus, representados por seu capitão-mor Sebastião da Silva, dizem que por ordem do meu antecessor vieram com sua aldeia para esta capitania a defender e reparar os assaltos que davão os Tapuias barbaros levantados, em que faziam grande estrago e se situaram na serra Boa Vista, no olho d’agua, aonde estavam assistindo de baixo de missão; e como para sua assistencia era mais conveniente para defensão desta capitania a dita paragem, por estar nas cabeceiras do districto della, como era entre o Curimataú e Araçagy, por onde estavam os Tapuias levantados a fazer o maior damno nesta capitania – requerião uma legoa de terra em quadro fazendo peão no Olho d’agua do meio –(...)para que podesse elle supplicante com sua aldeia viver e plantar suas lavouras para se sustentarem.Fez-se a concessão com a clausula de não poder ser alhejada a terra e ficar devoluta no caso de mudança da aldeia, uma legoa em quadro aos 4 de Agôsto de 1718¹⁰

Finalmente, em 1738, os Pega, através do seu capitão-mor, Francisco de Oliveira Ledo, solicitam doação de terras no sertão das Piranhas, para que nelas possam situar sua aldeia, no que são atendidos.¹¹

Estas doações de terras mostram que alguns povos indígenas aproveitaram as brechas oferecidas pela Coroa portuguesa e conquistaram um espaço dentro da nova ordem estabelecida, mesmo que de forma subalterna; estratégia que garantiu um pouco mais a sua sobrevivência étnica.

O que se observa paralelamente a estas doações são os constantes conflitos com os índios pela posse da terra. Estes conflitos podem ser exemplificados com o ocorrido com os Corema, entre 1733 e 1736. Estes por uma sentença conseguida pelos moradores do Piancó foram transferidos para o lugar Riacho do Aguiar, tendo voltado para o seu local de origem, o que gerou insatisfação entre os moradores. Baseado no ocorrido o rei solicita ao governador da Paraíba um parecer sobre o assunto ¹²

A resposta do capitão-mor ao rei de Portugal é contra a transferência e bastante ilustrativa dos conflitos existentes entre os índios e os fazendeiros do sertão. Nela informa que:

“É sem dúvida que os índios fazem grande dano aos gados, matando muitos para comer, porém a necessidade em que os põem os naturais os precisa a maior excesso, por que esta gente estava acostumada a viver, como eles dizem de curso andando continuamente pelos matos a buscar o mel que produzem as abelhas em grande quantidade nos troços das árvores, e debaixo da terra, frutas, todo o gênero de caça, não perdoando à imundície alguma, e para a sua vivenda necessitam de que as terras tenham a comodidade referida, o que nada acharão no Riacho do Aguiar (...) e como no sítio em que se acham de presente lhes impedem as suas caças, e ainda operem roças nas mesmas terras que lhes deu o procurador da torre como consta das suas mesmas petições, e ainda a tirar pedra para fazer igreja, forçosamente há de cometer grandes excessos, enquanto se não reduzirem a forma de viver enquanto homens, o que se deve esperar, se o missionário que de presente está se não retirar como pretende, tendo as perseguições com que lhe impedem a redução daquelas almas, (...)”¹³

Os Panati também sofreram com a tentativa de mudança do local de sua aldeia. Em 1752, encontramos uma certidão do ouvidor-geral da Paraíba, em que relata a transferência realizada por ele dos Panati para uma terras na travessia do Pajauí.

“(...) vindo em correição neste sertão do Piancó, achei ao tapuia da nação Panati, quase levantado; em razão de não querer ir, para donde a Junta das Missões determinava, por terem morto quase o gado todo das fazendas deste distrito e achando-se já algumas despovoadas, e sem missionário, por este se ter retirado, com receio do dito tapuio, que andava tudo no mato, ao qual reduzindo, para que obedecesse, e se retirasse deste distrito, (...) e tendo notícia de algumas que se achavam na Travessia do Pajeú, recomendei ao coronel da cavalaria João leite Ferreira, para que por serviço de Sua Majestade fosse descobrir as ditas terras, o qual foi com varias pessoas, e os tapuias a sua custa;(…), para assistência dos ditos tapuias para donde se conduziram, ficando os moradores em sossego, concorrendo o dito coronel, com toda a atividade e diligência, para se fazer a dita condução, em que fez um grande serviço a Deus e Sua Majestade e se faz digno, o dito senhor, lhe faça toda a graça, e favor, que a sua real grandeza for servido.¹⁴

A versão dos Panati pode ser percebida na carta endereçada ao rei de Portugal, assinada por Vicente Ferreira Coelho, em cinco de maio de 1755:

“(...) No distrito da capitania da Paraíba estavam os índios Panatis aldeados e tiveram os moradores do sertão do Piancó principalmente o capitão-mor José Gomes de Sá poderes e astúcia de os fazerem despejar com o pretexto de que comiam e furtavam-lhes os gados, e indo todos os índios com o seu missionário o padre Custódio de Oliveira para se acomodarem no sertão do Pajau, não os consentiram, nem acharam modos e o necessário para se aldearem, e menos os quiseram no sertão das Piranhas, aonde foram, e correram os moradores com estes dizendo-lhes que fossem para a sua aldeia da Casa Forte donde haviam sido despejados por cuja razão se viram precisados a recorrer ao governador da Paraíba que os mandou para o excelentíssimo general de Pernambuco, o qual ordenou que se metessem e ficassem na sua mesma antiga aldeia, contanto que o capitão-mor dos índios fizesse prender qualquer que cometesse furto dos gados e o entregasse ao capitão-mor para o remeter para Pernambuco, cuja ordem o capitão-mor índio fez publicar na Matriz do Piancó e na sua aldeia (...)”¹⁵

Este incidente provocou a ira dos moradores contra os índios, principalmente o seu capitão mor, que acaba sendo preso, torturado e assassinado. Isto teria ocorrido em 1753 e em 1755, outro índio chamado Antônio Dias, foi morto com um tiro, tendo o juiz de Piancó, mandado soltar os acusados. Diante disto, os índios dirigem-se nos seguintes termos ao rei:

“Nestes termos os índios da nação dos Panatis com toda humildade representam a Vossa Majestade que sendo os mais leais vassallos que nunca em tempo algum deixaram de merecer o mesmo nome, nem tomaram vinganças dos brancos nas ocasiões que lhes têm dado, se vêm hoje os mais perseguidos e desgraçados, sem proteção das justiças por serem muito pobres, que não possuem que lhes dar, assim como tem os delinqüentes, e só de Vossa Majestade se valem, e pedem vingança das mortes referidas do seu capitão-mor e do outro índio, e esperam que Vossa Majestade os não desampare, e dê a providência o castigo merecido como for servido: e por não sabermos escrever pedimos a Vicente Ferreira Coelho esta por nós fizesse e se assinasse”¹⁶

Baseado na seguinte representação dos índios Panati o rei envia em 15 de outubro de 1755 uma carta ao ouvidor da Paraíba ordenando tirar uma devassa contra os excessos cometidos contra eles. Na mesma data, escreve outra carta ao governador da capitania da Paraíba, ordenando ter especial cuidado com estes índios para que se conservem nas suas aldeias e castigar com rigor os culpados.¹⁷

É interessante ressaltar, que em função de características particulares dos povos indígenas que se encontravam no sertão da capitania da Paraíba no século XVIII: sua

mobilidade, o reduzido número de índios nas aldeias, a constante falta de missionários, em comparação com as aldeias do litoral; o processo de transformação de aldeias em vilas do período pombalino, ao contrário com o que aconteceu com as aldeias maiores, principalmente as jesuíticas, resultou na transferência compulsória de uma parte destes índios para vilas maiores, criadas com a união de várias aldeias e “índios dispersos” e na manutenção de alguns povoados e aldeias de índios no sertão.

A escassez de missionários nas aldeias do sertão da Paraíba é constante na primeira metade do século XVIII. Em 1715, o capitão-mor da Paraíba escreve ao Rei de Portugal, informando que a nação dos Corema, Panati, Fagundes, Icó, Pegas, Canindé e Caburé, se achavam sem missionário, embora a maior parte deles já tivessem tido.¹⁸

A situação parece não ter melhorado, pois em maio de 1726 o rei escreve ao bispo sobre o que havia informado o capitão-mor da Paraíba de que se achavam naquela capitania diferentes aldeias de índios e nações de Tapuia sem missionários e algumas delas não os tiveram nunca, como eram os Fagundes, Cavalcanti e Corema e outras que pela falta de zelo dos que tinham esta obrigação ficaram sem missionário, como era a aldeia dos Cariri que os Padres de São Francisco haviam deixado havia três anos e a dos Xucuru em que estava um clérigo provido pelo cabido, que nela nunca assistira. Diante disto, o rei ordena dar a providência necessária em matéria tão importante. Dois anos depois, o rei escreve ao mesmo bispo, agradecendo ter provido de missionários todas as aldeias da capitania da Paraíba.¹⁹

Em reunião do Conselho Ultramarino de outubro de 1735 é discutida uma carta do bispo de Pernambuco onde informava o miserável estado em que se achavam os índios da dita capitania pela falta de missionários, das côngruas que havia arbitrado a estes, e o parecer que havia dado de como as missões deveriam ser distribuídas entre as ordens religiosas. A lista compunha-se de cinquenta e três aldeias, com a informação das que tinham missionário. Segundo ele, aos capuchinhos italianos seria muito conveniente se lhes entregassem as do distrito da capitania do Piancó se eles tivessem para isso religiosos de que estavam faltos.²⁰

Na reunião da Junta das Missões de Pernambuco de 17 de outubro 1739, o padre superior dos capuchinhos italianos não duvidou em tomar todas as três aldeias do Piancó: dos Panati, Corema e Icó, unindo os Panati com os Corema no sítio do

Boqueirão, onde estavam os Corema, e quanto aos Icó situados na Serra Branca tomaria a aldeia quando esta fosse reposta no sítio do Jardim, de onde a retiraram.²¹

A “*relação das aldeias que há no distrito de Pernambuco e capitanias da Paraíba sujeitas à Junta das Missões deste bispado*” publicada na Descrição de Pernambuco em 1746, nos dá uma idéia de como se encontrava a distribuição das aldeias no sertão da capitania da Paraíba pelas ordens religiosas e os povos indígenas por elas missionados.²²

Região	Aldeia	Missionário	Povos
Paraíba	Jacoca	Beneditino	Caboclos de língua geral
Paraíba	Utinga	Beneditino	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Baía da Traição	Carmelita da reforma	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Preguiça	Carmelita da reforma	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Boa Vista	Religioso S. Teresa	Canindé e Xucuru
Taipu	Cariris	Capuchinho	Tapuia
Cariri	Campina Grande	Hábito S. Pedro	Cavalcanti
Cariri	Brejo	Capuchinho	Fagundes
Piancó	Panati	Religioso S. Teresa	Tapuia
Piancó	Corema	Jesuíta	Tapuia
Piranhas	Pega	Sem missionário	Tapuia
Rio do Peixe	Icó Pequeno	Sem missionário	Tapuia

O conhecimento sobre a relação das populações indígenas com os atuais municípios e a transformação de aldeias em vilas e povoados na capitania da Paraíba no período pombalino é um tema que apesar de ter sido explorado pela historiografia paraibana, merece um aprofundamento ainda maior, por possibilitar uma visibilidade maior à presença e ressaltar a importância dos povos indígenas na história do Estado da Paraíba.

Horácio de Almeida, na sua *História da Paraíba*, indica a posição de algumas aldeias, relacionando-as a municípios atuais:

“São oito as aldeias cariryrs, mencionadas nos documentos públicos: aldeia Icó Pequenos, (Souza); aldeia dos Pegas,

*(Pombal); aldeia da N. S. do Rosário do Curema; aldeia de S. José do Panaty, (Piancó); aldeia de S. João do Brejo de Fagundes; aldeia do Pilar; aldeia de Santa Thereza e S. Antonio da Boa Vista, das tribos Sucurús e Canindés; não falando na primeira de todas, a do Boqueirão, no rio Paraíba.*²³

Ainda segundo ele “A primeira vila que se criou na Paraíba foi a de Alhandra, sediada na aldeia de Aratagui, dos índios potiguaras. Sua criação data de 1758, mas só foi instalada em 1765.”²⁴

Celso Mariz, nos seu *Apanhados Históricos da Paraíba* apresenta as seguintes informações, no entanto não fornece uma cronologia precisa para a fundação das vilas e povoados:

*“Souza formou-se de uma aldeia ou missão de Icó; Pombal, funda-se de uma tribo de Pegas, Teodósio de Oliveira Ledo que também em 1697 traz os Arius e inicia com ele a atual cidade de Campina Grande; Manuel de Araújo instala, no Boqueirão do Piancó, os seus coremas domados, e Luís Soares, obtendo na guerra dos dos Tapuias a defecção dos Sucurus, vem aldeá-los no Araçagi.”*²⁵

Elza Régis de Oliveira, fornece a seguinte cronologia para a elevação das povoações à categoria de vilas no século XVIII: 1758- Alhandra e Pilar; 1762, São Miguel da Bahia da Traição e Monte-Mor da Preguiça, 1768 – Conde, 1772- Pombal, 1790- Campina Grande, 1800 – Cariris Velhos, posteriormente Vila Real de São João e Jardim do Rio do Peixe, posteriormente Sousa.²⁶

Após um primeiro momento da implantação da política indigenista pombalina, que se dirigiu especificamente às aldeias administradas pelos jesuítas e que foram transformadas em vilas, a responsabilidade pela ereção das vilas e povoados foi atribuída pelo governador de Pernambuco ao juiz de fora, Miguel Carlos de Pina Castelo Branco que ficou responsável por 23 aldeias nas capitânicas do Ceará, Paraíba e Pernambuco e ao ouvidor geral das Alagoas, Manuel de Gouveia Alvares, que ficou responsável por 24 aldeias da região sul da Capitania de Pernambuco²⁷, onde estavam localizadas as missões dos franciscanos e dos capuchinhos italianos, que também foram expulsos das suas missões e os seus bens inventariados e vendidos, tendo o fruto da venda sido aplicado nas vilas e povoações criadas.

Na parte do sertão da capitania da Paraíba, que coube ao juiz de fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, observou-se um processo de redução e transferência compulsórias. Em julho de 1761, o governador de Pernambuco escreve ao Secretário de Marinha e Ultramar informando que sabendo da pouca utilidade que tinham as terras das aldeias dos Pega, foi investigar e constatou que as terras eram impróprias para a agricultura, mas boas para o gado. A povoação possuía pouco mais de uma dúzia de casas de palha sem igreja. Por esta razão, resolveu unir os Pega aos de Mipibú, porém não consultou os índios sobre a mudança de lugar da sua aldeia, contrariando as normas do Diretório dos Índios. Propôs aos índios irem para o Apodi, mas eles alegaram que eram inimigos dos vizinhos de lá. A estratégia para convencer os índios para irem para Mipibú foi publicar que queria lhes passar mostra. No dia combinado os Pega compareceram com algumas espingardas e todos de arco e flecha. À medida que os índios iam se alistando seus arcos e flechas iam sendo recolhidos com o argumento que aquelas armas eram reprovadas pelo rei que só queria que os seus soldados usassem espingardas. Em seguida os colocou em marcha para a nova localidade no Mipibú. Depois os bens dos Pega foram inventariados, a serra em que viviam e o terreno de suas roças foram arrendados e os seus animais vendidos, devendo o dinheiro ser empregado na construção de novas casas para os mesmos. Informa também que os índios da nação Icozinho eram de agrado se unir aos do Apodi e que havia juntado a nação dos Caboré também naquela vila do Apodi e pretendia juntar a aldeia do Panati à do Miranda. Um mês depois, em carta escrita ao dito secretário, o referido governador informa que os Pega aldeados no Mipibu, fugiram motivados pelos seus principais, mas foram alcançados em Mamanguape e presos.²⁸

Pelo termo oriundo da junta realizada em 24 de agosto de 1761 no Palácio Episcopal da Soledade em Recife, com a presença do Bispo da diocese, do governador e do juiz de fora, ficamos informados que o juiz havia mudado:

“as nações Pegas e Icozinhos, aqueles para a aldeia de Mipibu e estes para a do Apodi, aonde tinha ajuntado e aldeado o resto que hoje existia da nação dos Caburés, e vários casais, que residiam nas serras e fazendas dos sertões do Piancó e Açú, e porque querendo erigir em vila a dita povoação do Apodi, foi informado pelo seu diretor José Gonçalves da Silva não havia terra capaz de plantas, que se repartisse a todos os moradores, e lhe constou que dentro do espaço de 12 léguas há a serra chamada dos Martins, extensa, fertilíssima, de grande negociação, e muitos habitantes, os quais, congregados com os índios do Apodi, constituirão talvez a maior vila deste governo depois da sua capital, julgava seria de

grande conveniência a translação da vila para a dita serra, dando-se ao sesmeiro desta em troca todas as terras do referido lugar do Apodi, ou parte delas, (...), transferindo-se as imagens da Paróquia para a Igreja do Apodi, e as desta para uma capela que há na serra. Aonde com a finta dos fregueses da dita paróquia para a sua matriz, se constituiria a da futura vila”.

O juiz também havia ponderado que a Casa da Torre pretendia apossar-se das terras dos índios Panatis, quando estes fossem unidos à missão do Miranda, na capitania do Ceará, porque as havendo dado para a habitação dos ditos índios, julgaria que as deixando estes, lhes deveriam ser restituídas, como tem intentado em casos semelhantes, no rio de São Francisco, mas como a dita Casa havia feito a doação das ditas terras não a podia revogar, nem tomar a si o que uma vez deixou de ser seu. A junta resolveu a transferência da aldeia do Apodi para a Serra dos Martins, assentando que para os trânsitos dos índios de umas aldeias para outras, se fintem os moradores que tiverem conveniências em que lhes separem aqueles das vizinhanças das suas fazendas. Em 27 de setembro do mesmo ano, os moradores da dita serra escrevem uma petição ao governador solicitando que a transferência não seja feita, no entanto, não são inicialmente atendidos. Finalmente, após vários entendimentos, os índios da missão do Apodi foram transferidos para a Serra do Regente, onde foi criada a vila de Portalegre²⁹

Não foi possível ainda acompanhar todas as transferências, reduções e ereção de vilas e povoados realizadas na capitania de Paraíba, tarefa que foi confiada inicialmente ao juiz de fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco. No entanto, através dos autos de uma devassa sobre as vilas de índios, posterior a 1763, identificamos mais algumas transferências na capitania da Paraíba: os índios Fagundes da Povoação do Brejo do sertão do Cariri de Fora foram transferidos para a Baía de São Miguel, antiga Baía da Traição e os índios da aldeia da Campina Grande, para Monte-mor-o novo.³⁰ Segundo, Fátima Lopes, na criação de Vila Flor, na Capitania do Rio Grande, também são agregadas as aldeias de Macacau, Tapissurema e Utinga, esta última da capitania da Paraíba.³¹

O mapa geral de todas as vilas e lugares que se tem erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763 das antigas aldeias do gov.de PE e suas capitanias anexas, apresenta as seguintes informações, sobre a ação do Juiz de Fora na capitania da Paraíba. Nesta foram criadas as seguintes vilas e lugares, a partir de antigos aldeamentos indígenas: Vila da Baía de São Miguel, em 28 de novembro de

1762; Vila de Montemor, em 08 de dezembro de 1762, Vila de Nossa Senhora do Pilar, em 05 de janeiro de 1763 e dois sem nome e sem data : um de língua geral a que se uniu os Panati e outro de Aratahuy a que se uniu a do Ciry..³²

É interessante observar que nos sertões da capitania de Pernambuco e das capitanias anexas, além das aldeias existentes, havia ainda grupos indígenas que não estavam aldeados, vivendo ou tendo voltado a viver de “curso”, tendo sido fundamental no processo de implantação da ordem pombalina no sertão de Pernambuco, o trabalho inicialmente realizado pelo sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, que contou com a participação dos índios do sertão da capitania da Paraíba.

Em 23 de dezembro de 1759, o governador de Pernambuco e capitanias anexas, Luiz Lobo Diogo da Silva expediu portaria ordenando que os capitães mores dos distritos e capitães mores das aldeias, a quem o sargento mor Jerônimo Mendes da Paz enviasse carta sua, e relação da gente necessária, acompanhada da dita portaria, a enviassem com toda brevidade ao lugar destinado, para se unirem com ele e seguirem suas ordens.³³

A instrução passada ao sargento mor Jerônimo Mendes da Paz pelo governador, no dia seis de janeiro do ano seguinte, fornece informações preciosas de como foi pensada a implantação das modificações do período pombalino nos sertões de Pernambuco, a partir da situação existente. Segundo as informações recebidas, os índios da nação Paraquio e Pipipam haviam voltado a viver de curso, com mais vigor, por se unirem aos Mangueza, Guegue e Xocó, com os quais haviam acertado fazerem um levante contra os moradores das ribeiras do Moxotó e Buíque. O resultado foi a prisão dos índios Paraquió criminosos, sendo transferidos cento e sessenta e tanto menos culpados para a missão de Nossa Senhora das Montanhas do Ararobá. Não foi possível reduzir à paz as outras nações, que passavam de 400 arcos, tendo-se determinado, em junta, que o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz fosse ao dito distrito acompanhado das milícias e índios que achasse necessário, procurando línguas capazes de expor às ditas nações que delas se pretendia a paz e sujeição à sua Magestade Fidelíssima. O projeto seria repartir estas nações nas novas vilas a serem erigidas. Encontra-se também a recomendação a respeito de que nos distritos onde ele iria atuar, havia muitas aldeias compostas de poucos casais e as ordens modernas não consentiam se formassem com menos de cento e cinqüenta, que ele

procurasse unir-lhe o competente número, situando as aldeias em terras que facilitassem o adiantamento da agricultura.³⁴

Logo em seguida às ordens recebidas do governador de Pernambuco, o dito sargento-mor escreve do Ararobá ao Capitão Mor do Piancó Francisco de Oliveira em fevereiro de 1760, solicitando brancos e índios para a empresa que estava iniciando:

“É preciso que vossa mercê dessa parte do Piancó faça por prontos até trezentos homens capazes de guerra moços os mais robustos, acostumados a entrar nos matos municiados de munições de guerra e balas e armados das melhores armas e entre elles alguns índios dos mais fiéis e valorosos que houverem nesse distrito armados de seus arcos e flechas quando não tenham boas armas de fogo.”³⁵

Em carta de 02 de julho de 1760, o sargento-mor escreve do Alojamento das Flores da Ribeira do Pajau, no sertão da Capitania de Pernambuco a Frutuoso Barbosa da Cunha, capitão mor dos índios da nação Icozinho, localizada no sertão da capitania da Paraíba:

“E assim me parece dizer a vossa merce, e por esta ordenar-lhe que faça logo voltar todos os soldados que se retiraram e fugiram vergonhosamente da bandeira do Piancó e busque que até encontrar os Xocós, os Oguêz, ou Pipipans, ou Humans, ou Caracuis, (...) que lhes não hei de fazer mal; por que eu não venho mais que a reduzi-los por bem à obediência de nosso rei, e pô-las em estado de eles gozarem das muitas felicidades que lhe quer logrem todos os seus vassallos e muito principalmente os índios a quem o nosso rei quer muito bem. Porem se eles não quiserem obedecer os prenda a todos e os traga a minha presença nesta Ribeira do Pajau.(...) se recear que sejam muitos ajuntem-se com os Panatis, ou Pegas, ou com a gente do rio de São Francisco, ou com qualquer outra bandeira.”³⁶

Dois dias depois, ordena também a Pedro Soares de Mendonça, sargento-mor dos índios da mesma nação, que com sua gente auxiliem no combate aos índios das nações Xocós, Oguês, Mangueses, Pipipans, Umans e Caracuis, desde Santa Luzia e cabeceiras do Rio Piranhas, no sertão da Capitania da Paraíba até o rio Pajau, no de Pernambuco, e recomenda que os Icó soldados não cometam mortes, nem crueldades, nem maltratem os presos, nem façam agravos aos moradores onde passarem e nem causem prejuízos nos gados e lavouras.³⁷ Três dias depois, Jerônimo Mendes da Paz passa uma ordem aos capitães dos Panatis Cosme Dias da Silva e

João Reis da Cunha, dando instruções na condução da bandeira contra os “Xocoz Oguez Pepipans Manguenzes Caracuiz, Humary.”³⁸

O sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, em carta ao governador de Pernambuco, escrita da Ribeira do Pajeú, em seis de julho de 1760, narra que soube que no distrito do Piancó os índios Corema haviam se levantado. Estes eram do missionário capuchinho italiano Frei Próspero. Informa também que foram aprendidos alguns mangueses pela bandeira do Piancó, composta pelos índios da nação Icozinhos, Panatis e Oguês. Mas todos os Icozinho e alguns Panati desertaram, só ficando dos Icozinho o cabo que era seu sargento-mor.³⁹

A correspondência de Jerônimo Mendes da Paz com capitães mores índios da capitania da Paraíba demonstra como os povos indígenas do sertão da capitania da Paraíba, tinham uma importância do ponto de vista estratégico-militar, que foi perdendo força, à medida que os índios perdiam as suas terras e eram transferidos para as novas vilas criadas.

¹Carta do Governador da Paraíba Manoel Soares de Albergaria ao Rei de Portugal D. Pedro II, de 14 de maio de 1699. AHU_ACL_CU_014, Cx. 3, D. 226.

² AHU_ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod 1919, p. 298/304

³ Carta do capitão-mor dos Sertões de Piranhas, Cariris e Piancó Teodósio de Oliveira Ledo ao Governador da Paraíba Manoel Soares de Albergaria, de 06 de agosto de 1698 AHU_ACL_CU_014, Cx. 3, D. 226.

⁴ LIVRO DE REGISTO de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1698 – 1713 AHU_ACL_CU_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cod. 257 f 250/250v

⁵ Consulta do Conselho Ultramarino de 19 de janeiro de 1711. LIVRO DE REGISTO de consultas de Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1673 – 1712 AHU_ACL_CU_CONSULTAS DE PERNAMBUCO. Cod. 265, f 238/239.

⁶Carta do rei ao capitão .mor da Paraíba .09/03/1711 LIVRO DE REGISTO de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1698 – 1713 AHU_ACL_CU_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cod. 257 f 312 e 312v.

⁷C.f. JOFFILY, Irineu. *Synopsis Das Sesmarias da Capitania da Paraíba*. Tomo I. Paraíba, 1894 e TAVARES, João de Lyra. *Apontamentos para a História Territorial da Paraíba*. João Pessoa: Imprensa Oficial Paraibana, 1910.

⁸ Cf. JOFFILY, op. Cit. P. 40 e TAVARES, op. Cit., p. 70.

⁹ Cf. JOFFILY, op. Cit. P. 60 e TAVARES, op. Cit., p. 87.

¹⁰ Cf. JOFFILY, p. 74.

¹¹ Cf. JOFFILY 127/128

¹² Carta do rei ao capitão-mor da Paraíba. 14 de fevereiro de 1733. LIVRO DE REGISTO de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1731 – 1744 AHU_ACL_CU_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cod. 260. f. 109

¹³ Carta do capitão-mor da Paraíba Pedro Monteiro de Macedo ao Rei de Portugal D. João V, de 22 de abril de 1736 AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D.798

¹⁴ Certidão do ouvidor-geral da Paraíba, José Ferreira Gil de 25 de janeiro de 1752 AHU_ACL_CU_014, Cx. 16, D. 1321

¹⁵ Carta de Vicente Ferreira Coelho ao Rei de Portugal D. José I, de 05 de maio de 1755. AHU_ACL_CU_014, Cx. 18, D. 1435

¹⁶ Idem.

¹⁷ LIVRO DE REGISTO de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1744 – 1757 AHU_ACL_CU_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cod. 261 f. 235/ 235v

¹⁸ Carta do capitão-mor da Paraíba João da Maia da Gama ao Rei de Portugal D. João V, de 11 de agosto de 1715. AHU_ACL_CU_014, Cx. 5, D. 349.

¹⁹ LIVRO DE REGISTO de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino. 1724 – 1731 AHU_ACL_CU_CARTAS DE PERNAMBUCO, Cod. 259. f 64v e 155

²⁰ AHU Cd 911 f 125/126v

²¹ AHU PE – documentos avulsos (d a) 10/12/1739

²² A mesma relação encontra-se com pequenas alterações publicada na “*Informação geral da Capitania de Pernambuco em 1749*”, publicada nos Anais da Biblioteca Nacional. “Descrição de Pernambuco com parte de sua história e legislação até o governo de D. Marcos Noronha, em 1746: e mais alguns documentos até 1758” In: *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, 11, p. 168/180, 1904 e *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 28, p. 117/496, 1906.

²³ ALMEIDA, Horácio de. *História da Paraíba*. João Pessoa. Editora Universitária/ UFPB, 1978. 2º Edição, V. II.p.120.

²⁴ Cf. ALMEIDA, op. Cit. V.II p.70

²⁵ Cf. MARIZ, Celso. *Apanhados Históricos da Paraíba*. 2º Ed.. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980, 42.

²⁶ OLIVEIRA, Elza Régis de. Capitania da Paraíba. In: Silva, Maria Beatriz Nizza da . (coord.) *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. (Lisboa: Verbo, 1994), 614.

²⁷ Ano de 1761 – Relação das aldeias a que vai o dr. ouvidor geral da comarca das Alagoas, Manuel de Gouveia Álvares, por ordem de S. Magestade Fidelíssima, dar nova forma de vilas, e lugares, reduzindo-as ao número competente, e estabelecendo-lhe o regime, e polícia que as leis, e bulas pontificiais transcrevem, e reconheceu a inata piedade do mesmo senhor, ser indispensável para se acabarem de cristianizar os seus habitantes, e florescerem como se procura, com o meio mais apto a brindar os índios silvestres que residiam no mato, despidos das luzes do Evangelho, a unirem-se as mesmas, e cessarem as irregularidades com que até agora eram dirigidas, de que se seguia o horror com que as desamparavam e se perpetuavam no paganismo e Relação das aldeias a que vai o Dr. Juiz de Fora Miguel Carlos caldeira de Pina Castelo Branco, por ordem de S. Magestade Fidelíssima, dar nova forma de vilas, e lugares, (...), ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f. 322/337

²⁸ IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) códice 1.1.14 – Correspondência do Governador de Pernambuco – 1753-1770. Cartas do governador de Pernambuco a Francisco Xavier Mendonça Furtado em 15/07/1761p. 277v/284v, e 09/08/1761 284v/285v

²⁹ Termo sobre o que há de seguir o dr. Juiz de Fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco a respeito dos novos estabelecimentos e o mais que neles se contém. Recife, 24/08/1761 e Petição dos moradores da serra dos Martins para que se não mude para ela a missão do Apodi e despacho nela proferido. 27/09/1761. BN - I - 12,3,35, f 87-88 e 102-103 e LOPES, Fátima Martins. Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII. Recife: Programa de Pós-Graduação em História (Tese de doutoramento), 2005.p.141-144

³⁰ Processo dos autos de devassa sobre as vilas de índios. [post. 10 de fevereiro de 1763] AHU_ACL_CU_015, Cx. 99, D. 7735.

³¹ LOPES, op.cit., 159

³² Livro Composto, principalmente de cartas, portarias e Mapas versando sobre vários assuntos, relacionados com a administração de Pernambuco e das capitanias anexas. Recife, 1760-1762. Biblioteca Nacional – Códice: I – 12,3,35.

³³ Portaria do governador general de Pernambuco e suas capitanias anexas, de 23 de dezembro de 1759 ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f.65/65v

³⁴ Instrução do governador general de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva a Jerônimo Mendes da Paz. Recife, 06/01/1760, ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f.65v/72.

35 Carta de Jerônimo Mendes da Paz para o capitão mor do Piancó Francisco de Oliveira Ledo. Ararobá, 19/02/1760, ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f.100/100v

36 Carta de Jerônimo Mendes da Paz para Frutuoso Barbosa da Cunha Capitão Mor dos índios da nação Icozinho. Alojamento das Flores da Ribeira do Pajaú, 2 de julho de 1760, ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f. 115

37 Cópia da ordem passada por Jerônimo Mendes da Paz a Pedro Soares de Mendonça sargento Mor dos índios da nação Icozinho da Aldeia de Santa Luzia. Alojamento das Flores, 4 de julho de 1760, ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f. 116

³⁸ Cópia da ordem passada a Cosme Dias da Silva e Joam Roiz da Cunha capitães dos índios Panatis de 7 de julho de 1760 AHU_ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod 1919

³⁹ Carta do Sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz ao governador e capitão geral de Pernambuco. Alojamento das Flores Ribeira do Pajaú. 06/07/1760 ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, f.89/92v

OS PAYAYÁ E SUAS RELAÇÕES DE CONTATO NO SERTÃO DAS JACOBINAS (1651 - 1706)

Solon Natalício Araújo dos Santos
Graduado em Licenciatura em História-UNEB
solonnatalicio@bol.com.br

Durante a segunda metade do século XVII, após a expulsão dos holandeses instalados no Nordeste, o projeto colonial da América portuguesa passou por um processo de interiorização, penetrando os sertões por meio da expansão da pecuária, das ações de missionários e das expedições em busca de metais, pedras preciosas e de *negros da terra*. O sertão das Jacobinas, região situada no centro da Capitania da Bahia, atual Piemonte da Chapada Diamantina, limitada no sentido N/S entre os rios Itapicuru Açu e Paraguaçu, e W/E entre o Médio São Francisco e o Recôncavo baiano, serviu como cenário para o movimento de ocupação e povoamento de variados agentes colonizadores (exploradores, curraleiros, missionários, soldados, autoridades), mas também para o despovoamento de diversas etnias indígenas (payayá, sapoiá, tocos, moritises e os maracás).

O Sertão da Bahia, nas palavras de Antonil, se estendia *“até a barra do rio São Francisco, oitenta léguas por costa; e indo para o rio acima, até a barra que chamam de Água Grande, fica distante a Bahia da dita barra cento e quinze léguas; das Jacobinas, noventa”*¹. Diante dessa imensidão de terras, a Jacobina do século XVII correspondia a um *“terreno vastíssimo composto de serras altíssimas, e extensas em partes, quando em partes, tem planícies imensas, e terras menos altas”*, situado no centro da Capitania da Bahia entre o alto curso dos rios Itapicuru-Açu e o Jacuípe². Região esta que, segundo Afonso Costa, tornou-se conceito de *“tudo quanto se contasse fóra do recôncavo e do litoral”*, *“um nome opulento de grandezas e de misérias...”* por seus metais e índios bravos³.

A largueza de seus campos entre as serras, a abundância de água em seus rios e fontes, a fertilidade de suas planícies e a formação rala de sua vegetação fazia do Sertão das Jacobinas um lugar propício para a expansão da pecuária e a instalação de fazendas, posto que o estabelecimento dos currais dependia da disponibilidade de pastos e água, bem como dos campos e seus recursos naturais⁴. Conforme Antonil, *“do sertão de dentro as boiadas vão quase todas para a Bahia, por lhes ficar melhor caminho pelas Jacobinas, por onde passam e descansam”*⁵. Entretanto, o fascínio por essa região também despertou o imaginário dos colonos desbravadores dos sertões da Bahia, ambiciosos por ouro e pedras preciosas, mas também receosos pelos bárbaros “Tapuias”.

A noção de Tapuia foi construída a partir dos contatos entre a frente colonizadora e os povos indígenas do sertão ao longo dos séculos XVI e XVII, adquirindo a conotação do “outro”, um sentido de alteridade, um inimigo tanto dos povos tupi quanto do Projeto colonial e dos princípios cristãos. Além do mais, a idéia de “Tapuia” também está representada pela oposição entre o litoral colonizado e o sertão indômito⁶. Sendo, pois, considerado pelos colonizadores como uma verdadeira “muralha do sertão”

Os temidos “Tapuias” do Sertão das Jacobinas no século XVII eram identificados como os índios payayá, sapoiá, tocos, moritises e os maracás. Desses tapuias das Jacobinas, um dos mais cuidadosamente descritos pelos documentos coloniais foram os payayá.

Lingüísticamente, os payayá, juntamente com os sapoiá, maracás e moritises, faziam parte da família Kariri, ramo que seqüencialmente é atribuído ao tronco Macro-Jê⁷. Segundo Dantas Sampaio, a família Kariri predominava em uma região que abrangia desde o Ceará e a Paraíba até o sertão setentrional baiano⁸.

Geralmente, as culturas das regiões abertas e de pouca vegetação como o sertão da Capitania da Bahia e as regiões do Planalto Central, onde a água é escassa, são apresentadas como de poucas possibilidades para o desenvolvimento da agricultura. Entretanto, segundo Carlos Ott, com base em alguns achados arqueológicos encontrados na superfície da área cultural da família Kariri, os payayá podem ser classificados como caçadores-coletores tornados agricultores, fabricantes de instrumentos de pedra e cerâmica, possuindo características seminômades. Eles também eram conhecedores da arte da construção usando ossos, madeiras, palhas trançadas de ouricuri e folhas de palma. Ott ainda aponta vestígios de artefatos de sílex, nefrite e jadeite como lascas, machados, pontas de lanças e de flechas, além de cachimbos de madeira, urnas e cerâmicas decoradas⁹.

Por ocuparem uma das terras mais férteis da Capitania da Bahia, os payayá possivelmente cultivavam diversas culturas como o milho, a mandioca, o aipim, o feijão, a batata doce, o cará, o amendoim e a abóbora, além de caçarem veados, porcos do mato, cascavéis, surucucus e coletarem umbu, mandacaru, xiquexique e mel de mandassaia¹⁰.

Os payayá também acrescentavam o peixe à sua alimentação. Eles tinham o costume de invadir a região do Recôncavo para a pesca da tainha que, depois de salgada e triturada, gerava uma farinha de peixe (também chamada de farinha de guerra), que, quando misturada com a farinha de mandioca, tornava-se essencial para

a sua subsistência no sertão, principalmente durante os períodos de secas prolongadas e de guerras, posto que este alimento durava meses¹¹.

Por conseguinte, percebe-se que tais frequências ao litoral consistiam também em incursões de guerra contra os grupos Tupi. Conforme Carlos Ott, *“tratava-se, sem duvida, de uma nação forte e numerosa, e é provável que existissem ligações sociais entre vários grupos, pois de outra maneira não se explicava a sua resistência contra os portugueses...”*¹². Daí a fama dos payayá de terem sido grandes guerreiros.

Os primeiros contatos entre os payayá e os agentes coloniais possivelmente ocorreram entre o final do século XVI e início do século XVII, por meio da intermediação dos mamelucos, da expansão curraleira e das expedições de João Coelho, Gabriel Soares de Sousa e Belchior Dias Moréia pelo sertão, em busca da nascente do Rio São Francisco e de metais e pedras preciosas¹³. Valendo ressaltar que desses primeiros encontros vieram também as primeiras animosidades, que só tenderam a crescer devido à ocupação do Recôncavo pelo cultivo da cana de açúcar e do fumo e à invasão das terras do “sertão de dentro” pelo gado e vaqueiros dos D’Ávila da Casa da Torre. Família de sesmeiros que possuía duzentas e sessenta léguas pela margem esquerda do rio São Francisco e oitenta léguas pela margem direita do mesmo rio¹⁴.

Além dos Senhores da Torre, foram grandes proprietários das terras do Sertão das Jacobinas o mestre de campo Antônio Guedes de Brito (Casa da Ponte), que possuía cento e sessenta léguas contadas desde o morro do Chapéu até o rio das Velhas, e João Peixoto Viegas, que havia incorporado as terras do Itaporocas e Jacuibe no Alto Vale do Paraguaçu¹⁵.

A partir de 1620, Francisco Dias D’Ávila, neto do primeiro Garcia D’Ávila, *“tratou de desvendar o segredo das minas de Belchior Dias Moréia, promoveu o povoamento dos altiplanos de Jacobina, levou o gado do Itapicuru para o médio São Francisco. Fez do boi o seu soldado. O rebanho arrastava o homem; atrás deste, a civilização. A terra ficava à mercê da colonização: ele a inundou de gados, em marcha incessante para o interior. Aqueles animais levavam nas aspas as fronteiras da capitania. Dilatavam-na”*¹⁶.

A criação de gado, consistindo em um fator preponderante da penetração colonizadora do sertão, teve como um dos seus obstáculos os índios chamados “Tapuias”. Por não quererem entregar suas terras ao gado e por desfrutarem deste contra a vontade dos donos, muitas guerras foram movidas contra as tribos da família kariri e nação payayá. E concomitante à expulsão dos índios, novas terras foram incorporadas pelos sesmeiros da família D’Ávila. O segundo Garcia D’Ávila e o seu tio,

o padre secular Antonio Pereira, em 1658 e 59 conseguiram cinquenta léguas de novas sesmarias. E os cariris, rechaçados do morro do Chapéu para a margem direita do grande rio, cediam o lugar aos conquistadores¹⁷.

Além da frente pastoril, outro movimento que confrontou os colonizadores com os povos indígenas do sertão foi a busca por metais preciosos. Este foi o impulso que provocou os maiores transtornos aos índios, posto que promoveu a penetração brusca e constante de populações para a área cultural dos sapoiá, dos maracás e dos payayá. Por conseguinte, muitas dessas expedições empreendidas por bandeirantes baianos e paulistas, juntamente com a tarefa de descobrir as minas de ouro e prata, também tinham o interesse de reprimir ou obter indígenas para servirem de mão de obra escrava:

“Gaspar Rodrigues Adorno, Afonso Roiz Adorno e outros [bandeirantes] foram encarregados de reprimir os Índios confederados, fazer descobrimentos no centro da Bahia e norte das minas, franquear o sertão incógnito e fazer publicas as minas que nelle há”¹⁸.

Estas bandeiras baianas visavam abastecer a demanda de escravos na região do Recôncavo, onde o trabalho indígena era essencial para os pequenos proprietários e produtores que se voltavam para o mercado regional¹⁹. Já para os paulistas, as freqüentes incursões ao interior, como as que foram contratadas para combater os “Tapuias” do sertão da Bahia, buscavam alimentar uma crescente força de trabalho indígena que possibilitava a produção e o transporte de excedentes agrícolas na região do Planalto Meridional, e que teve um importante papel para a formação e integração da sociedade seiscentista de São Paulo²⁰.

Embora a pecuária e as expedições de conquista dos índios tenham possibilitado a penetração e expansão da fronteira colonial para o sertão, foi a busca desenfreada por metais e pedras preciosas o que impulsionou os colonos luso-brasileiros a povoarem e instalarem estabelecimentos no interior.

A partir da segunda metade do século XVI, diversas expedições, em sua maioria, saídas de Salvador, da Vila de Porto Seguro e de Ilhéus, partiram com um ímpeto inicial em busca de supostas riquezas minerais das terras incógnitas do sertão, arriscando-se em aventuras alimentadas por “mitos da conquista”²¹. Desse período, as principais entradas para o Sertão das Jacobinas foram as dos já mencionados Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia²².

Belchior Moréia afirmou ter encontrado fabulosas minas de prata, entretanto, condicionou que só revelaria a sua localização caso tivesse a garantia das promessas de privilégios pelo Governo-geral. Como seus requerimentos não foram atendidos pelas autoridades, Belchior morreu sem revelar a sua devida posição. O que despertou nas sucessivas gerações o interesse pela célebre “lenda sobre as minas de prata”²³.

Durante o século XVII, por estímulos de sonhos sobre o “eldorado” e as minas de prata, outras diversas expedições em busca de metais e pedras preciosas foram organizadas para adentrar o sertão. Entretanto, estas explorações, como as anteriores, também não trouxeram resultados práticos sobre a descoberta das minas. Contudo, mesmo diante desse malogro inicial, confirmou-se a existência do salitre (nitrato de potássio), um elemento menos nobre, mas muito utilizado para a fabricação de pólvora negra.

Por conseguinte, Francisco Dias D’Ávila, um sobrinho de Belchior Dias Moréia, por volta de 1630 havia entrado no Sertão das Jacobinas em busca das nitreiras, conforme a carta abaixo:

“Diz Francisco Dias d’Ávila que ele vai por ordem do senhor governador descobrir as minas do salitre, onde também pretende descobrir metais de ouro e prata, e os mais metais que se acharem, os quais estão desde o rio de S. Francisco até o rio da Cachoeira, de rio a rio..., as serras todas de Jacobina e a serra de Loinsembá, e destas ditas serras para o sertão cem léguas, e daí para a costa do mar outras cem léguas, e porque as quer registradas. Pede a Vossa Mercê mande ao escrivão da Câmara lhe registre as ditas minas no livro dos registros nas ditas passagens com as ditas confrontações. E receberá mercê. E se lhe passe certidão de como ficam registradas. Receberá mercê.- Despacho: Registre o escrivão da Câmara estas minas pelas confrontações que o suplicante pede e de como ficam registradas lhe passe certidão. Bahia, 5 de janeiro de 1627”²⁴.

Durante o governo de Afonso Furtado de Mendonça (1671-1675), foram enviadas cartas a sertanistas da Casa da Torre, como o 2º Francisco Dias D’Ávila e o Pe. Antonio Pereira, com a ordem para que examinassem as minas de salitre e mandassem amostras. Segundo um Relatório do Conselho Ultramarino de 1679 sobre as minas no sertão das Jacobinas, a retirada do salitre dessa região envolveria grandes investimentos, pois não se poderia conduzir o minério em estado bruto, misturado com terra e pedra. Portanto, seria necessário a instalação de fabricas ou

oficinas no mesmo sitio das minas, onde se separaria o salitre e o recolheria puro em armazéns, uma casa para o feitor e alojamentos para a mão de obra que executaria o serviço. Entretanto, este empreendimento só seria levado em frente a partir do Governo de D. João de Lencastro (1694-1702)²⁵.

O rei D. Pedro II, informado de que no sertão da Bahia se achavam minas de salitre, encarregou ao governador e capitão-geral D. João de Lencastro que fosse em pessoa à região onde se afirmava que havia as ditas nitreiras. Partindo da vila de Cachoeira, João de Lencastro e a sua comitiva marcharam “ao Jacaré, e dali a S. José das Tapororocas”, donde foram “à Mata, aos Tocos, à Pinda, ao Papagaio, ao rio do Peixe, ao Tapicuru, à Serra do Teú, a outro Tapicuru chamado Mirim, e passou à Serra da Jacobina, onde refez o comboio, e continuando a maracha pelos campos daquela povoação, pelos de Terijó e pela Varnha Seca”, chegaram às minas de salitre “que chamam de João Martins”²⁶. O salitre colhido no referido sitio do Sertão das Jacobinas, depois de algumas experiências, fora constatado como de boa qualidade e enviado pela frota em barris de amostra. O que acabou convencendo a Coroa do acerto da empresa²⁷.

Vale lembrar que a mão de obra utilizada para a extração e transporte era de indígenas como os grupos payayá, sapoiá, secaquerinhens e cacherinhens, aldeados por missionários e fornecidos para o serviço do salitre. Os pagamentos desse serviço nem sempre eram realizados e havia muitas denúncias de abusos, agravando as tensões entre os índios e os colonos²⁸.

De certo, a atividade mineradora que fixou volumosas populações no intimo dos sertões, ocorrera somente com a descoberta do ouro e diamante, entre o final do século XVII e princípios do XVIII, paralelo nas regiões das Minas Gerais, do Goiás, de Mato Grosso e do Sertão das Jacobinas e Rio de Contas na Bahia²⁹.

A expansão curraleira, a instalação das fazendas, a distribuição de sesmarias e a mineração do salitre e do ouro condicionaram o longo processo de construção colonial do Sertão das Jacobinas. O papel dos índios payayá, diante do quadro de interiorização do Projeto Colonial dentro de seu território, oscilou entre a cooperação e a resistência. Portanto, neste contexto instável das relações culturais e sócio-econômicas entre os indígenas e os agentes coloniais, a atuação da empresa missionária foi de fundamental importância para o processo colonizador do Sertão das Jacobinas.

A empresa missionária, sintonizada com a política de interiorização do projeto colonial promovida pelas autoridades e colonos, seguiu os rastros da expansão da pecuária e das expedições mineradoras a partir do século XVII pelo Sertão das

Jacobinas. Ela foi incentivada, principalmente, na segunda metade dos seiscentos, logo após a expulsão dos holandeses, com a finalidade de descer os chamados “tapuias” para o litoral ou fixa-los em aldeamentos no meio do sertão para serem catequizados e servirem de mão de obra ou soldados para as campanhas militares³⁰.

Os primeiros missionários a manterem contato com os payayá no Sertão das Jacobinas, durante os seiscentos, foram os da Companhia de Jesus. Provavelmente, as pioneiras incursões volantes dos jesuítas em terras habitadas pelos payayá no sertão da Bahia ocorreram em fins do século XVI e início do XVII, supostamente em uma área conhecida por Riachão do Utinga³¹.

Entretanto, devido às investidas dos estrangeiros na costa, elas se tornaram rarefeitas, limitando-se apenas aos campos do Orobó. Só em meados do século XVII, quando assegurada à costa, foi que estas expedições passaram a ser incentivadas pela Coroa e autoridades coloniais. Uma das entradas organizadas por estes religiosos, ocorreu por volta de 1656 e, sendo liderada pelo padre Rafael Cardoso, passou pelas serras das Jacobinas e visitou os sapoiá e os payayá. Houve as expedições de 1666 chefiadas pelo padre Jacob Roland e pelo teólogo João de Barros, na qual eles fundaram a Missão de Jacobina (São Francisco Xavier), construindo uma Igreja na aldeia dos sapoiá³².

Somente por volta de 1670 a 1675 foi que o padre missionário Antonio de Oliveira conseguiu reduzir os payayá e os assistiu durante três anos, juntamente com o padre Francisco de Avelar. Entretanto, os sesmeiros João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito, por alcançarem o favor do governador Afonso Furtado Rio de Mendonça (1671-1675), pretendiam remover as Aldeias dos payayá para que servissem de defesa às suas terras contra outros “tapuias”. Daí seguiu-se um embate entre os padres da Companhia de Jesus, favorecidos pelo Provedor-mor António Lopes de Ulhoa, e a Junta Governativa (1675-1678) que sucedeu a Rio de Mendonça e da qual fazia parte o Antonio Guedes de Brito. O novo governador Francisco Barreto (1678-1682) foi favorável aos padres jesuítas, e assim, esses payayá acabaram descidos para os aldeamentos de Serinhaem (São Miguel e Santo André) em Camamu³³.

A política dos jesuítas de criar aldeamentos permanentes nos sertões, fixando grupos indígenas em espaços reduzidos, com finalidades de catequizar e de disciplinar o gentio para o trabalho, possibilitou a interiorização do movimento colonizador e a ocupação das terras do sertão das Jacobinas. Este período dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas coincide com a Guerra dos Bárbaros³⁴. “Uma série heterogênea de conflitos” que resultou do choque entre o movimento colonizador

do interior e os resistentes povos habitantes do sertão³⁵. Segundo Cristina Pompa, os jesuítas foram elementos essenciais do plano governamental para a formação de uma barreira de aldeias de “índios mansos” e para o controle dos “tapuias” pacificados³⁶.

Para se fazer um estudo etno-histórico, o pesquisador que não dispõe dos vestígios materiais proporcionados pela arqueologia, deve lançar mão dos registros feitos pelos cronistas e missionários. Embora, como afirmou Michel de Certeau, estes relatos simbolizem as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com uma outra, eles permitem entender o processo de tradução e mediação pelo qual as etnias indígenas e os agentes coloniais projetaram as suas respectivas culturas e imagens³⁷.

Diferente dos tupis, os grupos da família Kariri, não tiveram as suas manifestações culturais e simbólicas recolhidas por cronistas. Entretanto, o que nos restou foram os documentos administrativos e as cartas jesuíticas que, respectivamente, relatam os contatos e descrevem os usos e costumes dos índios sapoia, payayá e moritises. Estes relatos resultaram das entradas no sertão a partir da segunda metade do século XVII e mencionam os Tapuias encontrados. As cartas ou ânuas são de supostas autorias dos padres jesuítas Antonio Pinto, o *Sexennim Litterarum 1651-1657*, e Manuel Correia, *Ânuas de 1693*³⁸.

O *Sexennim Litterarum 1651-1657* constitui uma das mais detalhadas descrições jesuíticas dos payayá encontrados em uma entrada de 1656, que visava chegar aos amoipiras de língua tupi, e na qual dois padres e 110 índios aldeados dirigiram-se “aos montes das Jacuabinas, que se estendem ao norte por 40 léguas, notáveis pelo número dos seus Tapuias em número de 80 Aldeias”³⁹.

Sobre os payayá é descrita a festa de *Eraquidzã* ou *Varaquidrã* e seus pajés *Visamus*, os rituais funerários antropofágicos, os ornamentos de folhas das mulheres, o costume de depilar completamente o corpo, inclusive sobrancelhas e pestanas, as plumas de muitas cores, as escarificações, sua extraordinária velocidade e uma “corrida de tora”, seu amor pelos filhos e a noção de vingança e ferocidade nas guerras e, por fim, a antropofagia como uso bélico.

Os relatos sobre “crenças” indígenas apresentam já versões cristãs, ou cristianizadas, de temas mitológicos. Processo de “colonização do imaginário” (Gruzinski), ou de “hibridismo cultural” (Vainfas), ou “tradução” (ressignificação dos símbolos), que marca a percepção e a devolução para o outro, da nova realidade colonial e missionária.

Além do *Sexennium Litterarum 1651-1657*, outra fonte importante para o conhecimento das manifestações culturais e simbólicas das etnias da família Kariri é uma carta assinada do Pe. Manuel Correia, a *Ânuas de 1693*. Nesta, há a descrição

dos usos e costumes dos moritises aldeados nos Aldeamentos de Jerú, Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos. A vida ritual dos moritises era parecida com a dos payayá, diferenciando-se apenas em alguns elementos. Os dois grupos davam aos seus pagés o nome de *Visamus* e assinalavam “dois elementos astronômicos, a colocação dos heróis da tribo em *Orion* [*Eraqizã* e *Poditã*] e a contagem dos anos pela constelação das Plêiades”, mas divergiam sobre o culto dos mortos⁴⁰

Nesta carta se identifica alguns aspectos das crenças dos Kariri como a cura das doenças, a cadeia de mortes em vingança às feitiçarias, os rituais, os tabus, a mitologia, os oráculos, os agouros e as “fugas” para o mato em caso de morte ou doença. Percebe-se também que, enquanto os payayá praticavam o endocanibalismo como ritual funerário, os moritises tinham o uso de enterrar seus mortos em potes de barro.

Mais do que os usos e costumes dos Kariri, a *Ânuia de 1693* e o *Sexennium Litterarum* descrevem a festa do objeto de culto desses “Tapuias”, ou seja, o *Eraqizã*. Ao que parece, tanto os payayá como os moritises, ou de modo geral os Kariri, tinham o mesmo culto e um lugar-comum onde o celebravam, que era na aldeia de Jerú, em território do atual Estado do Sergipe⁴¹.

Este período das relações de contato dos jesuítas com os índios kariri e payayá e de estabelecimento dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas coincide com a fase mais rígida da Guerra dos Bárbaros. Devendo-se considerar que diante desse complexo quadro de combates e alianças, os payayá tiveram um envolvimento particular na fase dos conflitos que ficou conhecida como “Guerras no Recôncavo” (1651-1673).

Durante o processo de expansão e ocupação do movimento colonizador para os sertões, os povos indígenas foram tidos pelos colonos e sesmeiros como um estorvo à economia pecuária. Formou-se, então, um quadro específico de conflitos, gerador da tensa fronteira entre um projeto colonial extensivo e os índios considerados “tapuias”, que se levantaram contra uma ocupação invasora que comprometia a sua sobrevivência.

Além do mais, de acordo com alguns registros, costumava o gentio bravo do sertão da Bahia dar repentinos assaltos sobre algumas povoações remotas da cidade, com estrago das vidas e lavouras daqueles moradores, sendo mais contínuos e causando maior dano na vila do Cairu, pela muita gente que a habitava ⁴². Como nos mostra um trecho desta carta régia de 1655:

“Recebeu-se uma carta vossa de quatorze de Janeiro passado em que me destes conta do dano que os Tapuias, vizinhos das freguesias de Jaguaribe e Paraguassú lhes faziam e ao recôncavo dessa cidade descendo das aldeias com sua costumada fereza a roubar, matar e saquear o que podiam...” Carta Régia, 05/6/1655 – DH 66:89-90

Estes ataques constantes dos tapuias do sertão aos povoados e fazendas do recôncavo resultaram em uma série de expedições punitivas, estimuladas pelas autoridades e colonos, que entre os anos de 1651 a 1673 envolveram soldados, missionários, moradores e diversos grupos indígenas, entre eles os payayá, os quais tiveram um papel ambíguo nestes conflitos⁴³. Ora se aliando aos agentes coloniais, ora sendo alvo dos ataques destes.

Em 1651, o governador-geral João Rodrigues de Vasconcellos (1650-1654), o conde de Castelo Melhor, nomeou Gaspar Rodrigues Adorno como capitão-mor da jornada que iria ao sertão bater os bárbaros. Nesta jornada, entre 1651 a 1654, Gaspar Adorno percorreu o Paraguaçu e seus afluentes, onde enfrentou os maracás que depredavam os estabelecimentos coloniais. Também encontrou os payayá, que ‘o receberam a som de guerra’, fazendo o capitão recolher-se à cidade do Salvador sem ter podido destruí-los⁴⁴.

Ao final de dois anos depois desta jornada, organizou-se outra expedição em que seguiu Tomé Dias Lasso, o capitão-mor substituto,

“o qual voltou da jornada sem obrar mais que renovar as pazes com as mesmas aldeias, e fazel-as de novo com outras mais, de que trouxe consigo uma rapariga, que lhe derão por filha de um principal, em refens das ditas pazes, e segurança da promessa, que lhe fizerão, de que brevemente descerão de suas aldeias a viver junto a nós”⁴⁵.

Segundo Puntoni, apesar do fracasso das tentativas do capitão Adorno e da expedição de Tomé Dias Lasso, estas devem ser compreendidas como parte de um esforço do governo-geral de formalizar os mecanismos de repressão e controle das nações consideradas tapuias, que atrapalhavam o desenvolvimento da economia colonial⁴⁶.

Em 1657, quando Francisco Barreto (1657-1663) foi nomeado governador-geral, ele logo teve de enfrentar o problema dos ataques dos tapuias ao Recôncavo. Tribos habitantes da serra do Orobó foram então identificadas como as agressoras⁴⁷. Por conta disso, Barreto tratou que se fizessem entradas junto a esta serra e que se

levantassem casas-fortes para facilitar a guerra contra os gentios, cujas aldeias ficavam por aquelas partes⁴⁸. Além da proposta de se estabelecer uma “barreira” de aldeias amigas.

Com este intuito e como as aldeias que Tomé Dias Lassos havia feito as pazes ainda continuavam rebeladas, Francisco Barreto ordenou, por um Regimento de 21 de dezembro de 1657, que o ajudante Luis Álvares fosse com 25 soldados até as Jacobinas deslocar as quinze aldeias dos payayá para a serra do Orobó, onde ficariam mais bem acomodados e impediriam os seus contrários de descerem para o Recôncavo, firmando-se como uma muralha contra os outros tapuias do sertão. Entretanto, esta empreitada novamente não teve sucesso e para piorar, não havia notícias do ajudante Luis Álvares e nem dos payayá das Jacobinas.

Diante da gravidade da situação, nos anos de 1657 e 1658, para garantir a permanência das tropas no sertão e o projeto de erguer uma “muralha de aldeias” na serra do Orobó, Barreto buscou os reforços do capitão Bartolomeu Aires, nomeando-o como Cabo de quatro Companhias de Infantaria por meio de um Regimento de janeiro de 1658, e em seguida, acertou contrato com sertanistas paulistas comandados por Domingos Barbosa Calheiros⁴⁹.

Segundo o Regimento⁵⁰ que nomeou o capitão Bartolomeu Aires como Cabo das Companhias, ele deveria seguir até Cachoeira, onde às suas tropas se juntariam “*setenta Tapuyas do Itapecurú-merim*”. Daí partiriam até uma casa forte no rio Paraguaçu, aonde Gaspar Rodrigues os aguardava para marcharem juntos ao sertão, seguindo o caminho aberto pelo sargento-mor Pedro Gomes em direção às serras do Orobó. Logo depois, seguiriam trilhas pelo Sertão das Jacobinas para localizar Luis Álvares e os payayá, ou então, deixar sinais de árvores e fogueiras sobre sua passagem.

O Regimento insiste na necessidade de encontrar os payayá, para que estes fossem convencidos a acomodarem suas aldeias nas serras do Orobó e a se aliarem a Bartolomeu Aires no combate aos Tapuias que habitavam aquela região. Unidos pelo acordo, Bartolomeu Aires e os payayá deveriam seguir as trilhas dos Tapuias inimigos, perseguir todas as suas aldeias, tanto as do Orobó como as de Utinga, e declarar-lhes guerra, “*desbaratando-os e degolando-os por todos os meios, e industrias que no artil militar forem possíveis,... sendo só exceção deste rigor as Tapuyas [mulheres] e meninos a que dará vida e cativará*”.

Com relação aos paulistas, o outro elemento do projeto elaborado pelo Governador Francisco Barreto para se livrar dos “tapuias”, o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros e sua tropa de sertanistas chegaram à Bahia em outubro de 1658⁵¹.

Conforme o Assento de 4 de março de 1669⁵², ordenado pelo Governador Alexandre Souza Freire (1667-1671), Calheiros foi incumbido da missão emergente de utilizar os payayá, os mesmos que haviam feito as pazes com Gaspar Adorno e Tomé Dias Lasso, tendo que se dirigir às serras das Jacobinas para convencer os seus principais a se aliarem aos portugueses. Feito isso, os payayá guiariam os paulistas até localizar e destruir as sete aldeias de topins e maracassus que faziam danos aos colonos e vilas do Recôncavo.

O resultado é que

“esta jornada não logrou efeito, porque mal guiados e enganados, principalmente por um crioulo do padre Antonio Pereyra, de quem se fiaram, foram levados ‘por serras inúteis e montanhas ásperas sem mais nunca poderem chegar às aldeias que buscavam usando da industria de aconselharem aos nossos que não atirassem para matar, nem cortassem paus para tirar mel, por não serem sentidos pelos Tapuyos que nos faziam o mal...’ Os payayases mataram os guardas das munições da Aldeia de Tapurissê e comeram, forçando os expedicionários a retrocederem com novos companheiros da bandeira que eram de 200 homens”⁵³.

De fato, como revelou alguns anos mais tarde o Governador Alexandre Souza Freire, os payayá se aproveitaram de seus conhecimentos sobre o Sertão das Jacobinas, estavam há anos enganando os “civilizados” portugueses e tinham preparado uma armadilha para a entrada de Calheiros e os paulistas, assim como haviam feito antes para a do ajudante Luís Álvares⁵⁴.

Parece que os payayá perceberam desde cedo o preconceito ideológico e o pouco conhecimento dos luso-brasileiros sobre o que hoje chamamos de especificidades étnicas. Característica que tem como exemplo, o uso do termo classificatório generalizante *Tapuia*, uma adoção da alteridade Tupi. Assim, os payayá, enquanto possíveis autores dos ataques às Vilas e fazendas do Recôncavo, se aproveitaram da ignorância dos agentes coloniais ao jogarem a culpa no outro, e também de sua posição na situação de guerra, ao pedirem presentes, alimentos e até auxílio militar do Governo para combaterem seus próprios inimigos.

Constatado o embuste dos payayá, em 1662 o Governador Francisco Barreto ordenou uma nova entrada sob o comando de Tomé Dias Lasso (a qual não se sabe o resultado). Porém, destaca-se que dessa vez todos os índios do sertão,

inclusive os payayá, deveriam ser olhados como inimigos e sujeitos a qualquer tipo de castigo⁵⁵.

Por sua vez, no Assento de 1669, Alexandre Souza Freire compila todos os assaltos indígenas do início do século XVII até aquela data, e afirma que as primeiras agressões dos payayá datavam desde 1612. Porém, o que chama a atenção é o fato de que nesta relação, o Governador propositalmente projeta atos cujas responsabilidades pertencem a outras etnias, como uma forma de justificar as represálias contra os payayá⁵⁶.

Para garantir a segurança dos empreendimentos do projeto colonizador, a Coroa e as autoridades coloniais recrudesceram seus atos e passaram a adotar as políticas de “limpeza dos campos” (extermínio total), com o auxílio de outros bandeirantes paulistas, e os aldeamentos, ou seja, o confinamento dos povos indígenas a espaços reduzidos e definidos. Resultou disso, a liberação das terras do sertão das Jacobinas e o acesso à mão-de-obra compulsória (escravização) e ao auxílio militar dos índios da família Kariri. Assim, muitos grupos payayá acabaram sendo conduzidos em meados do século XVII para aldeamentos em Cachoeira, no Paraguaçu - Pedra Branca e Caranguejo - e em Jaguaripe, para servirem de “muralhas do sertão” contra outros grupos indígenas⁵⁷.

Durante o governo de Afonso Furtado de Castro, visando aumentar as tropas para a expedição, foram emitidas ordens de recrutamento para os payayá das aldeias de Itapororocas, em terras de João Peixoto Viegas, sob ameaças de, em caso de não cumprimento, serem perseguidos e escravizados pelos paulistas, como traidores⁵⁸.

Em 1671, diante dessa circunstância, os payayá se uniram às tropas e partiram para o Aporá. Consta que esta expedição, após dois anos, obteve sucesso ao “negociar” a rendição de três aldeias topins, para logo em seguida partilhar os prisioneiros entre os paulistas⁵⁹.

A “Guerra dos Bárbaros” no Recôncavo, muito mais do que um extermínio indígena para a expansão do projeto colonial pelo sertão, foi um complexo quadro de relações culturais e de poder entre os agentes coloniais e os índios chamados “tapuias”. O papel histórico dos payayá nestes conflitos, longe de ser o de vítimas mudas e passivas, foi o de sujeitos que diante de certas circunstâncias combateram, enganaram e se aliaram aos colonos luso-brasileiros, atendendo aos seus interesses e possibilidades de sobrevivência étnica.

Ainda no final do século XVII, Garcia D’Ávila e as “mulheres da Torre” (Leonor Pereira Marinho e Catarina Fogaça) expulsaram os jesuítas das aldeias localizadas em suas terras no Sertão das Jacobinas. Neste mesmo período, a guerrilha dos

D'Ávila destruiu as missões de Santo Inácio, Santa Cruz e a de São Francisco Xavier, as quais haviam sido fundadas por João de Barros e Jacob Roland⁶⁰.

Diante desses abusos, por volta de 1697, os jesuítas abandonaram definitivamente os aldeamentos das Jacobinas e o trabalho missionário foi ocupado pelos franciscanos⁶¹, a pedido de D. Leonor Pereira Marinho e dos herdeiros da Casa da Ponte.

Em princípios do século XVIII, os missionários franciscanos haviam instalado a aldeia do Bom Jesus da Glória nas terras da Casa da Ponte, onde atualmente se localiza a cidade de Jacobina, atendendo a solicitação de Antônio da Silva Pimentel e de sua esposa Isabel Maria Guedes de Brito. Ele pediu autorização ao Rei D. Pedro II (1667-1705) para construir uma igreja e como clérigos desta, tinha proposto ao Governador Rodrigo da Costa e ao Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo da Bahia, os mesmos religiosos de São Francisco, pois estes já estavam atuando na região e era difícil conseguir padres seculares para a catequese dos temidos payayá, que nos setecentos ainda causavam preocupação aos colonos⁶².

A permissão para a construção da Igreja veio, logo depois, através do Alvará Régio de 07 de maio de 1705, expedido pela D. Catarina, Rainha da Inglaterra, Infanta de Portugal e Regente do Reino, que no impedimento de seu irmão, o Rei D. Pedro II, deu a licença para esta empresa:

Este fato se mostra revelador das relações de poder e de aspectos sócio-econômicos da empresa missionária no Sertão das Jacobinas. Pois no Alvará Régio de 1705, a orientação da Coroa aponta para o padroado, ou seja, um repasse dos poderes religiosos para o representante civil, implicando em uma relativa dependência do clero missionário ao senhor daquelas terras do Sertão das Jacobinas⁶³. Por meio desses documentos, inferem-se os interesses do Cel. Antonio da Silva Pimentel de se dispor da mão-de-obra dos índios payayá para o trabalho nas minas, na condução das boiadas e no combate a outros índios hostis.

A carta se refere aos payayá com sendo “domésticos com os brancos e muitos já instituídos e instruídos na fé católica”. O fato de o próprio Pimentel assumir os encargos tanto para sustentação do pároco quanto para manutenção da igreja revela a importância que a população indígena tinha naquela região, sendo objeto das preocupações (religiosas ou não) de seu mais poderoso dono de terras.

Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, as possíveis mudanças de comportamentos, características e identidades dos grupos indígenas, muitas vezes dadas pelos colonizadores, poderiam também ser assumidas por aqueles, conforme as circunstâncias históricas e por forte influência do contato com os agentes coloniais.

Posto que, se para algumas etnias indígenas a sobrevivência estava na aliança com os colonizadores, para outros ela podia estar no enfrentamento e na edificação de uma imagem aterrorizante que despertava medo nos inimigos e que os mantinha distante por um certo tempo.⁶⁴

Provavelmente, a fama de bárbaros, ferozes e inconstantes, construída pelos colonizadores, ou até pelos próprios payayá, deve ter servido a estes, na medida em que acabaram fazendo jus aos tais qualificativos quando deram combate aos colonos e às expedições baianas, além do fato de terem conseguido atrair os paulistas, durante a segunda metade dos Seiscentos, nas chamadas Guerras do Recôncavo. Entretanto, quando foram vencidos ou se sentiram ameaçados, os payayá passaram a colaborar com os colonizadores, guerreando lado a lado ou se instalando em aldeamentos, onde buscaram novas formas de sobrevivência e se adaptaram ao processo de ocupação e colonização do Sertão das Jacobinas.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ ANTONIL, André João (Padre SJ João Antônio Andreoni). *Cultura e Opulência do Brasil*. 3° ed. - Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1982. p. 199.

²VILHENA, Luiz dos Santos. *A Bahia do Século Dezoito*. Vol. III Notas e comentários de Braz do Amaral. Salvador: Ed. Itapuã, 1968. P. 561.

³ COSTA, Afonso. *Jacobina Minha Terra, de antanho e de agora*. – Anais do 5° Congresso Brasileiro de Geografia, vol-II (1916). 252.

⁴ Sobre o regime de terras e o trabalho na pecuária sertaneja, ver SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). *História Econômica do Período Colonial*. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002.

⁵ ANTONIL, *op cit*, p. 200.

⁶ POMPA, *op cit*. p. 221-3.

⁷OTT, Carlos. *Pré-História da Bahia*. nº 7. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. p. 30; URBAN, Greg. A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In CUNHA, Manuela (org). *História do Índio no Brasil*. 2° ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 90-1

⁸DANTAS, B. et alli. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In CUNHA, Manuela (org). *História do Índio no Brasil*. 2° ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 432.

⁹ Sobre a cultura material dos payayá, ver OTT, Carlos. *As culturas pré-históricas da Bahia: a cultura material*. Salvador: Bigraf, 1993. v.1.

¹⁰ *Idem ibidem*.

¹¹ Sobre a “farinha de peixe”, ver GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: História da Província Santa Cruz (séc. XVI)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. p. 48; OTT, Carlos. *op. cit*, p. 35.

¹² OTT, Carlos. *Pré-História da Bahia*. nº 7. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. p. 19.

¹³ Sobre os mamelucos enquanto agentes da colonização, ver RAMINELLI, Ronald. Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. *Revista História*. São Paulo, n.129-131, p. 209-219, ago-dez./93 a ago-dez./94.

A “entrada de João Coelho de Souza”, 1583, é uma das mais ousadas e confusas, pelo Paraguaçu ao São Francisco, alcançando cem léguas além do “sumidouro” que é a cachoeira de Paulo Afonso. O roteiro desta viagem transformara o senhor de engenho Gabriel Soares de Souza em bandeirante. CASCUDO, Luis da Câmara. *Tradições Populares da Pecuária Nordestina*. Recife, Editora ASA, 1985. p. 69.

Estrada de Gabriel Soares – Principiava nas margens do Rio Jaguaripe, procurava o Paraguassú, d’ahi a Serra do Orobó; os rios Jacuipe e Itapicuru, Jacobina, Rios Salitre e S. Francisco.

Estrada de Belchior Dias – Partia do Rio Real, encaminhava-se para Jacobina, rumando pelo Itapicuru, buscando o sertão de Massaracá, Tucano, Itiúba, Serra Branca, Assuruá, passava ao Rio Verde e deste ao Paramirim, voltando depois ao Rio salitre, seguindo em direcção a Sergipe e Pernambuco. BARROS, Francisco Borges de. **Estradas**. In: *Anais do Arquivo Publico e Museu do Estado da Bahia*. Salvador; Imprensa Oficial do Estado, 1920. p. 35.

¹⁴ ANTONIL, *op. cit.*: p. 200.

¹⁵ ABREU, João Capistrano de. *Capitulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. 5° ed. - Brasília: Universidade de Brasília, 1963. p. 126; ANTONIL, *op. cit.*: p. 200.

¹⁶ CALMON, Pedro. *História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros*. 3° ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983, p. 41.

¹⁷ *Idem ibidem*, p.72.

¹⁸ BARROS, Francisco Borges de. *Anais do Arquivo Publico e Museu do Estado da Bahia*. Salvador; Imprensa Oficial do Estado, 1919. p. 155.

¹⁹ PARÁISO, Maria Hilda Baqueiro. De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII. *Revista História*. São Paulo, n.129-131, p. 179-208, ago-dez./93 a ago-dez./94.p. 206.

²⁰ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 8-9

²¹ Sobre os mitos da conquista, ver HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. p. 1-34.

²² Sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, ver o relatório do Coronel Pedro Barbosa Leal ao Vice-rei Conde de Sabugosa, de 22 de novembro de 1725, transcrito em VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83.

²³ CALMON, *op. cit.*, p. 49-53.

²⁴ *apud* CALMON, *op. cit.*: p. 54

²⁵ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 32-3.

²⁶ ROCHA PITTA, Sebastião da. *História da América Portuguesa*. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965. p. 351.

²⁷ PUNTONI, *op. cit.*: p. 33.

²⁸ *Idem ibidem*, p. 33.

²⁹ ABREU, *op. cit.*: p. 143

³⁰ PUNTONI, *op. cit.*: p. 53-5.

³¹ CUNEGUNDES, Jubilino. *Morro do Chapéu*. Bahia: Empresa Gráfica da Bahia, 1989. p. 13-4.

³² LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 270-282.

³³ *Id ibidem*, p. 279-280; CALDAS, José Antônio. *Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o Presente Ano de 1759*. Ed. fac-similar. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951. p. 54.

³⁴ Sobre a participação dos payayá na Guerra dos Bárbaros, ver PUNTONI, Pedro. Guerras no Recôncavo. In: *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002.p. 89-122.

³⁵ *Idem ibidem*, p. 13.

³⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 319.

³⁷ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 213.

³⁸ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 271-8

³⁹ *apud Id ibidem*, p. 271.

⁴⁰ *Id ibidem* p. 276

⁴¹ *Id ibidem*, p. 297.

⁴² ROCHA PITTA, *op cit*, p. 289.

⁴³ Segundo Carlos Ott, um dos grupos que realizavam esses ataques eram os payayá. “Parece que já em 1558 Mem de Sá viu-se compelido a guerrear-los duramente, embora não se mencione seu nome; mas a julgar pela localização não seriam outros”. OTT, Carlos. *Pré-História da Bahia*. nº 7. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. p. 20. Ver também VASCONCELOS, Simão. *Crônica da Companhia de Jesus*. Vol. II. 3 ed. – Petrópolis: Vozes/Brasília; INL, 1977. p. 37-9.

⁴⁴ *apud* BARROS, Francisco Borges de. *Anais do Arquivo Publico e Museu do Estado da Bahia*. Salvador; Imprensa Oficial do Estado, 1919. p. 180

⁴⁵ *apud* SILVA, Cel. Ignácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*. Vol. II. Salvador: Imprensa Oficial, 1925. P. 30-1

⁴⁶ PUNTONI, *op cit*, p. 96.

⁴⁷ *Id ibidem*, p. 98

⁴⁸ BARROS, *op cit*, p. 180

⁴⁹ PUNTONI, *op cit*, p. 100-3

⁵⁰ Regimento que levou o Capitão Bartholomeu Aires, que foi por Cabo de quatro Companhias fazer guerra ao Gentio do Sertão. DH 4:64-81 (31/01/1658).

⁵¹ PUNTONI, *op cit*, p. 103-5

⁵² SILVA, *op cit*, p. 30-3.

⁵³ *apud Id ibidem*, p.31-2

⁵⁴ PUNTONI, *op cit*, p. 104-5

⁵⁵ *Id ibidem*, p. 105

⁵⁶ LEITE, *op cit*, p. 205

⁵⁷ DANTAS, *op cit*, p. 432 e PARAISO, *op cit*, p. 14

⁵⁸ PUNTONI, *op cit*, p. 110-111

⁵⁹ *Id ibidem*, p. 111-113

⁶⁰ LEITE, *op cit*, p. 293-315

⁶¹ Ver WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). *Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1975*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974. p. 93-112.

⁶² *Id ibidem*, p. 93-4

⁶³ HOORNAERT, Eduardo et alli. *História da Igreja no Brasil*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 160-9; ALMEIDA, *op cit*, p. 7

⁶⁴ ALMEIDA, *op cit*, p. 59-60.