



Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial

Volume 11
Histórias e memórias indígenas

ISBN 978-85-61586-61-4

Realização
PPHIST/UFPA
FAHIS/UFPA

Apoio



Reitoria
Propesp
Proex
IFCH
CMA



Ficha Catalográfica

Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Histórias e memórias indígenas / Rafael Chambouleyron & Karl-Heinz Arenz (orgs.). Belém: Editora Açaí, volume 11, 2014.

356 p.

ISBN 978-85-61586-61-4

1. História – Indígenas. 2. Colonização – Relações interétnicas - História. 3. História indígena – Memória - Colonização. 4. História.

CDD. 23. Ed. 338.9972

Apresentamos os *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*, realizado em Belém do Pará, de 3 a 6 de Setembro de 2012. O evento contou com a participação de aproximadamente 750 pessoas, entre apresentadores de trabalhos em mesas redondas e simpósios temáticos, ouvintes e participantes de minicursos. O total de pessoas inscritas para apresentação de trabalho em alguma das modalidades chegou quase às 390 pessoas, entre professores, pesquisadores e estudantes de pós-graduação. Ao todo estiveram presentes 75 instituições nacionais (8 da região Centro-Oeste, 5 da região Norte, 26 da região Nordeste, 29 da região Sudeste e 7 da região Sul) e 26 instituições internacionais (9 de Portugal, 8 da Espanha, 3 da Itália, 2 da França, 2 da Holanda, 1 da Argentina e 1 da Colômbia). O evento só foi possível graças ao apoio da Universidade Federal do Pará, da FADESP, do CNPq e da CAPES, instituições às quais aproveitamos para agradecer. Os volumes destes *Anais* correspondem basicamente aos Simpósios Temáticos mais um volume com alguns dos textos apresentados nas Mesas Redondas.

Boa leitura.

A Comissão Organizadora

Este volume contém os textos apresentados em dois Simpósios Temáticos:

- 1) Histórias e memórias indígenas na América portuguesa
- 2) Territorialidade, trabalho e identidades indígenas no Nordeste colonial

Dedicado à memória de John Manuel Monteiro

Sumário

Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta <i>Adriano Toledo Paiva</i>	1
Identidade e alteridade na construção de discursos de liberdade referentes aos ameríndios: antecedentes ao Breve de 1639 <i>Agnes Alencar</i> <i>Eunícia B.B. Fernandes</i>	18
Memórias tupinambá: um discurso destinados aos “outros” <i>Ana Paula da Silva</i>	34
Primeiras informações sobre os nativos da <i>nação Kariri</i> na época colonial <i>Antonio José de Oliveira</i>	45
O <i>Livro das Canoas</i> – uma descrição <i>Camila Loureiro Dias</i>	57
O “cristianismo selvagem”: pajelança e tentativas de reprodução autônoma do catolicismo pelos indígenas no universo colonial (XVI-XVIII) <i>Carlos Henrique A. Cruz</i>	71
A direção dos índios em Pernambuco: construindo “novos” trabalhadores para a sociedade colonial <i>Elba Monique Chagas da Cunha</i>	85
“Porque sem eles [...] é não terem asas para voar, nem pés para caminhar...”: os índios remeiros na Amazônia colonial. Um estudo a partir da crônica do padre João Daniel (1741-1776) <i>Elias Abner Coelho Ferreira</i> <i>Décio Guzmán</i>	100
A experiência indígena nas câmaras de Porto Seguro: indícios para uma rediscussão da ideia de nobreza indígena no período pombalino <i>Francisco Cancela</i>	114

Entre contatos interétnicos e transcendências espirituais: indígenas Tarairiú e missionários carmelitas no ritual da Jurema Sagrada Capitania da Paraíba, século XVIII <i>Gláucia de Souza Freire</i> <i>Juciene Ricarte Apolinário</i>	126
Índias na formação de famílias na ribeira do Seridó, sertão da capitania do Rio Grande: o caso dos Dantas Corrêa <i>Helder Alexandre Medeiros de Macedo</i>	140
Cultura política e a formação de elites indígenas nos espaços coloniais da Capitania Real da Paraíba – século XVIII <i>Jean Paul Gouveia Meira</i> <i>Juciene Ricarte Apolinário</i>	156
Atrevidos gentios do Pajahú: os últimos “índios” livres no Ceará (1813-1819) <i>João Paulo Peixoto Costa</i>	166
“O que tem na terra é caça, o que vem do mar é peixe”: os tremembés como pescadores e comerciantes na costa norte brasileira (século XVII e início XVIII) <i>Jóina Freitas Borges</i>	179
Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades <i>Légio de Oliveira Maia</i>	193
Regras, adaptações e traduções nas missões jesuíticas <i>Luisa Tombini Wittmann</i>	209
“...Pedimos a Vossa Magestade Fidellicima mande recolher o Directorio por hum Decreto...”: os índios de Vila Viçosa Real e o requerimento de 1814 <i>Maico Oliveira Xavier</i>	221
Assim em público como em particular: as bases do poder dos principais indígenas nas vilas do Diretório dos Índios (1757-1798) <i>Marcel Rolim da Silva</i>	237

Europeus cristãos, índios pagãos: um encontro alimentar no limiar dos tempos modernos <i>Maria Aparecida de Araújo Barreto Ribas</i>	250
Mulheres Tupinambá e os saberes da fermentação na Amazônia Colonial <i>Maria Betânia Barbosa Albuquerque</i>	262
O morubixaba tupinambá: o poder e o prestígio dos chefes indígenas do Maranhão seiscentista nas obras de Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux <i>Rafael Ale Rocha</i>	275
Resistência e adaptação nas vilas do Diretório dos Índios: políticas indígenas no último quartel do século XVIII <i>Rafael Rogério Nascimento dos Santos</i>	291
Territorialidades indígenas e territorialização no semi-árido pernambucano (século XVIII) <i>Ricardo Pinto de Medeiros</i>	306
Políticas Indígenas nas Missões Franciscanas do Sertão das Jacobinas (Séc. XVII-XVIII) <i>Solon Natalício Araújo dos Santos</i>	316
Tupinambás, tupiniquins, aimorés e potiguaras: apontamentos sobre os povos indígenas na Capitania dos Ilhéus (1547-1602) <i>Teresinha Marcis</i>	329
Pelos interesses que resultam aos governadores: as guerras nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII) <i>Vanice Siqueira de Melo</i>	344

Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta

Adriano Toledo Paiva¹

Esboços do objeto

Os índios aldeados foram importantes aliados para implantar os projetos de colonização e conquista. Empregaram-se indígenas como mediadores culturais nos processos de catequese e na arregimentação de indivíduos para os aldeamentos.² A Coroa e a Igreja incentivaram a instrução de nativos na doutrina cristã para que atuassem como “línguas” ou “intermediários culturais”. Muitos índios tornaram-se instrumentos dos mecanismos de instalação do “domínio colonial” sobre os “domínios indígenas”. Alguns questionamentos são suscitados quando refletimos sobre as vivências culturais dos “condutores” destes processos de conquista: Como viveram os indígenas inseridos nos projetos coloniais? De que maneira difundiram e encarnaram os desígnios da colonização? Que interesses estiveram imbricados nestas investidas colonizadoras? Quais as implicações identitárias presentes na interseção de diferentes mundos culturais? No intuito de respondermos algumas destas questões, nos propomos a analisar aspectos da trajetória do índio Pedro, que foi instruído para a vida sacerdotal. O índio Coroado³ residiu nas unidades produtivas do Guarda-mor Manoel da Motta Andrade, nas quais recebeu as primeiras instruções na doutrina cristã e na língua portuguesa. O índio Pedro da Motta estudou latim e língua Portuguesa na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga e foi unguído no sacramento da Ordem. Após sua ordenação, o Padre Motta dirigiu-se ao

¹ Mestre e Doutorando em História – UFMG. Professor substituto do Departamento de História – UFMG. Bolsista FAPEMIG/ICAM.

² O presente artigo constitui parte do Capítulo II do estudo de mestrado desenvolvido no Programa de Pós-graduação em História da UFMG no ano de 2009. Agradeço ao Grupo de Pesquisa “Conquistas e Impérios”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Adriana Romeiro, pelo debate do material que resultou nesta publicação.

³ A *Associação Brasileira de Antropologia* determina que os etnônimos indígenas sejam grafados sem flexão de gênero e número e com letra maiúscula para designar os agrupamentos e minúscula para emprego adjetival. As normas determinam o emprego da letra “k” em detrimento das letras “i” e “j”. Em nosso artigo empregamos as designações descritas nas fontes históricas pesquisadas. Procedemos com as adequações de gênero e número, consoante as determinações da língua portuguesa, e grafamos todos os etnônimos em letras maiúsculas. Utilizamos estes aspectos para as designações das “nações” indígenas, pela ausência de consenso na abordagem de etnônimos históricos. Para consulta da “*Convenção para a grafia dos nomes tribais*”, disposta pela I Reunião Brasileira de Antropologia (1953), conferir: SCHADEN, Egon. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

sertão de seu nascimento, Rio Xopotó, para catequizar os índios de sua “nação”. A Igreja e o Estado empregaram a ordenação sacerdotal de nativos como uma estratégia de promoção e difusão dos projetos e interesses coloniais.

A historiografia, a produção memorialística e a tradição regional abordam a trajetória do Padre Pedro da Motta enfatizando um possível abandono da vida eclesiástica. Esta produção empregou este aspecto para ressaltar a incapacidade do indígena em se integrar ao mundo colonial. Teria o índio Coroado⁴ desistido do sacerdócio? Quais seriam seus objetivos? Por que a produção histórica investiu na interpretação da trajetória do Padre Motta pelo viés da inaptidão do índio de viver na sociedade dos conquistadores? Abordamos neste artigo a trajetória do Padre Croato⁵ Pedro da Motta por intermédio de sua atuação evangélica. Empregamos uma análise microscópica para problematizarmos processos mais amplos, tais como: o encontro

⁴ Na documentação colonial é muito corriqueiro encontrarmos a designação do grupo étnico Coroado pela forma sincopada de “Croatas”, “Croatos”, “Croados”. Neste artigo optamos por não padronizarmos a grafia destes etnônimos, empregamos a forma sincopada e a designação convencional. Cf. Arquivo Eclesiástico da Paróquia de São Manoel de Rio Pomba (doravante AEPSMRP). Livro (L.) 1 e 2.

⁵ Os grupos denominados Coropós, Coroados e Puris, habitantes do recorte espacial estudado, dominaram as bacias hidrográficas do Rio da Pomba e Rio Guarapiranga. Oiliam José argumentou que os grupos Puri-coroados, que habitaram a atual “região da Mata Mineira”, eram descendentes diretos dos Goitacás egressos da Capitania do Rio de Janeiro.⁵ Segundo Vladimir José Luft, a principal suposição da origem dos Puri-coroados, estaria relacionada a grupos do Norte Fluminense, que afugentados pelos Goitacás, migraram para as fraldas da Mantiqueira.⁵ O território mineiro foi povoado por inúmeros grupos refugiados do litoral de São Paulo e Rio de Janeiro. A Guerra dos Tamoios, na Capitania do Rio de Janeiro, promoveu a dispersão do gentio para as regiões do Paraíba e seus afluentes. Os processos de conquista na Barra do Rio Paraíba promoveram o deslocamento dos Goitacás para a região leste de Minas Gerais. Segundo Renato P. Venâncio, este deslocamento gerou “*áreas de tensão com os Puri-coroados e Botocudos do Rio Doce e Zona da Mata Mineira*”. JOSE, Oiliam.

Índigenas de Minas Gerais: Aspectos sociais, políticos e etnológicos. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1965, p. 21; VENÂNCIO, Renato Pinto, 2006, p.10; VENÂNCIO, Renato Pinto. “Antes de Minas: fronteiras coloniais e populações indígenas”. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **História de Minas Gerais:** as Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, v. 1, 2007, p. 87-102.; LUFT, Vladimir José. **Da História à Pré-História:** As Ocupações das Sociedades Puri e Coroado na Bacia do Alto Rio Pomba – M.G; O caso da Serra da Piedade. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000, p. 62. Nelson de Senna e Oiliam José argumentaram a origem Goitacá dos Puri-coroados. SENNA, Nelson de. “Sobre Ethnographia Brasileira - Principaes povos selvagens que tiveram o seo ‘habitat’ em território das Minas Geraes”. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, RAPM. Ano XXV, N.º. 1, 1937, p. 342-343; JOSÉ, Oiliam. **Índigenas de Minas Gerais...**, p. 21-22.

entre culturas no contato colonial e os projetos encampados pela Coroa, pelos colonizadores e indígenas na conquista. Para analisarmos alguns elementos da complexa urdidura da conquista dos sertões, pinçaremos os primeiros fios do emaranhado de projetos e interesses do entrecho.

Os caminhos para ordenação sacerdotal

O índio Pedro foi batizado na freguesia de Guarapiranga,⁶ sendo instruído, desde meados de sua infância, nas unidades produtivas do Guarda-mor Andrade.⁷ O administrador cuidou do pequeno índio “que não queria se afastar de sua companhia”. O párvulo recebeu instrução da doutrina cristã para seu batismo, sendo nomeado Pedro. Para “maior educação” do seu administrado, o militar o instalou no arraial de Guarapiranga, na casa de um mestre, que o ensinaria a ler e escrever. Andrade colocou o índio Pedro no aprendizado das línguas portuguesa e latina para torná-lo eclesiástico, pois pretendia que, como sacerdote, convertesse e instruisse “na lei de Deus todos os de sua nação”.⁸

Os procedimentos para a sua ordenação sacerdotal tiveram início no ano de 1779. Os depoimentos de inquirição sobre os costumes de Pedro da Motta foram realizados na freguesia de Guarapiranga, sendo atestada a veracidade de seu “bem

⁶ Procedemos com a transcrição do assento de batismo do Padre anexo ao seu processo de habilitação sacerdotal: “Aos onze dias do mês de julho de mil setecentos e sessenta e oito anos, o Reverendo Martinho Pires Farinho, de minha licença batizou e colocou os santos óleos a Pedro, adulto índio dos Coroados, filho natural de uma índia pagã, na pia batismal da Capela de Santo Antônio do Calambau, filial desta matriz de Guarapiranga, de que foram padrinhos Manoel Antônio Álvares, solteiro, e Ana Gonçalves, mulher de Jerônimo da Silva Carvalho, todos desta freguesia, de que para constar mandei fazer este assento que assinei. O Coadjutor José Gomes Oliveira”. (Reformulamos a ortografia do documento original e suprimimos a parte na qual o escrivão confundiu-se com a data do batistério trasladado no processo de Habilitação ao Sacerdócio). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (Doravante AEAM). Processo *de Genere* (Doravante PG.). Arm.10, pasta 1736, p. 10.

⁷ Manuel da Motta de Andrade era um rico proprietário de escravos e de “terras com águas minerais”. O Guarda-mor no processo de habilitação às ordens de seu administrado, o índio Croato Pedro da Motta (1779), foi caracterizado, no parágrafo que antecedia o seu depoimento, como: homem branco, solteiro, natural da freguesia de “Santo André do Cade Soiza”, Arcebispado de Braga, com 59 anos e dedicado às atividades de mineração.⁷ Na fazenda situada em Santo Antônio do Salto Alto, Freguesia da Itatiaia,⁷ o militar possuía inúmeras lavras com 21 escravos de serviço. AHU. Cx.: 112, Doc.: 51.

⁸ Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos Minas Gerais (Doravante AHU). Cx.: 112, Doc.: 51. Provido no ofício de “Guarda-mor do Descoberto novo chamado Abre Campo e Rio Casca” (1769), Andrade investiu muitas oitavas de ouro na manutenção de sacerdote e compra de alfaías para a celebração de missas nas expedições de conquista dos sertões e aldeamentos de índios na região de Guarapiranga.

viver e proceder” por “homens bons” da localidade. Todos os depoentes eram nascidos em Portugal, brancos, “viviam de seus negócios”, com idade superior a quarenta anos e dois destes possuíam patentes militares (Tenente e Furriel). Após a coleta desses testemunhos, averiguou-se no Juízo Secular e Eclesiástico se o habilitando cometera crimes.⁹ O índio Pedro, aspirante ao recebimento das ordens sacras, não possuía denúncias ou delitos nas Justiças, alcançando o deferimento para sua ordenação sendo “obtida primeiramente as dispensas por ser neófito descendente do gentio e julgar-se ilegítimo”.

O candidato às ordens menores e sacras deveria possuir patrimônio¹⁰ que lhe assegurasse sustento no estado sacerdotal, pureza de sangue e de costumes. O habilitando foi dispensado do “neofitismo”, por ser convertido ao cristianismo, e no quesito “*ex defectum natalium*”, pois era filho ilegítimo. No processo *de genere* de Pedro da Motta registrou-se o desejo do habilitando em ser admitido ao estado sacerdotal, sua vocação para esta condição e o conhecimento eficaz da língua latina. As testemunhas referendaram sua condição de filho ilegítimo, neófito provindo dos índios Coroados, assim como aspectos do processo de sua catequese, batismo e instrução. No despacho de conclusão dos depoimentos *de genere*, argumentou-se que o:

justificante é neófito filho dos índios Coroado dos sertões do Xopotó, na idade de nove anos viera para a freguesia de Guarapiranga, onde foi catequizado, **instruído nos rudimentos da nossa religião**; e recebeu as águas do batismo, **fazendo-se filho da Igreja e dando evidentes provas de católico e de vocação para o estado sacerdotal que pretende conseguir**, e como por fim se aplicou aos estudos da Gramática e Língua Latina com os **progressos necessários e se afirma nos pontos da nossa fé que abraçou**, com total desprezo e esquecimento dos ritos e superstições gentílicas da sua nação; o que se comprova pela atenção do tempo que vive entre os católicos.¹¹

⁹ AEAM.PG. Arm.10, pasta 1736, p. 13-16.

¹⁰ As diligências de averiguação do patrimônio foram realizadas pelo Vigário Manoel de Jesus Maria, pois as terras doadas ao habilitando, pelo Guarda-mor Andrade, situavam-se na freguesia de Rio Pomba. A propriedade doada ao ordenando era uma fazenda localizada na Barra do Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, que desaguava no Rio Novo, tendo as seguintes benfeitorias: casas, paiol, monjolo d’água, árvores de espinho, bananal, milho no paiol e um roçado para plantar mantimentos. O dote foi avaliado em dois mil cruzados e duzentos mil réis, apresentando um rendimento anual de aproximadamente setenta mil réis. AEAM. PG. Arm. 10, pasta 1736, p. 4.

¹¹ AEAM.PG. Arm.10, pasta 1736, p. 10-11v.

Neste sentido, Pedro da Motta, por ser descendente do gentio, foi considerado “sem mácula alguma em seu sangue” e habilitado para as “dignidades eclesiásticas”. Através de um documento remetido pela Câmara Eclesiástica do Bispado de Mariana, em 1780, para fins de comprovação da ordenação de Pedro da Motta, verificamos a emissão de uma carta para que o índio recebesse a unção sacramental da Ordem na cidade de São Paulo. Segundo o juízo eclesiástico, o habilitando foi “ordenado, como consta da sua carta de ordens menores, era presbítero e dispensado das dispensas que precisava para o referido ministério”.¹² Na análise dos Livros de Registros do Bispado de Mariana, não localizamos provisão, para os anos de 1779 a 1781, na qual estivesse envolvido o Reverendo Pedro da Motta. Habitualmente nesses livros lançavam-se as portarias, provisões, habilitações, conclusões de processos do juízo eclesiástico e ordenações sacerdotais.¹³ Após receber o sacramento da Ordem, o Padre Motta se encaminhou para as terras habitadas pelos índios de sua nação para missão catequética.

Na América Portuguesa alguns indígenas receberam ordens sacras.¹⁴ Arlindo Rubert destaca as seguintes ordenações: o Padre Antônio Álvares da Cunha, natural de Extremoz, Capitania de Pernambuco, ordenado juntamente com o Padre Antônio Dias da Fonseca (1773); o Padre José Inácio da Silva Pereira, Guarani, filho legítimo de Apolinário da Silva Pereira e Adriana Maurícia, natural da freguesia de S. Antônio da Guarda Velha, no Rio Grande, ungido em 1783; Padre Antônio José de Araújo Silva, filho legítimo de João Cajú e Maria Ubapú, Guarani da aldeia de S. Nicolau de Rio Pardo, sagrado no Rio de Janeiro por D. José Justiniano Mascarenhas Castelo

¹² AHU. Cx.: 118, Doc.: 95.

¹³ Confira-se: AEAM. *Livros de Registros Geral da Cúria*. Provisões, sentenças, portarias e termos. Armário 2, prateleira 2. Livros referentes aos anos: 1779-1780 e 1780-1781.

¹⁴ Os jesuítas foram grandes opositores ao ingresso de indígenas e indivíduos mestiços no sacerdócio, pois não acreditavam que tivessem uma formação ideal para este estado. Os Inacianos temiam relaxamento moral na Igreja se admitissem mestiços em seu corpo eclesial. José de Anchieta, Luís da Grã, Inácio de Azevedo se opuseram à admissão de índios e “indivíduos mesclados” nas ordens religiosas. Todavia, religiosos como Nóbrega, Cristóvão Gouveia e Pedro Rodrigues acreditavam na obtenção de “vocações nativas”. Nos séculos XVI e XVII, as proibições de acesso às ordens eclesiásticas – embora estivessem extremamente vinculadas aos estatutos destas instituições – revelam o modo de pensar dos religiosos no tocante à impossibilidade de formação de um clero nativo no Novo Mundo. As vocações indígenas voltaram ao debate político por motivo das incursões no recém-criado Estado do Maranhão e Grão-Pará, assim como pelas investidas do Padre Antônio Vieira, defensor da admissão dos nascidos na América na Companhia de Jesus. Os estudiosos da Igreja consideram que a partir do século XVII a arregimentação do clero secular foi de menor rigor, assimilando “elementos nativos”. AZZI, Riolando. “A Instituição Eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Edurado *et all.* **História da Igreja no Brasil**. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. Petrópolis: Editora Vozes, 2ª edição, 1979, p. 201-204, 206-207.

Branco (12/03/1785). Rubert destacou para as Minas Gerais o caso do “Pe. Filipe (sic) da Motta, da diocese de Mariana, discípulo do Pe. Manoel de Jesus Maria, missionário dos índios Coroado, ordenado em 1790, em Mariana, por D. Fr. Domingos da Encarnação Pontevel”.¹⁵

Conforme as informações obtidas pela documentação estudada, os argumentos apresentados por Arlindo Rubert, acerca de nosso personagem, são equivocados. Estes mesmos aspectos enumerados por Rubert foram endossados por Crisoston Tertio Villas Boas.¹⁶ O período no qual transcorreu o processo de habilitação de Pedro da Motta foi o que sucedeu a morte de D. Frei Manoel da Cruz, no qual o bispado estava em “sede vacante” e governado por procuradores episcopais (1764-1780). Luís Carlos Villalta salienta que na administração dos procuradores habilitou-se ao sacerdócio grande número de indivíduos que não cumpriam os requisitos canônicos de “pureza de sangue e costumes”.¹⁷ O índio Pedro ordenou-se no Bispado de São Paulo e não pelo Bispo Pontevel. A presença de um ordenando denominado Felipe da Motta, natural de Guarapiranga, no arrolamento das ordenações de Dom Pontevel, fez com que a historiografia analisasse esta sagração como se fosse a de Pedro da Motta.¹⁸

Após os exames de moral e cerimônias, a Câmara Eclesiástica atendeu as súplicas do Padre Motta, salientando a “bondade de seus costumes e do santo fim que intentava, a conversão dos índios de boa vontade”.¹⁹ Todavia, os esforços catequéticos eram promovidos e investidos por indivíduos que dominavam a linguagem dos “pagãos” e a portuguesa. O emprego dos “línguas”, mediadores

¹⁵ RUBERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil - Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)**. Santa Maria (RS): Editora Pallottí, Vol. III, 1988, p. 291.

¹⁶ VILAS BOAS, Crisoston Tertio. “A questão indígena em Minas Gerais: Um balanço das fontes e bibliografia”. **LPH - Revista de História**. 5, p. 49, 1995.

¹⁷ VILLALTA, Luís Carlos. **A “Torpeza diversificada dos vícios”**: Celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801). São Paulo: Dissertação de mestrado - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1993, p. 69.

¹⁸ Ao listar os ordenados do período da administração Episcopal de D. Fr. Domingos da Encarnação Pontevel, o Cônego Raimundo Trindade, explicita para o dia 18 de setembro de 1790 a ordenação de Felipe da Motta, da Freguesia de Guarapiranga. Por habitar a mesma localidade do habilitando deste estudo e possuir o mesmo sobrenome, a historiografia por vezes analisou o ordenando citado por Trindade, como o Padre indígena ungido na Capitania Mineira. TRINDADE, Cônego Raimundo. **Arquidiocese de Mariana**. Subsídios para a sua História. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus, v. I, 1928, p. 214. Localizamos também uma doação de sesmaria para o Sacerdote Felipe da Motta no Ribeirão Criciúmas, termo de Mariana, no ano de 1820. Todavia, este documento invalida uma possível falha na elaboração do rol dos ordenados de 1790. APM. SC.384, p.48.

¹⁹ AEAM. PG. Arm. 10, pasta 1736, p. 24-25.

culturais, era muito recorrente na catequese de índios e de africanos. Com a ordenação do Padre Motta, encontramos uma tentativa de elaborar uma identificação do indígena com o sacerdote de mesma condição; incitando-os a abandonar a vida gentílica pelo exemplo do eclesiástico. O sacerdote indígena possuía a capacidade de comunicar-se no idioma de seus catequizandos e de instruí-los nos rudimentos da língua portuguesa. Outrossim, o eclesiástico indígena tornava-se um importante agente do poder colonizador, promovendo a redução de indivíduos em aldeamentos, agindo como mediador cultural e propagador de valores da cristandade. Almir Diniz Carvalho Júnior observa na Amazônia portuguesa o costume jesuítico de cuidar da educação das crianças, com objetivo de promover a conversão de seus parentes. O pesquisador verifica que os meninos doutrinados em seminários e missões tornavam-se esteios dos processos de aldeamento e conversão dos de sua “nação”, atuando como exemplos para os seus, bem como intermediários destes junto aos missionários.²⁰ Elisa Garcia observa a mesma prática para as aldeias do Rio Grande colonial, através da trajetória do índio José Inácio da Silva Pereira, instruído e ordenado no Rio de Janeiro (1781). Garcia cogita a promissora possibilidade para os aldeados de desempenhar um “papel de principal na liturgia”.²¹ Todavia, a instrução de crianças indígenas para sacrá-las ao sacerdócio foi um eficaz instrumento empregado pelo poder colonial nos processos de conquista e conversão das populações nativas.

O vigário Manoel de Jesus Maria solicitou à rainha a concessão do ofício de mestre ao sacerdote Coroadó, explicitando as vantagens de sua atuação evangélica na freguesia: “para por meio dela mais facilmente se reduzirem todos os índios de sua nação”.²² A atuação evangélica do Padre Pedro da Motta na Freguesia de Rio Pomba pode ser avaliada pelos assentamentos de batismos. Identificamos alguns batizados realizados pelo sacerdote entre agosto e dezembro de 1784. Através da comparação das folhas avulsas dos documentos originais de batismos, depositados no *Museu Histórico de Rio Pomba*, e da caligrafia do sacerdote em declarações efetuadas em seu Processo de habilitação às ordens sacras e testamento, evidenciamos que o Padre Motta participou da administração paroquial de Rio Pomba, transcrevendo alguns

²⁰ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Campinas: Tese de doutorado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP, 2005, p. 257-259.

²¹ GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa. Niterói: Tese de doutorado - Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2006, p. 116.

²² AHU. Cx.: 118, Doc.: 95. A Rainha despachou parecer favorável à petição do Vigário (1783), provendo o Padre Motta no ofício de capelão e “mestre de ensinar a doutrina, ler e escrever dos índios”. A soberana aprovou também a permanência do mesmo ofício na Igreja de São Manoel de Rio Pomba, com acréscimo de 36 mil réis na quantia de 80 mil réis pagos anualmente. APM. CC. Cx.: 109, Pl. 20629.

registros sacramentais posteriormente assinados pelo vigário. Datamos sua presença na Freguesia de Rio Pomba no ano que sucedeu a sua ordenação (1781), quando apadrinhou a inocente Rosa, “filha legítima de Joaquim Luis de Meneses índio cropó”, juntamente com Rosa Alves Viana, mulher de Joaquim Pinto de Vasconcellos, moradores na Espera, freguesia da Itaverava.²³

O sacerdote Coroado batizou os índios: Pedro, filho de Catarina; Maria, inocente, filha da catecúmena Rosa Francisca Ribeiro;²⁴ Rosa, adulta, Croato e Ana inocente, Croato, filha da catecúmena Floriania de Almeida.²⁵ No batismo de José adulto, o padrinho foi José Crisóstomo de Mendonça e a madrinha, a índia Clara Almeida.²⁶ O sacerdote também derramou águas batismais e apadrinhou João inocente, filho de Floriania Almeida, índia catecúmena da nação croata, tendo como acompanhante no ritual D. Teresa de Barros, índia croata.²⁷ Podemos evidenciar que a referida madrinha não foi casada diante da Igreja, tendo dado à luz a Maria, filha natural, batizada na Capela de São Caetano, mas foi designada como *Dona*.²⁸ Em 1781, Teresa apadrinhou Felícia juntamente com Manoel Francisco Pinheiro, morador na casa de José Rodrigues Vicente. A inocente era filha legítima de Leandro Alves Maciel e sua esposa Rosa Maria da Rocha, índios cropós.²⁹ Este casal desde o batismo travou relações com o Alferes João Alves Maciel, o que denota determinado cuidado para a escolha da madrinha do batismo. A filha natural de Páscoa Cropó foi apadrinhada pela índia Teresa de Barros e por Luís Moçambique, escravo do Vigário Manoel de Jesus Maria.³⁰

O Padre Motta batizou Joana, filha inocente e legítima do Sargento Joaquim Luís de Meneses e sua mulher Rosa Maria da Rocha, tendo como padrinho o Capitão Francisco Moreira de Carvalho e, como madrinha, Vitória da Silva Coutinho. Neste batismo observamos a presença da filha de um líder indígena cropó, que possuía patente de Sargento, e a presença de um Capitão de Ordenança como padrinho da criança.³¹ Nas práticas rituais do batismo, o Padre Pedro da Motta estabeleceu importantes alianças na localidade: apadrinhando crianças e batizando-as em conjunto, algo proibido pelas *Constituições do Arcebispado da Bahia*. No ato de administração do batismo reuniam-se na cerimônia os Principais da localidade, oficiais de ordenança e índios aldeados.

²³ AEPSMRP. L. 2, p. 74.

²⁴ AEPSMRP. L. 2, p. 14.

²⁵ AEPSMRP. L. 2, p. 104.

²⁶ AEPSMRP. L. 2, p. 105.

²⁷ AEPSMRP. L. 2, p. 105.

²⁸ AEPSMRP. Livro 2, p. 35.

²⁹ AEPSMRP. L. 2, p. 67.

³⁰ AEPSMRP. L. 2, p. 182.

³¹ AEPSMRP. L. 2, p. 102.

O Padre de qualidade indígena também batizou crianças livres e brancas: Luís, filho legítimo de Martinho Dias e Maria Madalena, apadrinhado por Antônio Dias Rabelo moço e sua mulher, Rosa Maria;³² e Vicente, filho legítimo de Manoel Dias Rabelo e Isabel Maria da Silva, com as bênçãos dos padrinhos Alferes Teotônio Francisco Ribeiro e Ana Luisa da Silva, esposa de Antônio Vaz.³³ No final de 1784, verificamos algumas unções de enfermos e sepultamentos nos quais atuara o Padre Pedro da Motta, na Igreja de São Manoel: o sepultamento do inocente Manoel, filho legítimo do Capitão Luís Brandão de Meneses, índio cropó, falecido com todos os sacramentos;³⁴ de Pedro Fernandes, esposo de Eugênia Vieira do Couto, moradores no Rio Xopotó, inumado na Igreja Matriz, com o sacramento da penitência e unção dos enfermos;³⁵ de Manoel índio cropó, filho legítimo de Domingos Barbosa Fagundes, Bocayû, e sua mulher Luísa Leite Pereira, enterrado no “adro da matriz, no lugar dos párvulos”;³⁶ de João Comprido Cropó, que recebeu todos os sacramentos antes da morte, sendo depositado no “Corpo da Igreja Matriz, abaixo do arco”.³⁷ Neste sentido, mapeamos a atuação eclesiástica do Padre Motta na freguesia de Rio Pomba, desde o momento da permissão de suas celebrações eucarísticas (1780) até dezembro de 1784. Em setembro de 1785, na fazenda do Guarda-mor Manoel da Motta de Andrade, freguesia de Santo Antônio da Itatiaia, o Padre Pedro da Motta, “estando molestado em perfeito juízo”, escreveu “de próprio punho” o seu testamento.³⁸ Nas relações de pagamentos das suas dívidas pelo testamentário, verificamos que em julho de 1785 o Padre Motta se encontrava na casa de seu benfeitor.

Memórias, crônicas e historiografia

No termo de abertura do documento, conforme as disposições formais testamentárias, o testador traçava invocações religiosas e piedosas para a salvação de sua alma, evocando as suas principais devoções e pedindo perdão pela sua condição de pecador. Este aspecto pode ser evidenciado na abertura das últimas vontades do Padre Croato:

Em primeiro lugar recorrendo ao céu e Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo que neste me dê graça e quando dele partir a glória para o que suplico a Virgem mãe de Deus e

³² AEPSMRP. L. 2, p. 73v.

³³ AEPSMRP. L. 2, p. 73v.

³⁴ AEPSMRP. L. 2, p. 16.

³⁵ AEPSMRP. L. 2, p. 16v.

³⁶ AEPSMRP. L. 2, p. 16.

³⁷ AEPSMRP. L.2: 16v.

³⁸ AHMI. Cód. 96, auto 1238, 2º ofício.

dos pecadores e santo do meu nome e o anjo de minha guarda e todos os santos e santas da corte do céu intercede por mim neste mundo e livrem dos meus inimigos e na hora da minha morte para que vá livre de gozar da eterna glória pois eu protesto viver e morrer como fiel católico e me pesa ter ofendido a Deus Nosso Senhor e proponho de nunca mais ofender e para alçar perdão e pelos merecimentos da morte e paixão do meu senhor Jesus Cristo.³⁹

O Padre Motta argumentou que lhe pesava ter ofendido a Deus e propôs não mais pecar para gozar dos merecimentos da salvação.⁴⁰ No limiar do oitocentos, propagou-se o argumento de que o clérigo Croato teria abandonado a batina e retornado às vivências gentílicas com os que deveria catequizar e civilizar. Ao avaliarmos esta seção do testamento, descortina-se esse aspecto propagado por algumas análises da historiografia e da tradição, desde o final do setecentos e início do século XIX. A narrativa de viagem de George Freyress (1815) foi um dos principais veículos difusores destes argumentos:

Uma prova ainda melhor de quanto é forte a sua saudade do lar e do modo de vida livre e bruta das matas, foi-me fornecida pela história de um Padre, na comunidade de Rio da Pomba. Este Padre era Coroadado nato, que em criança tinha vindo para o Bispo de Mariana, que o educou, no intuito de dar aos índios um Padre de sua própria raça, um pensamento que merece todo aplauso. Efetivamente, o nosso Coroadado chegou a ser Padre e condecorado com o Hábito de Cristo, foi mandado para a comunidade converter os seus patrícios. Durante muitos anos cumpriu ele o seu dever, para grande satisfação da Igreja, quando de repente acordou-se nele a vontade de mudar a sua

³⁹ AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício: 3.

⁴⁰ O testamento do Padre Pedro da Motta constitui um documento riquíssimo e de extrema importância, pois é um dos poucos grafados por um índio na sociedade mineira setecentista. Esta fonte revela aspectos da trajetória de inserção de um indígena no mundo colonial. Pablo Rodríguez analisa testamentos efetuados por indígenas em diferentes regiões da América Espanhola: México, Colômbia, Chile, Peru e Equador. O pesquisador observa que este documento possibilita o desvendar de múltiplas perspectivas para o processo vivenciado pelos indígenas em tempos de conquista, pois reúne informações em âmbito espiritual e material da vida dos indivíduos, sendo também o reconhecimento da proximidade da morte. Em suas pesquisas, Rodríguez avaliou que somente os indivíduos que circulavam em diferentes mundos culturais realizaram os pedidos para suas últimas vontades. RODRÍGUEZ, Pablo. “Testamentos de indígenas americanos (siglos XVI e XVII)”. **Revista de História**. São Paulo: Departamento de História – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Humanitas / FFLCH / USP, n. 154, p. 15-35, 1º semestre de 2006.

vida de Padre [...] Despiu a sotaina, deixou o Hábito de Cristo e tudo mais, e fugiu em procura dos mais patrícios nus, entre os quais começou a viver com eles, casou com várias mulheres e até hoje ainda não se arrependeu da mudança.⁴¹

Com base na documentação analisada em nosso estudo, verificamos as imprecisões do relato do viajante, pois, no período da conversão e ordenação de Motta, estava o bispado administrado por procuradores, “sede vacante”. E, conforme demonstramos, o responsável pela instrução do indígena foi o Guardador Andrade e não o Bispo de Mariana. No relatório de Spix e Martius, também se salientou a ingratidão do indígena, que, tratado com desvelo pelos colonizadores, favorecido com benefícios na convalescença, resgatava seu “instinto nômade” e fugia para as matas. Acresceu-se a esse texto uma nota de rodapé que relata o caso do Padre Motta:

Um índio da tribo dos Coroados foi criado pelos brancos, tornando-se, tão instruído, que recebeu ordens, e, como Padre, disse missa; mas de improviso, abandonou o estado clerical, despojou-se da batina e fugiu nu para o mato, volvendo ao seu primeiro modo de vida nômade.⁴²

Esta é a imagem recorrente quando se debruça sobre as análises do caso em questão: o abandono da vida sacerdotal é observado como signo da ingratidão do indígena por seus “benfeitores”. Outro aspecto que é endossado pelos viajantes e perpetuado em análises sobre sacerdote Croato é a influência do meio na determinação da personalidade dos indígenas. Oilliam José, em sua abordagem do caso Motta, considera que o despertar de “vozes latentes” fizeram o sacerdote voltar ao estado indígena. Para o estudioso, o eclesiástico “olvidou até lições com que se formou para o sacerdócio e, sem mais considerações, passou novamente aos matos, uniu-se a mulheres indígenas e gerou filhos!”⁴³

Maria Leônia Chaves de Resende realizou uma das primeiras análises revisionistas da trajetória do Padre Motta, até então relegada à tradição oral, aos relatos de viagens, aos memorialistas e “historiadores locais”. Contudo, não teve objetivo de

⁴¹ Este relato de viagem foi elaborado em 1815. FREYRESS, George Wilhelm. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982, p. 98. Verifique-se também o texto publicado na **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**. São Paulo: Volume VI, p. 236-237, 1900-1901.

⁴² SPIX, J.B. & MARTIUS, C. F. P. Von. **Viagem pelo Brasil**. Trad. Lúcia F. Lahmeier. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL- IHGB, vol. 1, 1976, nota 13, p. 231.

⁴³ JOSÉ, Oilliam. **Os Indígenas de Minas Gerais**. Aspectos sócios, políticos e etnológicos. Belo Horizonte: Edições; Movimento Perspectiva, 1965, p. 151-152.

empreender uma análise muito esmiuçada da história do índio Coroado. A historiadora analisou as trajetórias de “índios, carijós, bastardos, gentio da terra, mestiços”, ou seja, indivíduos que não conseguiram um espaço na sociedade colonial, e que circularam entre dois mundos; vivendo conflitos com heranças culturais diversas e em uma experiência de troca dinâmica. Nesta seara, estes índios tiveram que configurar novas identidades em meio às situações desencadeadas pelo processo de conquista e contato com outras culturas. Resende observa ainda o desfecho por vezes infeliz e emblemático dos índios que se “civilizaram”, pois almejaram retornar às suas origens.⁴⁴ Destarte, na análise da trajetória dos índios coloniais não podemos observá-los na oscilação da condição de assimilados ou de bárbaros, mas nos dilemas e percepções que possuíam no transcorrer dos contatos culturais. Neste sentido, Resende interpretou a história de Pedro Motta por meio dos possíveis dilemas que o levaram ao abandono do hábito clerical.⁴⁵

Partindo de algumas análises da trajetória do Padre Croato, observamos inúmeras incoerências no tocante às informações sobre sua ordenação e instrução. Algumas das leituras citadas conferiram um colorido intenso ao possível abandono pelo indígena da vida eclesiástica. Não podemos precisar os pecados e arrependimentos do sacerdote narrados na abertura de suas disposições testamentárias. Todavia, problematizamos que estes elementos discursivos integram o repertório de fabrico dos testamentos, ou seja, que existiu uma determinada estrutura formal no expressar das “últimas vontades”.⁴⁶

No testamento ansiava-se o perdão dos pecados, construía-se a memória que pretendia legar ao futuro, portanto, configurava-se na escritura do documento um certificado das virtudes do testador. Destarte, a principal preceptiva para alcançar a salvação da alma – no momento em geral de forte agonia e proximidade da morte – era acionar o imaginário católico, clamar pela piedade divina e pedir a mediação dos santos; demonstrar-se devoto, piedoso e consciente dos desígnios divinos para acumular triunfos positivos diante de Deus.

Desta forma, podemos questionar até que ponto a afirmação acerca das ofensas a Deus cometidas por Pedro da Motta vincular-se-iam ao abandono de seu estado

⁴⁴ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios Brasileiros: Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista**. Campinas: Tese de doutorado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003, p. 316-317, 320-322.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 323-327.

⁴⁶ Acerca da preocupação do homem setecentista com a morte, os procedimentos para o bem morrer e salvação de sua alma, ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. **A Terceira Devoção do Setecentos Mineiro: O Culto a São Miguel e Almas**. São Paulo: Tese de doutoramento - FFLCH-USP, 1994. PAIVA, Eduardo França. “O universo cultural e o barroco em Minas Gerais (Brasil) através dos testamentos setecentistas”. In: Separata de **Struggle for Synthesis: concepts, methods, problems**. Simpósio Internacional. Braga: Instituto Português do Patrimônio Arquitetônico – Ministério da Cultura, 1996, p. 100-104.

sacerdotal, como propusera a memória coletiva, os memorialistas – desde o oitocentos – e a historiografia. Em suma, todos os testadores possuíam o discurso do arrependimento de seus pecados na seção inicial de seu testamento. Outro fator que nos auxilia a desvencilhar do argumento do abandono do estado sacerdotal do Padre Motta é a sua presença nos assentos de batismos da Freguesia de Rio Pomba. Os registros paroquiais comprovam a atuação evangélica do sacerdote na Freguesia de Rio Pomba até o final de 1784. Realizar batismos e encaminhar os registros para seu traslado nos livros da freguesia pelo vigário, procedendo conforme as determinações das *Constituições do Arcebispado*, demonstravam o zelo do sacerdote indígena no desenvolvimento de suas atividades pastorais.

Nos Curatos verificamos a proximidade dos homens de ordenança, colonizadores brancos e dos capelães, bem como a vigilância por parte dos eclesiásticos e Vigário no cotidiano das comunidades. Outrossim, não podemos conjeturar ineficiência nas atitudes sacerdotais do Padre Motta, que exercia de maneira satisfatória sua vida missionária. Logicamente que se tivesse abandonado a batina e voltado ao chamado “estado indígena”, o Coroado seria privado, pelo vigário e pelo bispado, do exercício de funções eclesiásticas. Se o índio tivesse abjurado as vestes sacerdotais, não prestaria contas de sua atuação eclesiástica ao vigário de Rio Pomba, com o envio dos assentos de sacramentos ministrados à Igreja de São Manoel. Se não exercesse de maneira eficaz sua missão, jamais teria ministrado o batismo a duas crianças livres e filhas de uniões legítimas em face da Igreja, conforme citamos anteriormente.

No batismo de Vicente, filho de Manoel Dias Rabelo e Isabel Maria da Silva, a madrinha era Ana Luisa da Silva, casada com Antônio Vaz, e o padrinho, Alferes Teotônio Francisco Ribeiro.⁴⁷ Não podemos esperar que uma família legítima, com comadre casada e compadre com título de Alferes, pudesse permitir que um inocente fosse ungido por um Padre que não seguia os preceitos da Igreja. O Alferes Ribeiro, nos assentos de batismos da freguesia, apadrinhou um índio e fora escolhido para compadre de seis famílias livres. O Alferes era agente administrativo na região, sesmeiro nas “Embrejaúbas Pequenas do Xopotó”, senhor de escravos – contabilizamos a ocorrência de três batismos de filhos de seus cativos – e indivíduo prestigiado na comunidade; algo observado em virtude de sua presença nos apadrinhamentos citados.⁴⁸ Todavia, o militar não permitiria a atuação do eclesiástico se incorresse em atitudes que denegrissem o seu estado sacerdotal.

O estudo de aspectos da trajetória deste personagem nos auxilia a desvendar a inserção do indígena na sociedade colonial, de suas percepções perante o universo da conquista e de contatos culturais. Ao avaliarmos sua dedicação no aprendizado do português e do latim, sua atuação catequética na freguesia de Rio Pomba, suas redes de sociabilidade e solidariedades, desconstruímos difundidos e arraigados

⁴⁷ AEPSMRP. L. 2, p. 73v.

⁴⁸ APM. SC. 286, p. 42v.

argumentos acerca da inaptidão do indígena em viver no universo da Cristandade e da associação de sua qualidade a indiferença, irracionalidade e ingratidão.

Devemos problematizar em que medida o abandono das vestes sacerdotais não constituiu uma tópica empregada no discurso de viajantes e memorialistas para ressaltar a incapacidade do indígena em sobreviver no mundo colonial. Para relatar os dilemas vivenciados pelos aldeados, J. B. Debret utilizou a trajetória de um índio que teria abandonado a vida eclesiástica na Capitania da Bahia:

Queria terminar esse esboço com um fato característico entre mil; um rico habitante da cidade de Bahia criara um jovem índio, naturalmente dotado de grande inteligência. Instruído com cuidado, já diversos êxitos havia obtido durante seus estudos quando, por vocação, pediu para tomar um hábito; atenderam, mas **no dia de sua primeira missa ele se dirigiu para as florestas a que seu coração aspirava em silêncio e desapareceu para nunca mais voltar.**⁴⁹

Estamos diante de argumentos muito intrigantes. A história narrada por Debret, sua estrutura discursiva, não se assemelha às análises esboçadas por cronistas, viajantes, memorialistas e historiadores locais acerca da trajetória do Padre Pedro da Motta? A difundida imagem da incapacidade jurídica do índio predominou nas abordagens de suas vivências e culturas. O historiador deve se indagar sobre a constituição das narrativas documentais e históricas, por vezes eivadas de etnocentrismos e preconceitos, redimensionando seus repertórios analíticos. Devemos nos perguntar o porquê da difusão das assertivas do retorno deste indivíduo à “vida gentílica” e do abandono das vestes eclesiásticas. Que fatores teriam desencadeado a construção destes discursos e representações na tradição e historiografia?

Consideramos o termo de abertura do testamento como uma preceptiva retórica de cunho discursivo e modelar, comumente acionada pelos testadores. Contudo, nas expressões escolhidas por Motta para lavrar seu testamento averiguamos um elemento intrigante e instigante: o Padre recorria à Santa Trindade, à Virgem Maria, a São Pedro, ao Anjo de sua guarda, a santos e santas da corte celeste para que intercedessem “neste mundo” e o **“livr[ass]em dos seus inimigos”**.⁵⁰ Teria o sacerdote em sua trajetória suscitado inimizades ou motivos para amealhar opositores? Estes possíveis “inimigos” poderiam difundir alguma injúria que denegrise sua imagem?

⁴⁹ DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora, 2ª edição, 1978, p. 27.

⁵⁰ AHMI. Cód. 96, auto 1238, 2º ofício, p. 3.

Consoante às investidas do Padre Manoel de Jesus Maria em prover o sacerdote indígena como “mestre da escola de índios”, averiguamos as intenções do Pároco de Rio Pomba em também torná-lo vigário paroquial (1782). O vigário da freguesia de São Manoel argumentou que o Padre Motta poderia “também servir de operário” – residindo na paragem com alguns filhos do Capitão José Leme, “quaisquer brancos ou pessoas que sirvam de companhia” – para alargar os limites da fé e da freguesia. O sacerdote Manoel de Jesus Maria explicitou que, se o Padre Motta desenvolvesse “a capacidade de ser pároco”, desistiria de uma porção de sua paróquia para que o sacerdote Croato a gerenciasse.⁵¹

O Padre era importante peça do esquadro do poder civil e metropolitano, personificando em sua efígie e atitudes a função de oficial da coroa e agente colonizador, ao mesmo tempo em que era o único indivíduo capaz de consagrar a eucaristia e de conceder o perdão aos pecados. O eclesiástico controlava os corpos e consciências de suas comunidades. Neste intento, podemos aventar a possibilidade de que o projeto apresentado à Coroa pelo Padre Manoel de Jesus Maria, de divisão do domínio territorial de sua paróquia com o Padre Motta, desencadeou inúmeras rugas, embates e ricochetes na comunidade paroquial. Teria o Padre Motta abandonado as vestes sacerdotais? Ou esteve envolto em disputas locais pelo poder? A possibilidade da concessão de uma porção da freguesia ao Padre índio deve ter insuflado os ânimos dos eclesiásticos da região e provocado a insatisfação de alguns colonos e sertanistas, que não aceitariam ser comandados por um sacerdote desta qualidade. Essa benesse seria concedida ao índio, como explicitou o vigário de Rio Pomba, se desempenhasse uma atuação pastoral eficaz. Conjeturamos que os rivais do projeto idealizado pelo vigário disseminaram alardes para denegrir a imagem do eclesiástico Motta, pois, ao que tudo indica, ausentou-se da freguesia no ano de 1785, acometido por uma enfermidade. Portanto, o retorno do sacerdote indígena para a casa de seu benfeitor, objetivando a recuperação de sua saúde, desencadeou as inúmeras especulações dos colonizadores acerca de um possível abandono de sua vida sacerdotal. A disseminação desta injúria reforçou os argumentos de detração da qualidade indígena e de sua inaptidão em viver no mundo colonial.

Apontamentos finais

A historiografia não pode desprezar os dilemas vivenciados pelos índios que se integraram e difundiram os modos de viver da cristandade, tratando-os como incapazes de viver no mundo denominado “civilizado”. Por longo período temporal, associou-se o afastamento das atividades pastorais de Pedro da Motta ao possível abandono de seu estado sacerdotal. Projetou-se para a trajetória do sacerdote Croato a recorrente imagem da ingratidão do índio e de sua incapacidade para se inserir e

⁵¹ AHU. Cx.: 118, Doc.: 95.

sobreviver no mundo colonial. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, por vezes os pesquisadores se colocam na perspectiva de produtores do conhecimento, conferindo aos nativos o patamar de meros objetos de estudo. Viveiros de Castro nos instiga ainda a colocar fim nesta relação assimétrica entre o pesquisador e objeto, procurando entender o discurso do nativo como detentor de sentido. Em sua opinião, torna-se necessário compreender as ideias nativas. O pesquisador emprega sua cultura para a análise da história dos índios, por vezes ampliando interpretações etnocêntricas criadas pela própria ciência. A problematização das experiências nativas são olvidadas nas pesquisas. Os estudiosos dos indígenas precisam observar os significados das vivências nativas. Neste sentido, devemos observar o índio como ator, não como um mero objeto. Ao analisar a trajetória de um índio assimilado ao mundo colonial, devemos problematizar que este não era oprimido pela dominação, pois conhecia e possuía plena consciência da realidade na qual se inseriu. Todavia, apontamos com o estudo da trajetória do Padre Motta elementos apriorísticos imputados à leitura histórica de um índio, ou seja, quando se deixa recair sobre sua trajetória o preconceito da incapacidade do índio, sua ingratidão, insolência e “rusticidade”.

O Padre Motta declarou em suas últimas vontades que era “filho ilegítimo dos índios” e dono de um escravo moleque, um cavalo e terras no Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição do Rio Novo.⁵² As terras em questão constituíam o seu patrimônio e garantiam-lhe sustento anual desde a sua ordenação sacerdotal. Estas posses retornaram para seu doador no legado testamentário, quando Padre Motta doou seu “patrimônio ao guarda-mor Manoel da Motta de Andrade por este me fazer e pelos muitos gastos que fez comigo para me por no estado sacerdotal”.⁵³ A doação do seu dote ao Guarda-mor Andrade refuta as considerações elaboradas pela tradição e historiografia acerca da ingratidão do indígena as benesses recebidas por seu “benfeitor”. O sacerdote Pedro da Motta também reconheceu as amizades que travou em vida, assegurando bens para a sua madrinha de batismo e ao Capitão dos índios da nação Coroado. Na conclusão do testamento entregou-se o cavalo a Jerônimo da Silva de Carvalho e Ana Gonçalves dos Santos, moradores no Rio Xopotó, freguesia de Guarapiranga. Relembrando sua condição indígena e suas relações de sociabilidades em atuação evangélica no “domínio dos Coroados”, Pedro

⁵² Dentre os negócios travados pelo sacerdote encontramos a dívida de cinco oitavas e doze vinténs de ouro pela compra de fazenda seca ao comerciante João Pereira Gouveia, três oitavas, três quartos e oito vinténs a Maria da Conceição por estalagem, a quantia de três oitavas e meia e um vintém de ouro a Manoel Fernandes Sobreira pelo preço de esporas de prata. O reverendo devia seis oitavas e meia de ouro a Irmandade da Terra Santa. AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício, p. 9, 11, 18, 20.

⁵³ AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício, p. 3-3v. (Mantivemos a grafia do documento manuscrito.)

da Motta declarou por “Universal Herdeiro, o irmão Capitão Leandro”. Neste legado não só material, mas revelador de uma afinidade espiritual, o Capitão dos Coroados da Barra da Freguesia de Rio Pomba, amealhou não somente “as roupas e o mais que ficar”, mas todo o simbolismo de uma amizade e estima por parte do amigo que o considerava um irmão.⁵⁴ Dos bens acumulados em vida por Pedro da Motta, quase nada restou ao seu herdeiro Coroado, após a conclusão dos procedimentos do testamento, com a inumação, as dívidas, o legado da madrinha e do Guarda-mor. O testamenteiro argumentou que o sacerdote possuía um escravo, dois breviários e as roupas de seu uso, que precisavam ser vendidos para quitar as dívidas do Padre Motta. Neste sentido, o Capitão Leandro Francisco recebeu das mãos do testamenteiro Macedo as roupas que perfaziam: uma casaca; uma vestia; um calção; uma camisa; uma ceroula; dois pares de meias; botas; um chapéu; um capote novo e chinelo.⁵⁵

Verificamos que o Padre Pedro da Motta foi grato aos que lhe concederam benesses em vida, apropriando-se e difundindo preceitos prescritos pelos costumes da sociedade na qual se inseriu. Concluímos que o abandono das comunidades indígenas, a subjugação à cristandade, a fuga para os sertões e a oscilação entre mundos culturais diferentes não foram as únicas alternativas para os índios coloniais. Através da trajetória do Padre Pedro da Motta, evidenciamos que os indígenas obtiveram cargos administrativos, distinção social, mantiveram vínculos econômicos e sociais, redigiram seus requerimentos e delimitaram seus espaços de sociabilidades no mundo colonial.

O índio Croato Pedro não foi somente um brinquedo nas mãos do Guarda-mor Andrade, que empregou sua administração para angariar dignificação social; tampouco um fantoche dos interesses da Igreja e da Coroa, que ansiaram conquistar e catequizar os vales do Rio Xopotó. O eclesiástico indígena percorreu e compreendeu os meandros que estruturavam o mundo colonial, envolvendo-se nas contendas e disputas pelo poder na Freguesia de Rio Pomba. Nesta senda, as atitudes do Padre Pedro da Motta em vida e diante da morte, suas vivências e sociabilidades, demonstram o projeto do indígena em ser inserido na sociedade colonial. Com o objetivo de se desvencilhar da “pecha” atribuída a sua qualidade social e alcançar respeito, o índio Coroado Pedro tornou-se eclesiástico e agente nos processos de conquista e colonização encampados pelo governo metropolitano.

⁵⁴ AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício: 3v.

⁵⁵ AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício, p. 26-27.

Identidade e alteridade na construção de discursos de liberdade referentes aos ameríndios: antecedentes ao Breve de 1639

Agnes Alencar¹

Eunícia B.B. Fernandes²

Aparentemente tudo estava calmo. Um dia ordinário, como outro qualquer. Talvez fosse a calmaria antes da tempestade. A notícia de que os portugueses estavam caminhando por aquelas regiões não interrompera o curso habitual das atividades cotidianas. Quando no dia 2 de dezembro de 1636³ os padres avistaram portugueses armados juntamente com índios tupis, sequer podiam acreditar. Pasmos, não imaginavam que os portugueses fossem tão numerosos e sequer poderiam supor que eles estariam tão perto daquela que era a última redução jesuítica com face para o mar que ainda não tinha sido invadida pelos bandeirantes. Alguns olhos contavam em torno de 140 portugueses, seguidos de 1500 índios tupis. “Armados com armas de defesa e de ataque”. Mais tarde, ao escrever sobre o ocorrido, o padre Diego Boroa carregou nas tintas ao descrever a crueldade com que os portugueses invadiram e destruíram não somente aquela redução, mas também outras quatro.⁴

Viendo pues finalmente los Portugueses la resista. q se les hacia y el valor con q los P.es y her os. defendian su gente y q aunq ellos hacian riça y mataban a muchos de los q estaban dentro de la cerca, casa e iglesia de los Pe^s no eran tan a su salvo q no huviessen ya perdido muchos de sus índios y algunos Portugueses con las balas y flechas de los nros, pusieron fuego por dos veces la Iglesia arrojandos ele en las flechas y aviendo preso el q venia en la 2.a se abrasó toda y la casa de los P.es que escapando muy poças cosas de las q en ellas avia se vieron en notable riesgo y confusion por el llanto de la chusma, calor dei dia y fuego y por las flechas y balas q llovian en el cerco final.⁵

¹ Graduada PUC-Rio.

² Orientadora PUC-Rio.

³ BOROA, Diego. “Carta do Padre Diego de Boroa, provincial do Paraguai dando conta a alguns padres da companhia da destruição de quatro revoluções do Tape” In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape**: Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de publicações e Divulgações, 1969, p. 143.

⁴ *Ibidem*, *Ibidem*.

⁵ *Ididem*., p. 144.

A missiva de Boroa nos faz crer que tanto índios quanto jesuítas foram pegos de forma desprevenida, todavia, o historiador Jaime Cortesão⁶ colocou isso em perspectiva ao apresentar documentação que fala de um movimento empreendido por alguns jesuítas tendo como objetivo armar os índios das reduções. Movimento anterior ao período de 1637 e 1638 quando o padre Ruiz Montoya⁷ (1585-1652) vai de fato até a Coroa espanhola para pedir permissão para armar os índios, pedido que só lhe foi concedido em 1642.

Este não foi o primeiro episódio. Em 1629 outra investida de Antonio Raposo Tavares nas reduções do Guayrá tinha sido extremamente violenta. Certamente também não foi o último. As tensões relacionadas à questão da liberdade indígena se apresentaram como um problema continuamente em aberto desde a ocupação do Novo Mundo e no caso, intensificando-se com o avanço da colonização e o ingresso de novos personagens, como os jesuítas. Na América portuguesa ora os conflitos focavam-se entre os jesuítas e os colonos, ora deslocavam-se para o âmbito da Coroa, e desta forma, o litígio mantinha-se aceso.

A legislação portuguesa referente a esta questão é ambígua e extensa.⁸ Os tumultos relacionados às divergências entre os costumes e as leis vigentes serão uma constante durante o período colonial, quando os usos tinham força de lei, tanto quanto a palavra proferida pelo Monarca ou pelo Papa. Desta forma, ao analisarmos a longa lista de legislação indigenista que foi compilada pela antropóloga Beatriz Perrone-Moisés,⁹ percebemos a ineficácia das medidas régias para a manutenção do controle da liberdade dos ameríndios ou talvez a conivência diante das ações dos colonos.

Contraditória, oscilante, hipócrita: são esses os adjetivos empregados, de forma unânime, para qualificar a legislação e a política da Coroa Portuguesa em relação aos povos indígenas do

⁶ CORTESÃO, Jaime. **Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958.

⁷ MONTOYA, Antonio Ruiz. “Cópia de um memorial apresentado por Antônio Ruiz de Montoya na corte de Espanha em que expõe as razões que levaram os paulistas a atacar as reduções e cidades de Guairá e a ele a defendê-las com mão armada. Pede se visitem as reduções dos índios e se lhes ponha tributo. Madri, 1639”. In: CORTESÃO, Jaime(org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

⁸ PERRONE-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (Séculos XVI a XVIII)” In: CUNHA, Manuela Carneiro.(org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 115-132.

⁹ PERRONE-Moisés, Beatriz. **Legislação indigenista colonial: inventário e índice**. Campinas: Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual de Campinas - Departamento de História, 1990.

Brasil colonial. Desde o trabalho pioneiro de João Francisco de Lisboa (1852), as análises da situação legal dos índios durante os três séculos de colonização reafirmaram o caráter ineficaz ou francamente negativo das leis. As leis coloniais relativas aos índios parecem constituir o *locus* de um debate que envolve as principais forças políticas da Colônia.¹⁰

No século XVII as persistentes investidas dos colonos às reduções jesuíticas em busca da mão de obra ameríndia acaloraram o debate em outra instância. De fato, enquanto os colonos pressionavam as ordens religiosas e a Coroa pelo acesso direto à mão de obra indígena, os religiosos, especialmente os jesuítas, faziam o movimento inverso. Defendendo uma liberdade para os ameríndios cuja concepção lhes era própria, os inicianos mantinham em suas mãos o controle e a posição privilegiada de mediação entre portugueses e ameríndios. Os colonos por sua vez acusavam os religiosos, dizendo que o advogar da liberdade indígena estaria na verdade mascarando o real interesse em manter o monopólio sobre a mão de obra dos negros da terra.¹¹

Estamos diante, de fato, de duas lógicas diferentes de cristianização. Os colonos percebem a catequese como um elemento importante, e em momento algum alega-se que os índios não devem ser inseridos na lógica católica, entretanto, os fins desta catequese em muito se diferem da lógica jesuítica. Enquanto para os jesuítas a catequese era um fim em si mesma, para os colonos era um meio para transformação dos nativos em súditos - que não ameaçarão a ordem - e em mão de obra disponível. Para além disso, nos deparamos com diferentes percepções de liberdade.

Os paulistas eram especialmente contundentes em suas críticas, pois acreditavam que o crescimento da capitania de São Vicente dependia diretamente do trabalho escravo ameríndio. O historiador e antropólogo John Monteiro demonstra que a tentativa de trabalhar com mão de obra livre fracassou em São Paulo e os portugueses acreditavam que o sucesso da capitania somente se faria com o trabalho indígena.¹² Em 1612 os paulistas documentaram em Ata que resolveriam com suas próprias mãos as questões referentes ao trabalho dos ameríndios:¹³ as investidas contra as reduções jesuíticas se tornariam cada vez mais violentas com o tempo e chegaram ao nível intolerável para os padres das reduções jesuíticas do Paraguai em

¹⁰ PERRONE-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indígenista do período colonial”..., p. 115.

¹¹ *Ibidem*.

¹² MONTEIRO, John. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹³ Sobre o assunto conf. MONTEIRO, John. **Negros da Terra...** Sobre tudo o capítulo 2; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **O rei no espelho: A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América: 1640-1720**. São Paulo: Hucitec, 2002. Sobre tudo o capítulo primeiro.

1637, quando catorze reduções foram destruídas na expedição em busca de indígenas que pudessem ser úteis na lavoura.

Em sua carta ao governador do Paraguai, D. Luis de Céspedes Xeria, o Padre Ruiz Montoya, ao dar conta dos estragos da última investida paulista contra as reduções jesuíticas, delata com certo horror que os paulistas “dicen que tienem licencia para ello [tomar e escravizar os ameríndios] pues Dios se la he dado”.¹⁴

Enfim, em 1637 chegou ao Vaticano correspondência¹⁵ que denunciava a ação violenta dos paulistas contra as reduções jesuíticas paraguayas. Esta carta faz parte de uma mobilização da Companhia de Jesus para que o Papa Urbano VIII intervesse na situação em favor dos missionários. A missiva denuncia as ações dos paulistas e enuncia quais são as metas da Companhia com o envio do padre Montoya à Espanha e também com o envio do padre Díaz Taño a Roma.

A carta enviada ao Padre Geral da Companhia é sucinta ao descrever o episódio do ataque dos paulistas portugueses às missões em busca de mais indígenas, o padre Boroa anuncia que o detalhamento será feito nos anais da redução e passa a apresentar os objetivos da Companhia em enviar um procurador ao Vaticano.

esto se hará em las letras

dirá 1.º

em diversas ocasiones se há faltado p.º al.ª P.ª 2.º
al presente quedan aquellas Red. es
os.¹⁶

Paulistas e jesuítas tinham expectativas diferenciadas quando a questão era a da liberdade dos ameríndios. Em cada um dos projetos, os indígenas se inseririam de forma diversa, certamente distinguindo seus discursos de liberdade, em função da vivência de cada um.

Estamos diante de duas diferentes lógicas de contato com a alteridade. Ambas querem transformar o outro em si mesmo,¹⁷ torná-lo adequado a suas respectivas realidades, que o outro sirva a seus propósitos e projetos. Porém, apesar de ambos

¹⁴ “Cópia certificada de uma carta escrita pelo padre Antonio Ruiz ao governador do Paraguai, D. Luis. Céspedes Xeria em que dá conta dos estragos causados pela bandeira de Raposo Tavares.” In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá...**

¹⁵ “Carta do Pe Boroa ao Geral da Ordem, Santa fé, 10 de Abril de 1637”. In: CORTESÃO, Jaime. **Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil...**

¹⁶ *Ibidem*, p. 421.

¹⁷ Sobre este assunto cf. FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. **Futuros Outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América Portuguesa.** Niterói: Tese de Doutorado – UFF - Departamento de História, 2001.

pretenderem torná-los cristãos, para os colonos, esse seria apenas o meio do caminho. A cristianização era instrumento para que eles se transformassem em vassalos do Rei e, deste modo, assumissem as responsabilidades do seu engrandecimento. Como? Através de seu trabalho, seja nas lavouras, nas construções públicas ou na guerra. Por outro lado, os jesuítas viam os ameríndios como espaço profano que precisava ser santificado, eles eram as pontes para essa transformação.¹⁸ As diferentes formas de contato com a alteridade alteram os discursos, que são também uma prática cultural na minha leitura.

Acredito ser importante ressaltar que em 1637 as duas Coroas ainda encontravam-se unidas pela União Ibérica, isso agrava certa fluidez das fronteiras que acaba por envolver paulistas e jesuítas em uma luta que transpassou o caráter nacional, ainda que seja também uma questão importante que se faz presente. Os limites não foram abolidos, como nos lembra o historiador Jaime Cortesão,¹⁹ porém a ambiguidade, que em geral envolve relações fronteiriças, se agrava diante da união das Coroas. Estes limites voltam a serem discutidos quando o Padre Antonio Ruiz escreve em carta já citada sobre a necessidade de armar os índios para proteger o território espanhol.

As fronteiras certamente são mais complexas do que a simples diferenciação entre portugueses e espanhóis, ao denominar os outros como outros - sendo eles lusos ou hispânicos. Para além de portugueses e espanhóis, as palavras utilizadas para descrever os homens envolvidos nas ações que levaram à destruição da redução fazem uso de argumentos que enfocam o âmbito religioso, são outras fronteiras que se delineiam transcendendo a questão nacional. Comparando paulistas à hereges e nomeando-os como inimigos de Deus, a carta do Pe Boroa acaba por demonstrar como os conflitos e tensões entre jesuítas e colonos atravessa fronteiras.

se recojian a la casa de los P.es y

los h.es y otros dos yndios
defendian com gran valor derribando t

era grande y capaz reçando las oraciones a voz em grito
pidiendo el divino favor. y viendo los enemigos de dio

¹⁸ NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural.** Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1978.

¹⁹ CORTESÃO, Jaime. **Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil...**

o y la Ss.aVirgen,

dar en sus manos.²⁰

Existem diversas maneiras de nomear, bem como de excluir o outro. Ao torná-lo infiel, gentio, cristão, cristão-novo, o argumento religioso constrói sua força diante da alteridade. O nome é reconhecimento, deste modo, esta estratégia tanto serve para tornar o índio um incapaz de zelar por si, inábil para engajar-se em boas escolhas, não obstante, transforma o paulista em oponente, inimigo de Deus, herege.

Os jesuítas atuantes na redução paraguaya acionaram duas frentes, primeiramente o papado, exigindo não apenas uma ação que os protegesse de ataques futuros, bem como algum tipo de medida punitiva para com os agressores; e concomitantemente a Coroa Espanhola, a quem Montoya pediu permissão para armar os índios de modo que eles fizessem a defesa das reduções.

A cristianização faz parte do projeto de colonização e neste momento, ainda são dois movimentos que não se apresentam como apartados. Se em alguns momentos os caminhos se mostram para nós de maneira oblíqua, em outros percebemos o complexo entrelaçar de fios, experiências e referências que embebem os discursos e os aproximam.

A missiva de 1638 não narra o sucedido no Paraguay, tampouco se limita a falar apenas do que se desdobrou naquele espaço, o autor apresenta uma trajetória de investidas paulistas à terras espanholas para com isso convencer as autoridades locais que é necessário tomar providências para que o mesmo não se repita. Charles Boxer, em seu livro *A Igreja militante e a expansão ibérica*, demonstra que os jesuítas espanhóis alocavam suas reduções em locais fronteiriços com o território português, de modo que os índios ajudassem a proteger o território espanhol.

A instalação das missões como instituições de fronteira foi uma característica da colonização ibérica em muitas regiões e culturas (...) Trabalhando sozinhos ou mais comumente com o clero secular, é inegável que os missionários, frades ou jesuítas, constituíam o grande esteio do regime colonial nas regiões de fronteira. Era bem mais barato e mais eficiente que sustentar tropas numerosas e custosas.²¹

²⁰ *Ibidem*.

²¹ BOXER, Charles R. **A Igreja militante e a Expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 91 e 95.

Jaime Cortesão²² - como disse anteriormente - sublinha que as fronteiras não desaparecem durante o período da União Ibérica. O que pretendo afirmar é que enquanto nos documentos cartográficos as fronteiras estão muito bem definidas e delimitadas, isso não reflete a vivência cotidiana dos conflitos entre inacianos e colonos.

A bandeira de 1637 que atingiu reduções do Tape desceu ainda mais as ações dos paulistas. Para chegar ao Tape foi preciso primeiro passar pelo território do Guayrá, esticando fronteiras, alargando territórios conhecidos e nomeados. Os índios são parte desse território, das linhas imaginárias que dividem o espaço espanhol daquele que é português.

A experiência primordial dos missionários foi a sedentarização de sociedades que tinham na mobilidade um elemento cultural tradicional – a “redução” foi uma resposta de “civilização” do espaço selvagem. Por outro lado, o estabelecimento em regiões fronteiriças foi uma intenção geopolítica deliberada, uma vez que os missionários eram “menos onerosos e mais eficazes do que o custo de uma grande e dispendiosa “guarnição”.”²³

A busca por mão de obra indígena acabou por colocar paulistas diante da fronteira, e ela é extremamente significativa para pensar a alteridade, o limite do conhecido e do desconhecido. Até onde vejo o meu semelhante e onde começam a surgir os ‘outros’. A forma de ver a alteridade nesta delimitação imaginária chamada fronteira é também significativa da forma como se age com esta mesma alteridade.

A promulgação do Breve em 1639²⁴ que proibiu o cativo e a venda de indígenas sob pena de excomunhão - não resolveu os problemas referentes ao invasivo bandeirantismo paulista. Tampouco encerrou os litígios relacionados à escravidão dos ameríndios. Serafim Leite,²⁵ ao narrar o desenrolar dos acontecimentos que se seguiram após a publicação do Breve no Rio de Janeiro e em

²² CORTESÃO, Jaime. **Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil...**

²³ MALDI, Denise. “De confederados a Bárbaros: Representação da territorialidade e da fronteira indígena nos séculos XVII e XIX”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 40, n. 2, 1997.

²⁴ Breve do Papa Urbano VIII, “*Commissum Nobis*”, de 22 de Abril de 1639, sobre a Liberdade dos Índios da América. In: Serafim Leite S.J. *História da Companhia de Jesus*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006. Vol. 6. Este documento atualiza a Bula anterior do Papa Paulo III, de 1537, que já havia proibido o cativo em alguns territórios, aumentando seu alcance e reafirmando a punição para quem não cumprisse as medidas.

²⁵ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, vol. 6, 2006.

São Paulo, faz significativa menção ao que ele qualifica como feridade dos eventos que acabaram por levar a expulsão dos Jesuítas em São Paulo.

Após forte campanha em defesa das reduções, os jesuítas espanhóis convenceram o papa a publicar o breve em que se denunciava, com linguagem bastante áspera, as atividades dos predadores paulistas e paraguaios. Apesar de ocasionar tumultos em São Paulo, Santos e Rio de Janeiro, a publicação do breve em si não foi suficiente para coibir os paulistas, que voltaram a atacar outras missões em 1648 e 1676.²⁶

O Breve e os outros documentos que acionarei no artigo não estão dotados de um discurso de liberdade que nos seja familiar - não falam daquilo que hoje experimentamos como sendo liberdade individual. Acredito que seja muito importante localizar os discursos destes períodos, identificar que falam de uma liberdade peculiar, e que, no caso religioso e missionário, falam de uma argumentação direcionada ao contato com a alteridade ameríndia. O encontro entre ameríndios e europeus é transformador de ambas as realidades, tanto o mundo ibérico quanto a América são modificados a partir deste contato e essa transformação deriva em ações. É nesta chave que devemos ler os documentos: localizando que eles estão inseridos num ambiente político e, mais especificamente, num debate sobre as questões da liberdade ou escravidão dos ameríndios. Debate que envolvia teóricos da política, juristas, teólogos,²⁷ sendo necessário considerar que em diversos campos do saber existem tratados sendo publicados, com uma ampla discussão nas universidades e nos mosteiros. O Breve é resultado de longos conflitos físicos, mas é também um marco dentro dos conflitos ideológicos que tais posicionamentos promoviam, como veremos a seguir.

O encontro com a alteridade ameríndia revoluciona expressivamente a Europa. O historiador Thiago Florêncio chama atenção para uma questão que foi nomeada pelo historiador inglês Anthony Pagden como ‘problema do reconhecimento’.

A tensão explicitada pelos autores na construção do lugar do Tupinambá dentro do universo da salvação espelha a crise epistemológica de um mundo que passa por grandes

²⁶ MONTEIRO, John. **Negros da Terra...**, p. 75.

²⁷ Alguns destes autores serão citados neste artigo, para ter um mapeamento deste terreno conflituoso cf. RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos: A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002; COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes: a Refundação moderna de Vitória a Suarez”. In: NOVAES, Adauto. **A Descoberta do Homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

transformações. (...) Crise epistemológica manifestada primeiramente pela chamada *descoberta* do Novo Mundo. O oceano antes um limite, reverte-se aos poucos em um horizonte capaz de ser percorrido, o que resultou em um alargamento do mundo.²⁸

Estas novas descobertas afetam as perspectivas cristãs do lugar do Homem no mundo e também da relação existente com o divino. Não apenas isto, novas discussões surgem em diversos setores das sociedades européias. Carlos Alberto Zeron analisou em sua tese de doutorado,²⁹ publicada em 2009 na França, justamente a discussão jesuítica acerca da liberdade indígena nas mais diversas universidades e mosteiros.

As discussões teóricas referentes à questões ameríndias como “liberdade”, “escravidão”, “servidão”, “guerra justa”, não foram questões que surgiram em momento anterior aos acontecimentos, ao contrário, são respostas ao encontro e aos diversos problemas e conflitos que se desenrolam no momento posterior a conquista e a colonização. João Adolfo Hansen acredita que:

o fato brutal da invasão e da ocupação dos territórios habitados pelos povos classificados como ‘selvagens’, invasão e ocupação sempre acompanhadas dos massacres e da espantosa variedades de atrocidades praticados pelos espanhóis e portugueses em todas partes onde estiveram, do México à Patagônia, do litoral do Brasil aos Andes, antecede lógica e cronologicamente toda discussão jurídica sobre a escravização deles ou sobre a ‘guerra justa’ contra eles. As discussões de Vitória, Molina, Oviedo, Acosta, Gomara, Las Casas, Sepúlveda, na área espanhola, e de Nóbrega, Anchieta, Cardim e Vieira na portuguesa, adaptam-se objetivamente aos acontecimentos, quero dizer, são produzidas pelos acontecimentos ou pela mediação deles.³⁰

Hansen me ajuda a pensar como a liberdade defendida para os ameríndios está profundamente envolta no embate entre identidades e alteridades. Estes encontros

²⁸ FLORÊNCIO, Thiago de Abreu e Lima. **A busca da salvação entre a escrita e o corpo:** Nóbrega, Léry e os Tupinambá. Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado - Pontifícia Universidade Católica do, 2007, p. 20.

²⁹ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Ligne de Foi:** la compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI-XVII Siècles). Paris: Honoré Champion Éditeur, 2009.

³⁰ HANSEN, João Adolfo. “A Servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o Bárbaro”. In: NOVAES, Adauto (org.) **A Descoberta do Homem e do Mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 351.

aparecem nos debates novos teóricos e também no reavivamento de antigos colóquios. As discussões sobre a arte de governar entre os teóricos do período envolvem as práticas legislativas e executivas em busca de um império uno e heterogêneo. Paolo Prodi em sua obra “Uma história da justiça” analisa a aliança entre o soberano e o papado e sublinha que ela não é apenas exterior, vista nas concordatas e nas nunciaturas, mas é um pacto, explícito ou não, que envolve toda a concepção de política “que tende não apenas a controlar o homem a partir do exterior, mas também a modelá-lo e a formá-lo na consciência”.³¹

Zeron não foi o único autor a analisar o universo do pensamento que envolvia os debates sobre a questão da liberdade dos ameríndios. Rafael Ruiz, em seu mestrado em Direito,³² analisou o debate sobre a questão do direito dos índios americanos tendo como foco central a trajetória e a figura do teólogo espanhol Francisco de Vitória. Seu trabalho baseia-se nas inovações de Vitória na compreensão dos direitos indígenas, e para isso faz um significativo mapeamento das teorias que circulavam o ambiente intelectual católico e jesuítico. Menos profunda que a obra de Zeron e menos preocupado com o rigor historiográfico, mas ainda assim, obra que nos permite ter uma idéia ampla do que estava sendo discutido.

Diferente do que por vezes somos levados a pensar, a posição jesuítica de defesa da liberdade dos ameríndios nem sempre esteve ligada a qualquer tipo de benevolência ou caridade. Zeron escreve:

les jésuites ont aussi, éventuellement, pratiqué le commerce d’esclaves. Pourtant, l’historiographie, apologétique ou non, a généralement retenu que les jésuites étaient moralement opposés à l’esclavage indigène, qu’ils étaient les défenseurs de la liberté des indiens et les promoteurs de la limitation, voire de l’humanisation de l’esclavage des Noirs.³³

A liberdade defendida para os ameríndios é contextual, histórica. Não está necessariamente relacionada a algum tipo de especial filantropia dos jesuítas para com os ameríndios. Esta posição é uma disposição, sobretudo política, uma estratégia de ação cristianizadora. A defesa da liberdade é vista como um meio para a transformação de ameríndios em súditos do Rei, soldados de Cristo, fiéis de Roma.

³¹ Cf. PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

³² RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos: A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

³³ ZERON, Carlos Alberto de Moura. **Ligne de Foi...**, p. 17. (N.T) “os jesuítas também eventualmente praticaram o comércio de escravos. A Historiografia, no entanto, apologeticamente ou não, em geral reteu a imagem de que os jesuítas eram moralmente contra a escravidão indígena, que eles eram os defensores da liberdade dos índios e promotores de sua limitação, de fato da humanização da escravidão dos negros”.

Luís Felipe Baêta Neves escreve em “O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios” sobre o silêncio como sendo uma repetição da fala, de uma mesma fala, muito mais do que a ausência de alguma. O silêncio seria, na verdade, um enorme ruído. Este ruído pode estar na documentação e durante algum tempo a historiografia o reproduziu, causando um apagamento da alteridade ameríndia, o que desejo evitar. Não posso conceder fala aos grupos ameríndios, mas posso demonstrar que os discursos de liberdade presentes no contexto político e jurídico que antecede o Breve papal de 1639 é fruto do encontro e, nesse caso, expressam o sujeito indígena.

A posição jesuíta se beneficiou de um silêncio espantoso que se impôs a dezenas de gerações... e de posições teóricas. (...) Mas tal silêncio é absolutamente enganoso; na verdade não há silêncio – que há é a repetição da fala (e da ação) dos religiosos. Não há silêncio porque o tema não foi esquecido nem pela sociedade nem por seus teóricos; apenas o tema foi erigido como tal – e assim analisado – por uma única posição, que conseguiu estabelecer seu império sobre as demais – e onde menos se espera. Este ‘silêncio’ – que é um imenso ruído – se solidifica e se reproduz não somente na pura teoria. É retransmitido a cada instante pelas instituições pedagógicas, pelos livros didáticos, pelos órgãos de difusão.³⁴

Rafael Ruiz focou-se no debate, na arena conflituosa das idéias, na qual ele acredita que a figura de Vitória tem centralidade na discussão sobre a liberdade dos índios deste momento, como pai do direito internacional moderno. Vitória atualizou as teorias Tomistas uma vez que não contemplavam por completo as realidades de Vitória, sobretudo a descoberta do Novo Mundo, advento posterior. Concordo com a contribuição de Vitória, sobretudo, em função dos encontros entre europeus e seus outros, que colaboraram para as diversas alterações no modo de pensar e legislar. A Coroa espanhola – privilegiada pela análise de Ruiz - demonstrou uma enorme preocupação com a questão do que seria ou não lícito com relação aos ameríndios e o autor não apenas delinea essas ações – que buscavam legitimar a conquista espanhola, como também aponta para a discussão de Vitória sobre a própria jurisdição do Papa. Rafael Ruiz salienta algumas indagações importantes relacionadas a esta questão. O Papa afinal teria qualquer direito de declarar os ameríndios livres ou servos? Teria ele poder para legislar sobre eles?

³⁴ NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural.** Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1978, p. 17.

Outro âmbito desta discussão é o espaço político, João Botero³⁵ – teórico político italiano do século XVI e XVII – não discutiu a questão da liberdade dos ameríndios em si, porém, discutiu como o sábio príncipe deve governar um Império misto, amplo, de dimensões oceânicas. Como lidar com as diferentes crenças, como lidar com a diversidade religiosa de modo que todos sejam vassallos do monarca. Sua preocupação destinava-se menos aos ameríndios, e mais aos hereges protestantes, porém, seu tratado político – *Da Razão de Estado* – é uma resposta ao encontro e ao acréscimo de novas alteridades. Antonio Manoel de Sousa e Justo Lipsó³⁶ também escreveram seus tratados de teoria política como um esforço para responder esta questão – como governar um império no qual as alteridades foram acrescentadas de forma tão súbita?

Estas questões que se apresentavam eram também questões relacionadas ao que fazer com estas alteridades indígenas. Como lidar com elas, sobretudo sendo homens, humanizados em Bula papal.³⁷ A resposta é similar entre estes teóricos europeus: para a conservação do poder é necessário um Império uno, sobretudo na questão religiosa.

la unidad de la religiõ es causa de la uniõ y conformidad : y siendo confusa de albotoyos y turbaciones (...) pero tambien porque introduziendo nuevas deidades, estos tales conbidan y incitan a muchos para dessear alteraciones en el estado.³⁸

Antonio de Sousa de Macedo, jurista português do século XVII, escreve que enquanto adquiriram-se territórios e súditos muitas vezes graças a fortuna, o ato de conservar se dá pela prudência. O Estado seria, para ele, a sociedade de muitos homens debaixo da autoridade de um rei que são livres para obedecer ao soberano.

hum eftado não he outra coufa, fenão huma fociedade de muytos homens debayxo da autoridade de hum rey [que he Monarquia] ou de principaes [que he a ariftocratia] ou de toda a multidaõ [que he democracia] ehta fociedade ehta fundada fobre as Leys: as Leys sobre a Juftiça; pelo que tirada a juftiça cahem

³⁵ BOTERO, João. **Da Razão de Estado**. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

³⁶ MACEDO, Antonio de Sousa de. **Armonia Política**. Coimbra: na officina de Antonio Simoens Ferreyra, Impreffor da Univerfidade, 1737; LISPSO, Justo. **De las politicas**. Madrid: Imprensa Real, 1604.

³⁷ Bula Sublimus Dei, 1537. Disponível em: www.newadvent.org/library/docs_pa03sd.htm (último acesso em: 24 de Maio de 2012)

³⁸ LISPSO, Justo. **De las politicas**. Madrid: Imprensa Real, 1604, p. 76.

as leys; cahidas as leys, falta a obediencia, pelo que tirada a obediencia, fe deftrue a União.³⁹

Necessário sublinhar também a percepção de liberdade bastante particular deste período. Justo Lipsó – humanista espanhol do século XVI e XVII, por exemplo, não fala sobre ‘liberdade individual’ especificamente, a liberdade residiria em ser um cidadão integrado pelo Estado, obedecer a um príncipe que age prudentemente e pertencer a um Estado que garantiria seus direitos. O bom governo não se utilizaria apenas da força, mas sim se misturaria à virtude, especialmente a prudência e a autoridade, alcançadas de forma mista com o desenvolvimento da admiração e do medo. Como desenvolver estes dois sentimentos nos grupos ameríndios senão pela catequese?

Este é o ambiente político e teórico no qual o Breve foi promulgado. Diante destas discussões cabe, portanto, medidas que permitam ao monarca alcançar esta unidade política através da religião. Medidas que transformem todos os ‘outros’ em vassalos do Rei. Medidas que tornem iguais aqueles que outrora eram diferentes. Lembro aqui da formulação de Paolo Prodi, a aliança entre o papado e o soberano está presente em ações colonizadoras e cristianizadoras do período colonial. Jean-François Courtine escreve ainda:

Com a descoberta das Índias Ocidentais, a ideia da unidade cristã, com efeito, estilhou-se e deve progressivamente dar lugar à de uma irreduzível diversidade plural de povos, de Estados, de religiões. Ao mesmo tempo, é também o conjunto de relações conflituosas da cristandade com seus ‘outros’ que vai encontrar-se afetado, trate-se de turcos, dos mouros ou dos judeus. O resultado bastante paradoxal dessa necessária contribuição é que são os teólogos-juristas que vão contribuir para separar o direito da teologia: o direito torna-se objeto de uma ciência autônoma na qual a própria noção de direito natural vai encontrar-se radicalmente modificada.⁴⁰

A partir desta citação, somo à discussão política e teórica os diversos debates e embates entre teólogos e juristas do mundo europeu, nomeadamente o mundo ibérico. O filósofo Giuseppe Tosi,⁴¹ por exemplo, analisa a apreensão das teorias

³⁹ MACEDO, Antonio de Sousa de. **Armonia Política...**, p. 26.

⁴⁰ COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes: a Refundação moderna de Vitória a Suarez”. In: NOVAES, Adauto. **A Descoberta do Homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 300.

⁴¹ TOSI, Giuseppe. “Aristóteles e os índios: a recepção aristotélica da escravidão natural entre tarde Idade Média e primeira Idade Moderna”. Disponível em:

aristotélicas nas formulações católicas referente à liberdade e a escravidão. O artigo começa dando voz ao próprio Aristóteles utilizando os seus escritos sobre a questão da legitimidade da escravidão. A partir disso, o autor nos mostra como a tradição cristã se apropria de elementos aristotélicos, negando-os em parte para incorporá-los de forma peculiar. Para esta leitura ele se utiliza de autores cristãos com Agostinho, que também se dedicou a pensar a questão da escravidão e da liberdade.

Com Agostinho, a escravidão que Aristóteles chamou de natural – uma vez que Aristóteles separou os escravos como podendo ser escravos por lei ou por natureza-, passou a estar ligada ao pecado. A escravidão seria, portanto, uma punição, fruto do mal que entrou no mundo a partir do pecado original.

O ameríndio fazia parte de um território do profano, demonizado tanto ideológica quanto literalmente – uma vez que era destino de pecadores, hereges, bruxas, através do degredo.⁴² Portanto, estamos diante de uma escravidão que ao servir como punição de pecados assume um sentido peculiar. Analisando o pensamento de Agostinho, Tosi escreve:

A responsabilidade da escravidão pertence, portanto, aos homens e não a Deus, mas é permitida por Deus, no seu misterioso designo providencial, como uma das formas de punição dos pecados da humanidade e, desta forma, adquire certa legitimidade teológica. Do ponto de vista moral e pastoral, a principal, quando não única recomendação que Agostinho e os padres da Igreja dirigem aos cristãos donos de escravos é de considerar o escravo como um irmão e um filho de Deus.⁴³

Por um lado a escravidão aos poucos começa a deixar de ter este caráter educativo e punitivo, porém a servidão não. Também por isso, a liberdade defendida para os ameríndios, seja por Vitória, Suarez ou Las Casas, baseia-se também em uma tutela dos índios, se a escravidão vai aos poucos perdendo sua força no discurso católico, a servidão ganha sempre espaço, pois faz parte da lógica cristianizadora.

A análise de Tosi nos permite um aprofundamento no pensamento cristão que regeu as ações da Igreja no continente americano durante um longo período. A escravidão de Agostinho, ao assumir a forma de servidão, seria também um modo de

http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_aristoteles_indios.pdf. (Último acesso em 03/04/2012)

⁴² Cf. SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. SOUZA, Laura de Mello. **O Inferno Atlântico: Demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁴³ TOSI, Giuseppe. “Aristóteles e os índios: a recepção aristotélica da escravidão natural entre tarde Idade Média e primeira Idade Moderna”...

educar e cristianizar esse homem que era visto como irracional e de configuração animalizada, uma maneira de inseri-los na lógica européia. Tosi analisa, já no final de seu artigo, um texto do teólogo escocês Johannes Maior, de 1510, que aplica aos índios a teoria aristotélica de forma direta.

poderiam ser considerados servos ‘em conformidade à servidão natural que provinha de sua falta de entendimento e de capacidade, e de sua repugnância ao trabalho e por sua falta de firmeza em perseverar na fé’. Por isto ele sugeria o *repartimiento del los indios* a pessoas ‘qualificadas’ que os submetessem ao **trabalho** e providenciassem sua **educação**.⁴⁴

Vitória – por sua vez – ao renovar o tomismo com suas formulações, afasta-se das explicações que faziam uso das teorias aristotélicas para justificar e explicar a defesa da escravidão dos ameríndios.

Ao argumento – os bárbaros são escravos por natureza, sob o pretexto de que não são bastante inteligentes para governar a si próprios -, respondo que Aristóteles certamente não quis dizer que homens pouco inteligentes estejam por natureza sujeitos ao direito de um outro e não tenham poder nem sobre si mesmos nem sobre coisas exteriores. Ele fala da escravidão que existe na sociedade Civil: essa escravidão é legítima e não torna ninguém escravo por natureza. Se há homens que são pouco inteligentes por natureza, Aristóteles não quer dizer que seja permitido apoderar-se de seus bens e de seu patrimônio, reduzi-los à escravidão e pô-los à venda. Mas ele quer ensinar que eles tem, natural e indispensavelmente, necessidade de ser dirigidos e governados por outros; é bom para eles estar sujeito a outros, da mesma maneira que crianças tem necessidade de estar sujeitas a seus pais antes de ser adultos, e a mulher, ao marido. Que esse seja realmente o pensamento de Aristóteles, é evidente, pois ele diz da mesma maneira que certos homens são senhores por natureza, a saber, os que brilham pela inteligência. Ora, ele certamente não quer dizer que esses homens podem tomar nas mãos o governo dos outros, sob o pretexto de que são mais sábios. Mas quer dizer que eles receberam da natureza qualidades que lhes permitem comandar e governar. Assim, admitindo que esses bárbaros sejam tão estúpidos e obtusos

⁴⁴ *Ibidem* (grifos meus).

quanto se diz, não se deve por isso recusar-lhes um poder verdadeiro nem os incluir entre escravos legítimos.⁴⁵

Esta longa formulação faz justamente o movimento de afastar-se da imagem de escravidão para aproximar-se da ideia de tutela e servidão, que é muito mais cara aos jesuítas do que a ideia de escravidão.

Vitória tinha um discurso bastante inovador e peculiar para época, ainda que não o veja como um herói solitário em um panteão, neste momento de multiplicação de discursos de liberdade e escravidão, é inegável sua contribuição para o debate. Enquanto Tomás de Aquino defendia um Direito das gentes ligado ao Direito Natural, Vitória o via como derivação do Direito Positivo.⁴⁶ Francisco Suarez – padre, filósofo e jurista jesuítico do século XVI-XVII, nascido em 1548 e morto em 1617 - leva esta discussão adiante, focando-se no caráter consuetudinário do Direito das Gentes. Ao longo da primeira parte do artigo vimos que de fato o Direito das Gentes esteve em geral ligado muito mais a prática do que a norma, eis novamente a tensão constante da legislação indigenista portuguesa sobre a qual brevemente nos debruçamos no primeiro momento deste artigo.

O encontro gerou transformações no modo de pensar europeu. Estas transformações podem ser vistas no modo de legislar - como disse anteriormente - e também estão presentes no discurso sobre o outro. A identidade e a alteridade não são categorias prontas ou dadas. São construções. Os conflitos que desaguam no Breve de 1639 demonstram como a percepção do outro muda de acordo com o contexto.

Sobretudo, ao pensar na historicidade da alteridade/identidade acendemos possibilidades de analisar os nossos discursos hoje sobre os ‘outros’ que encontramos, para ao fim ao cabo lembrarmos constantemente que o contraste entre alteridade e identidade, o encontro, é também histórico e se refaz ou renova ao longo da história, portanto, da mesma forma que os encontros podem se dar das formas mais diversas hoje, a intolerância também assume facetas distintas que são igualmente construções e muitas vezes reflexo dos nossos discursos sobre os nossos ‘outros’.

⁴⁵ VITÓRIA, Francisco de. **Relectio de Indis**. APUD COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes: a Refundação moderna de Vitória a Suarez”. In: NOVAES, Adauto. **A Descoberta do Homem e do mundo...**

⁴⁶ O Direito das Gentes em Isidoro de Sevilha estava ligado a sociabilidade fundamental do ser humano, com Vitória e depois com Suarez é que este direito será atualizado para começar a esboçar algo semelhante ao direito internacional. O Direito Natural abarca todos os seres, sendo assim não é aplicável apenas aos homens, mas aos animais também. O Direito Positivo por sua vez é o código de leis em si, a legislação escrita. Para compreender melhor cf. COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes...”.

Memórias tupinambá: um discurso destinados aos “outros”

Ana Paula da Silva¹

Ustedes escriben todas las cosas. Nosotros escribimos el nombre de las cosas con nuestra lengua. No las vemos sobre el papel. Ellas están aquí, en nuestra garganta. Ellas son nuestras palabras, las cosas que nosotros decimos.²

Introdução

O censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostrou que existem 817.963 indígenas – divididos entre as aldeias e os centros urbanos – falantes de 188 línguas, que são meios de transmissão de elementos culturais, do pensamento tradicional de cada grupo. Essas “canoas do tempo”, conforme Freire (1992),³ transmitem narrativas orais e memórias étnicas dos povos da oralidade que compõem, atualmente, 0,4% da população desse país. Embora, ainda exista essa rica diversidade sociolinguística, alguns grupos – ao longo do processo de colonização – tiveram suas línguas extintas, e agora só se expressam em português.

Apesar do decréscimo das línguas nativas, muitos grupos indígenas que sobreviveram, e permanecem nesses cinco séculos de história, tiveram suas tradições orais coletadas por pesquisadores nas últimas décadas, em um processo que continua sendo realizado em trabalhos de campo, com a coleta em vários tipos de suporte: papel, fita de áudio, vídeo, entre outros. Trata-se de procedimentos de registros intensificados a partir da execução de projetos voltados para documentação e revitalização de línguas e culturas indígenas, financiados por instituições nacionais e internacionais. Os acervos estão sendo digitalizados e disponibilizados à comunidade e pesquisadores. Uma das principais preocupações de chefes e lideranças dos grupos atuais é manter a tradição viva nesse contexto de mudanças e transformações, intensificadas a cada dia com as seduções do mundo não indígena e o desinteresse das gerações mais novas em relação às tradições de seus pais e avós.

No entanto, a questão mais instigante e que chamou nossa atenção, era saber o que aconteceu com as narrativas orais, as formas de expressão cultural dos grupos indígenas que habitavam o território do atual Brasil. Será que poderíamos recuperar as memórias, os saberes tradicionais de grupos que não deixaram nenhum registro

¹ Programa de Pós Graduação em Memória Social – PPGMS/UNIRIO.

² TOO'RA PUSHAINA, chamán guajiro, 1977.

³ FREIRE, J. R. B. Tradição oral e Memória indígena: a canoa do tempo. In: SALOMÃO, Jayme (dir.). *América: Descoberta ou Invenção*. Rio de Janeiro: 4º Colóquio UERJ, Imago, p. 138-164, 1992.

escrito? Quais seriam nossas possibilidades? Os estudos de demografia histórica estimam que, em 1500, o Brasil era habitado por dez milhões de índios (Denevan: 1976),⁴ que falavam, segundo dados dos linguístas, mais de 1300 línguas. Como, no entanto recuperar as memórias do passado e as narrativas do vento que não são mais contadas? Quem foram os indígenas que dialogaram com os cronistas? O que informaram? A história e trajetória desses grupos estão fragmentadas, dispersas em diversos documentos históricos de viajantes, missionários, colonizadores de diferentes nacionalidades, tendo sido escrito desde os primeiros séculos de colonização.

Diante dos desafios, nosso interesse, neste artigo, é discutir as possibilidades de recuperação, em fontes documentais, e de interpretação dos discursos tupinambá e franceses a partir dos relatos dos padres capuchinhos Claude d'Abbeville em *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, editada em 1614 e de Yves d'Évreux – *Viagem ao norte do Brasil – feita nos anos de 1613 a 1614*, publicada em 1864.

Partindo do presente para analisarmos o passado nossa abordagem está inserida num diálogo interdisciplinar, sobretudo entre a história, a antropologia e a crítica literária. Nosso ponto de partida foi a chamada “Nova História Indígena”, como vem sendo denominada, que busca compreender as populações indígenas como agentes dos processos históricos, e não apenas como prisioneiras de formações isoladas e primitivas que tiveram, apenas, suas culturas destruídas ou descaracterizadas com o processo de colonização.⁵ Os choques produzidos com a conquista geraram novas sociedades e novos tipos de sociedades, pois é reconhecido o caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e tradições.⁶ A “Nova História” propõe o deslocamento do olhar para o papel ativo e criativo dos índios, no período colonial. Esses, longe de serem compreendidos a partir de visões essencialistas, são protagonistas que dialogam com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas das suas características, como evidenciou John Monteiro.⁷

A natureza particular dos documentos históricos impõe uma série de limitações. Produzidos em contextos específicos, neles estão depositadas várias vozes, inclusive

⁴ DENEVAN, W. M. **The Native Population of the Americas in 1492**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976.

⁵ SCHWARTZ e SALOMON apud MONTEIRO, J. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais. In: FAUSTO, C. e MONTEIRO, J. (Orgs.). **Tempos índios: Histórias e narrativas do Novo Mundo**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007, p. 5.

⁶ *Ibidem*, p. 443.

⁷ MONTEIRO, J. **Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Campinas: Tese de Livre Docência - UNICAMP, 2001, p. 3.

as indígenas. Como apontou Paula Montero,⁸ esses documentos possuem uma natureza particular, que nos impõe a questão das possibilidades e dos limites. É possível recuperar, entretanto, o olhar indígena presente nas entrelinhas, observando os cuidados quanto ao contexto de produção dos livros e o modo como os autores produziram a reconstituição das culturas orais. Nesse sentido tomamos como referência a perspectiva da pesquisadora para os estudos sobre o encontro intercultural. Em sua abordagem, a autora discute o papel dos cronistas – mais especificamente os missionários – enquanto agentes de mediação no processo histórico de produção de alteridades indígenas.⁹ Além do papel de mediadores atribuímos aos cronistas o papel de *seleccionadores* e *construtores* de memórias.

Segundo Aurore Monod-Becquelin, no artigo “*La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*”, de 1984, é possível identificar as vozes indígenas, “filtradas”, traduzidas, é através dos discursos recolhidos pelos franceses, registrados a partir de três formas diferentes:

a) O primeiro caso são os relatos registrados em língua fonte (indígena), seguidos ou não de tradução na língua do cronista; Jean de Léry, Claude d’Abbeville e Ives d’Évreux – são os exemplos mais acabados desse tipo de registro. Na História da Missão capuchinha, d’Abbeville transcreveu diálogos inteiros de quatro dos seis indígenas que foram com ele à França, entre os quais o discurso proferido por Itapucú, no Louvre – para a Corte francesa –, e as últimas palavras de Caripirá, Manẽ e Patuá¹⁰ – os três indígenas que morreram em Paris.

b) O segundo é o registro do discurso em estilo indireto e traduzido, onde os enunciados são explicitamente ouvidos da boca indígena, recolhidos no local e registrados pelo cronista. Neste caso, houve, portanto, um contato real entre os narradores indígenas e os cronistas europeus. Constituem exemplos as crônicas de autores de várias nacionalidades europeias como Léry, d’Abbeville, d’Évreux, Cardim, Staden, Gabriel Soares de Souza.

c) O terceiro caso tem o francês como língua fonte. Alguns termos da língua indígena não tem tradução correspondente na língua estrangeira, mas outros sim.

d) O último ponto assinalado por Monod-Becquelin são as informações sobre as circunstâncias de narração, conversas ou caracteres performáticos muito acentuados na tradição oral ameríndia. Essa comunicação é mais simbólica e essencialmente não-verbal, sendo pouco registrada.

⁸ MONTERO, P. Índios e missionários no Brasil: por uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO (Org.). **Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p. 15.

⁹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁰ Com a orientação da linguista Ruth Monserrat e do recurso do cotejo com outras fontes documentais dos séculos XVI e XVII, especialmente as portuguesas, os verbetes foram restaurado na língua Tupinambá.

A pesquisadora francesa ressalta que no caso do estilo indireto, “b”, o cronista reagrupa frases ou narrativas registradas *provavelmente* no local. Monod-Becquelin destaca que as expressões usadas enfatizam o hiato entre a língua original e a tradução, e ao mesmo tempo indicam que é uma experiência vivida pelo cronista. Numerosos verbos dão conta das relações entre as duas partes – narradores índios e relatores: “os índios pensam..., eles dizem..., eles acreditam..., eles contam...”, “ouvi dizer”, etc. Há ainda expressões como “com medo que”, que introduzem uma explicação de ordem ideológica, reconhecidas como provenientes de um mito. Em função disto, a provável autenticidade não deve ser confundida com a questão da paternidade. É difícil saber se a pessoa que ouviu a narração é a mesma que a relatou. A autora destaca que na maior parte das vezes, havia pelo menos um intermediário: o intérprete indígena.

A pesquisadora menciona ainda a existência de duas situações extremas entre as quais a chamada literatura de viagem se situa. Na primeira, a exposição do material permanece fiel à expressão inicial, apresentando pouca transformação e interpretação, quer trate de uma só testemunha, os escritos, ou quando há uma multiplicidade de autores, mas os relatos e a situação de narração são respeitados e preservados. Na segunda, o autor – ou atores sucessivos – recompõe o relato, reescrevendo-o e apagando gradualmente o vivido, até que este se torne imperceptível. Em função disso, a autora se pergunta com relação à tradição oral: qual a credibilidade de relatos em que algumas partes são silenciadas e ocultadas, e outras manipuladas? É preciso, analisar os grupos indígenas contemporâneos, para verificar e confirmar certas informações das fontes documentais, como na abordagem de E. Viveiros de Castro,¹¹ considerada ponto de partida para o debate comparativo. Por fim, conhecer as ideias da época, ou seja, contextualizar o autor e sua obra. Só assim os textos antigos poderão se despojar de “sua roupa da estação e nos oferecer um material decantado”.¹²

Com base na abordagem da pesquisadora francesa criamos um modelo para mapear e identificar, nos discursos, as informações que permitem chegar aos narradores e as tradições indígenas. Para tanto consideramos três aspectos:

Referente/objeto do discurso é:

a) *a própria cultura* – informações sobre mitos, tradições, sistema de classificação, entre outros;

¹¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986.

¹² MONOD-BECQUELIN, A. La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des choniqueurs aux XVI e et XVII e siècles. Paris: **Ameríndia**, Numéro spécial 6, CNRS, 1984, p. 307.

- b) a relação com outros índios;
- c) a relação com europeus;
- d) a situação de contato entre índios e europeus.

Os dois últimos podem parecer um tanto próximos, mas no primeiro consideramos as narrativas que versam, especificamente sobre o europeu a partir do olhar indígena e, no segundo, a lógica se inverte são todas falas sobre as situações de contato entre o colonizador e o colonizado. Como exemplo, citamos: narrativas sobre as doenças, a recepção indígena.

Língua na qual foi reproduzido o discurso – Francês, Tupi ou Mista.

Formas do discurso – Nesse item criamos uma série de situações onde pudéssemos dimensionar melhor o número de narradores e os tipos de discursos.

1- Direto: de autores cujos nomes são explicitados; 2- Direto: de autores não explicitados; 3- Indireto: de terceiros explicitados; 4- Indireto: de terceiros não explicitados; 5- Direto e indireto: de autores explicitados e 6- Direto e indireto: de autores não explicitados.

Por meio de um trabalho árduo construímos cinco procedimentos de análise que se consolidaram como instrumento importante, pois nos deram agilidade e maior organização. A partir de tópicos descritivos pudemos acessar, rapidamente, as informações para melhor analisar os dados.

Ao estudar as narrativas indígenas não estamos propondo uma análise dos “textos orais” como se estes fossem unidades ilhadas e sim, compreendê-los dentro de uma prática comunicativa situada em um contexto material e simbólico específico, como nos sugere Victor Zavala e Virginia Zavala.¹³ Considerar as tradições orais como monólogos, que se repetem de boca em boca é uma visão reducionista, fantasiosa, uma projeção da literatura escrita.¹⁴ Nessa perspectiva, a ênfase de tais estudos é posta nas condições de produção e na complexidade de mediações das narrativas: contexto social, identidade do enunciatador, discursos hegemônicos, formas de recepção, etc. Como analisamos uma documentação do período colonial dificilmente todos esses aspectos poderão ser observados. Existem, porém, outros caminhos. Um deles é o *discurso indígena destinado aos estranhos*, como veremos a seguir.

Narrativas indígenas: o discurso destinado aos ‘outros’

Ao nos questionarmos sobre as limitações das fontes, nos interrogamos também

¹³ ZAVALA, V. & ZAVALA, V. **Oralidad y poder- Ferramentas metodológicas**. Colômbia: Norma, 2004, p. 13.

¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

sobre as possibilidades. Isso nos coloca diante da delicada tarefa de recuperar nas nuances das entrelinhas, no olhar construído do cronista, portanto no texto, a perspectiva indígena. No nosso entender o ameríndio dotado de palavras não deve ser compreendido apenas como uma ferramenta de validação, pura e simples, do projeto de colonização e conversão francês, ainda que “se reconheça a sua dimensão político-ideológica”,¹⁵ ou mesmo ser considerado apenas, matéria para comprovação do relato, uma estratégia discursiva. Com a ajuda dos intérpretes d’Abbeville e d’Évreux mostram os Tupinambá dotados de palavras que ajudam a fundamentar a representação do indígena amigável e, gentilmente, convertível. Mas, seriam os Tupinambá tão dóceis e passíveis de conversão? Existem outras possibilidades de leitura?

Pesquisas contemporâneas no campo da História, Antropologia, Linguística, Ethnohistória evidenciam o papel ativo e criativo dos índios no período colonial. Diferente dos Andes – onde encontramos versões nativas do processo de colonização, é o caso de Guamán Poma de Ayala –, na América portuguesa existem poucas fontes e iconografias de autoria indígena, salvo alguns documentos como as cartas dos chefes Potiguara Felipe Camarão e Pedro Poty. Sabemos ser possível, mesmo diante das limitações e das lacunas documentais, evidenciar a criatividade e dinamicidade dos Tupinambá, frente à nova realidade imposta por europeus. O que os tornam agentes de sua própria história.

Ao analisar as relações entre índios e autoridades da América hispânica, em documentos do período colonial até o início do século XX – testemunhos, cartas e manifestos indígenas –, Lienhard¹⁶ afirmou que a necessidade de “falar” com os europeus ou autoridades criollas, obrigou os indígenas a criarem uma interessante estratégia discursiva: o *discurso destinado aos estranhos*. Trata-se de um tipo de discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos “extraños”, inimigos ou possíveis aliados. Os indígenas não apenas aprenderam a dominar os códigos da fala dos europeus, mas também aprenderam a caminhar no universo da escrita. Esses discursos foram criados diante das necessidades impostas pela colonização e se inscrevem nas interações entre “colonizador” e “colonizado”. Nessas relações de alteridade, esse tipo de discurso funcionou como um instrumento de negociação, que nem sempre, ostentava traços marcadamente “diplomáticos”. Portanto, epistolar, historiográfico ou testemunhal o novo discurso indígena implica, a prática de um diálogo intercultural.¹⁷

Para o autor, em todo o período colonial, talvez mais nesta época, na redação dos

¹⁵ MONTERO, P. Índios e missionários no Brasil: por uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO (Org.). **Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural...**, p. 33.

¹⁶ LIENHARD, M. **Testimonios, cartas y manifestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos Del siglo XX)**. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1992.

¹⁷ *Ibidem*, p. XIII.

textos era muito comum “dar a palavra aos indígenas”. Isso era uma prática muito comum. O intuito, porém, dessas “transcrições” não era, exceto em alguns textos excepcionais, como aponta ironicamente o pesquisador, em função de uma “autêntica” vontade de conhecer o outro. “Na maioria dos casos, a transcrição do discurso indígena obedece a motivos de ordem mais prática”.¹⁸ Na América hispânica foi preciso conhecer as estruturas políticas, sociais, religiosos, econômicas, culturais dos indígenas, já existentes, como base para a organização colonial. Para isso, os funcionários coloniais recolheram declarações por escrito de milhares de indígenas sobre os mais variados aspectos. Em sua pesquisa, Lienhard diz que os dados são, em grande parte, técnicos, estatísticos, outros permitem, a partir das declarações dos informantes, uma análise histórica do período anterior à chegada dos invasores, bem como investigar diferentes atitudes indígenas no intrincado processo de colonização. O sucesso do sistema colonial, entretanto, dependia também do controle das pessoas. Elas precisavam cumprir as exigências do poder metropolitano. Tarefa que coube aos “visitadores”. Também estes criaram um tipo de documentação, na qual as vozes indígenas possuem relativo espaço.

No seu olhar, Lienhard descreve o período colonial como um mundo burocrático e dominado por ambições pessoais. A colônia foi uma máquina de disputas por terras, títulos, dinheiro, poder, prestígios, etc. Cada contenda presumia uma informação com declarações de testemunhas. Nesse contexto, implicados ou interessados os indígenas foram solicitados a darem as suas versões dos fatos. Para comover ou convencer o representante da autoridade metropolitana ou colonial, os indígenas conscientes ou não dos problemas de comunicação intercultural, adotaram distintos elementos – recursos ou códigos expressivos, lógica argumentativa, etc. – que faziam parte do horizonte de expectativas de seus interlocutores. Portanto, através do *discurso destinado aos ‘outros’* os ameríndios diziam exatamente aquilo, que os representantes e as autoridades queriam ver e ouvir.

Segundo Paula Montero, nas relações interculturais entre missionários e indígenas, ambos apropriaram elementos disponíveis que consideraram importantes nos repertórios culturais em relação. Esse jogo de disputas simbólicas envolve uma dimensão política, dos processos de significação, entendida como: “o conjunto de motivações e interesses que orientam as escolhas dos agentes mediadores quando privilegiam certas práticas e significações em detrimento de outras”.¹⁹ Logo, o *discurso produzido para os ‘outros’*, do qual nos fala Lienhard, pode ser compreendido como uma estratégia de apropriação indígena dos códigos discursivos, retóricos europeus. Sendo assim, os índios dotados de fala na documentação, sobretudo nos textos de Claude d’Abbeville e Yves d’Évreux, não apenas validavam os objetivos dos

¹⁸ *Ibidem*, p. XIX.

¹⁹ MONTERO, P. Índios e missionários no Brasil: por uma teoria da mediação cultural..., p. 34.

capuchinhos, mas também os interesses dos Tupinambá. Dito de outro modo, os índios criaram um tipo de discurso que correspondia às expectativas dos franceses, pois também tinham interesses nas alianças e no apoio contra seus inimigos, fossem estes outros grupos rivais ou portugueses.

A partir desta perspectiva, interpretamos os inúmeros pedidos de batismo, os discursos e a maioria das ações de *Japí guaçu*, *Caruatapirã*, *Acajuí*, *Acajuí mirã*, de homens, mulheres, anciãos e crianças, que imploram aos padres o conhecimento de Deus, como discursos produzidos para os estrangeiros. Esses discursos faziam parte das estratégias indígenas de alianças. Tomando, como exemplo, um trecho do discurso de *Japí guaçu* (Capítulo XI), percebemos como ele tece, através das palavras, uma narrativa construída para os franceses. “*Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos*”.²⁰

A ocasião não é mais do que oportuna: a chegada dos franceses à atual Ilha de São Luís. É, portanto, o momento de alianças, algo muito pertinente a ambos. Aliás, lembramos que os franceses, por longos anos, traficavam na região do atual Maranhão. De um lado, os franceses insistiam em consolidar um núcleo de colonização, já que outras experiências resultaram em sucessivos fracassos, e do outro os Tupinambá que necessitavam de apoio contra inimigos indígenas e o cerco dos portugueses. Dessa forma, os Tupinambá aguardavam a volta de Des Vaux, dos aliados franceses. O trecho do discurso de *Japí guaçu*, a seguir, demonstra o modo como os índios se alinham no horizonte de perspectivas dos franceses.

Os portugueses nos massacraram, exercendo muitas crueldades sobre nós (...). Tu nos dirás, a esse respeito, o que é da tua vontade e, após termos ouvido, nos adequaremos, todos, ao que tu quiseres.²¹

Segundo Lienhard, com a consolidação do sistema colonial todos seus protagonistas assumem seus papéis designados. Aos índios cabia a submissão ao cristianismo e a autoridade metropolitana.

Testimoniando en un marco oficial, ningún cacique o principal indígena, por lo tanto, se dejará llevar a sugerir una actitud contraria a la ortodoxia religiosa o a la institución monárquica española. Desde luego, el papel de la sumisión a los máximos valores occidentales suele ser, como todo papel, una actitud fingida, una

²⁰ D'ABBEVILLE, C. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, p. 67. [1614]

²¹ (D'Abbeville, p.70-1).

máscara que uno se coloca para que no se vea la expresión facial verdadera del actor.²²

Máscara que oculta às transformações permanentes da realidade, o processo dinâmico das relações entre indígenas, colonizadores e seus sucessores. A inconformidade se expressará velada ou direta, como no discurso de *Momboré guaquí*. Sua visão crítica da conquista pode ser entendida como parte da tradição oral de seu povo. Escondidas em textos, eminentemente híbridos, as vozes indígenas subterrâneas, mesmo na sua forma direta, foram reelaboradas por viajantes ou editores, ponto que não cabe aqui discutir. É possível, no entanto, encontrar, sutilmente, o ponto de vista indígena nos relatos com suas vozes, na apropriação do discurso europeu, demonstrando papel criativo e ativo no processo de colonização. Os estudos das narrativas no contexto colonial, aliado às análises da crítica literária, sobretudo os estudos de Martin Lienhard (1992), podem ser esclarecedores para compreender a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis, nos primeiros séculos de colonização. A presença dos narradores indígenas através dos discursos e dos diálogos, sobretudo, indica um “efeito de oralidade” nas crônicas de Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux.

Lienhard destacou que os indígenas nunca deixaram de atuar como sujeitos históricos frente ao sistema colonial. Por mais que suas ações fossem relegadas a uma parte mínima da história, ainda assim, criaram estratégias de “negociação”, que lhes possibilitaram conservar uma autonomia relativa, diante das imposições do novo contexto de colonização. De acordo com o pesquisador, os documentos de sua pesquisa foram escritos, ditos, ditados por índios e, por isso esses textos possuem certa textualidade “indígena”, que não deve ser confundida com a chamada literatura indígena. Algo que evidenciamos, também, nos relatos franceses.

Nos livros de d’Abbeville e d’Évreux o eixo central é a conversão dos selvagens. Para isso, os autores escrevem diversos fragmentos discursivos dos Tupinambá, solicitando o batismo. As vozes indígenas validam a necessidade de conversão e colonização do Maranhão. Aos Tupinambá deram-lhes “a palavra” não apenas com o intuito de conhecer o “outro”, mas por razões, diríamos, de ordem prática: para justificar o projeto colonizador francês e demonstrar a eficácia das ações dos capuchinhos. O que evidencia a apropriação do discurso indígena em prol dos objetivos dos religiosos, que figuram um índio desejoso de conversão e passível de ser civilizado, como lembra-nos Andrea Daher.²³

Outro relevante exemplo dessa apropriação dos mecanismos discursivos dos franceses é a história do chefe indígena *Jacúpari* – dispersa nos dois livros franceses –

²² LIENHARD, M. **Testimonios, cartas y manifestos indígenas...**, p. XXV.

²³ DAHER, A. **O Brasil Francês – As Singularidades da França Equinocial 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

e de seus filhos. Certa ocasião ele ofereceu o que Yves d'Évreux²⁴ chamou de “um vinho público”, para o qual convidara os integrantes de sua aldeia e da vizinhança. Quando todos estavam dançando, cantando, bebendo cauim, seus dois filhos iniciam uma trágica briga a princípio por nenhum motivo. Acidentalmente seu filho mais novo mata o irmão mais velho. A alegria dá início ao choro. *Jacúpari* desmaia em sua rede. Ao recuperar suas forças dizia que de uma só vez perdera seus dois filhos. O filho mais velho sabendo que ia morrer chama seu irmão e o instrui para que ele não fosse morto pelos franceses, pois de acordo com as leis sociais, criadas em 1º de novembro em 1612, a pena para o assassinato era a morte.

Tenho grande culpa, pois matei várias pessoas de uma só vez. Matei a mim mesmo, matei a meu pai que morrerá de tristeza e te matei, pois os franceses te matarão, porque são rigorosos em fazer justiça e punir os maus. Mas, ouve, acredita em meu conselho e faz o que te direi. **Os padres que vieram junto com os franceses são misericordiosos e gostam de nós e de nossos filhos; eles nos dizem através de nossos intérpretes que vieram a estas regiões para nos salvar.** Também ouvi, um dia, na casa de reuniões, de um dos nossos, que os Paí outrora batizaram enquanto estavam com eles, que ele vira os Canibais se refugiarem em suas igrejas, quando tinham feito algum mal, para estar em segurança, e ninguém ousava tocar neles. Faze o mesmo; vai de noite ver o Paí em sua casa em Yuriet, e pede-lhe que te coloque na casa de Deus, que fica ao lado de sua casa, e permanece lá até que meu pai junto com os outros principais tenham apaziguado o Grande dos franceses e que te perdoe. E, para facilitar mais ainda isso tudo, sabes que os franceses precisam de canoas e de escravos, que meu pai ofereça ao Grande tua canoa e teus escravos, a fim de que não morras.²⁵

O aspecto mais interessante nessa história é a fala do filho mais velho desse principal. Por isso, as colocamos na íntegra com intuito de melhor analisarmos. O filho mais velho sabia que seu irmão também morreria. Com base na apropriação do discurso do europeu ele instrui o seu irmão a criar uma fala que fosse coerente com os objetivos dos padres no Maranhão. Algo que fica evidente no trecho acima grifado. Também o verbo *salvar* é uma palavra-chave no seu discurso, pois, uma vez que os religiosos estavam ali pela salvação dos indígenas não poderiam deixar de

²⁴ D'ÉVREUX, Y. **História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614.** Trad. Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Ed. Batel, Coleção Os Franceses no Brasil, v. 4, 2009 [1864].

²⁵ *Ibidem*, p. 155.

auxiliá-los em momentos como esses, caso assim agissem, ficaria claro, para os Tupinambá, a contradição do seu discurso. As consequências disso, por exemplo, poderia ser repúdio aos padres, um abalo nas relações de amizade entre ambos. Na pior das hipóteses, o fim do apoio ao projeto de expansão da fé católica na região.

O desfecho dessa história não poderia ser outro. *Jacúpari*, no lugar de seu filho mais novo, conversou com d'Évreux e depois com De Pézieux, o responsável pela empresa francesa. Habilmente *Jacúpari* segue os conselhos de seu filho mais velho e constrói um discurso pautado naquilo que os franceses gostariam de ouvir. Os trechos a seguir são bem elucidatórios: “*A misericórdia convém aos Grandes, que têm tanto mais grandeza quanto mais têm clemência e misericórdia. Teu Rei é o maior rei do mundo[...]*” ou “*Então, já que és grande, és misericordioso, portanto debes usar tua misericórdia para com aqueles que caíram na malícia e na má sorte*”. Outro aspecto presente na sua fala é o apelo emocional. Enfatizando o estágio avançado de sua idade *Jacúpari* apela para o lado emotivo do Sr. De Pézieux. Se este “não tivesse piedade” e matasse seu único filho homem, condenaria o ancião a viver como um porco do mato, comendo somente raízes amargas. A resposta do Sr. De Pézieux é de admiração: “[ficou] admirado em ouvir uma retórica tão bela da boca de um selvagem”. Esta resposta nos permite dimensionar, um pouco, o efeito dos discursos produzidos para o europeu.

Considerações finais

O estudo das narrativas em fontes documentais do período colonial brasileiro é um campo ainda pouco explorado. Conscientes das limitações, perguntamo-nos se seria possível identificar as vozes tupinambás, recuperando nessas narrativas algumas estratégias de ‘negociação’ criadas pelos índios a partir do encontro com europeus.

Enfocando o olhar no papel ativo e criativo dos índios, repensamos, a partir de um diálogo interdisciplinar, a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis, no século XVII. Longe de poderem ser compreendidos a partir de visões essencialistas, os ameríndios foram protagonistas que dialogaram com os novos tempos, apropriando ou rejeitando elementos disponíveis no repertório cultural do invasor como, por exemplo, seus códigos discursivos, retóricos. Assim dotados de fala, criaram um tipo de discurso peculiar, sedutor. O discurso destinado aos ‘outros’. Este deve ser compreendido como resultado de disputas simbólicas, no contexto de colonização, e não simplesmente como ferramenta de validação dos projetos de conquista e catequização europeus. Trata-se, sobretudo, de perceber e interpretar os processos e as experiências coloniais a partir do universo indígena.

Primeiras informações sobre os nativos da *nação Kariri* na época colonial

Antonio José de Oliveira¹

Introdução

Para que se possa compreender a nação Kariri em meio das diversas que habitavam o território da América Portuguesa, é necessário compreender um pouco sobre os povos que os expulsaram para o espaço que hoje é o interior da atual região nordeste. Nesse sentido farei uma pequena, e rápida, abordagem sobre alguns aspectos das sociedades indígenas que habitavam o litoral quanto aqui chegaram os portugueses, que ao chegarem ao litoral travaram inúmeras guerras contra os chamados *tapuias*, entre eles os Kariri.

Os povos chamados de Tupi-Guarani se apossaram de toda costa litorânea do atual território brasileiro. “*Os Tupis entraram no Brasil pelos rios Madeira-Amazonas e os Guaranis no Paraguai por dois outros rios, o Pilcomayo e o Paraguai*”.² Em seus itinerários, esses nativos “*tiveram vários choques com os silvícolas dispersos. A maioria deles abandonava as tabas e escondia-se nos matagais. Poucas tribos Tapuias enfrentavam aquela massa de guerreiros e eram desbaratadas. Afinal os conquistadores alcançaram a orla marítima pretendida*”.³

Assim, quando os portugueses aportaram nas terras do chamado “Novo Mundo” em 1500, encontraram além de uma natureza exuberante uma população nativa bastante diversificada. Esses povos constituíam dois grandes grupos: um ocupando todo o litoral que foi logo reconhecido pelo nome de *Tupi-Guarani* com cultura e códigos lingüísticos comuns e outro, por nome *Tapuyas*⁴ denominados pelo primeiro grupo por possuírem costumes e língua diferente.

Há muitas discussões sobre a procedência desses povos. alguns estudos apontam que os Tupis-guaranis, tenham vindo do Amazonas, expulso pela expansão do Império Inca.

Ao dirigir-se o exército Inca ao lago Titicaca, os tupis localizados na sua margem oriental, já estava informado do objetivo de Rocca: subjugar-los como faziam aos outros povos andinos, na criação do seu Império. E não perderam tempo os índios ameaçados, em escapar de poderosa força invasora, pois deviam saber a maneira de curar-se. Os antigos habitantes andinos Tupis e Guaranis não concordaram com a sujeição aos

¹ Doutorando em História Social. Universidade Federal do Ceará.

² PEREIRA, Moacyr Soares. **Índios Tupi-Guarani na Pré-História:** Suas invasões do Brasil e do Paraguai, seu destino após o descobrimento. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 52.

³ *Ibidem*, p. 133.

⁴ Tapuia na língua tupi-guarani significa inimigos/bárbaros.

Incas, preferindo abandonar sua pátria, escapando por vias fluviais suas conhecidas para regiões longínquas, onde começariam suas vidas.⁵

Cristina Pompa, analisando os relatos do Antropólogo Métraux, também nos dá essas informações; *assim, migrações tupinambá do litoral norte até o Peru no século XVI, revoltas guarani no Paraguai espanhol da mesma época êxodos a apapocuva no século XIX; tudo isso, para Métraux, é “Terra sem Mal”*.⁶

Estando o litoral já habitado pelos *Tapuias*, os confrontos foram inevitáveis, desaguando assim na expulsão desses últimos para o interior.

A renhida luta que em todas as partes os Tupys sustentavam contra as tribus do interior, poderia provir da sua índole belicosa; das suas instituições que consideravam o mais guerreiro como o mais digno de louvor e de estima; reservando todos os prêmios da vida futura para aqueles que sabiam afrontar a morte, as privações e os trabalhos com indomável coragem.⁷

Do ponto de vista das migrações no período do contato com os portugueses, Ronaldo Vainfas,⁸ afirma que as constantes migrações que foram observadas pelos não índios (colonos e jesuíta), se davam através da busca da chamada “terra de boa aventura”. Liderado por homens que tinham a capacidade de se comunicar com os mortos e o espírito de seus ancestrais, muitos eram persuadidos a se retirarem de seus espaços e os seguirem em busca dessa incógnita terra.

Através das informações colhidas pelos cronistas, muitos estudiosos do período colonial compreenderam a sua maneira esses povos e definiram as áreas em que ambos ocupavam. *Os tupis*, denominado também de *tupinambá*, se concentravam numa faixa de terra que ia dos atuais estados de Santa - Catarina ao litoral do Maranhão. *Os Guaranis*, toda área sul das terras que passaram a pertencer às Coras Portuguesa e Espanhola. Vale esclarecer que ao longo do litoral algumas tribos podiam ser encontradas; é o caso dos *Goitacazes*, no rio Paraíba, os *Aimorés*, no sul da

⁵ *Ibidem*, p. 59-61.

⁶ POMPA, C. **Religião como Tradução**: Missionários, Tupi e Tapuias no Brasil colonial. Bauru, São Paulo: 2003, p. 105.

⁷ Emigrações dos Indígenas do Brasil. **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**. Tomo XXX, cap. I, p. 09, 1867.

⁸ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: colonialismo e rebeldia no Brasil colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Bahia, os *Tremembés* no litoral do atual Estado do Ceará, os *Potiguaras*, no atual estado do Rio Grande do Norte.⁹

Do ponto de vista das descrições etnográficas a preocupação dos primeiros cronistas era uma constante. Gabriel Soares de Sousa em *Tratado descritivo do Brasil em 1587* documentou que os tupinambás;

São homens de meia altura, de cor muito baça, bem-feitos e bem dispostos, muito alegres do rosto e bem assombrados; todos têm bons dentes, alvos, miúdos, sem lhe nunca apodrecerem; têm as pernas bem feitas, os pés pequenos; trazem o cabelo da cabeça sempre aparado, (...) são homens de grandes forças e de muito trabalho; são muitos belicosos (...) e grande caçadores e pescadores, e amigos de lavoura.¹⁰

Em relação algumas de suas práticas culturais, organização social, hábitos alimentares, o cronista reforça que,

Em cada aldeia dos tupinambás, há um principal, a que seguem somente na guerra, onde lhes dão alguma obediência, pela confiança que têm em seu esforço e experiência, que no tempo de paz cada um faz o que o obriga seu apetite (...) quando comem estão deitados na rede, e como comem também com ele os parentes e os agasalha consigo; entre os quais comem também os seus criados e escravos, sem lhe terem nenhum respeito; antes quando o peixe ou carne não é que sobeje, o principal o reparte por quinhões iguais, e muitas vezes fica sem nada, os quais estão todos de cócoras, com a vasilha em que comem todos no chã no meio deles, e em quanto comem não bebem nem vinho, nem água, o que fazem depois de comer.¹¹

Após um século de contato com os nativos do litoral e mais ou menos compreendido sua cultura, os objetivos dos colonizadores se voltam agora para as terras dos chamados *tapuias*. Na observação de Soares de Sousa, *os Tapuias, é o mais antigo gentio que vive nesta costa, do qual ela foi toda senboreada desde a boca do rio da Prata até o rio Amazonas, como se vê do que está hoje povoado de senbores deles.*¹²

⁹ ESPÍNOLA, Dodolfo. **Vicente Pizón e a descoberta do Brasil**. Rio de Janeiro: Inhaúma, p. 252.

¹⁰ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2000, Cap. CXLVIII, p. 260.

¹¹ *Ibidem*, p. 262-270.

¹² *Ibidem*, cap. CLXXXIII, p. 297.

No século XIX, os estudos sobre as populações que ocupavam o litoral antes dos tupinambás já apontavam que foram os *tapuyas os primeiros povoadores do paiz, e, bem que não nos seja possível hoje remontar até a sua origem, a sua idade, assim como alguns de seus usos e costumes*.¹³

O grande problema é que o termo *tapuia*, construído de fora pelos seus oponentes e tomado de empréstimo pelos não índios, incorpora todo um amalgama de povos que habitavam os sertões da América Portuguesa, tornando difícil realizar estudos mais detalhados sobre alguns deles. Nos finais do século XIX, estudiosos já apontavam que era *difícilimo formar-se um quadro não digo perfeito, mas satisfatório de quais e quantos eram as tribus dos antigos tapuyas, e que lugares habitavam*.¹⁴ Apesar das dificuldades, o termo *tapuia*, será a partir de então, apropriado definitivamente pelos portugueses para melhor compreender as diferenças entre esses dois povos.

Os “tapuias” Kariri

É consenso na historiografia colonial de que o interior da Colônia era espaço dos nativos indômitos, “selvagens”, revoltosos e arredios à civilização. Nos espaços dos sertões habitavam, segundo o imaginário colonial, os mais sórdidos e assustadores indivíduos. Espaço das transgressões, os sertões da América Portuguesa só eram visitados por homens corajosos que desafiavam as normas estabelecidas pela crença coletiva do medo. Foi no devassar do interior que aos poucos foi se dissipando o temor sobre o sertão e se construindo cada vez mais a dicotomia e as diferenças entre Sertão/Litoral, Tupy/Tapuya.¹⁵

A escassez de informações mais minuciosas sobre as populações que habitavam o interior proporcionou muitas indagações sobre os tipos de grupos que por aquele espaço transitavam. Tais interrogações perpassam não só fronteiras espaciais mais também culturais. A grande dificuldade em classificar os índios do interior seja no período colonial, século XIX ou na atualidade, se dá justamente devido a este termo genérico de *tapuia*.

Na documentação colonial, quase todas as informações denominam os nativos do sertão por essa classificação. Apesar de não se fazer referência direta a todas as etnias é possível identificar algumas. No requerimento em que o português Jorge Correia de Lima, pede o posto de Capitão-Mor do Ceará, ao Rei D. Pedro II, anexa ao requerimento seu memorial relatando suas atuações nas capitânias do Ceará, Pernambuco e Rio Grande, onde afirma que em (...) *em 1671 mandou debelar a nação*

¹³ **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo XXX, cap. 43, 1867.

¹⁴ *Ibidem*, p. 44-45.

¹⁵ PUNTONI, P. **A guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil. 1650-1720**. São Paulo: HUCITEC, 2002; POMPA, C. **Religião como Tradução...**

*dos Payoyais Tapuyas de corso, o qual tentavam destruir as aldeãs (...) passando a ameaçar o poder da Fortaleza, fazendo muitos insultos Pelas estradas.*¹⁶ Infelizmente não são citados nomes de Kariri. O importante é que, identificado no documento algumas etnias que se opuseram aos colonos nas lutas contra a invasão de seus territórios, fica mais evidente que os Kariri, encontravam-se também em meio a esses conflitos.

À luz da historiografia, das inúmeras tribos que ocupavam interior do nordeste, reconhece-se a predominância dos Kairi, presente desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano.¹⁷ Diante das informações que se tem até o momento é possível mapear sua presença no período colonial em dois momentos: No primeiro, os relatos sobre os “tapuias” Kariri aparecem nos finais do século XVI através de Cronistas que os descreveram, dentre eles podemos citar Gabriel Soares de Souza, que em suas observações coloca que *são estes tapuias grandes flecheiros, assim para a caça como para seus contrários, e são muitos ligeiros e grandes corredores, e grandes homens de pelejarem em campo descoberto.*¹⁸

No entanto, as evidências mais consideráveis se consegue a partir das guerras luso-holandesas (que teve seu auge de 1630 a 1653), onde a produção historiográfica aponta que muitos índios dessa nação tiveram participação de ambos os lados. Assim, *“nessa luta ao lado tanto dos holandêses como dos portuguêses combatiam os aborígenes, entre eles os Kariri, sendo que os da Capitânia de Pernambuco tinham se aliado aos holandêses, e os Kariri da Capitânia da Bahia aos portuguêses”.*¹⁹

Na viagem de Roulox Baro ao Rio Grande do Norte, para fazer alianças com os Janduins, a mando de Maurício de Nassau, suas descrições sobre esses povos são semelhantes ao que Soares de Sousa descreveu acima.

Os tapuias, porém, nação mais brutal, que vivem completamente nus nas matas, como vagabundos (havendo alguns que habitavam em comum as aldeias ou vilas, mas que se locomovem de seis em seis meses para serem mais sadios e andam por todos os lugares), esse nunca puderam acostumar-se e logo que se lhe apresenta um fuzil, lançam-se em terra e prontamente se levantam, sem, as vezes, dar tempo de carregá-lo novamente. Levam apenas clavas largas e chatas na ponta, feita de uma madeira dura com as quais parte um homem ao meio com um só golpe (...) marchavam e corriam em uma

¹⁶ Requerimento de Jorge Carreia da Silva ao rei D. Pedro II, a pedir o posto de Capitão-Mor do Ceará. Em 14 de novembro de 1676. Caixa 01. Documento 23. AHU.

¹⁷ CARVALHO, 1992, p. 432.

¹⁸ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Apresentação de Leonardo Dantas Silva. Recife. Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massagana, 2000.

¹⁹ FERRARI, A. T. Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história. **Publicações Avulsas da Revista Sociológica**. São Paulo, n° 03, p. 50, 1957.

velocidade incomparável. Se houvesse necessidade de bater-se em campo raso os portugueses tinha certeza de perder a vida caso não fugissem.²⁰

Pela descrição de Gabriel Soares de Sousa e Roulox Baro, são semelhantes aos aspectos dos kariri da Paraíba, descrito mais tarde por Irineu Joffily, segundo o qual “*erão muito velozes no correr: vencerião um cavalo. Usavão arcos e setas, de uma espécie de espada de madeira rija, de dous gumes, assim como de azagaia e de machado de pedra de cabo comprido*”.²¹

O interesse dos holandeses em dominar as terras do nordeste só seria viável com a política de alianças com alguns desses nativos. Dessa forma, os flamengos passaram a cortejá-los, sobretudo os Janduins, no Rio Grande do Norte, que já há muito tempo vinham defendendo seu território contra as incursões dos portugueses.²² Pelo São Francisco, outros Kariri foram também cortejados pelos holandeses, porém, não encontraram apoio com tanta facilidade dado a atuação mais acentuada dos portugueses que conseguiram conquistar mais rapidamente seu apoio.

O segundo momento que se tem a maior presença dos Kariri se efetua após a guerra luso-holandesa. Muitos fatores concorreram para o agravamento das relações entre índios e não índios. A política de alianças, selada durante a guerra, perde seu equilíbrio, e, os nativos que apoiaram os holandeses perderam sua “proteção”, sendo forçados a seguirem as normas dos vencedores ou fugirem cada vez mais para o interior. Outro fator de considerável relevância foi a reorganização econômica das principais capitânicas envolvidas na guerra. Através da pecuária, elemento fundamental nessa empresa, ocasionou os mais cruentos conflitos entre índios e não índios, que se configurou na famigerada “guerra dos bárbaros”.

A segunda metade do século XVII foi o momento em que o projeto colonizador adentrou aos sertões e se solidificou. O interior, antes visto como território dos tapuias, dos aventureiros e dos negros rebelados, passa agora a experimentar a presença organizada dos exploradores brancos. No devassamento dos sertões, sobretudo das capitânicas do norte, o gado foi a principal força impulsionadora. Através dela se construíram os primeiros caminhos, alargando as antigas trilhas indígenas, forçando-os a reorganizarem seus espaços e a modificarem seus itinerários. Através dos caminhos do gado e das ações dos Missionários se consegue “perseguir” os últimos integrantes dessa nação que fugia dos ambiciosos colonos e das intermináveis ladainhas dos missionários.

²⁰ MORREAU, Pierre. e BARO, Roulox. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos tapuias**. Tradução e notas Lêda Boechat Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1979.

²¹ JOFFILY, Irineu. **Notas Sobre a Paraíba**. Rio de Janeiro: Topografia do Jornal do Comércio, 1892.

²² PUNTONI, P. **A guerra dos Bárbaros...**, p. 57-58.

Jorge Correia de Lima, Capitão Mor da Capitania do Ceará, acompanhando Padre Antonio Vieira nas Missões da Ibiapaba assim se pronunciou:

Diz Jorge Correia da Silva Cavaleiro professo da Ordem de São Bento de Assis Capitão-Mor que foi da Capitania do Ceará por patente de V.A que pela referida patente, que offerece, se deixa ver, que tem servido a V.A desde o ano de 1645 ate o de 1669, em praça de Soldado, Alferes, Ajudante, Capitão-Mor de Infantaria a principio nas terras do alemtejo eno Estado do Maranhão, aonde ocupou os referidos postos; passou as Serras de Iboapaba por cabo de hua tropa de soldados na era de 1660, segurando a campanha ao Padre Antonio Vieira da Companhia de Jezus missionário geral que era daquele estado; e nesta ocasião, se fez muita justiça a Deos e a V.A. retirando daquelas terras aos Índios Pernambucanos em numero de 300 almas, os quais se tinha retirados a ellas por terem sido do sequito Olandez e os Índios Tabajaras ficaram socegados.²³

Fica claro no relato do Capitão-Mor, que os índios pernambucanos estavam perturbando os índios Tabajaras. Sobre a “proteção” dos Jesuítas e da Coroa, esses nativos receberam o benemérito do “amparo” legal, tributo de sua aliança durante a guerra. Quanto aos índios pernambucanos que são citados no documento, foram cruelmente rechaçados por terem auxiliado os holandeses. Apesar de o Capitão citar apenas uma etnia (Tabajaras), provavelmente tinha algum grupo da nação Kariri entre eles.²⁴

Os movimentos de incursão pelo interior se acentuam. Pelas margens do São Francisco, muitas entradas se projetaram para os sertões ainda indômitos. Muitos colonos, juntamente com índios aliados, subiram o grande rio em busca de novos espaços para estabelecer suas fazendas. Nesse percurso, foram desalojando os chamados índios de “corso”.²⁵ Capistrano de Abreu afirma que os paulistas sem seus gentios *nunca se há de conquistar o gentil bravo que se tem levantado no Ceará, Rio Grande do Norte, sertão da Paraíba e Pernambuco*. Ainda segundo o autor, pelos sertões de fora, subindo pela foz desse grande rio (pernambucanos) e pelos sertões de dentro (baianos), caminhos se bifurcaram aos mais longínquos territórios das Capitânicas do Norte.²⁶

²³ *Ibidem*.

²⁴ Vale ressaltar que algumas bibliografias apontam que os Payayás faziam parte da nação kariri.

²⁵ Índios de Corso, eram os ativos que não se submetiam a evangelização nem muito menos aos colonos. Sempre atacavam os aldeamentos e as vilas dos homens brancos.

²⁶ ABREU, Capistrano de. **Capítulos de Historia Colonial & Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil. 1500-1800**. Brasília: UNB, 2ª edição, 1998.

Outra empresa que adentrou aos sertões junto com o gado foi as missões jesuíticas e franciscanas. Através dessas missões se consegue com maior eficácia informações sobre os Kairi e compreender sua postura frente aos colonos e religiosos. Essas posturas, com já citamos, foram demonstradas com maior clareza na guerra luso-holandesa, onde os Kariri atuaram em ambos os lados. No processo de missão e aldeamentos, houve também diferentes posturas, uns aceitaram sem muita relutância, outros se evadiram para lugares mais distantes. Na observação de Baptista Siqueira,

A partir do momento em que os Cariris aceitaram a catequese, por indiscutível flexibilidade, passaram avigorar dois planos culturais simultâneos: Cariris aculturados (caboclos); Cariris acoçados pelos curraleiros denominados “índios de corso”. Aí começa a grande balbúrdia porque os que assim eram reconhecidos podiam, ou não, ser do grupo Cariri. Viu-se, inclusive, através dos documentos oficiais do século XVII, requisição de Cariris para o “combate sem trégua” ao resto de tupis egressos da Ibiapaba, arrolado entre o gentio bárbaro.²⁷

Por ser considerada uma população tão diversa, identificar claramente grupos que foram adentrando cada vez mais nos sertões fugindo dos missionários e dos curraleiros, está se constituindo uma das mais árduas problemáticas nesta pesquisa. Após a guerra com os Holandeses, muitos nativos que os auxiliaram ficaram mais vulneráveis. As opções eram poucas: ou se submetiam aos colonos e aos missionários, ou se não fugissem, eram passíveis de serem dizimados. Muitos optaram pela “proteção” dos aldeamentos.

Depois da expulsão dos invasores flamengos, aparecem novas e mais preciosas informações a respeito dos Cariris, já agora registrados pelos catequistas de diferentes ordens religiosas que militavam no Brasil. Entre eles incluem-se alguns de origem luso-brasileira, como o Jesuíta João de Barros que, pelos meados do século XVII, teria, no dizer de Lourenço Hervas, fundado as aldeias da *Cana Brava* (Pombal), *Natuba* (Soure) e *Saco dos Morcegos* (Mirandela) na bacia do Itapicuru baiano.²⁸

Com as missões católicas, os Kariri, passam agora a se envolver com o mundo dos brancos, experimentando novos elementos culturais, “abdicando” de viver em seus espaços há muito tempo construídos pelo saber de seus ancestrais.

²⁷ SIQUEIRA B. **Os Cariris do Nordeste**. Rio de Janeiro: Editora Câtreda, 1978, p. 33.

²⁸ STUDART FILHO, Carlos. **Os Aborígenes do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1965, p. 60.

O domínio dos Cariris foi, assim, devassado e nele se criaram várias missões católicas. Além das mencionadas, surgiram as do Rio São Francisco, onde assistiam “capuchinhos franceses enviados ao Brasil em 1656, por D. João IV. Cêrca de 30 anos depois, do Juazeiro para baixo já se contavam as missões de *Oracapé, Cavaló, Pambu, Amariús, Rodelas e Paquim*.²⁹

Sobre as Missões e os Aldeamentos no São Francisco, as mais importantes informações são do Padre Martinho de Nantes. Em sua *Relação de Uma Missão no Rio São Francisco* (1703), está colocado as mais preciosas descrições dos Kariri. Segundo Nantes, os Kariri,

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(...) as mulheres costumavam dominar seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados. Com quanto tivessem em cada ladeia um capitão ou governador só existia autoridade em tempo de guerra.

A partir dos primeiro relatos, e, sobretudo, do Franciscano supracitado, se buscou tentar compreender as práticas culturais dos Kariri, seus espaços de atuação e sua representação através do olhar europeu. Segundo Capistrano de Abreu,

Os Cariris, pelo menos na Bahia e na antiga capitania de Pernambuco, já ocupavam a beira-mar quando chegaram os portadores da língua geral. Repelidos por esses para o interior, resistiram bravamente à invasão dos colonos dos europeus, mas os missionários conseguiram aldear muitos e a criação de gado ajudou a conciliar outros.³⁰

Para Carlos Studart Filho,

Os Cariris ou Quiriris, com os quais no pensar de Capistrano, os portugueses só amiudaram contato no século XVII, possuíam idioma próprio e, na Bahia, se fizeram grandes amigos dos primeiros colonizadores que para lá se transladaram. O Jesuíta Fernão Cardim, ao assinalar o fato, diz claramente: “outros do mesmo sertão da Bahia, que chamam Cariris, têm língua

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ ABREU, J.C. **Capítulos de História Colonial 1500-1800 & Os Caminhos Antigos e povoamento do Brasil**. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 48.

diferente; essas três nações (Goiana, Taicuju e Cariri) e seus vizinhos são amigos dos portugueses”.³¹

No que se refere ao espaço em que atuava, Estevão Pinto coloca que,

Os Kariri Sabuja estendiam-se do Paraguaçu ao Itapicurú e aí foram encontrados desde os primitivos tempos da colonização. Senhoreavam a princípio o litoral nordestino, onde ainda os viram os portugueses. Quanto aos grupos que formam esses povos são os Tremembés, os Paiaçús, Os Icós, O Cariús, Os Sucurus, Os Garanhuns, Os Acanã, os Chocós, os Rodelas.³²

Do ponto de vista do confronto entre kariri e portugueses, há algumas produções que analisam esse momento. Para Ferrari, (1957), os primeiros contatos se efetuaram através da busca de *metais preciosos pelos interiores do sertão, a colonização, os currais e as bandeiras*. Outro fator segundo o autor, é que os Kariri, provavelmente tenham sofrido as investidas dos colonos, em consequência da procura pelos índios Caetés em retaliação ao massacre do Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, do Provedor Mor Antonio Cardoso de Barros e de 98 pessoas em 1556.

Pautado ainda na historiografia, temos as informações de Baptista Siqueira. Ele relata que *convém notar que a degola do Gurgueia do Pajeú (aliados dos Paiaia), ordenada pelo governador Geral a Francisco dias de Ávila e Domingos Afonso Sertão foi executada, fielmente, ficando com verdadeiro trauma*.³³ Do ponto de vista cultural, o autor afirma que o contato e o confronto com os não índios proporcionaram uma profunda mudança, sobretudo, nos aspectos da cultura material, sociedade e na crença dessas populações. Segundo ele,

Com a modificação da paisagem, alteram-se as bases bióticas dos Kariri, como de outros grupos tribais do nordeste do Brasil, passando eles a dar menor atenção a certas atividades extrativistas. Assim, muitos frutos, animais, e seus produtos, praticamente foram extirpados com as desmesuradas queimadas(...)sobre a sua organização social, a primitiva estrutura dos Kariri desarticulou-se, ante o fluxo crescente das imposições da sociedade portuguesa, representada ora pelos ‘curraleiros’, ora pelos “senhores de engenho”, ora pelos “missionários”.³⁴

³¹ STUDART FILHO, Carlos. **Os Aborígenes do Ceará**, p. 58-71.

³² PINTO, Estevão. **Os Indígenas do Nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 135-134.

³³ SIQUEIRA B. **Os Cariris do Nordeste**. Rio de Janeiro: Editora Câtreda, 1978, p. 63.

³⁴ *Ibidem*, p. 56-57.

Como se percebe na citação acima, o impacto do confronto colonial nas populações do Kariri foi profundo. A partir desse impacto, seja pelas guerras ou pelos aldeamentos, se passa a vislumbrar timidamente uma considerável variedade de etnias da sociedade Kariri, onde cada uma delas exerceu suas posturas frente aos não índios.

Outro fator bastante complicador para identificar grupos dessa população se dá na ocasião em que durante a guerra dos bárbaros muitos foram dizimados e outros foram rechaçados para os locais mais longínquos dos sertões. Com as entradas dos Capitães e dos Sertanistas, chamados à auxiliar na guerra dos “Bárbaros” passa cada vez mais a encurralar os índios. Exemplo disso são as entradas de Teodósio de Oliveira Ledo, que na Capitania da Paraíba

Fez duas entradas além da Serra da Borborema, alcançando o alto Piranhas, já então devassado pela bandeira do paulista Domingo Jorge Velho. Em sua primeira entrada (1670), fundou a primeira aldeia Kariri na Paraíba, na margem do rio homônimo, entregando-a ao capuchinho Theodore de Lucé.³⁵

Navegando pelo São Francisco, no sentido sertão litoral, seguindo a curva que faz na altura de Petrolina, Boa Vista e Cabrobó, os colonos enveredaram pelos seus afluentes penetrando pelos interiores dos sertões da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Ao adentrar o século XVIII, essas novas áreas foram sendo visitadas e ocupadas. Seguindo trilhas indígenas, as entradas e bandeiras logo encontram grupos de nativos Kariri que fugiam dessas empresas. *Os indígenas do rio Piancó e alto Piranhas, empurrados pelas bandeiras de Domingos Jorge Velho e de Ledo, refluíram para o norte, nos sertões do rio Salgado e no vale do Cariri, no Ceará, exatamente como “refugiados de Pernambuco” tinham feito na Serra de Ibiapaba.*³⁶

Subindo pelo alto sertão da Paraíba, os Kariri chegaram ao sul da Capitania Cearense, espaço ainda não visitado pelos colonizadores brancos. *Para o Ceará, nesse tempo, só se conheciam três entradas, pelo rio Jaguaribe, pelo riacho do Figueiredo, no Município de Limoeiro e pelo rio do Peixe a sair em Umarí, no Município de Lavras.*³⁷

Esses novos espaços visitados e ocupados por essas bandeiras, dada suas diferenças dos já ocupados, possibilitou aos colonos diferenciá-los dos demais. As áreas em que os primeiros índios Kariri foram aldeados, que abrange, sobretudo, o

³⁵ POMPA, C. **Religião como Tradução...**, p. 215.

³⁶ *Ibidem*, p. 215.

³⁷ Antonio Bezerra. **Algumas Origens do Ceará**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009, p. 93.

altiplano da Serra da Borborema foi denominado de Cariris Velhos.³⁸ Com clima diferenciado das demais regiões do interior do nordeste, essa nova área foi denominada de Cariris Novos. Nessa localidade, se refugiaram os últimos Kariri, “fugitivos” da sanha incontrolável dos curraleiros.

Conclusão

Expulsos do litoral pelos tupinambás, os Kariri, se lançaram nos interiores dos sertões, onde permaneceram incólumes antes que as guerras luso-holandesa viessem a exigir uma tomada de decisão. Nessa guerra, foram forçadas por parte dos nativos, posições, onde, mais tarde se definiriam seu próprio destino. Tentando fugir das perseguições dos lusitanos, muitos desses povos foram atraídos pelas promessas dos holandeses de não os escravizarem. Com essa promessa tentadora, várias nações foram recrutadas a lutarem ao lado dos povos que defendiam a religião reformada.

Quando ao fim da guerra, vencida pelos portugueses, sem opção, muitos dos nativos que ficaram do lado holandês, se precipitaram para as localidades mais longínquas possíveis na feliz certeza de que ali estariam livres dos seus perseguidores. Quanto a Coroa portuguesa propôs a reorganização da economia colonial e os caminhos do gado o alcançaram os mais longínquos recantos da Colônia, os nativos no interior sentiam que estava na eminência de perder definitivamente seus territórios. Esses nativos entenderam que restavam poucas alternativas; se submeter aos colonos, pedir proteção nas aldeias ou ver sua cultura ser dizimada pelo golpe das espada e pela ideologia cristã católica.

Muitos foram “sensatos” e se submeteram aos brancos, cuja atitude era manter (embora difícil), em meio aos preceitos cristãos traços de sua cultura. Outros perderam por completo seus referencias. O importante é que, os que sobreviveram aos séculos posteriores, ainda podem se orgulhar de seus ancestrais, que de uma forma ou de outra, soubera lutar e preservar sua cultura; se não está materialmente visível nos traços de uma dança, língua ou culinária, está registrada nos documentos produzidos pelo homem branco.

³⁸ SIQUEIRA B. **Os Cariris do Nordeste...**, p. 39. PINTO, E. **Introdução ao estudo da vida social dos indígenas do nordeste brasileiro** o Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 135.

O *Livro das Canoas* – uma descrição

Camila Loureiro Dias¹

Introdução

O *Livro das Canoas* é um manuscrito conservado no Arquivo Público do Estado do Pará, transcrito por Rosane do Nascimento e Cristine Rocha, sob a orientação de Márcio Meira, e publicado em 1994.² Seu título original é *Livro que há de servir para o registro das canoas que se despacharem para o sertão ao cacau e às peças, e das que voltarem com escravos. E nele hão de assinar termo os cabos das mesmas canoas*.

Trata-se de um conjunto de registros organizados em um livro que foi aberto e preenchido por funcionários do Estado, para uso propriamente oficial. Apesar de ser assim intitulado, como servindo para registrar as canoas que partiam ao sertão, são poucos os documentos, afinal, que se prestam a essa finalidade específica. Na realidade, esse livro contém registros de variados formatos e objetivos e, como o próprio Márcio Meira notou, a maioria deles é constituída de “termos”, isto é, compromissos assumidos por moradores, militares ou religiosos com relação à utilização do trabalho dos índios e ao tratamento dispensado a eles. São, no total, 2030 índios registrados, 452 registros, durante um período de 17 anos (1739-1755).

A tabulação desses registros ilumina alguns aspectos da evolução do abastecimento de mão de obra na Amazônia durante a primeira metade do século XVIII. De fato não dá para concluir a partir desses registros a dimensão do comércio de escravos que se desenvolveu no interior do território amazônico. Esses são apenas alguns documentos oficiais que testemunham uma tentativa de controle do contingente de escravos, mas temos muitos elementos para suspeitar de que tenham representado uma ínfima parte do real volume de prisioneiros indígenas comercializados na região. No mesmo contexto no qual esses registros estão inseridos, por exemplo, o jesuíta José de Moraes afirmou que do Rio Negro foram extraídas mais de 20 mil almas.³ João Daniel, outro jesuíta que viveu no Pará por 16 anos, no período abordado pelo *Livro das Canoas* (1741-1757), afirmou que só do Rio Negro saíram mais de três milhões de índios escravos.⁴

¹ *École des hautes études en sciences sociales*.

² MEIRA, Márcio. (Org.). **O livro das canoas**: documentos para a história indígena da Amazônia. São Paulo: NHII/USP/Fapesp, 1994. Agradeço a Maria Helena Loureiro pela inestimável ajuda na tabulação desses dados.

³ MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará [1759]**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1987.

⁴ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Maximo rio Amazonas [1776]**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

Exagerado? Provavelmente. Mas a verdade é que não temos informações suficientes para especular o real tamanho desse comércio, assim como não temos elementos para afirmar com exatidão a dimensão demográfica desse território antes da chegada dos europeus. Poderia ser 5 ou 6 milhões, como calculou Denevan?⁵ Havia 18 mil pessoas nas povoações dos Omáguas, como calculou Antonio Porro?⁶ Seria possível tirar três milhões de pessoas só do Rio Negro? Vinte mil seria um número mais razoável? Não sabemos.

Felizmente esse não é o nosso problema aqui. Nosso objetivo é analisar as informações que por ora dispomos. E, a partir delas, tentar inferir algumas características do comércio de prisioneiros indígenas e administração da mão de obra na Amazônia colonial.

Contexto

Esse livro de registros foi aberto em dezembro de 1739 e utilizado até 1755. Ele está inserido no contexto auge da economia amazônica no período anterior ao governo pombalino. Momento em que houve o maior volume de mercadorias saindo dos portos de Belém: o consumo de chocolate estava em plena expansão na Europa e o cacau despontou como principal produto da lista de exportações do Pará, correspondendo a 90% delas entre 1730 e 1755, período durante o qual foram exportadas mais de 15 mil toneladas de mercadorias.⁷

Tempo em que se construíram as belas edificações coloniais que se conservam ainda hoje no centro de Belém. Ocasão em que o viajante francês La Condamine, de passagem por aqui, ficou admirado com a riqueza das missões carmelitas nos confins do território e com a da cidade de Belém, que lhe deu a impressão de estar na Europa;⁸ ocasião em que o desembargador Francisco Duarte dos Santos viu mais de duzentos escravos nas fazendas, e moradores vestidos com tecidos franceses e italianos.⁹ Período, enfim, em que constatamos um acirramento da velha briga entre

⁵ DENEVAN, William M. The aboriginal population of Amazonia. In: DENEVAN, W. M. (Ed.). **The native population of the Americas in 1492**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976, p. 205-234.

⁶ PORRO, A. **O povo das Águas**: ensaios de etnohistória amazônica. Rio de Janeiro / São Paulo: Vozes/ Edusp, 1995.

⁷ MAPA dos diferentes gêneros que dos livros da alfândega da cidade do Pará consta se exportaram do seu porto desde o ano de 1730, até o de 1755...., João Pereira Caldas, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 31 de agosto de 1778. AHU Pará, doc. 6627.

⁸ LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale**. Paris: Veuve Pissot, 1745.

⁹ DUARTE DOS SANTOS, Francisco. Cópia da informação e Parecer do desembargador Francisco Duarte dos Santos, que sua Majestade mandou ao Maranhão em 1734, para se

religiosos e moradores pelo controle do contingente de mão de obra disponível na colônia.¹⁰

Todo esse contexto teve uma história por detrás e implicou o auge do deslocamento de índios do sertão com o intuito de servirem como trabalhadores em Belém. O avanço em direção ao interior do território em busca de trabalhadores se deu pelo curso do Amazonas e começou logo que os portugueses conseguiram se instalar no delta deste rio, em 1616. Pouco mais de vinte anos depois (1639), já haviam percorrido o rio de ponta a ponta e lograram chegar a Quito. Instalaram fortes militares em pontos estrategicamente localizados nos encontros do rio Amazonas com seus principais tributários (Tocantins, Xingu, Trombetas).

Só que os prisioneiros obtidos nas áreas mais próximas de Belém rapidamente se escassearam. As expedições de guerra e de resgate eram violentas e traiçoeiras, a mortalidade indígena por conta de doenças e da desnutrição era alta (Vieira fala de uma extinção da ordem de 2 milhões até por volta de 1650)¹¹ e com isso os moradores precisavam sempre renovar seus plantéis. Então foram sendo obrigados a ir cada vez mais longe e, do Amazonas, a partir para o interior dos seus afluentes.

Em 1686, o *Regimento das Missões* estabeleceu pela primeira vez de maneira detalhadamente regulamentada o projeto de expansão territorial por meio de bases missionárias.¹² Em 1688 a prática de obtenção de escravos (que havia caído na ilegalidade por um breve período, 1680-1688) foi readmitida: com o intuito mesmo de suprir a demanda por mão de obra, o d. Pedro II decidiu em alvará que as chamadas tropas de resgates se tornassem expedições oficiais, as quais deveriam ser obrigatória e anualmente enviadas ao sertão, com financiamento da Fazenda Real.¹³ Por fim, em 1693, uma carta régia concedeu para todas as outras ordens religiosas a administração das aldeias antes exclusivamente controladas pelos jesuítas.¹⁴ Isso de

informar do governo temporal dos índios e queixas contra os missionários. Pará, 15 de julho de 1735. In: MORAIS, A. J. de M. **Chorographia historica, chronographica, genealogica, nobiliaria e politica do Imperio do Brasil**. Rio de Janeiro, vol. 4, p. 123-150 (nota), 1859-1863.

¹⁰ Verificável em diversos fundos documentais, tais como Códice 4517 da Biblioteca Nacional de Portugal ou nos documentos publicados por Melo Moraes. **Chorographia historica...**

¹¹ VIEIRA, Antonio. Carta ao Rei d. Afonso VI, de 20 de abril de 1657. In: AZEVEDO, João Lúcio. **Cartas de Antonio Vieira**. São Paulo: Globo, 2008, vol. 1, p. 346.

¹² REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão e Pará, 1º de dezembro de 1686. In: LEITE, Antonio Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugália, 1938-1950, vol. IV, p. 369-375.

¹³ ALVARÁ em forma de lei expedido pelo Secretário de Estado que derroga as demais leis que se não passaram sobre os Índios do Maranhão, 28 de abril de 1688. **Anais da Biblioteca Nacional (ABNRJ)**. Rio de Janeiro, vol. 66, p. 97-101, 1948.

¹⁴ CARTA régia ao governador do Maranhão, 19 de março de 1693. **ABNRJ**, vol. 66, p. 142-4, 1948. Os jesuítas conservaram 28 missões e cederam 27.

fato ajudou a criar as bases territoriais que posteriormente serviram de apoio logístico para as expedições de *descimentos*, *guerras* e *resgates*, responsáveis pelo abastecimento da mão de obra que sustentou a economia do Estado.

Nesse mesmo período, os espanhóis também estavam progredindo suas bases missionárias, a partir do oeste, notadamente com o intuito de conter o avanço português. Um confronto armado se deu na altura do Rio Negro entre os carmelitas (que haviam acabado de assumir as missões da região, em 1695) e os jesuítas da Assistência de Espanha. Com isso, no início do século XVIII, os portugueses acabaram conseguindo não só garantir a ocupação da foz desse rio, como ainda avançar em direção ao Solimões, tomando as aldeias fundadas pelos espanhóis anos antes.¹⁵ Daí foi possível instalar no Rio Negro um *arraial* de apoio às tropas de resgate na região. O próprio rei, em 1721, cobrou do governador que as tropas de resgates fossem obrigatoriamente enviadas todos os anos para o sertão, para garantir o suprimento de mão de obra.¹⁶

Em 1728 os moradores do Pará fizeram guerra contra os índios do Rio Negro, sob o pretexto de que estes eram aliados dos holandeses.¹⁷ A verdade é que os portugueses tinham acabado de perder muitos trabalhadores por conta de uma epidemia que estourou quatro anos antes, em 1724. Essa guerra atingiu grande proporção no contexto colonial, provocando muita polêmica entre moradores e autoridades civis e religiosas, até ser definitivamente contida por volta de 1736.

Para além de trazer muitos escravos para Belém e São Luís, essa guerra abriu caminho para as tropas de resgate no alto curso do rio Negro, no sertão do Rio Branco até chegar às áreas de influência espanhola e holandesa nas Guianas. Vale notar que essas regiões eram densamente povoadas e a abertura da sua passagem deu novo fôlego à busca por escravos. Em 1732, inclusive, em pleno contexto de guerra

¹⁵ Descrevo esses episódios em mais detalhes em um artigo no qual analiso o mapa do rio Amazonas desenhado pelo jesuíta Samuel Fritz, gravado em Quito no ano de 1707. Camila Loureiro Dias. “Jesuit maps and political discourse. The Amazon River of Father Samuel Fritz”. **The Americas**, vol. 69, n. 1, July 2012.

¹⁶ CARTA régia ao governador do Maranhão. Lisboa, 13 de maio de 1721. **ABNRJ**, vol. 67, p. 181, 1948.

¹⁷ De fato, a presença holandesa no Rio Negro já se sentia desde pelo menos a década de 1640, quando foram vistas armas e bijuterias de origem holandesa entre nativos da região. Mas era uma presença virtual: os holandeses faziam chegar seus produtos até lá para trocar por escravos que chegavam à costa da Guiana por meio de uma tradicional rede de trocas indígena. É o que sustentam David Sweet e Nádia Farage, e o que de fato parecer ser, pelo que se pode deduzir das fontes. A rota provável era rio Suriname, passando pelo rio Negro e chegando ao Amazonas pelo rio Jurubaxi. O pretexto da guerra foi o assassinato do capitão de uma tropa e de um índio aliado durante as operações de resgate. Descrevo em mais detalhes esse episódio no âmbito da minha tese de doutorado a ser defendida na EHESS, em fase de redação.

contra os índios do rio Negro, a câmara do Pará autorizou que particulares acompanhassem as tropas oficiais para realizar seus próprios resgates, sob a licença do governador.¹⁸

Em 1737, o tribunal local responsável pelas questões de administração dos índios, a *Junta das Missões*, quebrou o protocolo e autorizou a organização de uma tropa de resgate financiada diretamente por um particular, e não pelo Estado.¹⁹ Era Lourenço Belfort, morador de São Luís que estava de passagem por Belém. Ele assumiu todas as despesas e os riscos da expedição, sob a condição de assumir também o posto de capitão da tropa. Foi enviado com um regimento redigido pelos membros da Junta.²⁰

Em 1743, mais uma vez, o Estado do Maranhão foi atingido por uma epidemia que matou muita gente. E não foi por coincidência que no ano seguinte, em 1744, a *Junta das Missões* novamente modificou as regras dos resgates e autorizou que os moradores fossem por conta própria – e não mais sob o comando de uma tropa – ao rio Japurá, resgatar seus escravos, os quais depois seriam examinados em Belém.²¹ Considerado abuso de autoridade pelo jesuíta Bento da Fonseca, o caso foi parar na mesa do Conselho Ultramarino, e culminou com a completa proibição da prática dos resgates, em 1747. O governador em exercício, Pedro de Mendonça Gurjão, ainda enviou uma última tropa antes de dar execução à ordem.²² Foi no ano de 1748, a tropa comandada por José Miguel Aires.

No ano seguinte mais uma epidemia de varíola assolou a população, especialmente indígena, e foi seguida por outra, de sarampo. Estimam-se quarenta mil mortes em todo o Estado.²³ As exportações despencaram, nenhum navio saiu do porto em 1748,²⁴ houve fome, muitas fugas para o mato. Era essa a conjuntura quando, em 1751, chegou para governar o Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal. Disse ele em carta ao pai que encontrou o Estado “não só perdido de qualquer modo mas totalmente arruinado, e sem meios alguns para a

¹⁸ Carta (capítulo/cópia) do governador do Maranhão, José da Serra, para o rei. Anexo: Termo (traslado) de Junta das Missões de 25 de outubro de 1732. **AHU Pará**, doc. 1428. Apud MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império**: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

¹⁹ Termo da Junta das Missões, 26 de outubro de 1727. In: WOJTALEWICZ, Paul David. **The ‘Junta de Missões’**: the missions in the Portuguese Amazon. M. A. Thesis: University of Minnesota, 1993, p. 87.

²⁰ Regimento da Tropa de Resgates. Arquivo Público do Estado do Pará, códice 2, doc. 12, f. 59-63v.

²¹ Termo da Junta das Missões, 31 de agosto de 1744. In: WOJTALEWICZ, Paul David. **The ‘Junta de Missões’**..., p. 134. Cf. MELLO, Márcia, **Fé e Império** ..., p. 299.

²² Carta do governador ao rei, 28 de outubro de 1747. **AHU Pará**, doc. 2803.

²³ Carta do governador Francisco Pedro Mendonça Gurjão ao rei, 13 de agosto de 1750. **AHU Pará**, doc. 2982.

²⁴ Mapa dos gêneros.

sua subsistência”.²⁵ Depois de quatro anos tentando acabar de fato com a prática de resgates já enraizada no *modus operandi* dos moradores, em 1755, Furtado foi portavoza da lei pombalina que declarou a total liberdade indígena.

Foi durante esse contexto de auge e declínio das tropas de resgate que os termos do *Livro das Canoas* foram sendo registrados. A questão é: que informações se podem extrair desse documento que iluminem a evolução desse mecanismo de obtenção de mão de obra, que eram as tropas de resgate, ao longo do período? Antes de responder a essa pergunta, no entanto, cumpre descrever brevemente a prática sobre a qual estamos falando, isto é, o modo de funcionamento de uma tropa de resgates.

Como funcionava uma tropa de resgate?

A tropa saía de Belém ou de São Luis provida de mantimentos, ferramentas, panos, cachaça, avelórios e outros produtos estimados dos índios. Passava pelas aldeias próximas a Belém e recrutavam os índios remadores.²⁶ Passavam por Gurupá, onde supostamente deveriam se matricular. Remavam em direção ao Rio Negro, instalavam-se em um arraial geralmente administrado por um carmelita. Daí, a tropa se repartia em divisões que adentravam a floresta e se dirigiam às aldeias indígenas para negociar prisioneiros com os chefes. Quando não era o caso de negociar, os soldados portugueses simplesmente faziam *amarrações*, que consistiam em atacar a aldeia de surpresa, atear fogo, atirar, matar homens guerreiros e raptar as mulheres e crianças. Os prisioneiros eram encaminhados ao arraial.

No arraial, o padre responsável fazia um exame para averiguar a legitimidade do cativo dos prisioneiros e emitia certificados. No período coberto pelos nossos registros, o padre responsável foi apenas um: o jesuíta Achilles Maria Avogadri. O exame consistia em perguntar ao índio se ele era de fato prisioneiro de guerra que os seus parentes haviam tido com demais grupos indígenas, se a guerra da qual era prisioneiro havia sido justa etc..

O *Registro* – chamado de *Certidão* nas décadas de 1740-50 – emitido pelo padre identificava a idade, nação, às vezes o nome do índio, sinais no corpo, e modo como havia sido adquirido. Se a forma de aquisição constava na lei, o índio era considerado escravo e se emitia o certificado de seu resgate. Robin Wright contou os registros do

²⁵ CARTA de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao pai, 22 de setembro de 1751. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2. ed., vol. I, 2005, p. 182.

²⁶ Informações que nos ajudam a reconstituir o processo das tropas de resgates se encontram em diversas fontes. No entanto, as principais descrições foram feitas por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em carta publicada por MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina...**, carta 28, vol. I, p. 371; e por DANIEL, João. **Tesouro Máximo do Rio Amazonas...**

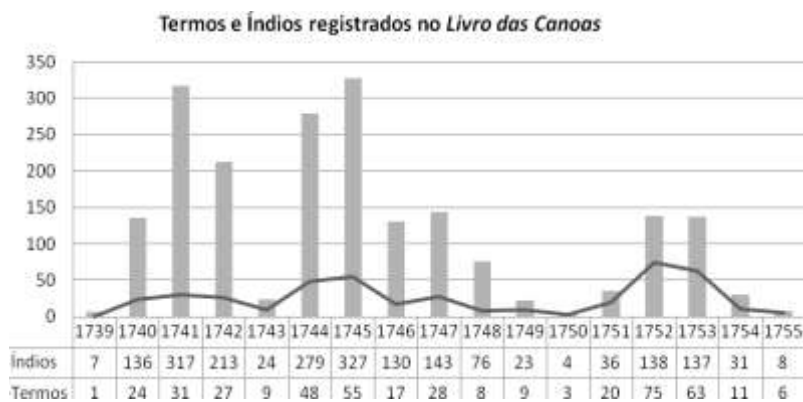
Arquivo do Pará e constatou que entre 1745 e 1747 mais de mil índios foram considerados escravos e 43 foram considerados forros.²⁷

Os índios julgados escravos ficavam confinados em *currais*, até que todos fossem reunidos para ser em seguida enviados para Belém. Acontecia de morrerem muitos índios nesses currais, vítimas de desnutrição e doenças.

O certificado de compra emitido pelo capelão da tropa deveria ser apresentado em Belém. Caso não o fosse, o índio teria que passar por um exame e ser registrado na Secretaria de Estado, no *Livro das Canoas*.

O Livro das Canoas

Da tabulação dos registros do *Livro das Canoas*, tiramos um gráfico das variações do montante de registros e de índios registrados ao longo do período:



Basta uma observação geral desse gráfico para percebermos um movimento relativamente cíclico, com uma proporção estável entre os números de registros e os números de índios registrados. O gráfico mostra três picos localizados no ano de 1741, 1744 e 1752-53, intercalados com importantes depressões nos anos de 1743, 1749-50 e depois em 1755, o final da série. Percebemos também que de 1739 até 1745 houve uma tendência ascendente, apesar da queda brusca de 1743. Depois disso houve uma tendência de queda no número de registros e, depois da queda de 1750, a recuperação do ano de 1752-53 foi menor do que nos anos anteriores. O que significa esse movimento?

A primeira hipótese que nos ocorre está associada ao contexto que conhecemos de antemão. Pois sabemos que nos anos de 1743 e 1749-50 o Estado do Maranhão

²⁷ WRIGHT, Robin. A escravidão indígena no noroeste amazônico. In: WRIGHT, Robin. **História indígena e do indigenismo no alto rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras/ISA, 2005, p. 59.

foi vítima de graves epidemias que mataram grande parte da população trabalhadora. Podemos então inferir que os picos de registros marcaram tentativas de compensar as perdas demográficas ocasionadas pelas epidemias refletidas nas quedas dos anos anteriores.

No entanto, a maioria dos documentos do *Livro das Canoas* é composta de termos de compromisso que não têm relação direta com a prática dos resgates. Como poderíamos confirmar então essa hipótese? E, além disso, o que explica que na década de 1750 a recuperação tenha sido menor com relação aos períodos anteriores? A resposta só pode estar na nas informações contidas nos próprios registros. Termos de compromisso, sim, mas de que tipo de compromisso?

De fato, a análise quantitativa das informações desses registros, tais como, região de proveniência dos índios, nação, sexo, idade e status nos leva a perceber claras mudanças no padrão dos registros, em relação ao tipo de informação registrada e ao tipo de compromisso assumido. Essas mudanças refletem justamente o auge e o declínio do sistema de tropas de resgates. O auge na década de 1740, período de maior aquecimento da economia, e o declínio na década de 1750 quando o irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, chegou para governar o Estado de acordo com as novas diretrizes vindas de Lisboa.

O que vamos fazer para ilustrar essas afirmações é descrever o padrão desses registros ano a ano, para em seguida tirar um movimento geral desse comércio.

Os registros do *Livro das Canoas*, ano a ano

Essa é uma leitura que pode ser feita acompanhando o movimento do gráfico. Em primeiro lugar, cumpre esclarecer que o livro foi aberto em 20 de dezembro de 1739 e, nesse ano, consta apenas um registro.

No ano de 1740, a maioria das *peças* que passaram pela Secretaria de Estado não tinha registro ou era considerada *de condição*, com a decisão de que os responsáveis por elas deveriam apresentá-las a novos exames “sempre que solicitado”. Um índio era considerado “de condição” quando havia dúvida com relação ao seu cativo e, por conta disso, serviria como escravo por cinco anos, ao final dos quais deveria ser encaminhado para a aldeia de repartição.

Em 1741, há uma grande incidência de índios que vinham à Secretaria sem os devidos registros, sob a alegação de que as canoas que os carregavam ainda não tinham chegado em Belém. Geralmente um novo exame ficava pré-agendado para quando chegassem os tais registros, ou então os responsáveis deveriam reapresentar as peças sempre que fosse solicitado, inclusive aquelas que já eram consideradas livres. Nesse ano, houve muitos índios registrados nas mãos de poucos solicitantes. Percebe-se pelo conteúdo dos registros que eram índios que tinham sido trazidos diretamente do sertão e haviam chegado a pouco tempo na cidade, trazidos justamente com as tropas de resgate.

Em 1742, mais uma vez, a maioria das peças era sem registro ou de condição. A decisão era quase sempre a obrigatoriedade de apresentá-las sempre que pedido, no primeiro caso, e de entregar para aldeia de Mortigura, no segundo caso. O que se percebe, por outro lado, é que as indicações de origem, nação, sexo e idade das peças começam a se tornar menos frequentes.

No ano de 1743, ano da epidemia, caiu bastante o número de peças registradas. Dos registros que foram feitos, há maior incidência de indicação de origem, gênero e idade dos índios. Há também um maior equilíbrio em relação ao status: ou sem registro, ou de condição. Apresentar quando pedido, ou entregar a aldeia quando findo o prazo de condição eram as decisões geralmente tomadas.

No ano seguinte, em 1744, subiu muito o número de registros. Quase 300 índios registrados, durante quase o ano todo: em fevereiro, e depois de abril a novembro. Muitos de condição e “por examinar”, que equivale aos índios “sem registro”. Nesse ano, uma leva veio do rio Solimões, todos “por examinar”. São poucas as indicações de origem, sexo e idade.

Em 1745 continua subindo o número de índios registrados e atinge o auge: são 375, durante todo o ano. A maioria dos índios registrados foi considerada “por examinar”. O que quer dizer que chegavam do sertão sem o devido registro. Havia concentração de peças nas mãos de poucos interessados, muitos militares. Houve também boas levadas originárias do rio Japurá, o que representa o avanço das tropas em direção a esse rio.

No ano de 1746 foram 130 índios registrados, concentrados nas mãos de poucos interessados. A grande maioria por examinar. Mas ao invés de serem obrigados a levar os índios a exame “sempre que solicitado”, passou-se a estabelecer um prazo que variava entre 8 a 15, algumas vezes 20 dias. Nesse ano, a maioria dos índios registrados era originária do Rio Japurá.

Padrão que continua no ano seguinte, em 1747. Os 143 índios na sua grande maioria vinha do rio Japurá sem registro, e ficavam por ser examinados no prazo de 8 a 15 dias. Registros durante o ano todo, concentrados nas mãos de poucos interessados. Alguns de condição, os quais deveriam ser encaminhados à aldeia de Mortigura, Sumaúma ou Caabu, findo o prazo estipulado de cinco anos.

A partir de 1748 percebemos que o número de registros começa a cair. Nesse ano foram ao todo 76 índios, concentrados nos meses de fevereiro e março. Tudo do rio Japurá e bastante concentrado. Disto podemos inferir que o comércio de escravos continua funcionando, abastecendo a cidade com os índios do sertão, porém, perdendo a sua intensidade.

No ano seguinte, 1749, o número de registros continuou caindo: somam-se apenas 23. Sem indicação de origem. Ou eram considerados de condição, com prazo de 3 a 5 anos. Ou por examinar, com prazo de 1 a 3 meses. Nesse ano há mais mulheres registradas do que homens e parece que a movimentação de peças se dá

principalmente no “varejo”, isto é, há uma concentração menor de índios por moradores.

No ano de 1750 somam-se apenas três registros, e todos no mês de dezembro. Trata-se de índios livres que deveriam receber salário. Apesar de já haver uma tendência de queda, essa queda acentuada foi muito provavelmente reflexo da epidemia que atingiu o Estado no ano anterior.

Em 1751, o número de registros começa a subir novamente, embora ainda devagar: foram 36 índios registrados. A maioria foi considerada livre, com direito a salário. Alguns índios de condição. Sem indicação de origem, mas com indicação de gênero.

Em 1752 aumentou para 138 o número de índios registrados. Foi uma boa recuperação. No entanto, com algumas características bem distintas das recuperações dos anos anteriores. Como no ano de 1751, não havia em geral indicação de origem, mas havia indicação de gênero. O número de índios registrados foi mais equilibrado com relação ao número de interessados. A grande maioria foi considerada livre, e tinha direito a salário: oito tostões ou quatro varas de pano por mês. E também, em alguns casos, o morador se obrigava a ensinar algum ofício ao índio que ficava sob sua tutela: armeiro, alfaiate, carpinteiro, pedreiro, ourives, ferreiro. Foram registrados ainda alguns índios fugidos de aldeias administradas por padres, e que, recuperados pelos moradores, com eles deveriam permanecer por tempo determinado na condição de livres, com direito a salário. O último registro desse tipo é de 1753.

Esse padrão se mantém no ano de 1753. Foram 137 registros distribuídos ao longo de todo o ano, variados interessados e pouca concentração. Embora não haja indicação de origem, há indicação de sexo das peças e a grande maioria de índios forros, a quem se devia pagar salário.

Nos dois anos seguintes, o número de registros caiu novamente: apenas 17 registros nesses dois últimos anos do livro, 39 registrados. A título de curiosidade, em 1754, registraram-se doze pretos fugidos de Caiena, que foram parar nas mãos de quatro moradores de Belém, os quais se obrigaram a apresentá-los quando solicitado. O último registro do livro data de março de 1755; a lei de liberdade indígena é de junho do mesmo ano.

O Livro das Canoas, observações gerais

Antes de formalizarmos algumas conclusões que já começam a despontar com a descrição cronológica dos padrões dos registros, devemos apresentar uma análise geral das informações obtidas. Vale notar que não são todos os registros que apresentam todos os dados que podemos extrair do conjunto dos documentos. Ao contrário, a grande maioria dos registros não apresenta dados sobre gênero ou nação dos índios registrados. Mas é justamente essa variação que nos fornece informações a respeito da evolução da administração da mão de obra indígena nesse período.

Vamos dividir os dados por regiões e nações, gênero e idade, e status dos índios registrados.

Principais regiões e nações: o avanço das tropas

Em quase 30% dos registros não constam indicações do local de origem, ou então os índios registrados são genericamente intitulados como “gentio da terra” ou como provenientes do “sertão”. Quando há indicação, na contabilidade geral, 51% vieram do Rio Negro e 33% do Japurá. Nos anos de 1744 e 1745, 79 índios vieram do rio Solimões, pertencentes a apenas três pessoas. Uma ou outra peça veio do Rio Madeira, ou de Pauxis.

Os números ficam mais claros se analisarmos por períodos e podemos a partir deles identificar mais ou menos o movimento de expansão das tropas no território, do rio Negro ao Japurá e um pouco no Solimões. Entre 1740 e 1747, a grande maioria dos índios registrados vinha do Rio Negro; entre os anos de 1745 e 1748, metade deles vinha do rio Japurá. Note-se, porém, que entre 1752 e 1753 não existe indicação de origem.

Com relação especificamente às nações, é mais difícil estabelecer dados precisos. Pois, de quase 2030 registros, 1733 não indicam a nação a que o índio registrado pertencia. Dos 295 registros em que consta a indicação, são muitas as nações citadas. Há muitas nações que aparecem nos registros apenas uma vez, duas ou três. Mas podemos extrair desses dados que quase um terço dos índios trazidos do sertão eram os Boapés (103). Em ordem de importância, depois vinham os Macu (27), Ariqueña (24) e Baré (13) – todos com variações na grafia e todos representativos de grupos genéricos.²⁸ Segundo Robin Wright, essas eram etnias que habitavam entre o rio Negro e o Japurá, rio Tiquié e rio Branco. No *Livro das Canoas* todas elas estão indicadas nos registros como provenientes do rio Negro. Já quanto aos índios que vinham do rio Japurá ou do rio Solimões não há registro das nações às quais pertenciam.

Idade e gênero

A indicação do sexo das peças aparece em apenas 39% dos registros. E desses, um pouco mais do que a metade (53%) era de homens. Na década de 1750 foram registrados muitos casais, muitas vezes com filhos.

A grande maioria dos registros tampouco especifica a idade dos índios, indicada em apenas 13% deles. Com os dados de que dispomos, verificamos que 35% tinham até 10 anos. 33% entre 11 e 20 anos e 24% entre 21 e 30. O que faz uma proporção

²⁸ São de fatos os mesmos grupos mencionados por Robin Wright, citado acima.

de 92% sobre o total de registros de idade. Os que tinham entre 30 e 40 anos representam 6% dos registros e os maiores de 40 anos 1%.

É de se notar que enquanto na década de 1740, quando as peças eram registradas de “atacado”, quase não há registros de idade, na década de 1750 torna-se frequente a indicação do sexo, da idade e inclusive dos nomes dos índios registrados, notadamente nomes cristãos.

Forros, escravos ou de condição: a política colonial.

Na contabilidade geral, em 26% dos registros não há determinação clara do status social do índio. Em 14% deles os índios registrados foram considerados “de condição”, em 17% livres o forros. Só que dentro desses números gerais existe uma grande variação entre os períodos.

Entre 1740 e 1747, anos que apresentam maior quantidade de registros, 22% dos índios foram considerados “de condição”, enquanto 65% estavam “sem registro” ou “por examinar”. No primeiro pico, em 1741, quando foram registrados 317 índios, nenhum deles foi considerado livre e em 1745, maior pico, apenas sete índios, de 327, foram considerados livres.

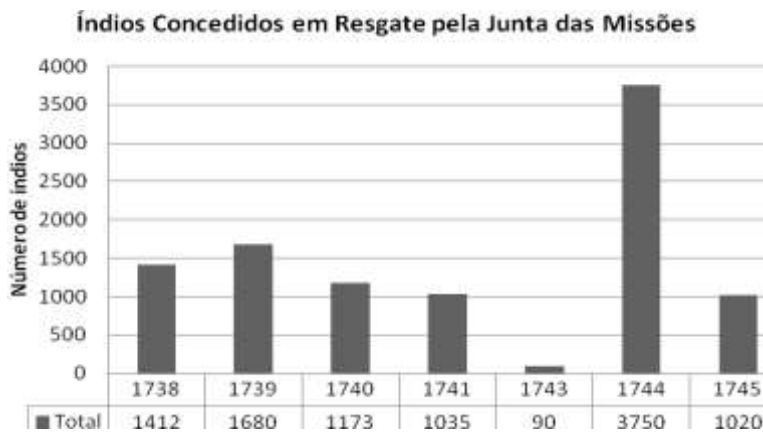
No entanto, entre 1752 e 1753, das 238 peças para as quais temos informações (de 275 registradas), 92% foram consideradas livres. O restante das peças, classificadas como escravas (4%), de condição (2%) ou por examinar (2%). Alguns outros poucos registros, de mamelucos e alguns negros que chegaram fugidos de Caiena na década de 1750 e foram incorporados como escravos dos moradores.

Resumindo

O auge do sistema das tropas de resgate pode ser percebido no *Livro das Canoas* pela escala de registros, que cresceu. Os documentos apresentam uma média alta de registros por solicitante e não há indicação de sexo, idade ou nação. Esse pico acontece nos anos de 1741 e 1742 com uma queda abrupta em 1743, por conta da epidemia, mas retomando proporções em 1744 e 1745. Em 1746 começa novamente a declinar.

Somente a título de apoio à análise, podemos comparar os números do *Livro das Canoas* com o montante de licenças concedidas aos moradores pela Junta das Missões para adquirirem escravos por meio de resgates, durante o mesmo período.²⁹ Em 12 reuniões da Junta das Missões ocorridas entre dezembro de 1738 e agosto de 1745 foram concedidas 307 licenças para resgatar um total de 10.060 índios.

²⁹ TERMOS das Juntas das Missões publicados por WOJTALEWICZ, Paul David. **The ‘Junta de Missões’...**



No gráfico acima, contabilizamos nos quatro primeiros anos uma média anual de concessões de 1.345 escravos. Entre 1742 e 1743 as concessões caem abruptamente (em 1742 sequer houve concessão). Mas no ano seguinte, 1744, sobem desproporcionalmente com relação aos anos anteriores. Quase quatro mil concessões de resgate só nesse ano. No ano seguinte, a proporção parece quase voltar ao patamar anterior.

Essa queda abrupta em 1743 justifica o grande pico de 1744. Era preciso compensar as perdas demográficas e trazer mais índios do sertão para garantir o funcionamento da economia. O movimento desse gráfico corresponde de certa forma ao movimento do gráfico referente ao *Livro das Canoas*, ajudando a corroborar a hipótese segundo a qual tanto as quedas quanto as altas dos números de registros estejam associadas a momentos de epidemias. O que ilustra graficamente, portanto, um dos prováveis equívocos de Luis Felipe de Alencastro ao argumentar que o tráfico de escravos não pôde existir na América porque os índios morriam muito facilmente.³⁰ Esses são somente números oficiais, mas são suficientes para ilustrar que as grandes taxas de mortalidade indígena, exacerbadas durante os períodos de epidemias, surtiam antes o efeito contrário: não de inibição, mas de motor de um comércio de escravos que, a despeito de outros possíveis entraves, de fato existiu e sustentou a economia amazônica.

Por outro lado, e voltando ao *Livro das Canoas*, em 1752 e 1753 percebemos outro pico na quantidade de registros, mas a natureza deles é claramente diferente. Nesse período o número de índios registrados por certidão é menor, não há indicações

³⁰ ALENCASTRO, Luis Felipe de. **O trato dos viventes**: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 126-127.

precisas de origem, são majoritariamente considerados livres e deveriam trabalhar para os moradores mediante um salário.

Ou seja, essa mudança no padrão dos registros que começa a aparecer já em 1751 fica absolutamente clara a partir do ano de 1752. O fato de não haver indicação da nação, e especialmente da origem geográfica dos índios registrados nos sugere que esses não viessem diretamente do sertão, como era o caso dos anos anteriores, no auge do sistema da tropa de resgates, mas que estavam sendo realocados entre os moradores. Eram muito provavelmente índios já imersos na sociedade colonial, e para essa hipótese contribui o fato desses registros especificarem o sexo e idade dos índios e inclusive seus nomes, cristãos; e também pelo fato de serem sempre poucos índios registrados para cada solicitante. Muitas vezes apenas um casal para um morador, para uma viúva, ou para uma mulher representada por um procurador. Algumas vezes, uma família indígena, pai, mãe, dois filhos, não mais considerados escravos ou de condição, mas trabalhadores livres que deveriam receber salário e instrução de ofício.

Essas mudanças no padrão dos registros certamente refletem a atuação de Mendonça Furtado. Para além do fato de indicarem o auge e o declínio das tropas de resgate, elas demonstram a adoção de uma nova prática no lugar da escravidão: uma espécie de *administração particular*. Tantas vezes reivindicadas pelos próprios moradores como subproduto dos descimentos, essa prática de assumir a responsabilidade pela instrução do índio a troco do seu trabalho, remunerado, pode ter sido aplicada na década de 1750 para os índios que já se encontravam entre os moradores. Talvez uma reacomodação do contingente de trabalhadores, muito provavelmente índios escravos durante a década de 1740, sobreviventes das epidemias, que, já cristãos, estavam sendo realocados no “mercado de trabalho” como trabalhadores livres, mediante um salário, antes que a lei de 1755 viesse mais uma vez modificar as regras desse mercado.

Longe de serem conclusões definitivas, essas são algumas hipóteses que se podem levantar a partir de um trabalho ainda incipiente de sistematização dos dados de que dispomos na documentação referente à Amazônia colonial.³¹ Essa documentação não é pouca, e de fato requer outras análises quantitativas, para que possamos começar a esclarecer o que até agora nos limitamos a especular.

³¹ Trabalho que estamos desenvolvendo juntamente com Fernanda Aires Bombardi, de tabulação de diversos fundos documentais, e que em breve resultará em um artigo sobre os processos de recrutamento de mão de obra por particulares no Estado do Maranhão, entre o final do século XVII e meados do XVIII.

O “cristianismo selvagem”: pajelança e tentativas de reprodução autônoma do catolicismo pelos indígenas no universo colonial (XVI-XVIII)

Carlos Henrique A. Cruz¹

Introdução

Estamos acostumados a pensar padres e pajés em “campos” opostos, cada qual ocupando seu lugar, radicalmente separados em seus gestos, crenças e defesas de modos de ser. Aos missionários visualizamos a figura: pontas de lança do processo de colonização e ocidentalização do mundo, salvaguardando o cristianismo e sua expansão, batizando, catequizando e assimilando as populações nativas. Ao pajé resta a resistência. Em uma simples visão, é ele o mais próximo da “cultura nativa”, o conhecedor das ervas e espíritos das matas e fontes, o mediador entre os “povos selvagens” e o seu sobrenatural. É também o personagem que desafia os padres, até mesmo os chefes indígenas, no afã de proteger a “cultura índia” contra qualquer ameaça que venha a transformá-la. Em suma, o pajé é um jurado “purista”, pois na tradição residiria o seu poder.

Os problemas de tal concepção são evidentes. De imediato os percebemos em duas noções, a primeira no conhecido dilema resistência/dominação o que nos levará ao segundo ponto, a ideia de uma “cultura índia” homogênea (tal qual definiram os colonizadores), que, como “natural” dos povos americanos, deve ser protegida, confiando ser esta a missão de todo o sistema cultural: perseverar-se, mantendo-se firme, intacto e privado de qualquer movimento de assimilação, identificando qualquer mudança como um prejuízo à sua originalidade, e neste caso é ele, o pajé, o líder da resistência cultural indígena.

Este é todo um ciclo, que tende a imobilizar os índios negando-lhes participação histórica, e não problematiza a questão de uma real existência desta “cultura índia” (tal qual os cronistas coloniais a descreveria). De fato, temos acesso a “histórias”, costumes e crenças (elementos que somos acostumados a definir como “bens culturais”) através de documentos escritos pelos colonizadores. Do universo nativo pré-contato teremos sempre uma apreensão indireta. Sendo assim, tal cultura é definida exteriormente por expectadores ocidentais e seus projetos, deliberados a partir de suas “bagagens” culturais, com todo um prisma de preconceitos, cortes,

¹ Mestrando em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense (UFF), desenvolvendo pesquisa sobre os pajés processados pela Inquisição no Brasil colonial, sob a orientação do Prof. Dr. Ronaldo Vainfas.

seleção de fatos, substituição de significados e omissões que marcariam a gênese deste “ser” cultural indígena.²

Neste esquema de resistência/dominação, física ou culturalmente falando, o campo religioso é quase sempre percebido como estanque. Os sacerdotes cristãos estariam sempre presos à sua ortodoxia, em sua cultura letrada, “pétrea e imutável”. Firmes como se supõe, normalmente, a fé pré-colonial dos nativos,³ mesmo que o dogma não lhes fosse familiar.

Reverter esta perspectiva é possível. As fontes nos dão indícios daqueles mundos de aceleradas mudanças, tanto para os atores nativos quanto para o catolicismo frente a estes novos rebanhos. É preciso demolir esta drástica visão de dois polos irremediavelmente separados. Os pajés e suas práticas não podem ser discutidos a-historicamente, pois, sendo a pajelança devolvida ao seu contexto social específico, a perceberemos como um fenômeno marcado por seu dinamismo, e é sob esta perspectiva que os novos estudos tendem a compreender e analisar o fenômeno.

Para uma nova abordagem da pajelança em período colonial, os estudos relativos às populações indígenas e suas relações de contato nos variados universos que caracterizaram as sociedades nestes “Novos Mundos”, são de extrema importância. Nos caminhos indicados por Hill, Boccará e Gruzinski, somos obrigados a matizar a pesada questão da aculturação e da perda de identidade, como consequência. Concentrando a atenção no constante trabalho de reelaboração cultural, onde os fatores desencadeados a partir da presença europeia se conjugam a criatividade e à inteligência nativa, transformando atores e culturas que se movimentam ao longo da história. Logo, já não é válido procurar uma “originalidade” irremediavelmente perdida, sendo mais interessante perceber, como diante das diversas transformações e desiguais problemas, as culturas nativas reelaboraram produtos culturais “originais”, buscando inserção e sentido em relação às circunstâncias históricas.

Para a realidade brasileira, a conhecida *Nova História Indígena*, em seu permanente “comércio” antropológico, tende a desconsiderar a busca por uma “indianidade

² Tendo em vista que as fontes são produzidas por apenas uma parte do “encontro” (europeus), há de se notar os limites e as possibilidades desta documentação. O principal risco é o de se tomar as informações como dados objetivos, ignorando os “filtros culturais” que conformam as bases de tais registros. Estes “determinantes culturais” marcam claramente a forma como os índios foram apreendidos e descritos pelo olhar europeu. Para se alcançar uma perspectiva indígena é necessário compreender o “lugar material” de produção dos discursos e suas reais intenções. Somente assim há uma possibilidade de resposta indígena, não de uma “originalidade” irreparável, mas do processo do encontro/choque, em estratégias e transformações culturais, que se mostram muito mais interessantes. Ver: MONTEIRO, Paula (org). **Deus na aldeia**. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

³ ESTENSSORO, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro: Funarte/Companhia das Letras, 1999.

pura”, destacando as permanentes transformações operadas em meio aos contatos interétnicos, onde uma identidade indígena é representada, moldada, reformulada por uma diversidade de atores em suas relações, respondendo a estímulos internos e externos aos grupos, em lugares históricos precisos.⁴ As lideranças nativas contam com estudos interessantes, a obra de Maria Regina Celestino Almeida⁵ demonstra que ser líder em tempos coloniais se difere de “outros tempos”, onde valores de ação política europeia já se fariam sentir: circuitos de *dom* e *contra-dom*, recebimento de *mercês*, marcas de uma edificação de uma “nobreza indígena” em situação colonial: “firmada na própria tradição tupi, porém acrescida de novos elementos introduzidos pelos portugueses e incorporados pelos índios ao seu próprio modo”.

Para as representações europeias do período colonial, os índios são percebidos como um grupo homogêneo, sem diferenças qualitativas, seres plurais e nada específicos, a não ser em sua relação ao plano de conquista, vistos como “inimigos” ou “aliados” – adjetivos que serão sempre agregados ao termo fundamental: índios. Entretanto, no interior de tal grupo, dois mandos se diferem, os “chefes” (os principais indígenas) e os pajés, respectivamente poder político e religioso aos moldes europeus. Ambas as lideranças deveriam ser conquistadas, sendo que a primeira poderia ser reaproveitada aos desígnios europeus. Por sua vez, aqueles últimos se apresentariam como os mais próximos da “cultura indígena”, embora, contraditoriamente, desta não sejam percebidos enquanto naturais.⁶

Permitimos pensar a transformação em lideranças “políticas”, mas para o chamado campo cultural (ou espiritual), representado na figura do pajé, não escondemos um desconforto, afinal, contra um cristianismo avassalador não haveria outro mais bem posicionado: verdadeira batalha de deuses que inflama nossos imaginários. Somos animados pela resistência, presos na própria concepção ocidental, esta, criadora de uma “cultura índia”, em todo o seu purismo, e também deste próprio papel atribuído aos pajés.

⁴ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas** – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; RESENDE, Maria Leônia. **Gentios brasileiros: índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. Campinas: Tese de Doutorado – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003; POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003; CARVALHO JÚNIOR, Almir. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. CAMPINAS: Tese de Doutorado - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses Indígenas...**

⁶ NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

Intentamos fugir de tal erro, devolvendo os atores aos seus contextos específicos, demonstrando que, se os europeus abriram o tempo e a história para abrigarem as novas realidades americanas, os indígenas, também tiveram que retrabalhar suas vidas e crenças naqueles novos contextos. Afinal, se tanto padres quanto os pajés são os mediadores de uma realidade além - a espiritual e seu “público” -, quando se transformam os tempos deve-se a todos uma explicação, onde o campo religioso se converte em terreno complexo de interpretações, “fronteira de imaginação”, em que os “tentáculos perceptivos de cada pessoa buscam as ligações entre o passado e o presente”,⁷ e próprio futuro.

Nesta abordagem da pajelança em situação colonial, recorremos a uma dupla documentação. Em princípio temos as conhecidas crônicas coloniais e correspondências religiosas (séculos XVI e XVII), fontes impressas, edificantes e fundadoras de nossa própria visão do “selvagem”, onde também se reflete, como não poderia ser diferente, a autoconcepção ocidental. Recorremos também aos documentos inquisitoriais, denúncias presentes em processos e Cadernos do Promotor (século XVIII), documentos nos quais um novo tipo de pajelança é apresentado, oferecendo descrições interessantes para análises.

O outro e o mesmo

Já não é noticioso constatar que as descrições relativas aos ameríndios nascem como sombras, criadas e recriadas pela ótica do “já sabido”, sob a luz do ímpeto cultural, religioso e civilizatório do observador ocidental. Movimentando-se no interior de sua cultura e de seus códigos de classificação, o colonizador europeu tende a negar o indígena, não o reconhecendo no interior de sua singularidade plena, não considerando suas práticas, costumes e crenças. A negação de uma “religiosidade tupi” é compreendida no interior de tal questão, já que, avessa a um padrão de paganismo (valor conhecido pelo “pensamento ocidental”), não pôde ser percebida pelo “olhar europeu”.⁸

⁷ HARRIS, Marck. O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII. **Revista IEB**, n. 47, p. 39, setembro de 2008.

⁸ Defende Pompa que o outro comparativo para a cultura humanista seria o “paganismo” e sua imagem politeísta que se diferia radicalmente do monoteísmo cristão. Tomando essa “idolatria” como fator comparativo à sua cultura, o que já havia funcionado na Índia, no México e no Peru, o homem europeu tentou verter o mesmo jogo de espelhos à humanidade Tupinambá. Sendo assim, ao mesmo tempo em que negavam a existência de religião entre os índios, os missionários e viajantes procuravam também sinais mínimos da presença de Deus no intelecto desses “homens selvagens”. Pensamento que se pautava na doutrina escolástica, inspirada na máxima de Cícero, para qual não haveria nenhum povo tão bárbaro que não possuísse por instinto uma noção mínima de divindade. POMPA. Cristina. **Religião como Tradução...**, p. 44- 45.

Este vazio de crença, de início animador, se converte em dificuldade. Devido esta “ausência”, os missionários poderiam não ser reconhecidos como tais, ou seja, portadores de uma crença. Por outro lado, qualquer necessidade religiosa seria um caminho, um acesso à consciência e as almas nativas. Num contragolpe providencial, a *ausência* passa a ser identificada como relativa: os nativos distinguiam Deus, e em sua língua o chamariam de Tupã, acreditariam ainda na imortalidade das almas e em demônios que os atormentariam.⁹ Prontamente, outros sinais são apresentados, como uma lembrança “confusa” do dilúvio bíblico e mesmo uma pregação do apóstolo Tomé (o Sumé dos índios).

As analogias entre os mitos indígenas e a história cristã cumprem um papel preciso. A princípio permitem uma constatação da inteligência nativa. Mesmo que o conhecimento religioso se encontre sufocado de “superstições”, é visto como uma presente realidade podendo ser confirmada como obra de Deus. Confirma uma “religiosidade natural”, inscrita, embora confusamente no “intelecto selvagem”, deturpado pelos anos de sujeição a natureza ou pelo embuste dos pajés. Ampara, portanto, a missão da catequese; afinal como bem demonstra Gasbarro: “a superstição é uma floresta de sentido que pode ser absorvida na ‘Cidade de Deus’, uma *sauvagerie* do imaginário que pode ser civilizada pela religião”.¹⁰ É este, todo um projeto de “reconversão de sentidos”, que, embora se faça por meio de certas regras, avançaria a campos não previstos pela “inteligência europeia”. Reconversões que marcariam a gênese de um cristianismo e de uma cultura local, no seio daquelas múltiplas vivências coloniais.

um trabalho incessante de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos que não consegue evitar equívocos, incompreensões e erros. Antes que uma tradução cultural da mensagem teológica, trata-se de uma verdadeira recodificação da religião cristã, que utiliza os conhecimentos locais num contexto prático de vida e salvação.¹¹

⁹ “Em sua língua chamam a Deus a tupã; quando se verificam trovoadas, afirmam que Deus as envia (...). Acreditam que suas almas, que sabem ser imortais, ao se separarem do corpo vão para além das montanhas, onde se encontra o antepassado, a avó, num lugar chamado *najupjá* (...). Acreditam também nos espíritos malignos, que nos denominamos diabos e lhes dão o nome de Jurupari”. D’ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. São Paulo: EDUSP, 1975 [1614], p. 251.

¹⁰ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org). **Deus na aldeia...**, p. 97.

¹¹ *Ibidem*, p. 79.

É sob este labor cultural que devemos apreender a recepção indígena do catolicismo, propriamente definido à luz daqueles novos contextos culturais. Neste mesmo prisma compreendemos a readaptação dos “valores indígenas”, expresso em um trabalho de reconstrução da pajelança e seu “público” e “adeptos”. O que fica claro seguindo as interpretações de Gasbarro são as transformações constantes do trabalho missionário, que em seu projeto de inclusão social e simbólica de diversidades novas e imprevistas, seria obrigado a mudar sua mensagem, perdendo alguns dos pressupostos iniciais.

O cristianismo dos modernos não é o mesmo dos antigos e os missionários são os primeiros protagonistas dessa revolução cultural. (...) os missionários, com efeito, são os mediadores não só entre a prática indígena e o saber ocidental, mas também entre as diferentes hierarquias de códigos culturais dos sistemas sociais que se encontram e se chocam. Conseqüentemente, eles constroem, junto com muitos outros atores, uma nova cultura religiosa que atravessa sua própria experiência prática e seu conhecimento do homem e das coisas.¹²

A religiosidade como um “campo de ação comunicativa” é destacada também em trabalhos recentes como o de A. Agnolin e de C. Castelnau-L’Estollie, onde nos caminhos indicados por M. de Certeau, busca-se a compreensão do “significado histórico de uma doutrina no conjunto de um tempo”, no caso de um cristianismo edificado sob as experiências americanas. A autora busca um ponto de vista missionário, no que a “conversão” representaria aos próprios religiosos: salvar os outros, em busca da própria salvação;¹³ já Agnolin se dedica a minucioso trabalho dos pontos doutrinários, na tradução do catecismo e adaptação dos códigos do cristianismo para uma linguagem inteligível aos grupos indígenas, traduções e construções de uma fé, que se viu em necessidade de selecionar e absorver elementos indígenas, alargando sua própria perspectiva religiosa.¹⁴

Por outro lado Cristina Pompa¹⁵ e Carvalho Jr.¹⁶ nos mostram as traduções culturais, focados na recepção nativa, onde a conversão atende a princípios buscados pelos próprios índios. Os dois autores avançam, consideravelmente, para a compreensão do papel dos pajés na construção de novas culturas religiosas. Carvalho

¹² *Ibidem*, p. 75.

¹³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

¹⁴ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI-XVIII)**. São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

¹⁵ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução...**

¹⁶ CARVALHO JÚNIOR, Almir. **Índios Cristãos...**

Jr. ao estudar práticas descritas em fontes inquisitoriais demonstra o quanto os rituais dos pajés já estariam marcados pelas diversas “religiosidades” caracterizantes de todo o universo colonial. Os “rituais de descimento de demônios”, largamente descritos em denúncias inquisitoriais do século XVIII, trariam elementos próximos daqueles descritos nos primeiros relatos referentes aos “tupis históricos” (séculos XVI e XVII), adaptados às mudanças impostas pela prática de cristianização.

Relativizando um ideal de resistência, o autor nos mostra, que a manutenção de certos comportamentos era uma necessidade vital: busca por sentidos à vida, prática destinada à própria sobrevivência. Ao contemplar as práticas de evangelização, sugere Carvalho Jr., que Deus e demônios tiveram que encontrar seus correspondentes no mundo tupi, assim, também, os espíritos do panteão tupi foram obrigados a encontrar sua “convergência” com santos e demônios do mundo cristão. Na pajelança, permanências e rupturas se confundiriam.

Tais operadores [os pajés] constituíram, naquele contexto, novas identidades. No entanto, mesmo com novas identidades, os “novos homens” necessitavam que seus pares compartilhassem do mesmo universo simbólico ou de fragmentos deste para que fosse possível a comunicação. Portanto, embora mudanças substanciais tenham acontecido, o ritual por eles praticado não se desvinculou da tradição que lhe era a fonte.¹⁷

Comparando os sacerdotes cristãos com os pajés indígenas, teremos que, para os primeiros, o contato com as culturas nativas acabou por firmar uma ampliação de sua área de atuação. Como bem destaca Nicola Gasbarro, o envolvimento dos missionários no campo da saúde deve ser situado não em ações de filantropia ou caridade cristã, mas, ao contrário, como um importante instrumento de reconversão de sentidos. Ao se mostrarem mais poderosos que seus rivais indígenas, os religiosos não apenas os denunciam como sendo falsos operadores do sagrado, sem poderes, ou no mais, fracos em suas “superstições”. Mas, ao mesmo tempo, acabam por inocular um sistema de sentido em outro. Sobrepondo-se assim, o sistema religioso cristão (verdadeiro) sobre as práticas de pajelança (superstição), que, por sua vez, seriam a chave de atração do público nativo. “É esta a razão pela qual, frequentemente, na prática os missionários desempenham funções análogas e são identificados pelos índios como xamãs mais poderosos ou adivinhos mais experimentados”.¹⁸

A “superstição nativa” obrigaria a religião cristã a ampliar seu campo de ação, englobando os limites de sentido da vida, da doença e da morte. Induzindo os

¹⁷ *Ibidem*, p. 367.

¹⁸ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”..., p. 98.

missionários católicos a um excesso religioso que “sem perceber, conduziram a sua própria religião a um excesso de sentido”.¹⁹

É mais do que interessante o temor descrito que teriam os índios do diabo. Embora, como sugeriria o Pe. A. Vieira, os índios não tivessem comunicação efetiva com o demônio, eles o reconheciam e o temiam. Este medo do maligno se apresentaria como mais uma das portas de entrada para o trabalho apostólico. Afinal o que, aos olhos daqueles homens de religião, poderiam ser tais figuras que incutiam medo aos indígenas, senão a representação do próprio demônio cristão? Sabemos bem que toda uma gama de valores do cristianismo fora projetada sobre as religiosidades americanas. Já é mais que conhecida (e citada) a formulação de J. Delumeau do “transporte” do diabo para as novas terras, no interior das embarcações europeias.²⁰ O Mal migraria junto aos primeiros navegantes, encontrando um confortável lugar no interior das culturas nativas descritas pelo olhar europeu.

Em *Anhã, Ainhan* (para Lery), ou no *Juruçari* de D’Abeville, o demônio cristão é identificado. E num golpe admirável a presença se converte em mais um acesso, mais um ponto de valor na “troca” do “antigo ser indígena” para a adoção de uma nova identidade mediante ao cristianismo. O que os cronistas constatarem como sinais de perseguição do Maligno, seriam fatos narrados pelos próprios índios (espancamentos sofridos no interior das florestas por certos “espíritos”), e rapidamente se colocam como portadores da única saída para semelhante mal, convencendo-os que a partir do batismo e aceitação do único e verdadeiro Deus não mais seriam perseguidos por *Anhã*. Assistimos assim uma “manipulação do sagrado” (expressão de Gucci), que se materializa na criação de uma nova “necessidade simbólica”, onde para se verem livres do diabo (que até então lhes era desconhecido), os indígenas, devem se converter. Afinal seria realmente admirável aos gentios, como bem descreve Lery, que os colonizadores não fossem perseguidos por estes “demônios”, proteção justificada no crer em Deus, que sendo mais forte, proibia-os que fizessem mal aos cristãos.

A evangelização geraria novas “necessidades simbólicas”, tal qual a presença de todo um aparato material europeu. Se com a chegada do colonizador uma série de objetos e trocas passam a fazer parte do cotidiano dos nativos, o mesmo fenômeno se dá em questão das “crenças”. Os sacerdotes cristãos, como vimos, ampliaram os limites de suas responsabilidades, e ao mesmo tempo expandiram o espaço de atuação da pajelança (“superstição”), que como veremos, atuaria sob as bases, também, de certos valores cristãos. Desembarcou, com os colonizadores, uma série de novas doenças (lembrando que a cura era um dos apanágios dos “curandeiros

¹⁹ *Ibidem*, p. 100.

²⁰ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: uma cidade sitiada 1300-1800. São Paulo: Cia. das letras, 1990.

indígenas”). Para estas eram necessárias novas técnicas de cura. Vieram também “magias” de distintas formas, ameaças contra as quais teriam que ter um conhecimento. Armas de fogo das quais teriam que se proteger, “fechar o corpo”. E um novo Deus, este constantemente clamado por aqueles homens de além-mar, e as suas vitórias e a mortandade dos que lhes eram avessos deveria ser entendida. De tal forma o pajé, a pajelança, teve que se reconstruir, pois o conjunto da qual derivara não era mais o mesmo, até mesmo a atividade profética se distinguira de outros tempos, já era outro o futuro que poderiam prever os “oráculos da selva”.

D’Abeville em contato com os tupinambás do século XVII registra um desejo que teriam os índios de serem cristãos, de “usar o hábito pardo como eles” (sacerdotes), diz ainda que alguns índios pediam que os enviasse “um cálice missal, uma casula, hóstias, vinho, e o mais necessário à celebração da missa (...) pedra d’ara, imagens e outros objetos”.²¹ Os religiosos prontamente atendem tal solicitação, parecendo-lhes um sinal de sucesso de sua missão evangelizadora, aparentemente não preocupados com os riscos de uma “tradução” indígena para todos aqueles objetos e seu ritual. Mas, mesmo que o uso de tais itens se fizesse sob as cores de uma “prática nativa”, não se pode negar, apostando na veracidade do relato, um desejo de reprodução, mas ainda, um desejo de reprodução autônoma do cristianismo por parte dos atores nativos. Os relatos de D’Euvreux, também são bem ilustrativos a este aspecto. Em toda a sua “propaganda” religiosa, edificada na “voz” e pensamentos de Tupinambás que louvam a missão francesa em detrimento a dos *pêros*. E mais, principalmente nas “conferências” descritas entre o religioso e certos “feiticeiros”.

À exemplo, D’Euvreux narraria um encontro que tivera com o “grande curandeiro” Pacamont. O “feiticeiro” revela uma série de cuidados e “etiquetas” que deveriam tomar os grandes pajés: “porque nossos companheiros estão nos olhando e eles se orientam pelo que nós fazemos, o poder que nós conseguimos sobre a nossa gente conserva-se por uma gravidade que nós lhe mostramos em nossos gestos e em nossas palavras”; um grande pajé não poderia se abalar por qualquer novidade, a cautela era necessária ao seu prestígio. Segundo D’Euvreux, o curandeiro se alegrara com sua presença, “porque aprenderia o que é Deus”, e desse Deus seria ele, o “feiticeiro”, mais capaz de recebê-lo do qualquer um dos seus companheiros (pajés menores) - “não gostaria que um deles me procedesse ou que tu o levasse antes de mim e o fizesse falar com Deus. *Quando me ensinares o que é Tupã, eu terei mais autoridade do que antes e serei bem mais estimado pelos meus*”.²²

²¹ D’ABEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas...**, p. 91.

²² D’EVREUX, Yves. **História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p. 432 (grifo nosso).

O europeu rapidamente identifica o desejo de prestígio, de glórias materiais e não das espirituais para o pedido de Pacamont. Perspicaz, observaria o mesmo fenômeno para a própria busca do exercício da pajelança entre os nativos: “muitos, atraídos pela honra e o lucro concebidos aos peritos em feitiçaria, começam a aprender esse ofício”. A “soberba” do “feiticeiro” é um demonstrativo de um desejo de conversão por motivos não aprovados por D’Euvrex, “pois ele pretendia através do batismo, tornar-se maior e mais estimado pelos seus do que antes fora por suas curandices e encantamentos”. Além de Pacamã, destacam-se as “conferências” do “barbeiro” Marentin e de um outro “feiticeiro” de Tapuytaperá.

Vale destacar a fala de Pacamã:

Vós outros padres são mais do que nós, porque falais a Tupan, e sois temido pelos espíritos: eis porque quero ser padre. Muito tempo há que sou *pagy*, e ninguém é mais do que eu, porém não faço caso disto, porque vejo que meus semelhantes somente vos apreciarão.²³

O “feiticeiro” conhecia bem sua posição e é certo que, a despeito de sua fala, fazia muito caso desta. Faz ver a D’Éuvreux que, sendo ele batizado, muitos outros à “sua sombra” procurariam também se converter: “se não me fizer lavar, muitos não o farão e dirão – esperemos que Pacamã seja *caraiúba*, e depois nós os seremos, porque tem melhor espírito e é mais esperto que nós”. A seu ver, sua figura e suas práticas não seriam tão distantes do que se esperava dos sacerdotes cristãos.

Deves saber que antes de terdes chegado, eu já lavava os habitantes do meu país, como vós padres fazes com os vossos, porém em nome do meu espírito, e vos praticais em nome de Tupã.²⁴

Em o *mármore e a murta*, E. Viveiros de Castro questiona as visões da “inconstância”, “deficiência de vontade” e da “superficialidade de sentimentos” que subjugariam o caráter ameríndio, descritas em narrativas europeias que sinalizavam o desejo indígena de recebimento da Fé, seguido do seu posterior abandono. Porque esse “obscuro desejo de ser o outro”? É este todo o mistério que guia a investigação do autor, mistérios da murta, que o mármore ocidental desconheceria.²⁵ Onde, “captura da alteridade”, no dizer de Viveiros de Castro, é o grau máximo da absorção do outro e, em paralelo, da alteração do “eu” indígena. Compreender o desejo de

²³ *Ibidem*, p. 292.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.

Pacamonte, e demais atores de origem nativa, sob tal viés, muda totalmente a nossa percepção. Longe de um desejo puramente egoísta e material (por isso mesmo não sincero, para D'Euvreux), o desejo de ser cristão é a oportunidade de entrar de posse de um saber religioso alternativo, de se integrar a outros deuses e seus representantes, e de se transformar. Revela-nos também a hierarquia entre os pajés (Caraíbas e pajés menores), no que a presença europeia e seus aparatos, materiais e culturais, intervêm, desenhando novos equilíbrios, o que Pacamonte percebe muito bem.

Juan Carlos Estenssoro analisando as relações dos índios com o cristianismo na América hispânica chama atenção para as “novas necessidades simbólicas” geradas pela conversão e o desejo de “reprodução autônoma” do catolicismo pelos indígenas, que muitas vezes ambicionavam serem reconhecidos oficialmente e plenamente como cristãos, podendo, assim, participar de todo na reprodução simbólica e institucional do catolicismo. Para o autor, a Igreja atuava em uma dupla política, ao mesmo tempo em que incentivava o ingresso destas populações ao seu interior, delimitava também essa integração e uma eventual autonomia.²⁶

O que pesaria sobre os índios é a questão do eterno retorno, a tal *inconstância natural* que estariam sujeitos e, tal qual os cristãos-novos, haveria sempre o risco de uma possível traição da *Fé*, cedendo à infidelidade para qual tenderiam pelo seu próprio sangue. Este não é um juízo individual e sim eminentemente coletivo, no que a ideia de Serafim Leite vem bem a ilustrar:

Não tardou a mostrar a experiência que a inconstância familiar, e a herança social do grupo donde provinham os “moços do gentio” não permitia a elevação a semelhante dignidade e competente responsabilidade. E já todo o problema do clero nativo (...). No Brasil, com raças primitivas, no estádio inferior de cultura silvestre, sem conhecimento algum da leitura nem da escrita, não era possível. A sua elevação operou-se pelo sangue materno com mestiços e mamelucos, e houve os que foram dignos sacerdotes de cristo. Outros, porém, deram trabalho; esta segunda consideração preponderou algum tempo para se lhes fechar a porta.²⁷

²⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad**. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, Tomo 156, 1998.

²⁷ LEITE, Serafim. “As Raças do Brasil Perante a Ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII”. **V Colóquio Internacional de estudos luso-brasileiro**. Coimbra, 1965, p. 9.

O batismo não seria garantia de acesso a todos os direitos dos cristãos. Aos índios, o sacerdócio seria vetado, não por um decreto destinado exclusivamente a esta proibição, que em teoria não existia, mas no cotidiano destes índios cristianizados, na prática, ordenar-se sacerdote seria inconcebível (raras são as exceções). Sendo assim, operar os poderes da nova religião não lhes seria possível. Entre os índios e sua fé deveria se erguer o padre como seu mediador. É este todo um problema das relações entre índios e o universo cristão. Estensoro perceberia que muitos dos índios acusados de “heresia” praticavam uma religiosidade repleta de elementos e formas cultivadas pelos próprios missionários, formas coloniais de viver a Fé, que seriam aceitas nos espaços de catequização e “vigilância europeia”, mas vistas como heresias em espaços de autonomia. Vainfas, maravilhosamente, já havia sinalizado a questão para o Brasil colonial, no movimento da Santidade do Jaguaripe e na figura do Caraíba Antônio: “trânsfuga dos jesuítas (...) meio cristão meio tupi”,²⁸ híbrido no viver a fé, tal qual muitos outros índios processados pela Inquisição no século XVIII.

Revelações nativas

Em 1765, o índio Alberto Monteiro, desejando certa índia para “trato ilícito”, recorreu a um oferecimento ao “Diabo”, proferindo as palavras seguintes: “Diabo, se me fizeres a minha vontade permitindo-me eu durma com esta mulher eu te prometo fazer-te o que tu quiseres, e me podes levar contigo”,²⁹ (é interessante notar que o tal diabo, é chamado por Jurupari). Após o oferecimento, o índio relata ter sofrido um abalo no coração. Na mesa da Visitação, o inquisidor, logo sugere que o abalo fora um sinal mandado por Deus.

Perguntado se sabe ele que o dito grande abalo que teve dentro do coração foi um especial auxílio que Deus Nosso Senhor lhe deu para livrar do cativo do demônio.

Disse que assim o entendeu, e reconheceu.³⁰

O inquisidor intervém claramente no discurso de Alberto e transforma o “Deus punitivo” em um “Deus que auxilia”. O inquisidor nos lega um sinal, o de que Deus poderia se revelar de alguma forma aos índios – no caso, na forma de um “abalo no coração”. Temos aqui uma “revelação” confirmada e consentida, mas para as visões de outros índios ou mestiços, tal consentimento seria praticamente impossível.

²⁸ VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios** – Catolicismo e Rebelião no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processo (Proc): 2693. Fólio (Fl.) 1, verso (v).

³⁰ *Ibidem*.

O índio Marçal Agostinho e o mestiço Pedro Rodrigues acusados de pajés em 1765, assistiam missa e possuíam ofício de carpintaria, diziam que em seus rituais a Virgem Maria os visitava para lhes dizer que não era pecado as mães matarem as crianças que concebiam. Ditavam também penitências aos índios, prometendo o céu se observadas corretamente. Conversavam com as crianças abortadas e demais mortos, que se apresentavam em seus rituais a dizer o “belo local” onde se encontravam. Nada mais distante do dogma defendido pela Instituição. O índio, com audácia, além de se comunicar com a “mãe de Deus”, ainda falava às almas, poder que nem mesmo a Igreja e seus sacerdotes teriam.³¹

Os índios que se comunicam com a Virgem e os mortos também tinham poder de curar, ora, os padres também não o tinham? Não batizavam e curavam os índios? O Deus cristão não poderia também dar esse poder aos indígenas? Em 1760, Calisto José de Andrade se apresenta às autoridades religiosas em Belém por saber curar e desmanchar feitiços, “pela virtude que Deus lhe deu e mistério da santíssima trindade de ver qualquer pessoa enferma (...) e reconhecer a sua moléstia e doença” e, por esta razão, se expôs a aprender curar de feitiços com “um preto que sabia curar toda a qualidade de feitiços (...) não aprendendo palavra alguma contra a Santa Fé Católica”.³² As curas de Calisto, a seu ver, eram obras de verdadeira virtude cristã, obradas por meio de rezas e nomes de santos, atuando em conjunto a ervas e elementos da terra. Curas que lhe foram ensinadas por um “preto”, mas seu dom lhe fora revelado pela *virtude que Deus lhe deu e mistério da santíssima trindade*.

Deus velava por estes índios, ensinava curas, os protegia e lhes mandava sinais. A índia Ana Helena em 1768 declara que:

Um menino muito alvo, e de rara formosura da altura do que tem dez anos pouco mais ou menos, e entrando-lhe pela porta dentro se achara junto dela, que logo ficava “mudecida”, e o vira nu da cintura para cima, e que não reparara também da cintura para baixo, e lhe dissera ele dito menino que o não temeis, pois era *mandado por Deus a avisá-la*, para ela avisar a todos os seus vizinhos; porque em o mês de todos os santos haviam encher as águas seis dias, e vasar em outros seis, e neste tempo se havia afundar toda a terra.³³

O coronel Manoel da Silva Soares, em 1751, na Ribeira do Inhamus, freguesia do Iço, bispado de Pernambuco, declara que:

³¹ ANTT, IL. Procs. 2701, 12895.

³² ANTT, IL. Caderno 121, Livro 313, fôlio 231 a 234.

³³ ANTT, IL. Proc. 7103, Fl. 04. (grifo nosso).

A virgem nossa senhora aparecia a um seu filho [que é um mestiço] por nome Francisco, com idade de dez para doze anos, e aos seus irmãos também, e que toda a corte celestial também se achava na mesma casa e os anjos da guarda de cada um lhes aparecia e o menino Jesus jogando cartas com ele que e senhora lhe administrava o que haviam de comer”; e disse mais, que “uma índia sua forra fora ao inferno onde vira muitas almas condenadas”.³⁴

O que esses casos nos dizem? Temos índios que dizem receber revelações, em uma sociedade em que a função do pajé não mais se vincula a “apenas” predizer a guerra, conduzir migrações, curar os enfermos, mas atua em profunda relação com as novas necessidades simbólicas que o cristianismo produziu. Devemos notar que os índios estavam tão interessados em conservar seus antigos ritos como conhecer os ritos católicos, as características do novo Deus, seja para poder domesticá-lo e torná-lo propício a eles, seja para combatê-lo ou, por fim, como nos lembra Estenssoro, “para reproduzir a religião católica sem intermediação dos europeus”. Esta “interpretação selvagem” do cristianismo, a “canibalização da fé” (para usarmos as palavras de Vainfas), nos mostra que a conversão, além de gerar ganhos políticos e sociais aos indígenas, lhes trazia, também, ganhos em seu próprio terreno espiritual em caminhos iniciados naquela já sinalizada “tradução do catolicismo para o tupi e do tupi para o catolicismo”.

Palavras finais

A chegada dos europeus e seu Deus transformaria o Novo Mundo em todas as suas relações. Para os pajés tal golpe poderia ter sido fatal. No entanto, se perdiam autoridade com a chegada dos sacerdotes cristãos, por outro lado, adquiriam uma autonomia pessoal que os levava a procurar uma garantia divina nas novas forças introduzidas pelos religiosos. Estes haviam apresentado aos índios outras realidades, que passaram também a fazer parte da “demanda espiritual” destes personagens. Seriam os religiosos que também alimentariam a “inconstância da alma selvagem”, onde o inimigo para uma verdadeira conversão dos “gentios”, não era os novos dogmas inseridos pelas crenças da metrópole, mas uma forma propriamente nativa de viver e interagir com essa fé, um desconcertante modo de “crer”. A transformação dos mitos, a proliferação de discursos, a presença de novos caraíbas (como foram identificados os europeus), os conflitos de competência e os muitos casos de índios que diziam se movimentar no universo simbólico cristão, nos indicam pistas e caminhos para a compreensão dessas novas culturas religiosas: catolicismo e pajelanças, “selvagens” e nativos das múltiplas vivências coloniais.

³⁴ ANTT, IL. Caderno: 114, Livro: 306. Fl. 311-348.

A direção dos índios em Pernambuco: Construindo “novos” trabalhadores para a sociedade colonial

Elba Monique Chagas da Cunha¹

Durante todo o período colonial, existia basicamente duas correntes de pensamento sobre o que fazer com os nativo-americanos, uma partia dos religiosos que defendiam a potencialidade dos nativos para receber a conversão tornando-os cristãos, e a outra a dos colonos e senhores de engenho que enfatizavam na inviabilidade da catequese e a adequação dos indígenas para o trabalho escravo.² Forças que ao longo do período colonial, se constituiu numa verdadeira guerra onde as decisões sobre o que fazer com índio oscilava a todo instante.

Devido à força que o Cristianismo exercia sobre o Império Português o Brasil nasceu à sombra da cruz que direcionava a formação da sociedade colonial. Nesse espaço habitado por povos considerados pagãos/gentios, coube a Igreja católica a transformação dos nativos aos moldes cristãos. Para tal foi enviado os padres missionários, que tinham como missão deter a atuação do demônio nestas terras e cristianizar os nativos “degenerados”.

Para atingir tal objetivo foi instaurado o sistema de Aldeamento, cujos principais administradores foram os Jesuítas. Este sistema tinha como finalidade conquistar, agrupar e cristianizar os indígenas através da catequese, sendo esta a solução encontrada para enquadrá-los ao novo sistema.³ Para além dos objetivos da Igreja Católica, que primava pela conversão dos gentios à fé cristã, o projeto missionário favorecia os diversos agentes da colonização, pois expandia comercial e territorialmente o poder do Império português cristão, facilitando a invasão e o domínio da terra, bem como a utilização da mão de obra nativa, todavia com a permissão dos missionários.

Diante deste contexto a escravização dos indígenas foi proibida. Entretanto existiam algumas exceções, condições em que os índios puderam ser utilizados como escravos nas lavouras da colônia, desde que o seu modo de obtenção fosse: os *resgates*, que consistiam basicamente na troca de índios prisioneiros de outros índios por mercadorias, confirmados num alvará de 1574, somente os índios “à corda”, ou

¹ Mestranda do programa de pós-graduação em História Social da Cultural Regional, Universidade Federal Rural de Pernambuco, bolsista Capes.

² RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização**. A Representação do Índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Edusp / FAPESP / Jorge Zahar Editor, 1996.

³ OLIVEIRA, João Pacheco & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação - Secretaria de Educação Continuada - Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, (Coleção educação para todos; 13), p. 30.

seja, já presos e amarrados para serem mortos podiam ser objeto de um resgate, os índios obtidos por esse expediente, tinham sua escravidão limitada a dez anos; os *cativos* eram os índios apresados na chamada “guerra justa”, consentida e determinada pelas autoridades régias, contra certas etnias, onde nesse caso o cativo era por toda a vida; e a última categoria eram os *descimentos*, referiam-se a deslocamentos forçado de nativos para as proximidades das instalações europeias, onde os índios exerciam trabalhos para os senhores.⁴

O trabalho do nativo foi peça chave para o sucesso da colônia, principalmente nos primeiros passos do contato. Ao longo da implantação do sistema colonial, cada vez mais se buscou a mão de obra do indígena para o serviço nas sesmarias, fazendas e engenhos, todavia esse trabalho na grande lavoura não se ajustava aos padrões culturais dos indígenas, iam de encontro aos aspectos fundamentais da sua vida. Desta forma, os colonos tiveram muitas dificuldades em adequar estratégias de acomodação desses povos, como se pode ver no relato abaixo:

Os indígenas, sem interferência dos europeus, negavam-se a responder previsivelmente às condições objetivas do mercado. Para torna-los úteis à economia colonial (...) os portugueses recorreram a três expedientes. o primeiro, empregado pelos colonos, consistia na coerção direta, sob a forma da escravização. O segundo, experimentado pelos jesuítas e a seguir por outras ordens religiosas, foi a criação de um campesinato indígena, tornando flexível às demandas europeias por meio da aculturação e destribalização. A terceira estratégia foi aplicada tanto por leigos quanto por religiosos. Consistia em integrar aos poucos individualmente como trabalhadores assalariados a um mercado capitalista auto-regulável.⁵

Nesse interim o movimento catequético foi fortalecido e ampliado graças à difusão nos aldeamentos da concepção do trabalho, que ocupava um lugar central na vida das aldeias retirando os catecúmenos do ócio e disciplinando-os em relação aos horários dedicados a labuta. A disciplina era palavra de ordem e os indígenas, assentados nos aldeamentos, trocaram seu cotidiano, onde o lugar do trabalho não era o centro do dia a dia, pela regularidade diária dos serviços nas aldeias. Os missionários entendiam que com esta regularidade conquistariam os índios trazendo-os à civilidade.

⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 119.

⁵ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 45.

Assim utilizando o trabalho dos nativos, os aldeamentos missionários prosperaram, implantando a produção agrícola nas terras cedidas pelo Estado. Com os produtos conseguidos complementaram seus vencimentos e entraram no circuito mercantil colonial. Com o passar do tempo às missões jesuíticas, por exemplo, no estado do Grão-Pará e Maranhão, prosperavam bastante com extração das drogas do sertão, obtendo muito lucro e chamando a atenção dos colonos e da própria metrópole.

Enquanto a administração dos missionários prosperava, principalmente as missões jesuíticas, devido ao poder que exerciam sobre os nativos e pela isenção fiscal obtida, os colonos se queixavam da falta de acesso a mão de obra e do tratamento que os padres dispensavam aos novos cristãos. Em defesa, os jesuítas reclamavam às autoridades locais da invasão aos aldeamentos por apressadores de índios, que invadiam as missões levando consigo os nativos mansos para servirem como escravos nas lavouras dos colonos, não respeitando as normas e leis portuguesas.

Entre trocas de acusações, as contendas acerca da utilização da força braçal dos nativos suscitaram numa série de conflitos no espaço colonial colocando em lados opostos colonos e missionários, pois ambos almejavam controlar o destino do contingente populacional indígena. Os colonos viam na utilização do índio a possibilidade de mão de obra barata, com a humildade de um bom cristão modelado pelo trabalho catequético⁶ pronta para ser utilizada e acusavam os missionários de impossibilitarem este uso. Já os padres engajados na suposta missão catequizadora e civilizatória dos índios, argumentavam que o conhecimento da fé cristã associada ao trabalho físico traria a remição àqueles povos bárbaros, além de torná-los completos súditos da Coroa portuguesa.

Essas contendas romperam até meados do século XVIII, quando a Coroa portuguesa, na figura do Conde de Oeiras, convencido pelo governador do Grão-Pará e Maranhão e também seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, pois fim a estas querelas buscando reverter esta dinâmica econômica e social em benefício do Reino português, que enfrentava sérios problemas. Esta medida foi efetivada com a implantação do *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão*, documento elaborado nas terras do novo mundo, depois de algumas experiências entre os colonos, indígenas e autoridades locais.

Assim, o poder sobre o autóctone, antes pertencente aos missionários, foi transferido para o Estado após a expulsão dos jesuítas das possessões portuguesas pelo futuro Marquês de Pombal na segunda metade do século XVIII. Sob o protetorado da administração civil, a Coroa portuguesa garantiu reservas de mão de obra indígena e a ocupação legal de seu território, ao mesmo tempo em que

⁶ FAORO, Raimundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 4ª. Ed, 2008, p. 231.

legitimava seu poder sobre a população colonial. Segundo o discurso português - corroborado pelo governador do estado do Maranhão e Grão-Pará - os índios foram penalizados pela má administração dos inicianos, que não promoveram a civilização dos mesmos, mantendo-os na barbárie e miséria.

Também na Capitania de Pernambuco, as querelas contra os padres missionários e sua má administração quanto às questões religiosas foram utilizadas como justificativa para que o Estado retomasse o poder temporal sobre os aldeamentos indígenas. Como a realidade na Capitania de Pernambuco era diferente do Estado do Pará e Maranhão, o Diretório dos índios sofreu uma adaptação, com inclusão de novos artigos e alteração de outros, com esta reforma o governador e capitão general da capitania, Luiz Diogo Lobo da Silva pretendia implantar em Pernambuco a “*A Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas*”.⁷ O governador ciente das diferenças que existia na capitania, planejou mudanças na lei para a melhor adequação à realidade local, todavia a sua adaptação não foi implantada, ainda assim é interessante analisarmos alguns tópicos da lei, pois nos dá indícios da política que se pensava para a Capitania.

Já no artigo terceiro da Direção em Pernambuco, as denúncias contra os padres missionários se faz presente, onde é apontada a ineficiência e não aplicabilidade do objetivo das missões, justificando a implantação da lei:

Não se podendo negar que os índios deste governo e capitanias anexas se conservam até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões, em que nascerão, praticando os péssimos e abomináveis costumes do paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa santa religião, mas até das mesmas conveniências temporais, que só podem conseguir pelos meios da **civilidade, cultura, e comércio**, sendo evidente que as paternas providências do nosso invicto soberano se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos, para que, **saíndo da ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos, possam ser uteis a si, aos moradores e ao estado**. Estes três importantes fins, que sempre foram a heroica empresa do incomparável zelo dos nossos católicos e fidelíssimos monarcas, serão o principal objeto da reflexão, e cuidado dos diretores.⁸

⁷ RIHGB, tomo XLVII, Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas, p. 121 a 169. (A qual passaremos a chamar daqui pra frente de “Direção em Pernambuco”)

⁸ Artigo 3, Direção em Pernambuco, grifo nosso.

O trecho grifado aponta um caminho para a compreensão da aplicação da lei pombalina em Pernambuco e capitanias anexas. O discurso apoiado na *civilização, cultura e comércio* se apresenta como um meio para transformar esses indígenas em pessoas úteis, tanto para a comunidade quanto para o estado. E para ser útil a Coroa, esta obviamente tinha que ter um mínimo de controle sobre esses povos, o que não acontecia quando os nativos eram subordinados ao clero regular. Visto que nas palavras de Raimundo Faoro “(...) A Ordem, ao contrário das demais, vincula-se à mais estrita obediência ao papa, por meio de solene voto. A família e o Estado são desprezados, em benefício de missão mais alta e consagrada diretamente ao chefe da Igreja.(...)”⁹ Apesar da Coroa portuguesa através do padroado exercer autoridade religiosa nas suas possessões, os missionários detinham certa autonomia nas missões, causando diversos conflitos, principalmente as jesuíticas que respondiam diretamente ao papado.

E uma vez que estes três objetivos fossem alcançados, Portugal ganharia também vassalos para El Rei, uma relação baseada em direitos e deveres rigidamente constituídos e delimitados, como pagamento de tributos, controle da mão de obra, garantindo serviços e comércio. Em contrapartida a Coroa dava aos índios a sua liberdade uma vez que se tornariam súditos do Império português. Para Além do controle dos grupos indígenas, objetivava também o controle das terras ocupadas pelos índios, mas especificamente o Sertão, espaço que ainda em meados do século XVIII não estava completamente submetido à Coroa.

Outro objetivo desejado com a lei era o controle das atividades comerciais, apontadas como um meio de facilitar o contato dos índios com os colonos. No parágrafo quatorze e quinze, por exemplo, especificam que os aldeados devem aprender um ofício mecânico que será remunerado. Este comércio entre os nativos e os colonos, foi apontado diversas vezes ao longo da lei como forte argumento para se garantir a civilidade dos índios.

Portugal, desejando a todo custo se estruturar, utilizou a concepção do trabalho considerado importante não só economicamente mais também como fator essencial para transformar culturalmente e socialmente os índios em súditos de El rei. Seguindo este mote diversas pesquisas apontam como principal objetivo do Diretório dos índios atender às demandas da metrópole que estava adotando uma política centralizadora e precisava de súditos para justificar a consolidação do seu domínio colonial, e reestruturação econômica. Como aponta Fátima Lopes, para tal fim Portugal implantou uma lei visando a desestruturação da economia, sociedade e culturas indígenas garantindo a imposição da cultura ocidental cristã; enquadrando o

⁹ FAORO. **Os donos do poder...**, p. 230 - 231.

índio ao trabalho regular garantindo o desenvolvimento e a efetiva posse das terras da colônia.¹⁰

Seguindo essa trilha, começamos a realizar a leitura da lei e percebemos como o trabalho manual dos indígenas foi valorizado e incentivado de diversas formas e maneiras, como a principal atividade a ser desenvolvida nas novas povoações e vilas, sendo utilizados inclusive argumentos filosóficos para justificá-lo, como mostra o parágrafo sessenta do Diretório que diz: “Ditam as leis da natureza e da razão que, assim como as partes no corpo físico devem concorrer para a conservação do todo, é igualmente precisa esta obrigação nas partes que constituem o todo moral e político”.

Todo esse trabalho realizado à custa dos indígenas, era rigorosamente controlado pelos Diretores, a quem cabia preparar os nativos para as atividades a serem exercidas na nova vila. Pois os antigos aldeamentos eram considerados de péssima qualidade, conforme registrado no parágrafo setenta e oito da Direção, que considerou estado de ruína, vivendo os índios em choupanas à imitação dos que viviam nos matos. Desta forma os administradores das novas vilas e lugares, se preocupavam em (re)organizar a vida nestes espaços, não bastava à redução do nativo neste ambiente, mas que neles pudessem exercer atividades que servissem para o melhoramento físico das vilas da capitania, com a regularidade de atividades projetando uma dinâmica favorável à economia colonial, que necessitava de mais dinamismo para além das produções açucareiras.

No artigo vinte e quatro, nota-se que uma das preocupações do governador e capitão general da Capitania de Pernambuco era a falta de mantimentos e víveres. Ele aponta como responsável pela carência de produtos básicos dois motivos, primeiro a ociosidade, apontada como vício geral e insuperável a todas as nações incultas e segundo o uso errado que se fez do trabalho dos índios, que foram utilizados pelos padres nos aldeamentos e missões para fins particulares. Prejudicando, conforme afirma a *Direção*, não só os moradores da Capitania se sentiam prejudicados, por não terem quem os servisse e ajudasse na colheita, bom como os próprios índios que também sofriam e padeciam com as práticas dos padres, pois com o trabalho compulsório prestado aos particulares não lhes sobrava tempo para cuidarem de suas próprias colheitas, passando com isso por profundas privações.

Para solucionar o problema da falta de mantimentos, os índios foram persuadidos a manterem roças permanentes, como as de mandioca, não somente para sua sobrevivência, mas para venderem aos moradores das redondezas, sempre que estes necessitassem. Além das plantações de mandioca, os índios deveriam também se

¹⁰ LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade**: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. Recife: Tese de Doutorado/UFPE, 2005, p. 89.

ocupar de plantar feijão, milho, arroz e demais gêneros comestíveis que das terras pudessem colher, conforme o artigo vinte e seis.

Além dos gêneros alimentícios básicos para comercialização local e da edificação das vilas, a Direção determinava também que os Diretores se empenhassem em fazer com que os índios se ocupassem na plantação do algodão, anil, gravatá, pois:

com pouco trabalho dos agricultores costumam produzir as fertilíssimas terras deste País, com os quais se utilizariam os mesmos índios e se aumentaram as povoações, fazendo abundante o Estado e animando os habitantes dele a continuar no interessantíssimo comércio dos Sertões, que até aqui se seguia com frouxidão pela falta de mantimentos precisos para fornecimento dos comboios, ou porque nos excessivos preços por que se vendiam-lhe diminuía os interesses.¹¹

No artigo vinte e sete:

Sendo pois a cultura das terras o sólido fundamento daquele comercio, a que se reduz a venda e comutação de frutos, e não podendo duvidar-se que entre os preciosos efeitos, que produz este país, nenhum é mais interessante do que o algodão, recomendo aos diretores, que animem aos índios a que fação plantações deste utilíssimo gênero; porque, sendo a abundancia dele precisa para se introduzirem neste estado as fábricas deste pano, em breve tempo virá a ser este ramo de comercio um dos mais interessantes para os moradores dele, com recíproca utilidade, não só para o reino e Minas Gerais, mas das nações estrangeiras.¹²

Ao ler este artigo, nota-se que o relator do texto, o governador, sabia das potencialidades que a produção de determinado produto poderia trazer para a capitania, o algodão matéria prima utilizada para a vestimenta dos escravos também era produto muito comercializado neste período, foram alguns dos produtos desejados para comércio, pois garantia lucro imediato. O fato de apontar quais produtos deveriam ser priorizados indica que o comercio interno era bem dinâmico, e que este também poderia servir a outras nações. O conhecimento do governador sobre a dinâmica estrangeira o fez incluir o anil, nesta lista. Pois nesse período, era utilizado para a tintura de tecidos, sendo muito procurado na Europa por várias nações, considerado um produto de rápida saída, portanto de lucro fácil, também e como os “novos” produtores poderiam lucrar entrando neste ramo.

¹¹ Artigo 26, Direção em Pernambuco.

¹² Artigo 27, Direção em Pernambuco.

Estes trechos refletem um claro desejo de diversificação da economia na capitania de Pernambuco que enfrentava problemas com a produção açucareira. O incentivo à produção de gêneros muito procurados na Europa e em outros setores da colônia, reforçam a ideia de reorganização da economia lusitana, pois esses gêneros, eram produtos que a Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba detinham o monopólio. Desta forma o sucesso das atividades indígenas seria também o sucesso da Companhia de Comercio, implantada nas capitanias do norte do Brasil, refletindo diretamente na metrópole.

Para, além disso, com o incentivo a outro tipo de atividade econômica, além da cana-de-açúcar, garantiria cada vez mais a interiorização das terras da Capitania aliviando a faixa litorânea, já saturada de colonos, escravos e vadios. Esse processo implicou também a ocupação de fato dos sertões, área que ainda vivia longe do controle rigoroso da Coroa portuguesa.

Cada detalhe das atividades nativas eram controladas e regulamentadas como podemos observar no parágrafo vinte e um da *Direção*, conforme pode ser visto logo abaixo, onde nota-se o cuidado que a Coroa teve em preparar e manter os indígenas para o serviço nos moldes coloniais, com argumentos que foram além do castigo físico:

Em primeiro lugar cuidarão muito os Diretores em persuadir aos índios quanto lhes será útil o honrado exercício de cultivarem as suas terras, porque por este trabalho não só terão os meios competentes para sustentarem com abundância as suas casas e famílias, mas venderem os gêneros que adquirirem pelo meio da cultura, aumentando por este modo os seus cabedais à proporção das lavouras e plantações que fizerem. E, para que estas persuasões cheguem a produzir o efeito que se deseja, lhes farão compreender os Diretores que as suas negligencias e o seu descuido têm sido causa do abatimento e pobreza a que se acham reduzidos, não omitindo diligência alguma de introduzir neles aquela honesta e louvável ambição que, desterrando das repúblicas o pernicioso vicio da ociosidade, as constitui populosas, e respeitadas, e opulentas.¹³

O trabalho indígena era praticado por todos que fossem considerados aptos para exercerem os serviços, devendo fazê-lo, mesmo a contragosto, sob pena de serem castigados caso desobedecessem as ordens. Quando isto acontecia eram punidos com rigor, pois os diretores consideravam os castigos corporais meios eficazes para evitar a desordem nas vilas, por isso mesmo os pequenos erros não deveriam ser desconsiderados, “para que não aconteça, como regularmente sucede, que a dissimulação dos delitos pequenos seja causa de se cometerem maiores culpas”.

¹³ Artigo 21, *Direção* em Pernambuco.

A preocupação com a civilidade está a todo o momento associada à noção do trabalho e conseqüente abundância e liberdade que estes poderiam trazer aos nativos, agora considerados vassalos do rei. Todavia essa liberdade era parcial e seguia normas que deviam ser rigidamente vigiadas, bem como as práticas comerciais, que eram administradas pelos Diretores e controladas de perto pelo Estado através dos livros de registros.

Sendo assim, os índios não podiam trocar seus produtos por qualquer artigo, sendo função dos diretores controlar e fiscalizar as trocas e vendas realizadas entre nativos e colonos, sendo apontada como prova de confiança e lisura por parte da administração, pois conforme aponta o regimento era rotineiro os colonos enganarem os índios no comércio:

E para que os Diretores possam dar uma evidente prova da sua fidelidade e zelo, e os índios vender os seus gêneros livres de todo o engano com que até agora foram tratados, (...) haverá em todas as povoações um livro chamado do comércio, rubricado pelo Provedor da Fazenda Real, no qual os Diretores mandarão lançar pelos Escrivães das Câmaras, ou do publico, e na sua falta pelos Mestres das escolas, os frutos e gêneros que venderem, e fazendas com que os comutarem, **explicando-se a reputação destas e preços daqueles, além dos nomes das pessoas com que eles comerciaram, de cujos assentos assinados pelos mesmos Diretores e comerciantes se extrairá uma lista em forma autêntica, que se remeterá todos os anos ao Governador** destas capitanias para que se possa examinar com a devida exação a pureza com que eles se conduziram, como matéria da primeira importância, por depender em grande parte dela a subsistência e **aumento do Estado**".¹⁴

No excerto, notamos a preocupação do estado em controlar a atividade econômica realizada pelos nativos, este trabalho manual realizado extrapolou as fronteiras das povoações e vilas indígenas, chegando ao universo colonial como um todo. Na verdade esta força de trabalho sempre foi cobiçada pelos colonos, pois era de baixo custo. Assim previa a lei que os indígenas transformados em trabalhadores, poderiam e deveriam ser enviados e distribuídos entre os colonos que precisassem de mão de obra. Como vimos neste período fazendeiros, senhores de engenho e colonos em geral, frequentemente reclamavam que ficavam sem ter os operários de que necessitavam para a produção das lavouras e para a extração das drogas, o que conseqüentemente ocasionara a diminuição nas produções e o declínio do comércio

¹⁴ Artigo 58, Direção em Pernambuco, grifo nosso.

na Capitania, que neste período, saiu um pouco do foco da Coroa, graças ao lucrativo crescimento das atividades mineradoras, que estavam absorvendo muito a mão de obra escrava.

Uma das soluções adotadas pela Coroa para resolver o problema da sustentabilidade econômica das capitanias e dos colonos respectivamente, e que foi referendada no Diretório e na Direção foi a “distribuição dos índios” entre os agentes da colonização, como pode ser visto logo abaixo.

Pelo que recomendo aos diretores apliquem um especialíssimo cuidado a que os Principais, a quem compete privativamente a execução das ordens respectivas à distribuição dos índios, não faltem com eles aos moradores que os pedirem, sem que lhes seja lícito em caso algum exceder o número da repartição nem deixar de executar as referidas ordens, ainda que seja com detrimento da maior utilidade dos mesmos índios, por ser indisputavelmente certo que a necessidade comum constitui uma lei superior a todos os incômodos e prejuízos particulares.¹⁵

Apesar dos índios serem obrigados a sair de sua localidade para prestar serviço pra outrem, eles não eram considerados escravos, mas sim trabalhadores livres, pois deveriam receber soldo em troca de sua mão de obra. A remuneração era feita de acordo com o “jornal regulado pela lei de junho de 1665, que consiste em ganhar o trabalhador por dia uma parte mais do que consome no seu sustento, e o oficial duas, além do que no mesmo dispende, em premio de ter aprendido o seu ofício”.¹⁶ O pagamento deveria ser entregue aos responsáveis pelo nativo, no caso os diretores das vilas, visto que eles eram tutelados.

O trabalho fora das vilas indígenas deveria seguir o tempo pré-estabelecido, sendo o controle dessa mão de obra realizado a cada seis meses, quando os colonos tinham que prestar contas aos diretores das vilas, ou sempre que fossem solicitados. Esta era uma solução que segundo a legislação dava garantias para os índios de serem tratados como trabalhadores livres e não escravos. O que era bastante comum de acontecer, são muitos os registros da saída desses homens para trabalharem fora e não mais voltarem para as suas localidades.

Sendo considerado um dever a prestação de serviços para as vilas coloniais e fazendas, aos índios que se recusassem a sair de localidades, eram aplicadas várias punições dentre eles, inclusive para os líderes e/ou incentivadores dos “motins” que eram mantidos acorrentados enquanto trabalhavam para servirem de exemplo para os demais. A questão de subjugar as lideranças indígenas era importante, pois dentro da estrutura social nativa, elas exerciam grande poder entre os índios, apesar de

¹⁵ Artigo 67, Direção em Pernambuco.

¹⁶ Artigo 16, Direção em Pernambuco.

comumente não existir uma hierarquia entre eles, como na sociedade colonial europeia.

Apesar de serem considerados livres, os novos vassalos del Rei não tinham permissão para se ausentarem de suas comunidades, antigos aldeamentos, sem prévia autorização do Diretor. A liberdade concedida era parcial, pois determinava e incentivava que os nativos se fixassem a terra, até porque era uma prática comum a fuga dos índios dos aldeamentos e missões quando não estavam satisfeitos indo se recolher nos incultos sertões.

Portanto para garantir o sucesso das novas vilas e consequentemente a possessão geográfica, econômica e sociais a elas atreladas, foi essencial a fixação dos novos súditos, à terra, assim no parágrafo vinte e dois determinava que o trabalho nas suas próprias terras seria incentivado com honrarias, privilégios e empregos aos que se destacassem e rendessem mais serviços ao público com este trabalho. Para tal o regulamento fixava distribuição das terras entre os índios, não sendo permitido a eles a recusa do trabalho agrícola; desta forma a fixação na terra se tornava obrigatória, e garantida pela persuasão, pela força da lei e do chicote caso os novos súditos empreendessem fuga ou rebeliões.

Assim cessava a diminuição ou carência na agricultura praticada nas novas vilas, devido a saída para prestação de serviços aos circunvizinhos. Essa situação foi solucionada no parágrafo sessenta e três do Diretório, onde determinou que metade dos homens com idades produtivas de 13 a 50 anos poderiam se ausentar das vilas para a prestação de trabalho a terceiros. Já pela Direção, no seu artigo sessenta e um e setenta e dois apenas um terço dos índios em idade produtiva, entre 13 e 50 anos, poderiam se ausentar de suas vilas para trabalhar em outras atividades fora dos seus domínios.¹⁷

A lei é muito específica em determinados momentos com relação ao trabalho, mesmo apontando como ponto fundamental a integração dos índios à sociedade colonial na qualidade de súditos do Rei, os indígenas não tinham total liberdade. Esta era vigiada e controlada de perto pelos administradores, que deveriam seguir à risca as determinações do documento legal, onde se parece com uma cartilha de administração com o passo a passo, que deviam seguir os diretores, principalmente como devia ser melhor utilizado esse novo súdito na economia colonial, sendo inclusive adotados meios para a garantia dessa empresa, especificando cada papel a ser desempenhado entre os novos vassalos.

O primeiro passo para transformação das vilas foi a regulação, criação de cargos públicos, como juizes, meirinhos, mestres, vereadores, capitães-mores dentre outros, para efetiva instalação da nova unidade colonial. Algumas dessas funções como a de

¹⁷ OLIVEIRA, Carla Mary da Silva; Medeiros, Ricardo Pinto de. (org). **Novos olhares sobre as Capitanias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, 2007.

vereador, capitão-mor e principal poderia ser exercida pelos índios, considerados mais aptos e “civilizados”, ou seja, este era uma espécie de premiação para os indígenas aliados. Esta foi também uma forma de persuasão e de mostrar aos nativos que uma nova política estava sendo implantada onde paulatinamente iam se diluindo as diferenças entre brancos e índios. No cotidiano das vilas e lugares, o governador solicitava que os moradores das novas vilas buscassem meios de sobreviverem sem auxílio da coroa.

Neste sentido o governador Luiz Diogo Lobo da Silva sabendo das diferenças geográficas e climáticas das capitânicas que administrava, pediu que os diretores de cada vila para fazerem um estudo sobre o potencial econômico de sua localidade, verificando qual o melhor ramo do comércio poderia ser aproveitado, pois tinha como objetivo também alcançar a auto sustentação das vilas. Assim advertia a adoção de apenas um gênero econômico nas povoações, seria prejudicial tanto para as vilas como para o comércio entre as povoações.¹⁸

No artigo sessenta e um detalha:

Na inteligência destas duas fundamentais e interessantes máximas, recomendo muito aos diretores estabeleçam o comércio das suas respectivas povoações, persuadindo aos índios aquele negócio, que lhes for mais útil na forma que lhes tenho ponderado, e ainda mais claramente explicarei. **Si as ditas povoações existirem próximas às margens de rios, que sejam abundantes de peixe**, como sucede no de São Francisco, Rio Grande do Norte, e outros, será a feitoria de salgas, e secas de peixe, e carne o rumo do comércio, de que poderá resultar maior utilidade aos interessados; **sendo nos contíguos a porto de mar os empregarão os diretores, além da agricultura geral, em todas; nas feitorias de carnes, e secas de peixe, couramas, e em tirar casca de mangue para os cortumes**; e aos internados **nos sertões nas criações de gados, e suas conduções extração de cera, e drogas**, que se deixam declaradas, e se poderem descobrir, por ser indubitável haver nos mesmos grande quantidade de matérias preciosíssimas, que a ignorância, e pouco cuidado tem conservado ocultas à inteligência, sem que até o presente se tire o socorro, que das mesmas pode emanar em benefício do público, e utilidade do comércio; ficando na certeza de que todo aquele que descobrir alguma até agora desconhecida de virtudes específicas e comprovadas pelos efeitos, que delas resultarem, será atendido com preferencia, segundo o seu merecimento e serviço, que no dito descobrimento fizer ao

¹⁸ Parágrafo, 60, Direção em Pernambuco.

público; o que persuadirão os diretores da minha parte, tendo cuidado de o declararem na relação, que remeterem anualmente ao governador, para ao atender na forma expedida, além da fatura das lenhas nas vilas, ou lugares, em que tenham conveniência pela proximidade dos engenhos de praticar esse trabalho.¹⁹

Notamos pelo trecho acima, especialmente nas partes destacadas que o governador Lobo da Silva, tinha profundo conhecimento das potencialidades de negócios que poderia ser feito pelos índios, explorando cada região trazendo dinamismo aos negócios da Capitania. Após a “escolha” das atividades a serem desenvolvidas nas vilas; o passo seguinte era obviamente a qualificação profissional dos índios que iriam se ocupar do negócio que iria cuidar cada vila. Assim o Diretor, selecionava quais pessoas estavam aptas para aprenderem e exercerem os ofícios. O aprendizado poderia ser realizado nas próprias vilas e lugares, como também nas fazendas e povoados vizinhos. Os que estavam em idade de aprenderem um ofício e demonstrassem mais aptidão, se ausentavam mais facilmente para a devida qualificação, os demais ficariam trabalhando nas vilas, como podemos ver no trecho seguinte:

Para o que terão grande cuidado de pedirem aos principais lhes dêem de cada vila oito índios dos que reconhecerem com mais aptidão para aprenderem os ofícios mecânicos, como sejam dois para pedreiros, dois para carpinteiros, um para ferreiro e serralheiro, um para sapateiro, um para alfaiate e um para barbeiro; os quais serão obrigados a remeter aos capitães-mores das antigas vilas ou cidades circunvizinhas, para estes lhes faltando com o devido trato e vestuário necessário a poderem comodamente subsistir em premio do trabalho, que deles receberem no tempo em que aprenderem os ditos ofícios, como se pratica entre os brancos; em que terão grande cuidado os mesmos capitães-mores e justiças das referidas vilas, mandando, na mesma forma dos lugares, um para cada um dos mencionados ofícios, por carecerem estes de menos oficiais.²⁰

Na prática podemos comprovar a separação dos indígenas, através de uma carta enviada pelo Governador de Pernambuco ao sargento-mor Jerônimo Mendes Paz, em agosto de 1760 podemos perceber com detalhes o destino dado aos índios, estes eram separados conforme aptidão e interesse dos colonos. Diz o governador que dos 169 índios paraquióis que chegaram a vila do Recife, 129 rapazes foi distribuído entre

¹⁹ Parágrafo, 61, Direção em Pernambuco, grifo nosso.

²⁰ Parágrafo 14, Direção em Pernambuco.

os moradores que estavam interessados em cuidar destes índios, sendo obrigação dos colonos ensinar e educar os rapazes algum ofício além de prestar conta a cada seis meses ao governo, os 40 restantes, adultos a²¹ptos ao trabalho, foram enviados para trabalhar nas fortificações.²²

Pelo exposto acima, compreendemos a Direção em Pernambuco, como uma ferramenta que buscou otimizar e regulamentar a mão de obra nativa que já era explorada nas terras americanas em diversos setores, entendemos a lei como uma forma do governo imperial de através da laicização da administração dos índios e seus lugares, “igualando-os” aos súditos da Coroa, de perpetuar o processo de

²¹ O trabalho teve como referencia os seguintes textos: AZEVEDO, Anna Elizabeth. **O diretório pombalino em Pernambuco**. Recife: Dissertação de mestrado/UFPE, 2004; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 119; BRUT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. Campinas: EdUNICAMP, 1995, p. 154; DOMINGUES, Angela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: nova fronteira, 2000; FAORO, Raimundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. São Paulo: Globo, 4ª. Ed., 2008, p. 231; LAGO, Anna Elizabeth. O ideal de liberdade no século XVIII: A política de Sebastião de Carvalho e a resistência indígena em Pernambuco. In: **CLIO. Revista de Pesquisa Histórica**. Recife: Ed. Universitária da UFPE - Programa de pós-graduação em História, n. 25-2, p. 215 – 248, 2007; LEITE, Serafim. **Historia da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa/Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, 10 v. il; LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade...**; MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas Capitanias do Norte da América portuguesa. In: OLIVEIRA, Carla Mary da Silva; Medeiros, Ricardo Pinto de. (org). **Novos olhares sobre as Capitanias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2007, p. 125 a 160; OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação - Secretaria de Educação Continuada. Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção educação para todos; 13); POUTGNAT, Philipp. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Bart. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998; RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização**. A Representação do Índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Edusp/FAPESP/Jorge Zahar Editor, 1996; RODRIGUES, Isabel Vieira. A política de Francisco Xavier de Mendonça Furtado no Norte do Brasil (1751-1759). **Oceanos: A formação territorial do Brasil**, n. 40, p. 94-110, out./ dez. 1999; SCHWARCZ, Lília Moritz. **A longa viagem da biblioteca dos reis: do Terremoto de Lisboa à Independência do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 - 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; SILVA, Geyza Kelly Alves da. **Índios e identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535 – 1716)**. Recife: Dissertação de mestrado –UFPE, 2004.

²² ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, cod. 1919, f. 122.

conquista que desde a chegada de Cabral e sua tripulação se buscou no novo mundo contribuindo com isso para o sucesso da sociedade que aqui se instaurou.

Ao que percebemos pelo trecho acima que na primeira fase de implementação da *Direção*, que foi a transformação dos lugares de índios em vilas coloniais, os ofícios de mecânicos exercido pelos índios foram essenciais e basilares, visto que toda uma estrutura física deveria ser instaurada e mantida, sendo necessário para tal de trabalhadores. Infere-se também que o controle pela posse das terras e economias nativas passava pela gestão das vilas e lugares por funcionários do Estado e que ao contrário do que tradicionalmente é disseminado nas escolas, os índios foram elementares no processo de implementação da sociedade colonial.

**“Porque sem eles [...] é não terem asas para voar, nem pés para caminhar...”:
os índios remeiros na Amazônia colonial. Um estudo a partir da crônica do
padre João Daniel (1741-1776)***

Elias Abner Coelho Ferreira¹
Décio Guzmán²

Introdução: A mão-de-obra indígena na Amazônia colonial

Os índios são os que cultivam a terra, os que remam as canoas, e com que se servem os brancos; são tão os que extraem dos matos as riquezas; os que fazem as pescarias, e finalmente são as mãos e os pés dos europeus. São os práticos, e pilotos da navegação, e os marinheiros, ou remeiros das canoas, e são tudo: sem eles se não podem roçar as matas, senão podem navegar os rios...

Padre João Daniel

Tornou-se lugar comum nas análises historiográficas sobre a Amazônia colonial portuguesa³ a ênfase dada em relação à utilização da mão-de-obra indígena pelos europeus. Maria Regina Celestino de Almeida considera que, devido à pobreza de imigrantes na região e de capitais por parte dos colonos, somadas ainda às condições ecológicas e geográficas e a imensa população indígena que habitava a região nos anos iniciais da colonização, a utilização desta enquanto mão-de-obra em potencial iria se constituir enquanto uma alternativa para os agentes coloniais em relação à alegada constante falta de trabalhadores, sobretudo por parte dos colonos, que por boa parte do período colonial travaram ferrenhas *lutas* com missionários – principalmente jesuítas – pelo direito de monopolizar essa mão-de-obra indígena.

* Este artigo sintetiza parte das discussões desenvolvidas na monografia do autor defendida em 2011, com o título: “O mundo dos rios na Amazônia colonial: um estudo sobre os índios remeiros e os pilotos *Jacumãibas* na obra do padre João Daniel (1741 – 1776).”

¹ Graduado em História, em história pela Universidade Federal do Pará.

² Professor da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará.

³ O que chamamos aqui de Amazônia colonial portuguesa é uma área atualmente se aproxima em termos geográficos da Amazônia Legal brasileira, uma região que segundo Antonio Porro, “inclui, além dos estados e territórios que compõem a grande região amazônica (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia e Roraima) o oeste do Maranhão, o norte de Goiás e norte de Mato Grosso. Exclui, por outro lado, aquelas porções da bacia amazônica situadas além das fronteiras do Brasil: partes da Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, e Venezuela. Muito embora algumas dessas regiões tenham feito parte, em determinadas épocas da Amazônia chamada brasileira”, PORRO, Antonio. O povo da Amazônia à chegada dos europeus. In: **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996, p. 11.

Esta se constituiria, então, como a “principal riqueza da região” durante todo o século XVII e pelo menos até a segunda metade do século XVIII quando, com a criação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará (1755-1778) sob a direção de Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal –, haveria um maior incentivo por parte do governo português para a introdução de escravos africanos na região, além da considerável diminuição do número de indígenas devido às epidemias e às guerras intertribais para fins de escravização.⁴

Nesse sentido, dada toda a geografia regional e as dificuldades em meio à imensidão da floresta amazônica, João Lucio D’Azevedo diz que, “Por cá o único socorro era o dos índios”.⁵ Ao longo desse período a figura dos indígenas passa a assumir um papel cada vez mais significativo, onde eles passariam a ser então “as mãos e os pés da Colônia, realizando todas as tarefas que garantiam a reprodução da vida”.⁶ Isto nos permite evidenciar que a implantação e a manutenção do projeto colonizador português na região amazônica dependeriam substancialmente da força de trabalho dos índios. Estes seriam indispensáveis, devido ser um ambiente onde tudo dependia tanto do conhecimento que eles possuíam sobre a região (geografia, flora, fauna, etc.) e as suas peculiaridades quanto pela “acessibilidade” da sua mão-de-obra, já que inicialmente o número de indígenas era grande. Para Geraldo Mártires Coelho,

A medida que avançaria a presença portuguesa na região, mais aprofundada ficaria a subordinação do colono ao trabalho do indígena, independentemente de o índio ser ou não escravo. [...] Nesse sentido, e na condição de atividade econômica dependente da decifração dos códigos da floresta, da leitura e do entendimento das múltiplas linguagens da natureza, o extrativismo, como prática de sobrevivência do conquistador, só seria viável em função do índio e da sua sabedoria no trato com o *locus alterius*.⁷

A dependência do indígena era, pois, evidente e ao longo dos anos ela foi se mostrando cada vez mais. A inserção deles nos povoamentos portugueses (principalmente enquanto trabalhadores) possibilitou que interferissem na

⁴ ALMEIDA, M. R. C. de. Trabalho compulsório na Amazônia – séculos XVII-XVIII. **Revista Arrabaldes**, ano I, nº 2, p. 101-117, set/dez 1988.

⁵ AZEVEDO, João Lucio de. **Os jesuítas no Grão-Pará**; suas missões e a colonização. Belém: Secult, 1999, p. 52.

⁶ COELHO, Mauro Cesar. O imenso Portugal: vilas e lugares no vale amazônico. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 1, nº 1, p. 266, Jan/Jun 2008.

⁷ COELHO, Geraldo mártires. O Anticristo na selva. In: **O Violino de Ingres**. Belém: Pakatatu, 2005, p. 210-211.

configuração da “paisagem” urbana colonial então nascente, participando ativamente da sua construção e sendo agentes diretos de sua transformação. Nesse sentido, Vanice Siqueira de Melo diz que nesses povoamentos,

... Era conferido aos nativos a responsabilidade para cultivar as terras, colher frutos e drogas e construir fábricas. Assim, constituindo a principal mão-de-obra do Estado, era delegado aos índios o cultivo e a extração dos frutos, fato que os tornava agentes transformadores da paisagem colonial.⁸

Dada essa importância da mão-de-obra indígena, as disputas entre colonos portugueses e missionários pelo direito de monopolizá-la seriam uma constante no período colonial, o que acabou resultando em diversos conflitos entre esses personagens e ocasionando até mesmo – somados a outros fatores – a expulsão dos jesuítas do Estado do Maranhão e Grão-Pará por duas vezes no século XVII (uma em 1661 e a outra em 1684), além da expulsão definitiva em 1759 não só do Estado, mas de todas as possessões portuguesas no ultramar.⁹

Em torno dos rios amazônicos desenvolveu-se toda uma estrutura social, comercial e cultural indígena bem antes do início da colonização portuguesa no século XVII. Quando da chegada dos europeus era ao longo dos rios que as aldeias indígenas se concentravam, e é ao longo deles também que os povoamentos portugueses irão se estabelecer durante a implantação da colonização. São os rios, por conseguinte, que integram e que aproximam. É nesse ambiente fluvial que a precisão de índios para remarem as embarcações (barcos, canoas, ubás, etc.) se mostrará sobremaneira importante. Tais embarcações seriam indispensáveis, uma vez que sem elas os habitantes ficariam encurralados em suas povoações sem meios de locomoção essenciais. Seriam as embarcações, portanto, praticamente os únicos meios de transportes para uma região toda recortada de rios e desconhecida da maioria dos europeus. E se por um lado as embarcações eram indispensáveis na Amazônia colonial, por outro o trabalho dos índios como remeiros o era ainda mais. Isto porque eles eram os responsáveis por remar as canoas, impulsionando-as pela água principalmente nas longas viagens ao sertão amazônico à coleta das drogas. Além do mais, estes índios eram os que mais *circulavam* na colônia – mais que outros índios e mesmo que a maioria dos portugueses – e essa mobilidade, portanto, permitia que adquirissem *muito* conhecimento não apenas profissionais, mas também do que estava acontecendo na colônia e mesmo fora dela. Eram, pois, portadores das notícias que corriam e que chegavam de outras partes, eram também os intermediários entre outros índios e europeus, interagindo com ambos os mundos.

⁸ MELO, Vanice Siqueira de. Paisagens, territórios e guerras na Amazônia colonial. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 3 n° 2, p. 15, Jul/Dez 2010.

⁹ Cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados clamores” queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). **Projeto história**, São Paulo, n. 33, p. 159-178, dez. 2006.

É em relação aos índios remeiros que este artigo pretende discorrer. Se por um lado é verdade que a ênfase sobre a preponderância da mão-de-obra indígena na Amazônia colonial é uma constante nos trabalhos acadêmicos que o abordam, por outro esses trabalhos pouco (ou quase nada) falam sobre as atividades que esses índios desenvolviam, detalhando as *categorias* de índios trabalhadores, o que certamente poderia nos revelar relações de sociabilidades muitas das vezes aí desenvolvidas e entender como elas se davam e como por vezes eram percebidas ou não por indígenas e europeus.

Desta feita, partimos aqui daquilo que nos últimos anos tem sido chamado de “Nova História Indígena”, procurando desconstruir essa generalização que se operou no tratamento aos povos indígenas do Brasil. Nossa postura adotada considera essas populações como “indispensáveis” e, portanto, como sujeitos históricos “ativos”, e não sociedades “amorfas”, vivendo na pré-história e para os quais caberia apenas *etnografia* e não *história*, como queria Varnhagen.¹⁰ Afirmamos que os indígenas eram sim *agentes de sua história* e não personagens meramente passivos diante do “dominador” estrangeiro, tão somente vítimas ou também “indolente”, segundo dizia Capistrano de Abreu.¹¹ Neste trabalho, portanto, assumimos a postura de ver *estes* índios como agentes históricos ativos, e personagens fundamentais sem os quais muito do que se forjou no calor da colonização não viria a se prolongar.

O padre jesuíta João Daniel que viveu na Amazônia por alguns anos escreveu uma obra de suma importância sobre a região, o seu *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, em que, entre muitas outras coisas, retrata cuidadosamente a vida destes e de outros índios, permitindo-nos ver a importância que assumiam para o trânsito na colônia, além das condições de trabalho e as relações sociais e hierárquicas desenvolvidas. É neste documento que nosso trabalho se fundamenta.

O padre João Daniel e os índios remeiros

Nascido em Travaços, Lisboa, em 1722, João Daniel entrou para a Companhia de Jesus em dezembro de 1739, e embarcou para o Estado do Pará em 1741. Viveu por alguns anos no Estado, de onde seria desterrado em 1757 para Lisboa onde viria a falecer em janeiro de 1776, preso na fortaleza da Barra.¹² Na prisão, João Daniel escreveria sua importante obra: *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*. Nela João Daniel

¹⁰ MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAIS, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia. das letras, 1999, p. 237-249.

¹¹ ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de história colonial**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, p. 23.

¹² LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Portugália, Tomo VIII, 1949, p. 190.

detalha a vida no Estado em vários aspectos, desde a descrição da fauna e da flora regional, passando pela descrição dos rios amazônicos, dos seus habitantes e costumes e as relações entre colonos e índios, enfatizando a utilização destes como mão-de-obra. João Daniel inicia descrevendo a geografia e a história do rio Amazonas, o qual ele diz ser o “máximo dos rios”. Para ele, o gigante rio Amazonas seria muito superior aos rios da África e da Ásia, da Europa e mesmo da própria América. O rio Amazonas seria único, e a sua “singularidade” não seria encontrada em nenhum outro lugar. Como ele enfatiza:

É sem duvida o Amazonas o máximo dos rios, sem injúria dos Nilos, Núbias e Zaires da África, dos Eufrates, Ganges e Indos de Ásia, dos Danúbios e Ródanos da Europa, dos Pratas, Orinocos e Mississipes da mesma América, em cujo meio ou centro o Amazonas se [ilegível] gigante, chamado com razão pelos naturaes Mar branco, Paraná petinga. E se Júlio César prometia ceder o Império a quem mostrasse a fonte do grande Nilo, qual seria o prêmio a quem lhe apontasse a fonte do máximo Amazonas, em cuja comparação aquele se avaliaria pigmeo, ou pequeno regato, e envergonhado, por não correr parelhas com este, fugiria a esconder-se na sua pequena mãe?¹³

Neste sentido, João Daniel é enfático ao narrar que o rio Amazonas seria incomparável, tanto em tamanho como em esplendor. No entanto, apesar de tudo isso, o rio seria quase que desconhecido pelos europeus.

Desta feita, tendo em vista que na Amazônia colonial o tráfego se dava basicamente através dos diversos rios que compunham a “malha” fluvial, o uso de embarcações se mostrava essencial. Isso por que, como nos diz Daniel, no Estado “os caminhos, serventia, e viagem são todos por mar, rios, baías e lagos, não só por ser a terra toda cortada de rios, mas porque todas as povoações são nas margens dos rios”.¹⁴ Além do mais, todos os índios tinham as suas embarcações, “para a necessária serventia daqueles muitos rios, e lagos, de que vivem cercados”.¹⁵ De acordo com o jesuíta, “em parte alguma outra, nem região são mais necessárias as embarcações do que na Região do Amazonas”, uma vez que os povoamentos se concentravam ao longo dos rios,¹⁶ como ele deixa claro. Ou seja, os rios se configuravam, além de um meio de subsistência, um meio imprescindível de comunicação para as populações indígenas que em grande número habitavam suas

¹³ DANIEL, Padre João. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 95, tomo I, p. 27-28, 1975.

¹⁴ *Ibidem*, p. 256.

¹⁵ *Ibidem*, vol. 95, Tomo II, 1975, p. 09.

¹⁶ *Ibidem*, p. 30.

margens desde antes da chegada dos europeus. Durante o processo de colonização todas essas peculiaridades iriam pouco a pouco se converter enquanto pontos fundamentais, condicionando, assim, que todos os caminhos se fizessem mesmo por água. Por esse motivo, as canoas seriam essenciais, já que sem elas os habitantes ficariam encurralados, sem poder sair para resolver seus negócios, uma vez “que toda serventia é por água em embarcações: são naquela região as embarcações, a que la chamam canoas as calvaturas ordinárias, ou bestas de carga; nem há outros caminhos por terra, em que se possam evitar as viagens dos rios”.¹⁷ Para isso, o trabalho dos índios remeiros era essencial. O trabalho destes, principalmente nas longas viagens ao sertão amazônico em busca das tão afamadas “drogas” é descrita pelo jesuíta de forma peculiar. Como já dissemos, esses índios seriam imprescindíveis, e sem os quais *viver* nessa parte da America portuguesa era praticamente inviável.

As embarcações que viajavam ao sertão eram equipadas com índios remeiros retirados dos aldeamentos missionários. O jesuíta fala de como esses índios eram retirados:

O modo que usam para tirarem os índios é assim: chegados a qualquer missão, se vão logo presentar ao Missionário, e lhe presentam a Portaria, que levam e em que lhes mandam dar tantos índios, para o Missionário, e logo pelo cacique, ou algum outro oficial público manda chamar os índios, que há mais capazes, e expedidos; e posto que na repartição entram já os meninos de 13 anos para cima, ordinariamente ninguém os quer, senão de 20 para cima; No entanto, que se convocam, que as vezes necessita de dias, para os irem buscar pelos sítios, se aproveitam os brancos de comprar pela povoação algũas farinhas porque ordinariamente nunca delas levam da cidade ou dos seus sítios todo o provimento que costuma ser de 200 para 300 alqueires nestas viagens. Chegados os índios, e ouvidos se tem algum impedimento, e por isso nomeados outros etc. os entrega ao branco, o qual logo passa deles um recibo, que assigna.¹⁸

Sendo *aldeados*, esses índios eram *livres*, e como tais deveriam ser remunerados. Sobre a forma de pagamento deles, Daniel diz

Logo manda vir o pagamento, que costuma ser (té [roto no original] tempo) duas varas de pano grosso de algodão taxado pelos magistrados por cada mês de serviço; e quando o serviço é como este de remar nas canoas, ainda por pagamento de cada

¹⁷ *Ibidem*, p. 102.

¹⁸ *Ibidem*, p. 57.

dia, seria mui pouco; nestas viagens do sertão o pagamento que ordinariamente costumam dar a cada índio por toda a viagem, que ordinariamente é de 6 té 8 meses são 12 varas de pano grosso de algodão; 2 té 2 e meia, ou 3 varas de Bretanha para camisa; uns calções de bate, ou algũa outra droga, um barrete, um prato de sal, com 6 agulhas em cima, e nada mais, antes as vezes menos.¹⁹

Tal pagamento deveria ser feito antes da viagem iniciar, já que os índios “não vendem, nem fazem serviço algum, sem o pagamento avista”; e quando os missionários queriam despachar suas canoas ao sertão, os índios “antes de partirem, e antes de embarcarem hão de receber o pagamento, doutra sorte não querem ir”. Isso se dava devido ao fato de que muitas vezes os índios saíam em viagens, trabalhavam por muitos meses e acabavam voltando para “suas missões com as mãos vazias sem pagamento algum”.²⁰ A antecipação do pagamento era uma forma de garantia, apesar de o ser muito pouco se comparado aos perigos constantes das viagens. Estas sempre foram coroadas dos mais diversos perigos, nos quais os índios eram os principais alvos.

Um desses perigos estaria no que o jesuíta chama de “praga volátil do Amazonas”, que eram os “mosquitos meruins” (*Culicoides sonorensis*). Seus ataques eram bastante penosos para os indígenas, já que por viverem praticamente seminus eram, assim, mais facilmente picados e tinham que agüentar isso durante toda a viagem. Mas nem mesmo com roupas estariam protegidos dos mosquitos, pois assim que o tempo começava a esquentar, eles começavam a tirar as roupas “e assim nus vão sofrendo já os raios do sol, que parecem fogo, e já as chuvas e peior que tudo são as molestísimas pragas dos mosquitos, que pousam e picam à sua vontade”.²¹ Diz, pois, o jesuíta que “o mais custoso” na navegação do rio Amazonas,

são as mosquetarias, que fazem exasperar os navegantes, caem em chuveiros os mosquitos todas as noutes por aqueles esteiros sobre os navegantes e nada lhes é obstáculo, por mais toldos, que se fazem, especialmente o mosquito meruim; e o peior é, que nas esperas das aguas os aturam a pé quedo sem remédio, e muitas vezes se vem os pobres remeiros em tal consternação, que se vão enterrar na area deixando só a cara de fora para respirarem e só assim podem dormir, ou descansar de noute.²²

¹⁹ *Ibidem*, p. 57.

²⁰ *Ibidem*, p. 90.

²¹ *Ibidem*, p. 59.

²² *Ibidem*, p. 370.

Aqui, até mesmo os toldos, como ele diz, não seriam suficientes para a proteção eficaz, e o jeito era enfrentar as viagens assim mesmo. Só por esse único motivo essas viagens já seriam extremamente penosas para esses índios. Mas, além disso, havia também outros inconvenientes e perigos bem maiores, entre os quais estariam os ataques dos índios bravos, principalmente os da nação Mura. João Daniel fala que não havia ano em que não matassem muitos índios, sobretudo remeiros, porque

já nas canoas que vão ao sertão, ou sejam nas suas feitorias em terra, ou quando navegam: porque eles (Mura) no seguro da terra, no escuro das sombras, e no amparo das arvores muito a seu salvo, vão disparando a mosquetaria das suas frechas nos pobres remeiros.²³

Nesses ataques, o jesuíta diz que “quem paga o pato são os pobres índios remeiros, que não tem remédio para se defenderem mais, do que porem por escudo dos seus corpos, os remos, com que vão remando, e quasi sempre nessas ocasiões ficam alguns mortos”; o que quase nunca sucederia com os brancos, que ficavam “refugiados nos camarotes das canoas”.²⁴

Pragas de mosquitos e ataques de índios do curso faziam, então, parte do cotidiano das viagens ao sertão, o que sempre as tornava dificultosa para os índios remeiros, assim como os perigos para a saúde e o risco de vida devido ataque de outros animais, como onças e cobras, e das condições climáticas, como chuva ou sol intensos. Além do mais, haveria igualmente o desgaste das próprias viagens, que para o sertão em média durava em torno de seis a oito meses, entre a ida e a volta. Nessas viagens, o trabalho dos índios remeiros se configurava em remar as canoas de dia e de noite com poucas horas para descanso e para dormir, “senão quando muito duas até três horas, não só semanas inteiras, mas também meses”.²⁵ Isso nos permite observar o quanto esses índios sofreriam em tais viagens, o que para o jesuíta estaria na base da falta de desenvolvimento do Estado. Por outro lado, ele diz que estes índios já estariam acostumados com a jornada, “porque assim que as crianças tem 4, ou 5 anos, já os paes lhes fazem remos à medida da sua pequenez, para que a *teneris* (desde pequenos) se vão acostumando, e exercitando neste ofício”, só assim se acostuariam a remar dias e noites seguidos, sem descanso, quando fossem adultos.²⁶ É interessante chamar a atenção aqui para o fato de que essa exercitação das crianças falada pelo jesuíta possivelmente possa ser um fator cultural dos indígenas, e não como uma preparação para serem remeiros a serviço dos portugueses, tendo em vista que era um trabalho penoso e do qual, certamente,

²³ *Ibidem*. Tomo I, 1975, p. 265.

²⁴ *Ibidem*. Tomo II, 1975, p. 66.

²⁵ *Ibidem*. Tomo I, 1975, p. 202.

²⁶ *Ibidem*, p. 253.

muitos (se possível) tentariam escapar. Os remos utilizados eram proporcionais aos índios que os remavam, desde os homens, mulheres e mesmo crianças.²⁷ Esses remos seriam “pás curtas” de cinco palmos de comprimentos por dois de largura, e os índios remariam sentados “nas bordas das canoas viradas para diante”, e nisto estariam acostumados desde crianças. Segundo descreve o jesuíta,

São pois os remos ãas pás curtas, reguladas pelas forças dos remeiros, e à proporção de cada um: porém as maiores serão do comprimento de quatro palmos, e de largura um, e meio até dous, com seu pé para lhe pegarem; e por remate em cima tem ãa como mão fechada proporcionada à palma da mão de cada um...²⁸

Na Amazônia o uso de remos nas embarcações era essencial, uma vez que as muitas árvores e ilhas ao redor dos rios impediriam a utilização dos ventos para ajudarem na navegação com velas.²⁹ Tendo, dessa forma, tal precisão dos remos para a navegação dos rios amazônicos, João Daniel fala que seria muito curioso o modo dos índios de remar as canoas:

O modo de remar no Amazonas estas, e todas as mais embarcações também é corioso, porque não usam [remos] de voga compridos, como os da Europa, mas de ãas pás curtas do comprimento *v. g.* de 5 palmos, e dous de largura, os quaes meneam os índios assentados nos dormentes, ou bordas das canoas viradas para diante, debruçando-se quando os metem na água direita abaixo, e tirando-os, quando se endireitam; e andam nisto tão práticos, pelo uso, que tem desde mínimos, que aturam meses, e meses contínuos a remar com só algum piqueno espaço da noute para dormir, e enquanto comem; e quando lhes cansa o braço, e mão de baixo, que é o que puxa para trás o remo, se mudam para o outro bordo da canoa, onde já lhe fica o braço cansado por cima: E destes remos é que ordinariamente se fazem as navegações; porque ainda que haja ventos, e muí contínuos, e fortes no Amazonas, ãas vezes não aproveitam, antes impedem por contrários; outras vezes não entram os ventos nos esteiros impedidos do arvoredo das margens, quando são estreitos, ou por entre ilhas, de que abundam muito aqueles rios; e por estas e muitas outras causas não só se valem de remos; mas são necessários muitos para

²⁷ *Ibidem*, p. 253.

²⁸ *Ibidem*, p. 253.

²⁹ *Ibidem*. Tomo II, 1975, p. 40.

levarem ãa canoa, que sendo das grandes, a que chamam de viagem, necessita de 60, ou mais, que vem [ilegível] banda.³⁰

Assim, os índios remavam assentados pelas bordas das canoas, olhando para adiante, guardando uma proporcionada distância entre uns e outros para poderem “jogar os remos” sem colidir com os companheiros, formando uma cadência ritmada. Como o jesuíta fala, não seria pela falta de vento que fazia os usos dos remos imprescindíveis, mas sim o impedimento das árvores que margeavam os rios. Desta forma, é interessante a descrição que Daniel faz da imagem das canoas e dos índios remando:

Com este modo de remos, e remar parecem as canoas uns cágados, cujas mãos são os remos, em que os índios andam tão destros, que ainda que as canoas sejam toda a viagem, e tenham 20 remos por banda, ou mais, os movem tão uniformes, como se os puxara um só índio, ou ãa só mão. Cada vez que tiram os remos da água, e levantam os corpos, dão com eles ãa pancadinha no bordo, cujo som muito uniforme e conforme arremeda o das danças dos paos, ou cajados, cujas pancadas variam ao mesmo passo, e compasso, que variam o modo de remar; porque também no remar usam de vários modos, já pausados, e já apressados: umas vezes dão 3 remadas aceleradas, e de terno em terno ãa pancadinha; outras vezes, além das pancadas, levantam os remos, e com eles floream no ar, e com ar: semelhantes a estes tem muitos outros brincos, com que vão enganando o trabalho, e divertindo os passageiros. E para todos eles dão o compasso os proeiros, ora um, ora outro, que abaixo dos jacumaúbas tem o primeiro lugar nas canoas; de sorte que morrendo algum dos dous pilotos, ou jacumaúbas, sucede em seu lugar um dos proeiros, conforme a sua antiguidade.³¹

João Daniel chama a atenção para o fato de que sendo grande a precisão de índios para remarem as canoas, a praxe de navegar os rios amazônicos consistiria, sobretudo, em ter cada morador um bom número de escravos “porque sem eles, suposta a falta de economia que usam, é impraticável a sua serventia, e viverem como presos, e cercados nas cidades, povoações, e nos seus sítios; é não terem asas para voar, nem pés para caminhar...”³² Por outro lado, ele fala de “escravos”, mas havia uma diferença entre quem seriam os escravos e os ditos *livres*, e as viagens ao sertão eram feitas basicamente com esses últimos, já que eram remunerados para

³⁰ *Ibidem*, p. 40.

³¹ *Ibidem*. Tomo I, 1975, p. 253-254.

³² *Ibidem*. Tomo II, 1975, p. 150.

isso. Assim, pode-se em um primeiro momento ter noção do que significava o trabalho desses índios em particular.

Sendo bastante longas, as viagens ao sertão transcorriam com várias paragens pelo caminho, até chegar ao local onde as drogas seriam finalmente coletadas. Seriam nessas paragens onde atracavam para “esperar maré” que os índios também iriam caçar e pescar para se alimentarem, e possivelmente descansarem até a partida e retorno da viagem. Tais viagens, portanto, seriam, desde o início, extremamente penosas, o que acabava fazendo com que muito índios fugissem a nado. João Daniel nos diz que alguns índios, como os Mamainases, por exemplo, teriam refinado uma técnica que lhes permitia escapar das canoas de “modo galante” quando achavam que era necessário. Segundo ele,

Como no seu modo de remar dobram os corpos quando lhes parece o dobram de modo, que mergulham, indo de cabeça abaixo, o remo nas mãos, e vão surgir abaixo a uma boa distância; e depois ou se encostam a terra, onde fazem uma ligeira jangada, ou servindo-se do remo por barco, navegam para a sua aldeia. Também quando lhes parece desertam da aldeia, e se vão meter, e esconder nos matos, principalmente quando se temem de alguma tropa, ou serviço maior, que muitas vezes se oferece. E de tal sorte se escondem por aquelas ilhas, que nem que se busquem com cães de caça, se acham até lá se resolverem a voltar par a sua missão; e alguns há, que por lá vivem anos, e anos, e outros morrem sem que os seus missionários o saibam. São excelentes caçadores, e fura mato, e os melhores pescadores, quando querem; porém não querendo, se escondem, e fazem jejuar os missionários.³³

Isso demonstra, antes de tudo, uma forma de não aceitação e submissão às vontades do europeu colonizador que no mais das vezes acabava escravizando um índio livre, e é revelador do que chamamos a atenção no início deste trabalho: de que os índios foram personagens ativos no período colonial, que tinham suas próprias concepções e que sabiam agir segundo elas. Segundo nos diz Patrícia Melo Sampaio,

En la medida de sus posibilidades, los indios se negaban a realizar el viaje, escapando del reclutamiento en su propia población o huyendo a la mitad del camino. Sin embargo, era posible que esto no sucediera, sobre todo cuando se transformaban en guías y pilotos muy calificados para la jornada (...) Recurrir a estos trabajadores [remeiros] ayudaba a reducir los costos, ya que sus sueldos eran menores, permitiendo que un

³³ *Ibidem*. Tomo I, 1975, p. 272-273.

mayor un mayor número de personas participara en el convoy. Sin embargo, en la práctica, significaban grandes pérdidas debido a sus escapes repetidos.³⁴

O escape dos índios remeiros, portanto, não seria difícil de acontecer na medida em que as viagens se mostravam cada vez mais custosas, o que ocasionava perdas para os portugueses que se viam com a falta de uma mão-de-obra essencial. Por outro lado, isso não acontecia quando os índios se transformavam “en guías y pilotos muy calificados para la jornada”.

Tanto quanto os índios remeiros (e quem sabe até mais) os índios práticos, também chamados de pilotos ou *jacumaúbas* (ou *jacumaibas*), eram extremamente importantes nesse ambiente de rios, já que eram os únicos que detinham o conhecimento dos caminhos fluviais. Segundo Décio de Alencar Guzmán, eles seriam os guias dos caminhos fluviais, os pilotos “práticos”, os quais

eram os peritos insubstituíveis da geografia fluvial. Eram essenciais para qualquer expedição fluvial no Amazonas. Sem sua ajuda, ninguém se aventurava nas correntes e marés, ninguém navegava às cegas entre o fluxo de maré e os bancos de areia, muito frequentes. Para determinar a posição exata dos lugares e vilas no interior labiríntico dos rios e florestas, recorria-se aos índios e ‘caboclos’ velhos. Nas grandes expedições pelo ‘sertão’ estes homens tornavam-se indispensáveis. Estes índios ou mestiços possuidores do conhecimento preciso ou aproximado dos caminhos fluviais de chamavam *jacumaúbas* ou *jacumaibas*. Eram – e continuam sendo – os hábeis pilotos das canoas, igarités, jangadas, vigilengas, montarias, cobertas, ajoujos, barcas e barcaças, entre outras.³⁵

Os *jacumaúbas*, portanto, tinham um papel fundamental, uma vez que detinham um conhecimento precioso sobre a geografia e as condições básicas da navegabilidade dos rios. Para o padre João Daniel, apesar dessa “vastidão de águas”, o rio Amazonas seria perigoso para a entrada de frotas e navios, tendo em vista que haveria muitos “baixos”, que “fazem arear ainda os mais práticos pilotos”. E seria mais difícil ainda porque esses baixos seriam mutáveis, estando uma hora em um lugar e em outra hora em outro, impedindo que se pudesse prevenir durante as

³⁴ SAMPAIO, Patrícia Melo. Remédios contra la pobreza. Trabajo indígena y producción de riqueza en la Amazonia portuguesa, siglo XVIII. **Fronteras de la História**, vol. 9, p. 34-35, 2004.

³⁵ GUZMÁN, Décio de Alencar. A primeira urbanização: mamelucos, índios e europeus nas cidades pombalinas da Amazônia, 1751-1757. **Rev. Cult. Pará**, vol. 18, n° 1, p. 86-87, jan/jun 2008.

viagens.³⁶ Apenas com o conhecimento e a experiência dos pilotos era que as viagens poderiam ser feitas de formas seguras. É nesta perspectiva, pois, que a geografia do rio, a instabilidade dos leitos e dos cursos, fazia com que a presença do piloto *jacumaúba* fosse sempre requisitada para todas as viagens. Isso conferia certa autoridade a esses pilotos, o que os fazia respeitados em suas nações, fazendo com que sobressaíssem sobre os demais índios, até mesmo os remeiros e principais das aldeias. Portanto, o prestígio desses índios se mostra significativo, tanto dentro do universo indígena quanto dentro do sistema urbano português colonial, na configuração e continuidade da nova ordem colonial, e, sobretudo, na fluidez do tráfego fluvial.

Por outro lado, o trabalho dos *jacumaúbas* não era tão pesado como os dos remeiros, e durante as viagens consistia basicamente em controlar o leme da embarcação, o *jacumá*. Apesar disso, era uma função extremamente importante – se não a mais – já que eram eles que controlavam o rumo da embarcação, desviando-a pelos melhores e mais seguros caminhos, livrando-a dos numerosos perigos e armadilhas que os rios sempre ocultavam, tais como os bancos de areia. Além disso, os preciosos conhecimentos que tinham da geografia dos rios e seus inúmeros braços, furos, ilhas, etc., era capital. A experiência que tinham das viagens (já que desde cedo eram *treinados* para isso) era igualmente importante.

Segundo Almir Diniz, na volta da viagem, alguns índios preferiam ficar nos sítios dos brancos a voltar para suas aldeias de origem, por estarem já muito “praticados” pelos portugueses; isso porque,

Pilotos e remeiros, principalmente os primeiros, eram peças fundamentais para a economia da região. Tê-los sempre à mão poderia significar oportunidade única para o empreendimento das canoas. Portanto, ao serem “praticados” algum retorno deveriam receber por migrarem para as propriedades dos moradores. Praticar, neste caso, era sinônimo de seduzir. De qualquer forma, a decisão, muito provavelmente, era deles.³⁷

A paisagem urbana colonial, nesse sentido, era profundamente modificada devido ao trabalho que era desenvolvido por remeiros e pilotos. A utilização da mão-de-obra desses índios permitia que eles integrassem os povoamentos portugueses enquanto personagens ativos e modificadores da paisagem urbana. Em um contexto no qual a afirmação e consolidação de fronteiras – devido ao contexto da assinatura do Tratado de Madri – se mostravam urgentes, esses índios possuíam uma função sócio-política que era fundamental, já que além do trabalho de remeiros e pilotos,

³⁶ DANIEL, Padre João. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas..., Tomo I, p. 48.

³⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. Campinas: Tese de Doutorado, [s.n.], 2005, p. 244.

eram igualmente portadores de conhecimentos essenciais que os portugueses não possuíam, tanto sobre a região quanto sobre as informações do que estava acontecendo fora dela; sabiam de estratégias e planos. Eram, pois, portadores das notícias que corriam e que chegavam de outras partes, eram também os intermediários entre outros índios e europeus, interagindo com ambos os mundos, sendo, pois intermediários entre índios e índios, e entre índios e brancos. Estes índios tiveram, assim, a garantia da livre circulação, tanto no mundo indígena como no mundo dos brancos – integrando-os, de certa forma. Desse modo, sócio-politicamente, remeiros e pilotos também passam a ser agentes dessa ocupação e, por conseguinte, da afirmação portuguesa na região amazônica. Como diz Décio Guzmán,

Vemos logo que são estes *jacumaúbas* os homens que faziam funcionar, com a ajuda de outros trabalhadores, o sistema urbano português de vilas, cidades e lugares na Amazônia do Antigo Regime Colonial. São talvez estes mesmos homens um dos tipos sociais mais representativos de todo o sistema urbano à época. Eles expressam com suas atividades as características mesmas da vida urbana desta época. Eles conectam, interligam, enquanto servem de ponto de apoio nas relações entre europeus e indígenas, consolidando a sociedade amazônica em formação.³⁸

Como procuramos evidenciar no início, a mão-de-obra dos índios remeiros e dos índios práticos *jacumaúbas* se mostra, portanto, fundamental. Uma vez que, se por um lado sem os remeiros ficariam os moradores “presos” nas povoações sem poder se locomover, por outro lado, sem os pilotos ficariam “perdidos” pelos rios amazônicos sem poder se guiar. Eram, nesse sentido, categorias de trabalho essenciais e que se complementavam, e que contribuíram significativamente para a continuidade do projeto colonial português na Amazônia.

³⁸ GUZMÁN. A primeira urbanização..., p. 90.

A experiência indígena nas câmaras de Porto Seguro: indícios para uma rediscussão da ideia de nobreza indígena no período pombalino

Francisco Cancela¹

O processo de colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro vivenciado na segunda metade do século XVIII intensificou a inserção das populações indígenas da região nas malhas do poder da sociedade portuguesa do Antigo Regime.² Ao concentrar os índios “domesticados” nas vilas de Trancoso, Verde, São Mateus, Prado, Belmonte, Viçosa, Porto Alegre e Alcobaça, a coroa portuguesa condicionou-os a manter contato com os mecanismos jurídicos e administrativos trasladados da metrópole para estruturar o novo espaço social e político local. Sendo assim, os moradores indígenas passaram a conviver com câmaras, paróquias, companhias de ordenanças e outras instituições instaladas para garantir não somente a sustentação dos vínculos entre os novos súditos americanos e o monarca português, como também da própria soberania da coroa portuguesa sobre aquelas terras distantes ao sul da Capitania de Bahia. Com a instalação desses órgãos e a conseqüente reprodução de práticas e valores políticos típicos daquela sociedade, os índios acabaram por se inserir na “cadeia de poder e de redes de hierarquia que se estendiam desde o reino, dinamizando ainda mais a progressiva ampliação dos interesses metropolitanos, ao mesmo tempo que estabelecia vínculos estratégicos com os [novos] vassallos no ultramar”.³

¹ UNEB – Campus XVIII.

² Ao longo deste trabalho, utiliza-se o termo “antiga Capitania de Porto Seguro” para delimitar o espaço geográfico e administrativo da pesquisa. Esse espaço compreendia as terras entre o rio Grande (atual Jequitinhonha) e o rio Doce (atualmente pertencente ao estado do Espírito Santo), reproduzindo os limites territoriais definidos na carta de doação da Capitania de Porto Seguro para Pero do Campo Tourinho, em 1532. Entretanto, em 1758, a Capitania de Porto Seguro foi transformada em propriedade da coroa portuguesa, sendo anexada à Capitania da Bahia e subordinada à sua jurisdição político-administrativa, através da criação de uma comarca com mesmo nome. Por vício de linguagem ou peso da tradição, os documentos coloniais consultados continuaram retratando aquela região como capitania, sendo comum, inclusive, o uso dos dois termos juntos (Capitania e Comarca de Porto Seguro). Nesse sentido, a classificação deste espaço como “antiga Capitania de Porto Seguro” busca dirimir a confusão terminológica proveniente das próprias fontes históricas consultadas.

³ GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs) **O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 288.

Além das instituições peculiares ao universo político do império ultramarino, os índios das novas vilas da antiga Capitania de Porto Seguro também foram condicionados a conviver com outra esfera de poder administrante instituído pela política indigenista pombalina exclusivamente para cuidar da “direção e economia” das populações indígenas. Essa instituição local se materializava na figura dos diretores, que eram nomeados pelos governadores das capitanias e estavam subordinados ao cumprimento das instruções explícitas no *Diretório dos índios*, bem como das demais ordens despachadas por governadores, ouvidores e demais autoridades metropolitanas. Incorporando o lugar de principal responsável pela construção de um modelo alternativo à administração antes exercida por jesuítas e particulares nos aldeamentos, os diretores receberam da coroa portuguesa a autoridade de administrar as populações indígenas “como se fossem seus tutores enquanto [estes] se conserv[asse]m na bárbara e incivil rusticidade”.⁴ Sendo assim, ao se subjugarem ao poder administrante dos diretores, as populações indígenas estabeleceram novas relações políticas com o poder colonial, intensificando sua inserção na complexa rede de poder e de hierarquia da sociedade portuguesa e construindo novas referências para a sua própria atuação no mundo colonial.⁵

Nessas teias incertas do poder colonial, os povos indígenas viveram experiências que foram fundamentais para dar forma e sentido ao mundo que construíram na antiga Capitania de Porto Seguro. Na gestão dessas novas vilas, acomodação e colaboração, bem como conflitos e divergências permearam a atuação de ouvidores, colonos, clérigos e lideranças indígenas no exercício do poder local, produzindo incontáveis situações que imprimiram diferentes ritmos, tons e dinâmicas ao processo colonial. A análise de algumas dessas experiências permite perceber como os agentes coloniais e os agentes indígenas se apropriaram dos mecanismos jurídicos e administrativos locais para defender seus interesses específicos, moldando-os de acordo com os contextos e os sujeitos políticos envolvidos e, principalmente,

⁴ **Diretório**, § 92.

⁵ Sobre o *Diretório dos Índios*, tem sido grande a produção historiográfica nos últimos anos, conferir especialmente: ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos índios**: um projeto de “civilização” no Brasil do Século XVIII. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 1997; SOMMER, Barbara. **Negotiated Settlements**: native Amazonians and Portuguese Policy in Pará, Brazil – 1758-1798. New Mexico: Tese PhD em História - University of New Mexico, 2000; DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos**: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Niterói: Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense, 2001; COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar**: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do *Diretório dos Índios* (1751-1798). São Paulo: Tese de Doutorado – USP, 2005.

transformando-os em palcos privilegiados da imbricação entre política indigenista e política indígena.

Em outras palavras, ao se debruçar sobre as relações de poder presentes nas vilas de Porto Seguro, este texto busca apreender a batalha cotidiana empreendida pelos indígenas na difícil construção de sua liberdade. Essa batalha, obviamente, se desenvolvia num campo de forças onde o direito à liberdade concedido aos índios pela legislação pombalina se contrastava com o uso tradicional da população indígena enquanto mão-de-obra compulsória dos empreendimentos coloniais. Nessa arena de interesses contraditórios, índios e colonos buscaram ocupar posição de força para acumular alguns ganhos nos embates diários da vida colonial. Amarrados às estruturas de poder, ambos tentaram utilizar as instituições instaladas nas novas povoações da capitania para viabilizar seus interesses específicos. Se os colonos e as autoridades régias aproveitaram sua condição de agentes colonizadores para instrumentalizar as estruturas do poder local a fim de impor seus objetivos, os índios, por sua vez, também souberam aproveitar, com inteligência, criatividade e maleabilidade, as práticas, os valores e as instituições da sociedade colonial para fazer com que a “liberdade fictícia” instituída pelo *Directorio* ganhasse novas dimensões na experiência histórica que viveram na segunda metade dos setecentos e princípios dos oitocentos.⁶

Como qualquer outra vila ou cidade do império ultramarino português, as câmaras despontaram como o principal espaço político das vilas de índios da antiga Capitania de Porto Seguro. Consideradas por Charles Boxer como uma das instituições fundamentais na construção e manutenção do império, os estabelecimentos camarários se faziam presentes desde os recônditos territórios asiáticos até os mais entranhados sertões da América portuguesa.⁷ Do ponto de vista das suas atribuições formais, as câmaras desempenhavam funções político-administrativas, judiciais, fazendárias e de polícia. No entanto, enquanto entidades responsáveis pela mediação entre os interesses locais e metropolitanos, essas instituições se transformavam no principal *locus* do exercício da cidadania na sociedade colonial, onde se estruturavam

cadeias de negociação e redes pessoais e institucionais de poder que, interligadas, viabilizavam o acesso dos “descendentes dos primeiros conquistadores”, dos “homens principais” e da “nobreza da terra” a cargos administrativos e a um estatuto político, hierarquizando tanto os homens quanto os serviços

⁶ A ideia de liberdade fictícia consta em FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p. 47.

⁷ BOXER, Charles. **O Império marítimo português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 263-282.

dos colonos em espirais de poder que garantiam a coesão política e o governo do império.⁸

A relativa uniformidade na organização político-institucional das câmaras se revestia como uma das suas mais importantes características. Em geral, sua composição comportava a existência de, no mínimo, um juiz (ordinário ou de fora), dois vereadores e um procurador, que eram eleitos indiretamente pelos representantes dos “principais da terra” para mandatos de um ano. Além destes, as câmaras compunham-se ainda de outros oficiais por elas eleitos, tais como os almotacés, meirinhos, alcaides, porteiros e outros. Havia também os escrivães, os únicos oficiais remunerados e que necessariamente precisavam saber escrever, pois eram responsáveis não apenas pelos registros das atividades regulares da instituição, como também pela feitura dos inventários, partilhas e administração dos bens dos órfãos.⁹

Com a execução do projeto colonizador reformista na antiga capitania, a inserção dos índios no governo local tornou-se uma das principais obrigações dos magistrados régios. Nas vilas novas que se criavam, de acordo com as especificidades de cada povoação, os índios iam ocupando os cargos principais da governança, juntamente com outros oficiais luso-brasileiros. Em Prado, Belmonte, Alcobaça e Porto Alegre, os primeiros pilouros abertos para a eleição dos oficiais das câmaras sempre continham, pelo menos, um índio escolhido para atuar, principalmente, como segundo juiz. A exceção desta forma de organização política estava por conta das vilas de Trancoso e Verde, antigos aldeamentos jesuíticos, onde os índios desempenhavam sozinhos os ofícios camarários, excluindo-se apenas da ocupação do cargo de escrivão por não saberem ler e escrever. Em consequência dessa participação política, o ouvidor José Xavier Machado Monteiro comunicou à coroa portuguesa os efeitos da implantação da referida política no processo de assimilação das populações indígenas, informando que “dos [índios] que servem à república todos andam já bem vestidos e em tudo familiarizados ao nosso modo”.¹⁰

Nos últimos anos, essa participação dos índios nas instituições do poder colonial tem chamado atenção de vários pesquisadores brasileiros. Maria Regina Celestino de Almeida, por exemplo, destacou a formação de uma “nobreza indígena” que emergiu

⁸ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras e o governo do Império. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs) **O Antigo regime nos trópicos...**, p. 221.

⁹ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Os concelhos e as comunidades. In: HESPANHA, Antônio Manuel. (coord.) **História de Portugal. O Antigo Regime.** Lisboa: Ed. Estampa, Vol. 4, 1993, p. 304-305.

¹⁰ RELAÇÃO individual do que tenho feito nessa Capitania de Porto Seguro, desde o dia 03 de maio de 1767 até o presente. Porto Seguro, 01 de abril de 1772. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 45, D. 8553.

a partir da política de concessão de privilégios e títulos para as lideranças nativas engajadas nos processos de defesa do território colonial contra os inimigos interno e externo, assim como da política de consolidação dos aldeamentos jesuíticos. Segundo a autora, tal movimento de enobrecimento permitia a algumas lideranças indígenas o acesso a um conjunto de benefícios econômicos e políticos, que podiam, inclusive, se revestir em melhores condições de vida não somente para si, como também para seu grupo. Ao mesmo tempo, Celestino de Almeida afirma que a coroa portuguesa visava com esta relação contratual “introduzir hábitos, costumes e valores do mundo mercantilista e cristão para envolver esses homens na ordem colonial, de forma a que conduzissem seus liderados à obediência e disciplina”.¹¹

No entanto, pouco se tem frisado que essas experiências de “nobilitação indígena” comportaram diferentes ritmos e dimensões na América portuguesa. Imersa na lógica da “economia política dos privilégios”, a distribuição de títulos, privilégios e honrarias dependia da própria participação das lideranças indígenas nos processos coloniais, sobretudo nas experiências da conquista territorial e da dilatação da soberania monárquica portuguesa. Como os povos indígenas experimentaram diferentes temporalidades e diferentes formas de contato com a sociedade colonial, não é difícil perceber que também vivenciaram diferentes tipos de participação nos processos coloniais. Essas diversas formas de participação incidiram numa diversidade de situações de nobilitação das lideranças indígenas, cujas singularidades precisam ser analisadas à luz das características de cada região e de acordo com os contextos e grupos indígenas envolvidos. Em geral, a formação de “nobrezas indígenas” parece ter sido mais acentuada nas áreas de colonização antiga e nas regiões envolvidas em disputas pelo domínio territorial, como as regiões de fronteira com a colônia americana espanhola e as capitânicas que viveram ocupações de invasores europeus. Nas demais regiões, a formação de uma “nobreza indígena” conheceu ponderações e descontinuidades, sendo o contexto da implantação das políticas indigenistas pombalinas um marco na abertura de novas possibilidades de mobilidade social e política para as populações indígenas que foram incorporadas ao processo colonial.

Na antiga Capitania de Porto Seguro, por exemplo, as informações colhidas das fontes não permitem supor a existência de uma “nobreza indígena” propriamente dita. Embora revistam alguma margem de erro, pois os registros da participação indígena geralmente se encontravam dispersos e fragmentados no conjunto da documentação, os dados levantados indicam que o mais próximo que aqui se chegou de uma “nobreza indígena” foi a atuação política da família do patriarca Marcelo Faria na vila de Porto Alegre. Ao longo de mais de uma década, os integrantes dessa linhagem foram os únicos índios a exercerem ofícios camarários na povoação. Em

¹¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 161.

1770, por exemplo, o neto de Marcelo Faria, chamado Tomé Ribeiro, foi eleito para servir de juiz na vereação do ano seguinte. Em fins de 1772, um dos nomes sorteados na abertura dos pelouros foi o de Manuel Gil, pai de Tomé Ribeiro, que também assumiria o cargo de juiz no ano vindouro. Na eleição de 1773, Tomé Ribeiro retornou ao exercício de oficial camarário, desta vez para exercer o cargo de vereador. Outro filho do patriarca, cognominado de Marcela Faria, o moço, ocupou uma das vagas da vereança no ano de 1776. Por fim, na sessão de 1º de janeiro de 1781, o velho índio Marcelo Faria apareceu nos registros do escrivão da câmara ao tomar posse do cargo de juiz, fechando o ciclo de participação da família no Senado da Câmara de Porto Alegre.¹²

Numa leitura apressada, poder-se-ia supor que esta família indígena havia se transformado em uma das famílias “nobres da terra”. No entanto, quando se confronta tal hipótese com alguns momentos da trajetória política desses índios no exercício de suas funções institucionais, percebe-se de imediato a sua evidente fragilidade. No dia 06 de novembro de 1771, por exemplo, o índio Tomé Ribeiro sofreu um duro golpe dos demais oficiais da câmara de Porto Alegre, custando-lhe a perda de um direito político legalmente instituído pelas ordenações do reino. Mais interessante ainda, a justificativa apresentada pelos colonos luso-brasileiros para a realização do referido golpe e que se assentava simplesmente no fato de Tomé Ribeiro ser indígena.

No início daquele ano, os homens eleitos para a câmara tomaram posse de seus cargos em sessão ordinária realizada no dia 1º de janeiro. Na ata lavrada pelo escrivão Antônio Gomes Sardinha, o índio Tomé Ribeiro e o proprietário de terras Manuel da Costa do Nascimento assumiram os postos de juízes, acompanhados por Leandro Dias e Inácio de Abreu como vereadores, além de Manuel Rodrigues Taquari na função de procurador. Nas sessões que se seguiram ao longo do ano, o índio Tomé mostrou-se assíduo, desempenhando com aparente harmonia o cargo que ocupava. Na reunião do dia 6 de novembro, Manuel da Costa do Nascimento, que fazia vez de presidente da casa por ser o juiz mais velho, solicitou afastamento do cargo a fim de “se retirar para a vila de Caravelas a tratar de sua saúde”. No entanto, antes de permitir a ascensão do índio Tomé ao cargo mais importante da governança local, Manuel do Nascimento requereu que fosse dada a posse a Ventura Soares Santos, juiz já eleito para o ano de 1772, argumentando que “o outro seu companheiro é índio rústico que não tem descrição para sozinho governar o povo”. Conforme consta na ata lavrada nesse dia, Ventura Soares entrou a “servir os três meses findos

¹² SENADO da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3.

do ano de 1771 e do ano de 1772, por deixação que fez da vara de juiz velho Manuel da Costa do Nascimento por moléstia”.¹³

Com efeito, embora a legislação indigenista pombalina proibisse qualquer infâmia contra os índios, esse episódio demonstra que, mesmo servindo nos ofícios camarários, as lideranças indígenas não deixaram de ser vigiadas e tratadas como cidadãos de segunda ordem. Os embates interétnicos e políticos vivenciados no interior da câmara eram interpelados não apenas pelo preconceito e a discriminação étnico-culturais típicos da sociedade colonial, mas também por uma política tradicional que reconhecia naquela instituição o *lôcus* legítimo e digno dos “homens nobres” e “sem raça”, o que permitia a utilização de recursos institucionais de exclusão da população indígena quando a sua presença ameaçava o controle político dos luso-brasileiros sobre a referida instituição. Visto de outro ângulo, a alternativa construída pelos colonos para a inserção dos índios na câmara de Porto Alegre buscava assegurar a presença indígena como uma forma de valorizar e intensificar seu papel como interlocutores políticos, sem, contudo, admitir espaços de enraizamento político ou institucional dessas lideranças. Desta forma, não se pode atribuir a esses oficiais camarários indígenas o título de “nobreza civil” ou “nobreza política”, tal como conceituou Nuno Monteiro, pois seus vínculos institucionais eram frágeis e não superavam os “usos” que colonos luso-brasileiros impuseram às instituições camarárias como espaços privilegiados de intervenção na dinâmica econômica da sociedade local e de conquistas de benesses via sistema de mercês.¹⁴

¹³ AUTO de vereação do dia 6 de novembro de 1771. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3.

¹⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Elites e poder**: entre o antigo regime e o liberalismo. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p. 65. Segundo Nuno Gonçalo Monteiro, desde o século XVII, a sociedade portuguesa experimentou um progressivo processo de ampliação do conceito de nobreza, que resultou na criação de um “estado intermediário” que se colocava entre a nobreza de sangue e o povo mecânico. Essa “nobreza política” ganhava corpo por meio de súditos que, mesmo de origem humilde, alcançavam algum grau de enobrecimento por meio de serviços prestados à coroa portuguesa nos postos da própria governança local. Esse movimento de alargamento da base de recrutamento dos oficiais da governança permitiu um significativo processo de mobilidade social, inclusive possibilitando que pessoas “mecânicas” (sapateiros, jornaleiros, pedreiros, tecelões, etc.) ou de “sangue infecto” (mestiços, índios, negros) tivessem lugar ou nos pequenos concelhos metropolitanos ou nas instituições locais espalhadas pelos domínios coloniais. Na América portuguesa, muitos são os casos de participação de mecânicos ou mestiços nos cargos da governança municipal, principalmente nas áreas de colonização tardia. Atente-se, finalmente, que desde lei de 07 de junho de 1775, a coroa portuguesa havia determinado que os ofícios camarários das vilas de índios fossem ocupados preferencialmente pelos próprios naturais de cada povoação, assegurando sua incorporação na política colonial com vistas a consolidar os territórios portugueses em litígio com a monarquia espanhola e dilatar as fronteiras internas nas áreas pouco integradas ao sistema colonial. Desta forma, a própria coroa dava provas, conforme

Nesse embate de forças no interior da câmara de Porto Alegre, o que mais preocupava os luso-brasileiros era o comportamento dessas lideranças indígenas fora dos espaços institucionais. Em 1773, por exemplo, o índio Manuel Gil foi afastado do cargo de juiz por “novamente se dizer ser mentor de revoluções a respeito das ordens do Senhor Desembargador sobre os índios colomins e cunhans amestrados e assoldados”. Talvez atendendo a uma demanda de seus liderados, o índio camarário pôs-se a questionar o sistema de repartição da população indígena organizado pelo ouvidor José Xavier de Machado Monteiro, que obrigava os filhos dos índios que não fossem aptos à escola a servirem como aprendizes ou como jornaleiros, tornando-os mão-de-obra fácil e barata aos interesses dos colonos locais. A decisão dos demais oficiais da câmara de suspender o índio Manuel Gil ainda veio acompanhada da decretação de sua prisão, juntamente com a de seu pai Marcelo Faria e seu filho Tomé Ribeiro, os quais foram remetidos “presos em ferros” para a vila de Caravelas.¹⁵ Nesse caso, não era a “rusticidade” dos índios que não lhes assegurava o lugar na câmara, mas sim a subversão à ordem estabelecida, sobretudo por meio da desobediência à principal autoridade política da capitania. No limiar das ações camarárias, o confronto entre políticas indígenas e políticas indigenistas alimentava a relação de forças locais, buscando definir o verdadeiro lugar de cada sujeito naquela sociedade em formação.

No entanto, mais que revelar as fragilidades da participação das lideranças indígenas na instituição camarária, esse episódio demonstra o complexo jogo de poder que colonos e índios construíram na execução das ordens régias na antiga Capitania de Porto Seguro. Se, por um lado, os colonos luso-brasileiros faziam uso de recursos institucionais para afastar as lideranças indesejadas das câmaras, por outro lado, essas lideranças lutavam para ocupar esses espaços, reconhecendo ali um importante *locus* de negociação e de conquista de benefícios para si e para seus liderados.

Não será por outra razão que no dia 12 de março de 1774, após ser solto juntamente com os outros integrantes de sua família, o índio Tomé Ribeiro exigiu da câmara a sua posse como vereador eleito em 1773, quando ainda estava preso, trazendo para isso uma carta de usança assinada pelo ouvidor José Xavier Machado Monteiro. Certamente, a experiência do cárcere e as negociações que se seguiram com o oficial régio em Caravelas devem ter delimitado novos horizontes e estratégias para a família do patriarca Marcelo Faria na vida política da vila de Porto Alegre. Contudo, a persistência em ocupar um lugar na câmara demonstrava claramente que

defende Nuno Monteiro, que “não era o estatuto geral determinado pela legislação” que definia os critérios de participação dos indivíduos nas câmaras, “mas sim os ‘usos’ de cada terra e as relações de força no terreno”.

¹⁵ TERMO de vereação do dia 7 de março de 1773. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3.

tais índios reconheciam a importância daquela instituição na construção de melhores condições de vida para seus liderados indígenas e para sua própria família.¹⁶

Com essas primeiras evidências, deve-se notar que as câmaras, embora não tenham se constituído como espaços privilegiados de nobilitação das lideranças indígenas, se transformaram em importantes espaços de *politicização*. De um modo geral, se as câmaras das vilas e cidades abastadas da América portuguesa se constituíram em palcos especiais de conflito e mediação entre os interesses locais e metropolitanos, as câmaras das vilas de índios da antiga Capitania de Porto Seguro se transformaram num dos principais lócus de mediação e conflito entre os interesses coloniais e os interesses indígenas. Nesse embate de forças desiguais, os colonos luso-brasileiros buscavam legitimar e executar as políticas colonizadoras, enquanto que os indígenas procuravam, a partir da apropriação de valores e práticas políticas da própria sociedade envolvente, construir alternativas de vida menos austeras e desestruturantes. Desta forma, o jogo político no interior das câmaras construía, por meio de bandos, provimentos, resoluções e instruções, a própria base legal e política sobre a qual se assentou a sociedade colonial regional, refletindo o forte embate entre políticas indigenistas e políticas indígenas.

Assim como nas demais instituições camarárias dos domínios coloniais lusitanos, as câmaras criadas nas novas vilas porto-segurenses possuíam como um dos seus principais atributos o de disciplinar a vida pública. Com um enorme leque de ação e intervenção sobre a população e as relações sociais locais, as câmaras agregavam funções fiscalizadoras, reguladoras, organizadoras, administrativas e penalizadoras, assegurando não somente o controle político-administrativo das povoações, como também da sua dinâmica econômica e cultural. Ao se considerar o vivenciado na vila de Porto Alegre, os colonos luso-brasileiros imprimiam nas novas câmaras porto-segurenses a ideia de que o *bom governo da república* estava estritamente relacionado ao controle e disciplinarização da população indígena local, concebida enquanto reserva humana disponível para a sustentação da própria vida coletiva, tanto através dos serviços públicos quanto da prestação de serviços particulares. Sendo assim, fora as decisões relacionadas à administração propriamente dita da vila (como eleição, posse e cumprimento de ordens superiores), os assuntos predominantes nas sessões da câmara porto-alegrense envolviam a administração da população indígena, tocando em questões como a organização de serviços públicos de defesa, o abastecimento e asseio da povoação e a regulação de preços, medidas, pesos, condições de trabalho e prática de comércio.

Na vereação do dia 27 de janeiro de 1776, por exemplo, os oficiais camarários decidiram nomear 17 índios da vila para prestarem serviços públicos, determinando que pescassem e plantassem mandioca para o concelho, pois “o povo da vila estava

¹⁶ TERMO de vereação de 12 de março de 1774. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3.

padecendo por falta de mantimentos e comestíveis”. Em 1773, por sua vez, a câmara decidiu que os índios deveriam “trabalhar no serviço público até se completar o aro e arruamento da vila nos dias que menos tivessem em que se ocupar”. Por fim, em 1772, os oficiais da câmara resolveram obrigar a população indígena local a plantar, pelo menos, 10 mil pés de algodão por família, instituindo a pena de 10 tostões e 10 dias de prisão para os infratores.¹⁷ Sendo assim, com medidas como estas, os colonos luso-brasileiros instrumentalizavam a câmara para garantir o controle sobre a população indígena local, viabilizando a realização da colonização por meio da organização da mão-de-obra e da imposição de regras produtivas e de convivência interétnicas.

As audiências anuais de correições foram os espaços mais utilizados pelos oficiais camarários não indígenas para apresentar propostas de maior controle sobre a população indígena local. Contando com a presença do ouvidor da comarca, que também assumia as funções de corregedor e provedor, essas audiências foram percebidas pelos colonos luso-brasileiros como um oportuno momento para legalizar e legitimar suas demandas, especialmente nas questões referentes à expropriação da mão-de-obra indígena e às políticas de repressão e punição aos índios rebeldes, inconstantes e vadios.¹⁸ Assim, logo na primeira audiência de correição da vila de Porto Alegre, por exemplo, os oficiais camarários conseguiram aprovar uma medida que obrigava os moradores índios e degredados a trabalharem no plantio de mandioca nas terras do concelho, sendo repartidos em esquadras por tempo mínimo de três dias para que “plantassem ao menos dez mil covas de mandiocas de que pudesse produzir farinha (...) [para] suprir as tantas necessidades” por que passava a nova povoação.¹⁹

Os índios, contudo, não assistiam atônitos a essas movimentações políticas dos luso-brasileiros. Ao contrário, aprendiam também a instrumentalizar a câmara em

¹⁷ TERMO de vereação do dia 27 de janeiro de 1776. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3; TERMO de corrida de almotacés do dia 31 de março de 1776. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3; AUTO de audiência geral que se fez nesta Vila este ano de 1773. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3; AUTO de audiência geral que se fez nesta Vila este ano de 1772. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3.

¹⁸ Para um entendimento mais amplo do papel do ouvidor nessas novas comarcas criadas na América portuguesa na segunda metade do século XVIII, ver ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. Ouvidores de Comarca na América Portuguesa: um estudo sobre a ouvidoria dos Ilhéus, Bahia (1763-1808). In: NEVES, Erivaldo Fagundes. **Sertões da Bahia** – formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Editora Arcádia, 2011, p. 119-163.

¹⁹ AUTO de audiência geral que se fez nesta Vila este ano de 1770. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3.

defesa de seus próprios interesses, dando um sentido institucional às suas políticas indígenas. Por meio de queixas e denúncias nas sessões camarárias conseguiram diminuir os impactos da exploração e dominação imposta pela condição colonial. Na vereação de 30 de junho de 1783, por exemplo, os oficiais camarários discutiram o requerimento dos moradores indígenas contra o almotacés Narciso da Silva, que vendia pano de algodão por preço superior ao fixado pela câmara, resultando, ao final, na condenação do infrator a uma pena de dois mil réis a serem pagos ao concelho. De forma semelhante, os índios também faziam uso da autoridade do ouvidor, recorrendo à sua alçada quando se achavam injustiçados por decisões dos oficiais da governança local. Ao prestar depoimento sobre o estado de civilização dos índios, um morador de Alcobaça chamado Antônio José Correia informou que “não há quem os possa vencer, porque [se] o escrivão-diretor comunica aos juízes [a necessidade de castigo], se os juízes apertam com eles, valem-se logo dos ouvidores, estes repreendem os juízes e como na vila não há *Diretório*, só estão [os oficiais] pelo que dizem os ouvidores”.²⁰

Com o aumento dos moradores luso-brasileiros nas vilas de índios, as possibilidades das lideranças indígenas lançarem raízes institucionais nas câmaras tornaram-se cada vez menores. Ainda assim, continuaram a participar dos ofícios camarários até o princípio do século XIX, exceto nas vilas de Viçosa e São Mateus que rapidamente foram tomadas por colonos abastados ligados aos negócios da farinha. No fim da década de 1790, Luís dos Santos Vilhena identificou a participação tímida dos índios nas câmaras de Belmonte, Trancoso, Verde, Alcobaça, Porto Alegre e Prado, onde dividiam os cargos de juízes com outros colonos luso-brasileiros. No ano de 1813, o ouvidor José Marcelino da Cunha informou que nessas mesmas vilas os índios continuavam a ocupar os cargos da câmara juntamente com os portugueses, mantendo a política de valorização do papel de intermediadores políticos desempenhado por esses oficiais indígenas. Desta forma, o convívio das lideranças indígenas com essa importante instituição política da sociedade portuguesa do Antigo Regime foi fundamental para intensificar o contato destas populações com as malhas do poder colonial, oportunizando o aprendizado necessário para a construção de práticas e estratégias de sobrevivências naquela contraditória e excludente sociedade que se formava na antiga capitania entre fim dos setecentos e início dos oitocentos.²¹

²⁰ TERMO de vereação de 30 de junho de 1783. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3; AUTO de inquirição de testemunhas a que procedeu o Juiz Ordinário da Vila de Alcobaça Pedro Antunes Guerra, para se informar do estado de civilização dos índios. Vila de Alcobaça, 18 de outubro de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26335.

²¹ VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII**. Salvador: Editora Itapuã, Vol. 2, 1969, p. 515-534; DESCRIÇÃO do Mapa Topográfico da Comarca de Porto Seguro, com

Para concluir, deve-se afirmar que merecem maior reflexão as experiências de participação dos índios na política institucional da sociedade colonial. Embora alguns indivíduos tenham conseguido tirar proveito da legislação indigenista pombalina e conquistar títulos, privilégios e honrarias no desempenho de suas funções nos cargos da governança local, não se deve atribuir a essa elite o título de *nobreza* sem a imposição de aspas e o amparo da cautela.

Não restam dúvidas de que essas experiências demonstram a extraordinária capacidade dos índios de aprender e manipular as práticas e os valores políticos da sociedade portuguesa na busca de benefícios individuais e coletivos. No entanto, se alguns conseguiram ocupar os cargos de vereador, juiz ou capitão, nenhum alcançou um posto nos órgãos centrais da administração da capitania, nem tampouco conquistou um título de grande prestígio na escala nobiliárquica portuguesa. Nessas condições, novas pesquisas precisam confrontar com mais afinco a outorga dos títulos e cargos com as experiências cotidianas no exercício do poder, destrinchando nos registros camarários e nas cartas entre autoridades as tramas, as tragédias e as conquistas dessa elite indígena.

algumas observações tendentes ao melhoramento da mesma Comarca, feita por ordem da Mesa do Desembargo do Paço, em provisão de 25 de agosto de 1813. Porto Seguro, 20 de dezembro de 1813. BNRJ – Manuscritos, localização: I-28,29,10.

**Entre contatos interétnicos e transcendências espirituais:
indígenas Tarairiú e missionários carmelitas no ritual da Jurema Sagrada –
capitania da Paraíba, século XVIII**

Gláucia de Souza Freire¹
Juciene Ricarte Apolinário²

Introdução

Corria o ano de 1739 quando Frei Luís de Santa Teresa, que há pouco tempo ocupava o cargo de Bispo de Pernambuco,³ soube de certos eventos que ocorriam no aldeamento de Boa Vista, na região de Mamanguape, localizado no litoral da capitania da Parahyba. Tratava-se de um ritual mantido entre os indígenas que ali deviam, segundo o projeto colonial, aprender os dogmas católicos, converterem-se à Igreja e tornarem-se súditos de El Rei, abandonando os antigos costumes, praticando em seu lugar os ritos que lhes eram ensinados. Tais indígenas procediam dos interiores da capitania, pertenciam à família linguística Tarairiú, sendo os líderes do ritual integrantes de dois povos: os Kanindé e os Xukuru. Acontece que eles mantiveram seus antigos costumes, mesmo diante dos missionários carmelitas descalços que administravam Boa Vista e catequizavam seus aldeados. O ritual tinha por base a acácia jurema, planta típica de climas áridos e semiáridos que tem propriedades enteógenas, possibilitadoras segundo seus adeptos, de comunicar as esferas humana e divina, transcendendo as barreiras entre estes universos, aproximando-os, contatando-os, tornando-os íntimos.⁴

O transe místico – ao qual apenas os escolhidos pelas entidades da Jurema Sagrada poderiam participar – ocorria a partir da mistura de uma beberagem

¹ PPGH-UFCG

² Professora Orientadora, vinculada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande.

³ Desde 1676, quando fora instituído, o Bispado de Pernambuco era o responsável pelos assuntos eclesiásticos não apenas da capitania de mesmo nome, mas também de suas vizinhas, entre elas a da Paraíba.

⁴ A Jurema tem, aplicado sobre si, um caráter simbólico e polissêmico. Como ciência, é o conhecimento que sobre suas propriedades têm os mestres; como árvore sagrada, é o ícone de um culto mágico-religioso que guarda segredos desde tempos pré-colônias; como cidade, constitui um só pé ou vários deles, onde os mestres fizeram morada eterna. Atualmente a jurema se encontra presente em cultos umbandistas, essencialmente sincretizada com elementos de religiosidade africana e católica, além de manter contato cada vez mais próximo com a doutrina espírita. LUZURIAGA, José Martín Desmaras. **Jurema e Cura**: ensaio etnográfico sobre uma forma de Jurema nas periferias de Recife. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

produzida das raízes da acácia, beberagem fermentada, tomada pelos líderes, somada ao fumo proveniente das cascas da mesma planta. Em um círculo, ao som dos cânticos que aprenderam com seus pais, seus antepassados, aqueles Tarairiú adentravam ao território mítico conhecido apenas por eles próprios, caminho encontrado somente em presença e comunicação com as divindades. A partir do ritual, tinham visões de seus *encantados*, de seus *mestres*,⁵ formas espirituais desconhecidas para os missionários, para a Igreja Católica, para os colonizadores.

Essas visões, por eles descritas, foram associadas pelas autoridades eclesiásticas, ao diabo, à feitiçaria, ao inimigo de seu projeto, de seu propósito, inimigo que apresentava mais uma face entre tantas que havia pelas paragens coloniais. As intenções do projeto português eram converter os povos que habitavam o território colonial à religião católica, ao mesmo tempo em que arregimentava súditos para a Coroa. Eram interesses religiosos e políticos baseando empreitadas consideradas pelos colonizadores não apenas fontes para ganhos econômicos, mas também como uma missão divina, a qual se devia honrar. Para a concretização desses planos, o Estado luso e a Igreja Católica empenharam-se em conjunto, em uma legitimação mútua, através do Padroado,⁶ procurando apagar os vestígios culturais dos povos indígenas, fosse por meio de embates bélicos, fosse através dos aldeamentos, que tinham por objetivo (re)educar e aplicar seu modelo de civilidade àqueles indivíduos. O ritual praticado em Boa Vista é um exemplo das ações cotidianamente erguidas contra esse projeto, de maneira intencionada ou espontânea, resistências que possibilitaram heranças e permanências dos costumes indígenas, que possibilitaram a

⁵ Os encantados eram reinos idealizados pelos adeptos dessa prática religiosa. Alguns deles: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Josafá e Fundo do Mar. Ver: BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, vol. 2, 1971. Por sua vez, os mestres são como guias para que os humanos escolhidos pelos encantados adentrem esse reino místico. Geralmente, os mestres vivos em matéria humana, incorporam aquelas entidades, também mestras, vivas apenas espiritualmente. Exercem outros papéis além de guias espirituais por ocasião ritualística: atuam cotidianamente, orientando cura para doenças que porventura aflijam seus adeptos. A acácia jurema tem propriedades terapêuticas, além das enteógenas. ASSUNÇÃO, 2010.

⁶ O Padroado é um acordo, como um contrato, que tem origens no medievo e se lança também pela Idade Moderna. Trata-se da aliança mutuamente legitimadora entre a Igreja Católica Apostólica Romana e, no caso, o regime absolutista português, onde os representantes deste mantêm o direito de comandar a empreitada religiosa nas terras conquistadas e a conquistar no ultramar, desde 1456, com o segundo padroado ao infante D. Henrique. O Padroado seria, contudo, motivo de disputas entre o poder secular e o religioso, sendo este subordinado aos interesses daquele, pois, se havia a crença no espírito missionário, além dela partir também da figura do rei, havia com maior ênfase os objetivos políticos e econômicos tanto do soberano luso quanto de outras potências envolvidas na colonização, ansiosos todos pela hegemonia.

interpenetração de traços culturais, relações interétnicas, circularidades e multiplicidade.

Neste artigo, objetivamos entender como se processou essa face da circularidade cultural no Brasil Colonial, no sentido em que não apenas conviviam nos aldeamentos, neste caso o de Boa Vista, indivíduos que integravam diferentes povos indígenas, como também missionários carmelitas, que permitiram a continuidade do ritual e, mais que isso, adentraram a ele, como consta na denúncia do então capitão-mor da Parahyba, Pedro Monteiro de Macedo, que escrevera ao rei D. João V, em 1740, narrando parte dos eventos, inclusive a participação dos *padres feiticeiros*.⁷ A carta de Pedro Monteiro de Macedo ao rei está entre os documentos digitalizados pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco, ligado ao Ministério da Cultura brasileiro, que reúne pesquisadores brasileiros e portugueses na tarefa de preservar a documentação ascendente e descendente do período colonial (ascendentes são os documentos que iam da colônia à metrópole, fazendo assim, informes ou pedidos a El Rei, enquanto os descendentes faziam o caminho inverso, anunciando, geralmente, as decisões do rei de Portugal, seu *cumpra-se*). O projeto conseguiu microfilmear e digitalizar as referidas documentações de todas as antigas capitânias lusas, sendo que a dita carta, bem como o parecer do Conselho Ultramarino e parte das explicações do governador de Pernambuco estão catalogadas na documentação desta capitania. As correspondências entre o governador de Pernambuco, o capitão-mor da Parahyba e o Conselho Ultramarino, constituem nossas fontes principais.

A documentação analisada para a construção dessa narrativa corresponde, portanto, a fontes oficiais, cartas trocadas entre as autoridades políticas, versando justamente acerca das venturas e desventuras da colonização lusa. Este caráter, contudo, não impede que narrativas em torno do cotidiano e das sensibilidades que o cercavam sejam elaboradas. Os documentos oficiais, então, escritos com intencionalidades de comunicar e registrar eventos em nome da ordem, não raro comunicavam também desordens, transgressões, possibilidades de captar as tramas cotidianas que deixavam entrever sensações, inquietudes, crenças.

A Nova História Cultural⁸ contribuiu para o fortalecimento de um método investigativo que primária por objetos, temporalidades e espacialidades recortadas de maneira a valorizar pequenos eventos, embora com pretensões analíticas amplas,

⁷ Carta de Pedro Monteiro de Macedo ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

⁸ A Nova História Cultural é alicerçada sobre a ideia de que o historiador escreve a partir de um lugar social, sendo envolto por pertencimentos que influenciam sua escrita, havendo, assim, a valorização da sensibilidade do narrador, a hermenêutica. Salienta que as manifestações culturais não são idênticas, mas ao contrário, revelam pluralidades, que devem ser consideradas a partir de um contexto, já que não podemos separar a cultura de outros âmbitos como a economia, a política, a organização social.

contextuais, como é o caso da Micro-História. Para analisar as fontes, portanto recorreremos ao paradigma indiciário, um estudo a partir das pistas, dos detalhes, em prol da narrativa que, longe de pretender a verdade dos fatos, aponta uma visão sobre os eventos, um olhar, entre inúmeros que são ou serão lançados. O conceito de circularidade cultural possibilita-nos refletir acerca dos contatos, em relação com a ideia transculturação.⁹ Refletir sobre as sensibilidades e as subjetividades presentes entre indígenas e missionários que integraram o ritual da Jurema Sagrada, traz a possibilidade do diálogo com estudos de Sociologia e Antropologia, suscitando discussões acerca da transcendência e das identificações entre os códigos interculturais.¹⁰

De contextos e contatos: primeiros olhares

Após a Junta das Missões de 1739, o Bispo de Pernambuco apressa-se em mandar à Parahyba, um visitador, frei Félix Machado Freire, indo juntamente com Francisco Ferreira Pires, capitão da Ordenança, e o padre Ignácio Gonçalves Requião ao aldeamento investigado. Como a Inquisição não teve tribunais implantados no território brasileiro, as Juntas das Missões, compostas pelas autoridades seculares, eclesiásticas e representantes das instâncias inquisitoriais, eram convocadas quando da necessidade de discutir, investigar ou punir casos suspeitos de heresia ou heterodoxia.¹¹ O visitador deveria justamente investigar se o ritual

⁹ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes** – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

¹⁰ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1989.

¹¹ Portugal manteve quatro tribunais do século XVI até 1821, quando a Inquisição foi extinta: Lisboa, Coimbra, Évora e Goa. No Brasil não houve a instalação de um tribunal, sendo que seus crimes de instância inquisitorial eram julgados pelo tribunal lisboeta. Ocorreram, no entanto, três grandes visitações: a primeira se deu em 1591, com Heitor Furtado de Mendonça, dirigida à Bahia e a Pernambuco; a segunda, voltada à Bahia, por Marcos Teixeira, veio em 1618; e, por último, vem trazida ao Grão-Pará e Maranhão, iniciada em 1763, por Geraldo José de Abranches. Dentre os três visitadores, cabe destacar Heitor Furtado de Mendonça, pois é o responsável pela organização da Mesa (comandada pela instância inquisitorial, em caso de visitações, ouvia os colonos quanto ao proceder religioso; serviam, assim, como meio para confissões e denúncias) na qual foram denunciados os três casos de feitiçaria tratados neste tópico. O visitador foi recebido com grande festividade na Bahia, com honras das autoridades eclesiásticas. Lançou o Edital da fé (que estimulava a delação e a confissão dos cristãos, dizendo-as fundamentais para a perseguição de heresias) e o monitorio (continha os crimes julgados em instância inquisitorial). Heitor Furtado de Mendonça, porém, foi além do que tinha sido encarregado: passou mais tempo que o previsto na Bahia e ainda condenou um número exacerbado de denunciados ao degredo. Apesar disso, conduziu os

consistia em feitiçaria e em qual instância deveria ser julgado. Em Portugal, a feitiçaria, tomada como uma heresia, passa a ser jurisdição do Santo Ofício, aí instaurado entre 1536 e 1540. Ocorre que ela era julgada não só inquisitorialmente, mas também nas esferas civil e eclesiástica,¹² passando assim a ter foro misto. Um dos principais objetivos das visitas era combater o judaísmo, religião condenada, práticas vigiadas e conseqüentemente punidas como, bigamia, adivinhação, feitiçarias, deixavam um tanto mais movimentadas as Mesas, enquanto a luta entre as “forças divinas” e as “forças diabólicas” passava pelo primeiro grande enfrentamento.

Acontece que Félix Machado Freire age com rigidez e, no parecer desfavorável do Conselho Ultramarino, imprudência.¹³ Ao chegar a Boa Vista e anunciar a prisão das lideranças indígenas, acusadas de feitiçaria, os demais aldeados empreendem uma reação, enfrentada pela Ordenança que acompanhava frei Félix Machado. Do embate, que feria os princípios da *guerra justa*¹⁴ – segundo a norma estabelecida pela Coroa lusa, o enfrentamento bélico aos indígenas só deveria ocorrer em caso de resistência à conversão, sendo que a maior parte dos missionários apoiava os conflitos armados apenas assim – resultaram oito mortes e quatro indígenas feridos gravemente. Assim escreve Pedro Monteiro ao rei, dando queixa do equivocado proceder do frei. Ao Bispo, o capitão-mor retira toda culpa, atribuindo o insucesso da missão do visitador ao próprio e ao governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira que, segundo ele, estava a invadir os limites da capitania da Parahyba sem lhe informar ou pedir a devida licença, em desrespeito às suas funções, de braço do rei em terras coloniais.

casos de judaizantes ao tribunal de Lisboa, como instruído. Ver: VAINFAS, Ronaldo (direção). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 586-7.

¹¹ Os familiares interavam um dos cargos do Tribunal do Santo Ofício, sendo respeitados por isso, já que para se tornar um deles, o indivíduo precisava provar sua “limpa ascendência”, ou seja, não ter ascendência judaica próxima. Deveriam ter renda abastada, atender o chamado dos inquisidores, patrocinar festas religiosas, para garantir o prestígio tanto pessoal quanto institucional perante a sociedade. Ver: CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé – Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2006; e FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência – Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750**. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.

¹² FEITLER. **Nas malhas da consciência...**, p. 163.

¹³ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V]. 1741, julho, 1, Recife.; AHU_ACL_CU_015, Cx. 56, D. 4884.

¹⁴ A guerra justa fora aprovada no Regimento de 1548, de Tomé de Souza e seria a responsável pela justificativa à destruição de diversas aldeias. A opressão seria intensificada por Duarte da Costa e também por seu sucessor, Mem de Sá.

Este traço da disputa está além do desentendimento em questão, mas atinge esferas amplas, envoltas em um processo de rivalidade entre as capitanias de Pernambuco e da Parahyba. Pedro Monteiro intensifica as queixas contra o governador de Pernambuco, não deixando de mencionar a inconveniência da ligação parcial entre as duas capitanias, fazendo menção, a partir de uma denúncia no campo religioso, a pendências político-administrativas. Diz ele em carta ao rei:

Emquanto Vossa Magestade não tomar o expediente de Sugeitar esta Cappitania aogoverno de Pernambuco, ou aizentar total-mente da depender daquelle governo, nem Sefarão Contaz impertinentes avossa Magestade, nem os governadores della, terão tempo que selhenão mallogre Com dezenquietaçoens.¹⁵

Tais queixas demonstram que a colonização portuguesa era marcada também por disputas internas, precariedade em alguns serviços administrativos, além de haver discordâncias entre os representantes do poder político e aqueles do poder religioso, embora também estas diferenças atinjam tanto uma esfera quanto outra, imbricadas que estão nos costumes coloniais. A presença de missionários nos aldeamentos, por exemplo, ilustram os olhos e os braços do rei e do Papa naquele território. Apesar de tal relevância, não havia religiosos suficientemente dispostos a empreender missões desse gênero e, também por isso, era preferível que os indígenas aprisionados fossem descidos até aos aldeamentos, já “pacificados”, onde não deveriam existir reações à cultura que tentavam impor, mas que ainda assim, as burlas e as táticas conseguiam driblar tamanhas fiscalizações, fazendo-se, praticando-se e divulgando.

É válido salientar que, como informa Irineu Ferreira Pinto em “*Datas e notas para a História da Paraíba*”, em 1746 eram doze aldeias sendo duas administradas por missionários beneditinos (Jacoca e Utinga, ambas unindo caboclos de língua geral), três por carmelitas (duas pelo Carmo da Reforma – Baía da Traição e Preguiça ambas povoadas por caboclos de língua geral – e uma por religioso de Santa Teresa – Boa Vista, na qual viviam indígenas Canindé e Xucuru), duas por capuchinhos (Cariris e Brejo, a primeira povoada por índios Tapuia e a segunda por indivíduos Fagunde), uma por religiosos do Hábito de São Pedro (Campina Grande, sendo povoada por Tapuia caucheentes [Kavalcante?]), uma por jesuítas (Corema, povoada por índios Tapuia), e três sem missionários¹ (Panati, Pega e Icó Pequeno, todas povoadas por Tapuia).¹⁶ Indicativo de que a situação missionária não era das mais saudáveis na Paraíba, pela escassez de regulares e seculares dispostos a se responsabilizarem pelos

¹⁵ Carta de Pedro Monteiro ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

¹⁶ PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a História da Paraíba**. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, vol. 1, 1977, p. 149.

aldeamentos em troca das cômguas que recebiam, o que ocorria desde o início do século XVIII. É também devido a tal fator que se proporia a união de aldeias na Paraíba por essa época.¹⁷

É válido destacar que entre os aldeamentos da região de Mamanguape, alguns não tinham missionários, mas contra eles não foi apresentada nenhuma denúncia que atingisse as proporções de Boa Vista. A convivência em Boa Vista, entre carmelitas e indígenas, coloca esses dois grupos em contato, em constante conhecimento mútuo, conhecimento visitado pelo estranhamento, embora parte dele fosse se transformando e adquirindo novos traços, múltiplos, híbridos. Aqui, as imagens, produzidas geralmente sob os auspícios do poder instituído não se fazem meros complementos do texto, mas como fontes que em muito contribuem para se problematizar os espaços coloniais.

Cristina Pompa¹⁸ trata acerca dos símbolos presentes tanto entre os catequizadores quanto entre os indígenas, de modo a identificar as formas pelas quais estas culturas se entendiam. Não se limita à análise do contato e das *traduções* entre europeus e ameríndios, mas transpõe esta problemática e se dispõe a estudar sobre como os próprios grupos indígenas viam um ao outro, já que Tupi e Tapuia são referenciados de maneira a contrapor certos costumes, certos ritos religiosos – como não poderia deixar de ser, pois correspondem a grupos sociais distintos, sendo tanto uma denominação quanto a outra já generalizantes, devido à diversidade de grupos que habitavam o litoral e o sertão da colônia – até mesmo a forma de relacionarem-se com os invasores, os primeiros em sua maioria, promovendo alianças; os demais, resistindo inclusive militarmente à submissão aos lusos e por isso mesmo traduzidos como bárbaros, selvagens que precisavam de tutela.

Há, nesse sentido, uma ânsia mútua pela descoberta, por conhecer, por encontrar no outro grupo a própria imagem ou o seu oposto. Todorov¹⁹ fala então do encontro entre o *eu* e o *outro*, sendo estas figuras exploradas no sentido de entender como um grupo social ou um indivíduo constrói a imagem de outrem a partir da sua própria. A alteridade se construía na América portuguesa a partir da negação, portanto, do *outro*, aquele que o colonizador dizia seu contrário, embora trouxesse nesse contrário a carga que julgava negativa de si próprio. Demonizara a humanidade ameríndia²⁰ para tentar extirpar seus próprios demônios. Para Vainfas, os europeus vieram à América

¹⁷ MEDEIROS, 2009: 13-17.

¹⁸ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. São Paulo: EDUSC, 2003.

¹⁹ TODOROV, Tzvetan. **Nós e os Outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

²⁰ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 67.

“*combater a própria sombra*”,²¹ enfrentar os próprios medos: a identidade cristã ocidental se ressignifica após o contato com as culturas ameríndias, reveladoras de práticas religiosas autênticas, mas raramente reconhecidas dessa forma pelos colonizadores.

É qual não foi a surpresa e a indignação tanto da Coroa, patrocinadora do empreendimento econômico, quanto da Igreja Católica, idealizadora do empreendimento catequético, ao ver que parte dos povos nativos desafiavam até mesmo as profecias bíblicas e não se faziam trigo, mas joio. Joio que deveria ser lançado fora e queimado. Acontece que até assim havia a resistência, pois até ser queimada, a “erva daninha” enraizara-se, manifestando-se de diversas formas e em distintos locais, impregnando aqueles campos de um teor diabólico. Mas, se houve a investida lusa, houve também o contra-ataque indígena, ambos semeando suas identidades, seus costumes, seus olhares sobre o sagrado, sobre si próprio e sobre o outro. A colheita, contudo, reproduziu e transmutou o que tinha sido plantado: deixou aos habitantes da colônia e à contemporaneidade uma lavoura híbrida, resistente, que toma a variedade dos frutos como bênção divina, não como instrumento de perseguição e opressão, apesar de muitos preconceitos estarem arraigados hoje, empreendidos que foram pelos representantes do poder instituído, a quem não interessava nenhuma manifestação contrária a suas (im)posições.

O sentimento, contudo, de pertença e de filiação às tradições acabaram por legitimar e intensificar, em muitos indivíduos, a resistência. É válido destacar que essa resistência não era unânime, havendo conversões sinceras ao catolicismo, arrependimento por aquilo que era considerado pecado pela Igreja Católica e ocorreu também das crenças se misturarem, se interpenetrarem, códigos criados e recriados, adaptados, como nos fala Roger Bastide (1971) ao descrever o culto à Jurema Sagrada, no Toré, no começo do século XX. As heranças e as renúncias demonstram as possibilidades de crença individual e coletiva, onde apenas uma religião era aceita pelo poder e (im)posta, mas onde também se desenvolviam sentimentos de fé e espiritualidades destoantes, que sofriam perseguições, mas que eram abrigadas pelo cotidiano, cotidiano que ora legitimava ora burlava as normas e instaurava uma cumplicidade entre estas crenças e seus adeptos.

Esses sentidos não apenas prestados, mas imanentes ao campo do religioso, nos possibilitam entender a necessidade que sentiam os adeptos do ritual da jurema de mantê-lo, apesar de estender seu conhecimento e a intimidade de sua prática aos representantes católicos no aldeamento. Possivelmente enxergaram nessa alternativa o caminho para a sobrevivência de seus costumes: permitir que os carmelitas conhecessem parte de seus segredos rituais, enquanto os mesmos missionários adentravam a esses segredos, escapando aos princípios da catequese colonial, tornava

²¹ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 23.

estes dois grupos cúmplices. O contato com o sagrado, como reflete Peter Berger (1985), um contato próximo, no sentido em que era possível contemplar o divino, ao fugir do cotidiano. O cosmos religioso transcende e inclui o homem, faz-se realidade e atribui sentido à existência humana – como atribuía aos adeptos da jurema não apenas um acolhimento diante dos enfrentamentos militares, mas uma sensação de poder, porque conheciam aquele universo, diferente dos colonizadores.

Então estariam os carmelitas em busca de conhecer o ritual para dominá-lo e extirpá-lo, sendo sua interatividade com a jurema um jogo político? Ora, sabemos que as missões tinham funcionalidades para além da educação religiosa, mas atuavam politicamente. Acontece que os carmelitas não comunicaram ao Bispo este procedimento, Bispo que pertencia à mesma ordem. Este fator aponta para outra possibilidade: a de que houve uma aproximação com o místico por parte daqueles missionários, místico que é característico dos ensinamentos e das experiências da principal reformadora da ordem, Santa Teresa D'Ávila. Assim, cabe aproximar os indícios e analisar, pelas fontes, as subjetividades que envolveram tanto aqueles indivíduos Tarairiú quanto os missionários de Boa Vista.

Sobre transcendências e adaptações

Não se vê o fogo, nem se sabe onde arde, mas o calor e os vapores olorosos penetram a alma toda, e não raramente se estendem ao corpo. (...) A alma favorecida tem consciência de tudo. Entende-o mais claramente do que explico agora. Não é coisa que se possa imaginar, nem adquirir com todas as nossas diligências. Aqui, a meu ver, as faculdades não estão unidas. Andam absortas, como que espantadas, a olhar o que será aquilo. É que não é do nosso metal e sim do puríssimo ouro da sabedoria divina.

Santa Teresa D'Ávila. Castelo Interior ou Das Moradas, p. 83.

Nascida aos 28 de março de 1515, na cidade de Ávila, Espanha, Teresa de Ahumada Sanchez e Cepeda, se tornaria uma bela e polêmica jovem. Descendente de judeus, seu pai comprou um título de nobreza que cuidava em não desonrar, ao que era desafiado cotidianamente pela filha. Devido a isso fora levada ao convento das agostinianas, consagrado a Nossa Senhora das Graças, onde se recusa a permanecer, diante das regras rígidas. Daí sairia para o Convento da Encarnação que mantinha certos traços mantenedores da hierarquia social entre as irmãs, além de não exigir a clausura. Até aqui, os sacrifícios de Teresa não eram tão severos. Apenas aos 39 anos ela converte sinceramente sua alma, entregando-se a Cristo. É também com esta idade que passa a ter experiências de êxtase cada vez mais intensas e a atuar dentro da Ordem do Carmelo também em disposições políticas, sugerindo reformar a Ordem, fazê-la voltar às regras primeiras, propondo aquilo que tinha reprovado entre

as agostinianas: a rigidez, o sacrifício das próprias vontades para honra e louvor a Deus. Santa Teresa se entrega a Cristo e o sente em espírito de tal forma que estas experiências se transpõem ao corpo físico, material, mas que se faz morada, castelo interior de Jesus, a quem se consagra, nome que adota e ao qual se doa.²²

A Ordem Carmelita recebe esse nome em função de seu patrono, Santo Elias que, segundo creem os cristãos foi arrebatado aos céus, livre da morte terrena. O local onde teria ocorrido esse evento é o Monte Carmelo, em Samaria, na Palestina. É apenas no século XII que um grupo de cruzados resolve assumir a postura de eremitas, junto ao Monte Carmelo, o que origina a ordem, que tinha por madrinha de sua fundação, a Virgem, Nossa Senhora do Carmo. Diante de reformas e dissensões, acaba por se dividir em três grupos: os *Observantes* (fiéis às antigas regras), os *Descalços* (incorporam a reforma de Santa Teresa d'Ávila, com regras mais rígidas) e os *Reformados* (seguiam a reforma turônica).²³

Na capitania da Parahyba, os primeiros carmelitas chegam em 1591, sendo ligados à antiga Observância e à Reforma de Turon.²⁴ Vieram com o objetivo de implantar e desenvolver missões, sendo que nos anos subsequentes, estas receberam também carmelitas descalços, religiosos de Santa Teresa. Pereira da Costa caracteriza-os como pertencentes a uma “*Ordem mendicante, e não podendo possuir bens de raiz, segundo a sua regra, não tinham os religiosos renda alguma e viviam de suas missões e esmolas e de uma ordinária (...) que recebiam da fazenda real, por concessão régia*”.²⁵ Antes disso, o autor destaca a ação dos carmelitas descalços como missionários empenhados em transmitir os ensinamentos católicos pelas possessões lusas no ultramar.

Dessa forma, apegados a seus dogmas e a sua crença, os missionários de Boa Vista empreenderam catequese aos indígenas ali aldeados. O que singulariza essa missão é justamente o envolvimento deles com o ritual da jurema, como revela Pedro Monteiro de Macedo ao Conselho Ultramarino:

transportando-os do seu Sintido ficão como mortos, quando entrão emSi dabebedeira, Contão as vizoens que o diabo lhes Representa [aos índios], Senão he que emSpirito os Leva as partes deque dão noticia

²² Os Carmelos, instituições religiosas carmelitas, se propagaram no Brasil, sendo que o principal Carmelo de Ordem Terceira está localizado em Belo Horizonte. Muitos deles alimentam blogs e sítios na internet, de forma a informar aos interessados em filiar-se à Ordem e aos fiéis, como está estruturada a instituição, as principais características e históricos desde a fundação até os trabalhos atuais. Nesses suportes também encontramos as histórias das reformas internas e, no caso dos carmelitas descalços, de Santa Teresa D'Ávila. Ver: <http://www.carmelo.com.br/>. Acesso aos 25 de fevereiro de 2012, às 18hs17min.

²³ ALBUQUERQUE, *et al*, 2005, p. 23-25.

²⁴ COSTA, 1976.

²⁵ COSTA, 1976, p. 55.

(...) clérigos, Frades, Seculares, Sevallem defeiteiros para as Suas curas, eos que menos peccão neste particullar uzão depallavras depanos, e deoutras superstiçoenz de que Sevalle toda esta gente.²⁶

O contato com o místico, portanto, caracteriza tanto as experiências de Santa Teresa de Ávila, que é madrinha e inspiradora dos missionários em questão, quanto a prática ritualística conhecida e mantida pelos indígenas Kanindé e Xukuru. Ambos os grupos crentes que pelo transe místico era possível o contato com o divino. Como diz Santa Teresa, após uma de suas experiências, o êxtase não se pode definir, nem aquele que não o vivenciou, descrever.²⁷ A proximidade com esta transcendência teria envolvido também os carmelitas em Boa Vista, a ponto de fazê-los associar a um ritual de feitiçaria, como era considerado pela própria Igreja a qual serviam e trabalhavam para edificar.

O sentimento de religiosidade, a necessidade dela, fez com que os missionários ultrapassassem certos limites de intimidade e contato com Deus – honra apenas concedida aos líderes católicos de maior prestígio – mais que isso: o meio para esta proximidade não se dera de acordo com os dogmas da Igreja, mas se revelaram corruptos, imersos na concupiscência da feitiçaria. Desafiaram a religião pela religiosidade. Como estuda Georg Simmel, a religiosidade precede a religião, sendo aquela voltada a uma experiência interior, individual, mais íntima; esta, por sua vez, está ligada às instituições, organizadas coletivamente, tradicionalmente erguidas e mantidas por uma comunidade de fiéis, lideradas por indivíduos considerados pelos demais adeptos como representantes do divino, que tende a se transmutar de acordo com a crença.²⁸

Acontece que no caso dos eventos de Boa Vista, a religiosidade transgrediu a religião. As necessidades individuais de contemplação e, depois disso, a comunhão com outros indivíduos, destoantes do modelo primeiro, somada à associação a uma prática transgressora, conduziram aqueles carmelitas descalços ao papel protagonista na denúncia e na revolta de Pedro Monteiro que cobrava dos mesmos, como se considerava, a ação de tentáculos do projeto colonial e não de sedução pelo que deveriam combater. A transgressão denunciada fora cometida por representantes da instituição que cederam a outras formas de adoração ao divino, outras formas que, no período colonial eram passíveis – além da execração do seio da Igreja e da glória divina, como ainda ocorre hoje – da condenação à prisão ou até mesmo da morte, porque dissociar-se dos dogmas da Igreja Católica Apostólica Romana era associar-se

²⁶Carta de Pedro Monteiro ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

²⁷ SANTA TERESA DE JESUS, 2008, p. 83.

²⁸ CIPRIANI, 2007, p. 121.

ao diabo, apesar de que este pensamento era moldado e dilatado cotidianamente, já que os olhos eclesiásticos e inquisitoriais não conseguiam contemplar e vigiar toda a extensão do território que pretendia converter e guiar.²⁹

Marcelo Ayres Camurça (2003), ao analisar os estudos de Danièle Hervieu-Léger sobre as tradições e identidades religiosas, afirma que em sociedades onde a tradição religiosa ainda não tem uma consolidação, no sentido da identificação para com os diversos grupos que ali convivem, encontra-se em estado de readaptação e transmutação de valores e comportamentos, em busca de uma identidade que transmita e imprima um sentimento de ligação entre a crença e o indivíduo. Em Portugal esta tradição religiosa católica existia, apesar de conviver com outras formas de religiosidade, mas não se aplica da mesma forma na colônia brasileira, ao menos não repentinamente. A tradição se consolidaria, no Brasil, ao lado da pluralidade de crenças, ao lado da interpenetração e do hibridismo dessas crenças.

Mas, se como disse Simmel, o sentimento individual precede o coletivo inclusive no que compete ao campo do religioso, Peter Berger acrescenta que “*a exteriorização é uma necessidade antropológica*”,³⁰ portanto, o ritual da jurema sagrada representa

²⁹ Assim, visto que a transgressão aqui estudada é apenas mais um exemplo do que ocorria pelo território colonial, o Brasil tornava-se à metrópole portuguesa um empreendimento que, apesar de proporcionar lucros consideráveis no âmbito econômico, no religioso parecia não corresponder ao esforço de inúmeros catequistas e outros clérigos em salvar seu povo das garras nefastas do demônio. A colônia tropical que deveria funcionar como terra de degredo para a purgação dos pecados de europeus envolvidos pelas teias maléficas, aparece como antro de perdição, onde apenas os mais fiéis católicos resistiriam às tentações do pecado que transmitiam prazer à carne e dor ao espírito. Ainda assim, a Igreja Católica consegue manter essa hegemonia, como parceira do Estado ao menos até as ações de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que na segunda metade do século XVIII, como primeiro ministro luso, administra medidas para diminuir a influência eclesiástica no reino de Portugal e em suas possessões, o que culmina com a expulsão dos jesuítas em 1759. Com Pombal, em lugar dos missionários e dos curandeiros há uma tentativa de instaurar a confiança na ciência, onde esta deveria ocupar o lugar de legitimadora do Estado, favorecendo o esclarecimento, proposta dos iluministas. Apesar disso, as mentalidades e o cotidiano continuariam imersos nas práticas da religião católica e nas formas adaptáveis e transmutáveis de religiosidade.

³⁰ Para Peter Berger, a sociedade e o homem interagem de forma a uma interdependência, um imanente ao outro, em um processo dialético composto de três etapas: a exteriorização (o homem, física e mentalmente, se lança ao mundo, ao grupo, desenvolvendo sua personalidade individual, ao mesmo tempo em que assume características do todo social), a objetivação (envolvimento pela normatização, pela coerção da sociedade ao qual o indivíduo está inserido: o que o torna plausível são as instituições que ele próprio forjou, mas agora se sobrepoem) e a interiorização (uma reapropriação da realidade, a consonância entre o mundo objetivado e o subjetivado). Entre estas fases, ocorrem os diálogos, as conversações e, conseqüentemente, as (re)adaptações. BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para

justamente essa necessidade de comunhão e relacionamento entre um grupo, sendo este uma união de individualidades e experiências. Aqui, a prática mantida no aldeamento remete tanto às permanências, já que era uma continuidade de tradições ritualísticas Tarairiú, quanto a rupturas de pensamento e comportamentos – dos indígenas que alargam a participação para abarcar também os missionários, e destes, que desafiam suas próprias consciências, também por sua vez alargadas. Os limites de ambos os grupos litigados, em uma aceitação e readaptação dos valores do *outro*.

Considerações finais

Conhecer o que está além das barreiras do *humano*. Entender como se processam as “coisas do espírito” ou até mesmo se elas existem e, a partir daí, tomar partido para o bem ou para o mal. Eis algumas questões que perturbam o homem desde o desenvolvimento de sua racionalidade. Quantas vezes recorreram justamente à razão para colocar essas inquietações no plano do conjectural, para desprezá-las ao fanatismo, ridicularizá-las como ilusão, devaneio, fuga da realidade, conformismo? Em contrapartida, quantos não apresentaram argumentos lógicos para mostrar a não existência das divindades, do sobrenatural? Quantos não se lançaram sobre essas indagações, deparando-se com um abismo que levou a uns ainda mais dúvidas e a outros certezas? Tais indagações podem ser consideradas, para os religiosos mais fervorosos, verdadeiras injúrias, pois têm seus dogmas como inquestionáveis, o que os coloca face ao fanatismo e ao preconceito. Esta ânsia pelo que está além do humano, pela identificação com o sagrado, foi um dos fatores responsáveis pela manutenção do ritual, que não se encerrou no período colonial, sendo a jurema cultuada atualmente não só por grupos indígenas, mas também nos terreiros de umbanda.

Em 1758, um ano depois de ser aprovado o Diretório dos Índios,³¹ e dezoito anos após a Junta das Missões convocada pelo governador de Pernambuco e liderada pelo Bispo Frei Luís de Santa Teresa, é aplicada a *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*, incluindo e sua área de atuação, portanto, a capitania da Parahyba. A Direção demonstra como a permanência da jurema nos rituais de alguns grupos ainda era um incômodo às normas oficiais, como está expresso no parágrafo dezoito: “*não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo, e abolindo inteiramente o uso das*

uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 17.

³¹ O Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, foi elaborado em 1755, mas apenas se tornou público dois anos depois. Ele compõe parte das medidas do Marquês de Pombal.

juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes".³² Mesmo com a substituição do controle eclesiástico nos aldeamentos, controle que agora era feito por vereadores, braços políticos do rei, as preocupações com relação à manutenção dos costumes indígenas eram intensas e compreensíveis, já que se havia uma herança no campo religioso, também poderia haver em outras esferas, como a política. Além disso, tais costumes eram um contrassenso ao modelo de civilidade propagado pelo Estado português, que mantinha a tradição católica, apesar de ter afastado seus líderes da política administrativa, diminuindo sua influência, mas não extirpando-a.

O cotidiano colonial se fizera cúmplice de práticas sincréticas, heréticas, guardando segredos entre estas e seus adeptos. A religiosidade popular em permanente contraponto ao Santo Ofício mantinha-se, mesmo vigiada, atuante e arregimentando seguidores. Vemos, a partir desse caso, como o contato entre indígenas e europeus não resultava necessariamente na concretização dos objetivos do projeto colonizador: domesticar os nativos, não só economicamente e politicamente, mas também culturalmente. Nesse contexto, entendemos que se processou uma reação à dominação, ações que encontraram diversas maneiras para se propagar, questionando, assim, a pretensa hegemonia lusa. Tais fatores produziram, no Brasil, uma intensa hibridização cultural, pois se de um lado tínhamos a conquista do território ameríndio, de outro, encaramos esse próprio território, habitado por cerca de quatro milhões de nativos no século XVI, adaptando-se às investidas dos colonizadores enquanto estes também reagem e eram influenciados a partir do contato.

³² Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas, **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, XLVI, p. 121-171, 1883.

Índias na formação de famílias na ribeira do Seridó, sertão da capitania do Rio Grande: o caso dos Dantas Corrêa

Helder Alexandre Medeiros de Macedo¹

Apesar de manifestar certa visão fatalista em relação ao *desaparecimento* da população indígena da Capitania do Rio Grande do Norte após as Guerras dos Bárbaros,² Câmara Cascudo nos forneceu uma importante chave para a compreensão das mestiçagens entre os nativos e os conquistadores. Escrevendo na década de 1950, afirmou que “Inúmeras famílias-troncos do Seridó e oeste norte-riograndense tiveram avó-indígena, caçada a casco de cavalo, preferida pelo fazendeiro, mãe do filho favorito, vaqueiro exímio, multiplicador de fazendas”.³ Ao que nos parece, trata-se da primeira referência, na historiografia norte-rio-grandense, acerca dessas misturas que aconteceram nos primeiros tempos da implantação da pecuária, das quais resultaram filhos mestiços que tomaram conta do gado que passou a pastar nas ribeiras do Seridó e seus afluentes a partir do momento de montagem das fazendas – após a cessação, em definitivo, dos conflitos com os silvícolas.

Essa *avó-indígena* de que falava Câmara Cascudo corresponde à figura da *cabocla braba, pega a dente de cachorro e casco de cavalo*, que é rememorada com frequência nas memórias de família quando se indaga, aos atuais moradores do Seridó, acerca de sua genealogia. Como caboclas brabas ficaram conhecidas, na memória familiar dos habitantes do Seridó, as índias⁴ que sobreviveram à dizimação durante as Guerras

¹ Doutorando em História – UFPE e Bolsista CAPES.

² Conflitos entre os indígenas e os colonizadores luso-brasílicos que, no âmbito da Capitania do Rio Grande, aconteceram entre a segunda metade do século XVII e começo do século XVIII. Para saber mais, verificar PIREZ, Maria Idalina Cruz. **Guerra dos Bárbaros:** resistência e conflitos no Nordeste Colonial. Recife: Secretaria de Cultura, 1990 e PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros:** povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Tese de Doutorado em História Social - Universidade de São Paulo, 200p, 1998.

³ CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte.** Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 2.ed., 1984, p. 43.

⁴ A partir de agora estaremos nos referindo às caboclas-brabas, no sexo feminino, pelo fato da maior incidência de relatos coletados entre os moradores do Seridó mencionarem mulheres índias que foram raptadas e amansadas. Isso não quer dizer que não hajam, também, relatos sobre caboclos-brabos (ver, por exemplo, SOARES, Gilberd; PEREIRA, Veranilson. **Os caboclos brabos:** memória de família e imaginário seridoense. Caicó, 39p., 2000, mimeo, onde analisam testemunhos de índios que foram capturados). É possível, inclusive, que houvesse interesse em utilizar caboclos como mão-de-obra escrava nas fazendas de gado, visto a carência do elemento negro no sertão e mesmo o alto custo para adquiri-lo no começo do século XVIII.

dos Bárbaros ou à escravização posterior.⁵ Escondidas nos pés-de-serra ou nas suas chãs e homiziadas nas furnas e grotas, andando sozinhas ou em pequenos grupos, fugindo a todo tempo do alastramento da fronteira pastorícia, foram literalmente caçadas pelos conquistadores luso-brasilicos, que, montados em cavalos e com a ajuda de cães de caça, conseguiram domar sua brabeza. Em alguns casos essas caboclas capturadas tornaram-se (de maneira forçada ou não) esposas ou concubinas dos primeiros colonizadores, donde nasceram os filhos mestiços que, por vezes, chegaram a tomar conta de suas fazendas de gado. A fuga para espaços ainda não apropriados totalmente pelos homens da pecuária, no fundo, manifestava uma atitude de resistência dos indígenas contra a ocidentalização, sendo prática comum ainda nas duas primeiras décadas do século XVIII, segundo a opinião do historiador Sinval Costa.⁶

Conforme os estudos pioneiros de Julie Cavignac, longe de serem classificadas como narrativas de natureza folclórica, as memórias sobre essas índias roubadas podem ser encaradas como representações do passado colonial que os moradores do Seridó dos dias de hoje construíram com base na rememoração de sua história familiar. Ao reconstruírem o caminho que agrega a errância das caboclas pelo sertão, seu apresamento pelos vaqueiros e a violência (sexual) da domesticação, os seridoenses estariam estabelecendo uma versão *mestiça* da história de sua comunidade – diferente da história oficial, quase sempre triunfalista e deificadora de um conquistador luso-brasilico.⁷

⁵ Na ribeira do Jaguaribe, situada na vizinha Capitania do Ceará, o roubo de mulheres nativas era comum nos primeiros anos do século XVIII – roubo que era feito, inclusive, de índias que já tinham companheiros. Tal ato foi denunciado ao rei D. João V pelo desembargador Cristóvão Soares Reimão em carta de 13 de fevereiro de 1708. Reclamava a El-rei o desembargador que “Nessa Capitania do Seará estão varios moradores com índias furtadas a seus maridos ha quatro, des, quinze anos sem lhas quererem Largar”, o que considerava matéria de “escandallo” (AHU-CE, Cx. 1, Doc. 55). Esse e outros aspectos da violência contra o índio, no cotidiano da Capitania do Ceará, são analisados por VIEIRA JÚNIOR, Antonio Otaviano. **Entre paredes e bacamartes: história da família no sertão (1780-1850)**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha; São Paulo: Hucitec, 2004, p. 31-3.

⁶ COSTA, Sinval. **Os Álvares do Seridó e suas ramificações**. Recife: edição do autor, 1999, p. 11.

⁷ CAVIGNAC, Julie. A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte. Natal: **Caderno de História**, v. 2, n. 2, p. 83-92, jul/dez. 1995. Um exame sobre as premissas metodológicas acerca do uso de narrativas orais e escritas em trabalhos com memória pode ser obtido em CAVIGNAC, Julie. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia. **Mneme – Revista de Humanidades**, v. 1, n. 2, out./nov. 2000. Nesse texto, a autora parte de diversos exemplos fornecidos por narrativas orais, dentre eles, os que estão ligados às histórias de caboclas brabas.

Em busca de maiores informações sobre as histórias que narram o apresamento das caboclas-brabas, entramos em contato com narrativas que colhemos com seus descendentes nos municípios seridoenses de Acari, Carnaúba dos Dantas, Caicó, Cruzeta, Currais Novos, Jardim do Seridó, Lagoa Nova, Ouro Branco, Parelhas, São José do Seridó, São João do Sabugi e Serra Negra do Norte.⁸ De maneira geral, essas narrativas relembram o estado de “vida selvagem” em que estavam as caboclas, perambulando pelo mato, cozinhando em panelas de barro, colhendo mel de abelha e usando-o como alimento acessório junto à caça e aos frutos da caatinga e falando língua difícil de compreensão pelos “brancos”.⁹ O processo de encontro dessas índias com vaqueiros e/ou fazendeiros, narram seus descendentes, geralmente ocorria nas proximidades de fontes d’água (olhos d’água, lagoas, poços) ou de serras,¹⁰ caracterizado, em quase todos os casos, pelo uso da violência para a “captura” das mulheres – daí o uso corrente, nas narrativas contemporâneas, da expressão “dente de cachorro e casco de cavalo” – e “domesticação”; o estado de “vida civilizada” a que as nativas eram submetidas. Estas deixavam de comer “insosso” e passavam a fazer parte da sociedade colonial e cristã – casando, em algumas vezes, com os vaqueiros que lhes capturaram, ou vivendo como amásias dos fazendeiros que ordenaram a “pega” no mato.

Se atentarmos para o fato de que as memórias sobre as caboclas brabas remetem à época da colonização da ribeira do Seridó, podemos inferir que uma das razões para a procura das índias tenha sido, além da sua beleza, a escassez do elemento feminino no começo do século XVIII. Basta observar, por exemplo, que as fazendas de gado mais antigas do Seridó e que, segundo Olavo de Medeiros Filho, tiveram

⁸ As narrativas (9) dos moradores de Carnaúba dos Dantas foram tomadas em entrevistas informais entre 1994 e 2003. As demais, relativas aos moradores de outros municípios (49), foram colhidas por alunos das disciplinas História do Rio Grande do Norte I e Seminário de História da América Latina I do Curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, entre 2004 e 2005, quando lecionávamos no Campus de Caicó.

⁹ Dona Beatriz Alexandrina da Costa, de Parelhas, alude à “fala embuluada” que a cabocla-braba sua ancestral tinha ao ser encontrada pelos vaqueiros, da mesma forma que dona Josefa Rita de Araújo Azevêdo (também de Parelhas) e seu Francisco Castilho de Medeiros, de Lagoa Nova. Seu Manuel das Caboclas (Manuel Jorge da Silva Filho), de Jardim do Seridó, também rememora a “fala arrastada” e o “jeito invocado” que tinha sua ancestral índia. É possível que se trate, nesses casos, de uma reverberação da linguagem falada pelos tapuias: a língua travada, que pronunciavam “tremendo o papo”. SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**, p. 338-339.

¹⁰ Os principais espaços lembrados pelos narradores como sendo os lugares da “pega” das caboclas foram: Serra de São Bernardo (antiga Serra de Samanaú), Serra da Rajada, Cacimba da Velha (nas serras de Santa Luzia), Totoró, Serra de João do Vale, Poço da Quixaba, Poço Salgado. Curiosamente, esses espaços são mencionados nos textos das sesmarias da primeira metade do século XVIII.

perpetuidade genealógica, somente foram edificadas após a década de 1720.¹¹ É de se considerar, também, que algumas das esposas desses fazendeiros já chegaram à ribeira do Seridó casadas – ou, ao menos, tendo morado no litoral do Rio Grande, da Paraíba ou em Pernambuco.

Nas histórias colhidas em Carnaúba dos Dantas, Acari, Jardim do Seridó e Cruzeta uma personagem foi recorrente: uma índia pega nos arredores da Serra da Rajada, nominada, pela maioria dos narradores, de Micaela.¹² Chamou-nos atenção, também, o fato de que essa índia aparece em várias fontes escritas e bibliográficas que tratam da história e da genealogia da família Dantas. Essas narrativas noticiam que o coronel Caetano Dantas Corrêa (1710-1797) teria pego a dente de cachorro e a casco de cavalo uma cabocla braba que batizara posteriormente como Micaela, a qual estava desgarrada nas cercanias da Serra da Rajada (hoje, essa serra fica localizada entre os municípios de Carnaúba dos Dantas, Acari, Parelhas e Jardim do Seridó). Contam que a mesma, por ser muito arredia, foi trancada e amarrada em um quarto e que, ao receber a comida em um prato, cuspia-o e o arremessava de volta. Teria sido amansada por Caetano Dantas, com quem casara depois e tivera filhos, dos quais descendem os Dantas Corrêa que povoaram a ribeira do Seridó.

A história oficial, no entanto, discorda dessa versão. Historiadores e genealogistas que escreveram sobre essa família na ribeira do Seridó afirmam que Caetano Dantas Corrêa casou com dona Josefa de Araújo Pereira, filha do português Tomaz de Araújo Pereira e de Maria da Conceição de Mendonça, de cujo casamento nasceu a quantidade de dezenove filhos, tendo se conservado dezessete. Dentre estes, o primeiro rebento de que se tem conhecimento, nascido em 1753, foi Micaela Dantas Pereira (Micaela Dantas Corrêa, forma também encontrada em outros documentos). Esta casaria posteriormente com Antonio de Azevêdo Maia (2º), dando origem ao ramo dos Azevêdo Dantas no Seridó.¹³ Estaria aqui, na coincidência entre o nome da índia e o da filha mais velha de Caetano Dantas, a explicação para o problema? Seria Micaela apenas a filha do velho patriarca?

Vejamos o que historiadores da primeira metade do século XX afirmaram sobre o tema. Num artigo intitulado *Os nossos primeiros povoadores*, no jornal manuscrito O

¹¹ MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhas famílias do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981, p. 3-4. A exceção é a fazenda da Cacimba da Velha, na ribeira do Quipauá, que já era habitada pelo casal Pedro Ferreira das Neves e a índia Custódia de Amorim Valcácer em cerca de 1714.

¹² A índia Micaela da Serra da Rajada foi referendada nos testemunhos orais de dona Cristina Dantas de Oliveira (Acari), dona Maria Teresa do Nascimento (Jardim do Seridó), seu Celso Nasário de Medeiros e dona Irene Hipólito Dantas (ambos de Carnaúba dos Dantas). Seu Anacreonte Pereira de Azevêdo Dantas, de Cruzeta, menciona uma índia que fugiu da Serra da Rajada em direção à de São Bernardo, dando-lhe o nome de Maria Madalena.

¹³ MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhas famílias...**, p. 116; AUGUSTO, José. **Seridó**. Rio de Janeiro: Borsoi, 1954, p. 131.

Momento (1924), José de Azevêdo Dantas criticou veementemente um trecho da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte que apreçoava o seguinte acerca de Caetano Dantas Corrêa:

constituiu se o mais frondoso tronco da mais numerosa familia seridoense, casando-se, ao acaso, com uma índia encontrada nos sopés da serra da Rajada, a qual fez baptisar com o nome de Michaela Dantas Correia. Dos filhos deste casal tiveram descendência que se destacou, entre outros, Manoel Antonio Dantas Correia e Michaela Dantas Correia Filha. Aquelle foi o avô do Conselheiro Britto Guerra, esta foi a esposa do portuguez Antonio de Azevedo.¹⁴

A crítica de José de Azevêdo Dantas foi direcionada à informação sobre Micaela Dantas. Segundo ele, havia “flagrante engano” sobre ela “ter sido uma índia bravia, e depois esposa do Cel. Caetano Dantas Correia”. Fundamentando-se em “documentos comprobatórios da verdade colhidos de fontes insuspeitas” e em outro artigo da mesma revista – tratando da genealogia do Dr. Luiz Gonzaga de Britto Guerra –, José de Azevêdo Dantas atestou que Caetano Dantas fora casado com Josefa de Araújo Pereira, de cujo casamento nasceu Micaela Dantas, casada com Antonio de Azevêdo Maia (2º).¹⁵ O autor não desacreditava da existência da índia Micaela – apontada pela tradição –, apenas não a considerava como tendo desposado Caetano Dantas. Sua análise sobre o tema estava fortalecida, também, no depoimento de uma “fonte auctorisada”: o coronel Quincó da Rajada (Joaquim Paulino de Medeiros, 1844-1932), “nobre descendente dessa linhagem, que, de uma vizão fértil de memórias e tradições conhece a fundo todos os precedentes attribuidos á vida e personalidade” de Caetano Dantas.

A versão que José de Azevêdo Dantas construiu para a captura da indígena, tomando como base o relato do coronel Quincó, garantia que Micaela foi encontrada nos arredores da Serra da Rajada pelos vaqueiros de Caetano Dantas, que a domesticou, a educou e a casou, posteriormente, com um seu descendente:

Narram que essa “índia” desgarrada de sua tribu, que fugira precipitadamente para as mattas do Apody com a aproximação dos “brancos”, resistiu heroicamente a acção dos seus perseguidores que montados em fogosos cavallos conseguiram capturar a com o auxilio de seus valentes cães de caça. Ella era

¹⁴ RESPOSTAS aos questionários do Dicionário Histórico, Geográfico e Etnográfico, pelo Município de Jardim do Seridó. Natal: **Revista do IHGRN**, v. XVII, n. 1 e 2, p. 90, 1919.

¹⁵ DANTAS, José de Azevêdo. Os nossos primeiros povoadores. **O Momento**: jornal dedicado aos interesses da vida sertaneja. Acari, n. 3, p. 50, 1924.

de uma “brabeza” indomável, e so em virtude do espírito superior e dominador do velho Caetano Dantas tornou-se ella mais tarde a meiga, a leal cria de casa. Caetano Dantas, criou a, não como escrava e sim como filha.¹⁶

Voltaremos, ainda, à narrativa colhida e escrita por José de Azevêdo Dantas. Por enquanto, ocupemo-nos do que escreveu o desembargador Phelippe Guerra em suas “Notas Genealógicas”, produzidas provavelmente na década de 1930. Nessas notas são citadas duas publicações que aludiram ao que o autor refere-se como a “lenda” da “selvagem Michaela, da serra da Rajada”: a primeira, a coluna “Gaveta de Sapateiro”, de Viriato Correia (sob o pseudônimo de Frei Caneco), publicada no “Jornal do Brasil” de 15 de abril de 1932;¹⁷ a segunda, o mesmo texto da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte já aludido por José de Azevêdo Dantas.¹⁸ Em ambas as publicações são feitas alusões à índia Micaela, que teria sido pega por Caetano Dantas Corrêa na Serra da Rajada e com quem teria se casado, nascendo, dessa união, uma filha homônima, de nome Micaela Dantas Corrêa Filha. Phelippe Guerra, com base em informações fornecidas por documentos cartoriais, contesta de forma incisiva a união de Caetano Dantas com a índia Micaela e, ao final, arremata:

Do que fica exposto sobre Caetano Dantas correia vê não ser verdadeira a afirmação de haver elle casado com a selvagem Michaela, da serra da Rajada, e que teve uma filha do mesmo. Sua mulher Jozefa de Araújo Pereira era filha do portuguez Thomaz de Araujo Pereira. É certo que esse casal teve uma filha Michaela.¹⁹

As opiniões de José de Azevêdo Dantas e de Phelippe Guerra, emitidas nas décadas de 1920 e 1930, respectivamente, enfatizam, assim, o casamento de Caetano Dantas com dona Josefa de Araújo, filha do português Tomaz de Araújo Pereira. Essas opiniões podem ser entendidas como ecos de um discurso eurocentrado, que se preocupava em enaltecer os personagens herdeiros da cultura europeia em detrimento de outras culturas. Esse discurso fica bem claro no trecho do artigo de José de Azevêdo Dantas em que o autor contrapõe a “brabeza” indomável de Micaela ao “espírito superior e dominador do velho Caetano Dantas”, de cuja equação resultou a domesticação da índia e sua inclusão, como “cria de casa”, nos serviços da morada do patriarca dos Dantas Corrêa. A probabilidade, em nossa

¹⁶ DANTAS, José de Azevêdo. Os nossos primeiros povoadores..., p. 51.

¹⁷ CANECO, Frei. Gaveta de Sapateiro. **Jornal do Brasil**..., 15 abr 1932, p. 5.

¹⁸ GUERRA, Phelippe. Caetano Dantas Correia. **Notas Genealógicas**..., [s. l.], 193, p. 8-8v.

¹⁹ *Ibidem*, p. 13.

opinião, é de que Caetano Dantas tivesse com a índia Micaela um relacionamento paralelo ao casamento oficial com Josefa de Araújo – possivelmente, até antes do casamento –, como era comum na sua época.²⁰ Eni de Mesquita Samara, estudando a família brasileira, constatou que na sociedade colonial era avultado o número de relacionamentos, nos diversos estratos sociais, que não precisavam do favor da Igreja para existir.²¹ Tratando da temática e discutindo o casamento no período colonial, Mary del Priore nos lembra que entre a maioria da população

o arranjo afetivo mais comum era o concubinato. Os casamentos em geral não eram legalizados, mas permitiam criar os filhos com alguma segurança e dividir as dificuldades materiais da vida. A Igreja tinha atitudes ambíguas diante da realidade colonial de africanos arrancados às famílias em sua terra natal, **índias vivendo como amantes de brancos** e poucas mulheres brancas disponíveis para o casamento.²² (grifos nossos)

As narrativas orais sobre a índia Micaela, assim, nos informam acerca do choque entre dois universos diferentes: de um lado, o indígena, por meio da referência à cabocla braba que habitava na Serra da Rajada; de outro, o dos conquistadores, interessados nos solos das ribeiras sertanejas para a finalidade da criação de gado. Em meio ao choque, o trágico extermínio dos índios que habitavam nas cercanias e, no caso dos sobreviventes, a sua captura “a casco de cavalo” – numa remissão ao uso de equinos por vaqueiros ou sesmeiros para o apresamento de índios e índias arredios à colonização. Denunciadora da violência usada na empreitada de colonização das terras situadas na ribeira do Seridó e de seus afluentes, a narrativa envolvendo a captura da indígena nos parece, por outro lado, a lembrança de que essa região tinha habitantes antes da chegada dos conquistadores. Populações essas a

²⁰ Ver, acerca do tema das relações ilícitas dos colonos na América portuguesa, sobretudo envolvendo índias e negras, os estudos de ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993, p. 235-51 e de VAINFAS, Ronaldo. **Moralidades brasílicas**. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, Vol. 1, 1997, p. 221-73.

²¹ SAMARA, Eni de Mesquita. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 4 ed., 1993, p. 41-56. Mary del Priore confirma essa alocação quando diz que “A maioria da população [colonial] vivia em concubinato ou em relações consensuais, apesar de a Igreja punir os recalcitrantes com admoestações, censuras, excomunhões e prisões”. PRIORE, Mary del. **Ritos da vida privada**. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil...**, p. 312.

²² PRIORE, Mary del. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Ática, 1997, p. 34-5.

quem foi negado, com a vitória do projeto ocidental e consequente interiorização da pecuária, o direito de manter seus próprios territórios, adorar seus deuses e até mesmo de conviver segundo seus padrões societários.

A história da índia Micaela, portanto, indica que a entrada dos colonizadores no sertão se deu quando a presença nativa ainda era evidente. Considerando que as narrativas aludem à captura da nativa nos arredores da Serra da Rajada e que Caetano Dantas iniciou a montagem de suas fazendas de gado na ribeira do Seridó, aproximadamente, em 1750, é presumível que o episódio de Micaela possa ser situado, historicamente, nessa época. Duas famílias cujos troncos estavam ligados a mulheres índias, antes dessa época, já tinham se enraizado pelos sertões das Capitanias do Norte: a dos Medeiros²³ e a própria Dantas Corrêa, donde proveio Caetano Dantas, sobre a qual discutiremos.

O historiador Olavo de Medeiros Filho, em seu tratado sobre as *Velhas famílias do Seridó*, noticiou que a mãe de Caetano Dantas, Isabel da Rocha Meirelles, “era filha de Manoel Vaz Varejão e, segundo a tradição familiar, de uma indígena, sendo natural da freguesia da Paraíba”.²⁴ O autor baseou-se nas “Notas Genealógicas” de Phelippe Guerra, que, todavia, não ligam a pessoa de Manuel Vaz Varejão à índia da Paraíba:

- Um fidalgo Dantas, primo de D. Jozé, rei de Portugal, teve relações com uma indígena, da qual teve uma filha, que levou para Portugal, onde foi educada. A filha do fidalgo Dantas, mais tarde, regressou ao Brasil, onde se casou com um pernambucano. Desse consorcio teve três filhos.²⁵

Os três filhos citados na narrativa eram Caetano Dantas, Estevam Dantas e “outro que constituiu família em Piancó, Parahyba”, segundo a versão que foi repassada pelo Coronel Silvino Bezerra, de Acari, a Phelippe Guerra. Para este último, baseado em “(...) dados authenticos,²⁶ e por informações outras (...)”, Isabel

²³ Sobre a descendência do português Pedro Ferreira das Neves e da índia Custódia de Amorim Valcácer, donde provém os Medeiros da Ribeira do Seridó, verificar MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhas famílias...**, p. 11-105.

²⁴ MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhas famílias...**, p. 116.

²⁵ GUERRA, Phelippe. Caetano Dantas Correia. **Notas Genealógicas...**, p. 8.

²⁶ Citando a fonte de onde extraiu essas informações sobre a ascendência de Caetano Dantas, Phelippe Guerra afirmou que “Entre apontamentos que me foram fornecidos, em 1927, pelo senhor Manoel Etelvino de Medeiros, de Caicó, vieram uns, escriptos em uma folha de papel, e que não foram completados, parecendo escriptos já muito anteriormente, e que disse ter obtido de um seu velho parente, octogenário”. GUERRA, Phelippe. Caetano Dantas Correia. **Notas Genealógicas...**, p. 90. Tais informações foram utilizadas pelo autor das “Notas Genealógicas” para a composição do item referente a Caetano Dantas, sua ascendência e

da Rocha Meirelles seria “natural da cidade da Parahyba, (...) filha legítima de Manoel Vaz Varejão.”²⁷ Duas informações importantes emergem do texto do desembargador: a de que Isabel da Rocha era natural da Paraíba e a de que era filha legítima, ou seja, de casamento sacramentado pela igreja. Mas, quem era Manuel Vaz? E sua esposa? Seria uma índia, como rezava a tradição?

Encontramos Manuel Vaz Varejão requerendo terras a título de sesmaria entre as décadas de 1710 e 1720 em território que, a partir da metade do século, faria parte da circunscrição da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó.²⁸ A primeira sesmaria foi obtida em 1719, junto ao governo da Capitania da Paraíba, com a intenção de criar gados entre a serra do sítio Pau-a-Pique e a Caiçara de Cima, no rio das Piranhas – em cujo sertão o sesmeiro era morador.²⁹ Dois anos depois, residindo na ribeira do Espinharas, foi agraciado com mais três léguas de comprimento por uma de largura nessa ribeira, considerando que tinha “quantidade de gado” e não possuía “terras para o situar e crear”. Nessa época já tinha a patente de alferes e, no texto do requerimento da sesmaria, evidenciou um importante detalhe do seu currículo, o de que havia combatido os nativos sublevados nas Guerras dos Bárbaros: “e porque no *levante* do gentio descobriu o suplicante andando nas guerras um riacho, que desagoa no rio das *Espinháras*”³⁰ – riacho esse que ficava nas confrontações das terras dos Marques de Souza e dos Oliveira Lêdo, nas ribeiras do Quipauá e Espinharas, respectivamente. Nas narrativas familiares conhecidas, o nome de Manuel Vaz Varejão como pai de Isabel da Rocha figura apenas nos

descendência. Analisando o teor e a estrutura dos apontamentos do senhor Manuel Etelvino de Medeiros, transcritos por Phelippe Guerra no anexo de suas “Notas Genealógicas”, percebemos que se trata do mesmo texto do manuscrito de Manuelzinho do Navio, produzido em 1909, que discutimos no capítulo anterior (LABORDOC, Fundo José Augusto Bezerra de Medeiros, Caixa 481. SILVA, Manuel Maria do Nascimento. Genealogia dos nossos antepassados referentes aos diferentes ramos de nossa ascendencia q.ª são = Medeiros, Araújo, Dantas e Silvas. Fazenda do Navio, 16 jul 1909). É possível, assim, que o “parente octogenário” de Manuel Etelvino de Medeiros fosse o coronel Manuel Maria do Nascimento Silva.

²⁷ GUERRA, Phelippe. Caetano Dantas Correia. **Notas Genealógicas...**, p. 9.

²⁸ Criada em 1748 e desmembrada da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó, o curato de Santa Ana do Seridó abrangia terras das capitânicas do Rio Grande e Paraíba. Sua sede ficava na Povoação do Seridó (hoje, Caicó).

²⁹ CPB, Sesmaria nº 159 – 1719. TAVARES, João de Lyra **Apontamentos para a História Territorial da Parahyba** [1909]. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 2.ed., 1982, p. 109.

³⁰ CPB, Sesmaria nº 176 – 1721. TAVARES. *Ibidem*, p. 116.

apontamentos de Phelippe Guerra³¹ e no manuscrito anônimo sobre a genealogia dos Dantas Corrêa.³²

No que diz respeito à índia da qual teria nascido Isabel da Rocha, a busca por informações é ainda mais complicada. Tanto por não existirem mais os registros paroquiais da antiga Freguesia de Nossa Senhora das Neves da Cidade da Paraíba, como pelo fato dessa linhagem nativa estar ratificada, apenas, pela tradição oral. Contudo, um caminho possível para investigar essa ascendência é caminhar pelos meandros do processo que levou o capitão Antonio Dantas Corrêa de Góis, neto de José Dantas e Isabel da Rocha, a tornar-se Familiar do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, em 1804. Os familiares eram agentes leigos que, sem deixar de lado suas atividades profissionais, prestavam serviços à “(...) Inquisição nas suas investigações, prisões e outras acções pedidas nas instruções dos comissários ou directamente de Lisboa.”³³

Capitão Anta, como era mais conhecido Antonio Dantas Corrêa de Góis (1750-1826), era natural da Cidade da Paraíba e filho do sargento-mor José Dantas Corrêa (2º) e de Tereza de Góis e Vasconcelos; sobrinho legítimo de Caetano Dantas Corrêa, portanto, pelo lado paterno. Casou, em 1792, com Josefa Francisca de Araújo, natural da Freguesia do Cariri de Fora, sendo esta filha de João de Araújo Almeida e Maria Francisca Benedita. Antes disso, provavelmente na década de 1770, havia se estabelecido com fazenda de criar gado no lugar Piedade, nas proximidades da atual Serra do Teixeira – à época, conhecida como Serra do Rosário. Posteriormente adquiriu, por compra a Antonio de Araújo Frazão, terras no Olho d'Água dos Canudos, na Serra do Teixeira, onde passou a viver com a família e manter a atividade de criador. Em 1795 o Capitão Anta e dona Josefa Francisca doaram duas sortes de terra para ser erigido um templo em honra a Santa Maria Madalena, que foi bento oficialmente em 1809 e do qual Antonio Dantas Corrêa de Góis foi administrador até seu falecimento. Essa capela constituiu-se em elemento de coesão de pessoas para a Povoação dos Canudos, que, posteriormente, seria elevada ao status de Vila do Teixeira.³⁴

Mais do que fazendeiro e benfeitor da Capela de Santa Maria Madalena, Antonio Dantas Corrêa de Góis também almejou, para si e sua esposa, a qualificação de Familiar do Santo Ofício, num processo que se iniciou em 1801 e somente foi

³¹ GUERRA, Phelippe. Caetano Dantas Correia. **Notas Genealógicas...**, p. 9.

³² ANÔNIMO. **Genealogia da família Dantas**. Acervo particular de D. José Adelino Dantas, Carnaúba dos Dantas, RN, p. 1. Nesse texto, Isabel da Rocha Meireles também é colocada como “parahybana” e filha legítima de Manuel Vaz Varejão.

³³ HIGGS, David. Familiar do Santo Ofício. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). **Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil**. Lisboa: Verbo, 1994, p. 332.

³⁴ DANTAS, Fábio Lafaiete; DANTAS, Maria Leda de Resende. **Uma família na Serra do Teixeira**: elenco e fatos. Recife: Liber, 2008, p. 90-5.

concluído em 1804.³⁵ Para ser familiar e prestar auxílio à Inquisição, denunciando aqueles que cometiam crimes contra a fé, os candidatos deveriam: demonstrar ter recursos financeiros que lhe permitissem viver de forma abastada; nunca terem sido presos ou penitenciados pela Inquisição; serem cristãos-velhos, “limpos de sangue”, sem nenhuma “infâmia pública” e demonstrar que as esposas, no caso daqueles candidatos já casados, também atendiam todos esses requisitos. Além disso, segundo Daniela Calainho, os fiéis que pleiteassem receber a familiatura do Santo Ofício também deveriam

se afastar de pessoas suspeitas, não aceitar delas “dádivas ou presentes”, e também não deveriam comprar “mercadorias ou mantimentos por preço menor do ordinário”, nem pedir emprestado à “gente de nação” ou contrair dívidas “que possam causar queixas e diminuir a autoridade que a suas pessoas e ofício é devida”.³⁶

Essas prerrogativas faziam parte da investigação que o próprio aparelho da Inquisição montava para ter acesso a informações do presente e do passado dos candidatos. Ser familiar, dessa maneira, era corresponder às aspirações de uma sociedade hierarquizada cujos valores eram medidos por meio de critérios étnicos e religiosos, isto é, os candidatos ao trabalho junto ao Santo Ofício deveriam provar que eram “limpos de sangue”, sem “infâmia pública alguma”, como já comentamos. No âmbito dos territórios do Império Colonial Português, dessa maneira, ser familiar era sinônimo de ser branco e cristão-velho e, dizendo de outra maneira, de não ser membro – ou descendente – de “(...) grupos portadores do estigma da ‘raças infectas’, como então se dizia: os judeus, cristãos-novos, negros, mulatos, **índios** e ciganos (grifo nosso).”³⁷ Tendo em vista essas admoestações e partindo do pressuposto de que Antonio Dantas Corrêa de Góis deveria destrinçar sua genealogia perante a Inquisição, poderíamos obter – ou não – a confirmação de sua ascendência indígena.

O Capitão Anta informou que era filho do Sargento-mor José Dantas Corrêa (2º) e de Tereza de Góis e Vasconcelos; neto paterno de José Dantas Corrêa e Isabel da Rocha Meireles e neto materno de Lourenço de Góis e Vasconcelos e Maria de

³⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, António Dantas Corrêa de Góis, mç. 203, doc. 3025. Deligencias sobre a geração, vida, e Costumes do Capp.am Antonio Dantas Correa Góes n.al da Freg.a de N. Snr.a das Neves da Cidade de Paraiba, e m.or nas dos Pattos, tudo do Bispado de Pernambuco: Cazado Com Donna Jozefa Francisca de Araujo. A partir de agora, todas as remissões aspeadas serão retiradas deste documento.

³⁶ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé: familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial**. Bauru: Edusc, 2006, p. 42.

³⁷ *Ibidem*, p. 46.

Araújo, “todos naturaes e moradores da ditta Cidade da Parayba Bispedo de Pernambuco”. Os nomes de seus ancestratos, a princípio, foram cruzados com os repertórios da Inquisição em Lisboa, Évora e Coimbra, “não se achando delato de culpa alguma” que pudesse lhes ser imputada. Do outro lado do Atlântico, na casa do padre Manuel da Costa Palmeiro – comissário e delegado do Santo Ofício – situada na Povoação dos Patos, da Freguesia de Nossa Senhora da Guia, o Capitão Anta foi inquirido judicialmente acerca da sua geração, vida e costumes. Para tanto, além de sua palavra, arrolou doze testemunhas, “Christãs, antigas, fidedignas, e mais noticiosas” que poderiam legitimar o seu lugar de aspirante a Familiar do Santo Ofício, todas moradoras na Freguesia de Nossa Senhora da Guia dos Patos, que era, também, seu domicílio religioso.

Todas as testemunhas falaram a favor de Antonio Dantas Corrêa de Góis, confirmando o que ele havia declarado ao Santo Ofício sobre seus antepassados, sua capacidade econômica de ser familiar e suas virtudes de fé. Entretanto, por exigência do inquisidor Francisco Xavier de Oliveira da Mata, o habilitando também deveria apresentar certidões comprobatórias de batizados e casamentos, extraídas dos livros da freguesia de origem, para todas as pessoas arroladas na diligência, isto é, ele próprio e esposa, pais e avós. É nesse ponto onde as informações fornecidas por Antonio Dantas Corrêa de Góis no processo entram em contradição com o conhecimento que dispomos hoje.

A primeira incongruência diz respeito à naturalidade de seu avô paterno, José Dantas Corrêa. Segundo os estudos genealógicos que discorreram sobre a família Dantas, este último era de origem lusitana, natural da Vila de Barcelos, do Arcebispado de Braga.³⁸ Esse informe sobre a origem reinol de José Dantas aparece no texto anônimo “Genealogia da família Dantas” e nas “Notas Genealógicas” de Phelippe Guerra, cujos autores, acreditamos, podem ter tomado como fonte um registro de batizado de algum neto de Caetano Dantas no acervo da Freguesia de Santa Ana do Seridó.

Existem dois indícios que nos levam a crer que a informação dada pelo Capitão Anta acerca da origem de seu avô fosse um dado discordante da realidade. O primeiro é fornecido pela sua própria diligência de habilitação a familiar. Dois

³⁸ AUGUSTO, José. **Seridó...**, p. 126, informa “com segurança, que Caetano era filho de José Dantas Correia e Isabel da Rocha Meireles, ela paraibana e êle, a acreditar na tradição, português, senhor do engenho Fragoso, nas proximidades do Recife”, dado confirmado por DANTAS, José Adelino. **Homens e fatos do Seridó antigo**. Garanhuns: O Monitor, 1962, p. 75. Olavo de Medeiros Filho, no final da década de 1970, declarou que “José Dantas Correia era natural da Vila de Barcelos, no Minho, Arcebispado de Braga, no Reino de Portugal” (MEDEIROS FILHO, Olavo de. *A família do genearca Caetano Dantas Correia*. In: DANTAS, José Adelino. **O coronel de milícias Caetano Dantas Correia – um inventário revelando um homem**. Natal: CERN, 1977, p. 71). Tal notícia foi confirmada em MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhas famílias...**, p. 116.

sacerdotes da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, da Cidade da Paraíba, estiveram fazendo buscas nos arquivos, para atender às exigências do inquisidor em termos das certidões comprobatórias de batizados e casamentos dos homens e mulheres envolvidos no processo de habilitação: o vigário encomendado Manuel Antonio da Rocha, também Comissário do Santo Ofício, em 1801, e o prior José Elias de Carvalho, em 1802. Este último, em resposta ao requerimento de Antonio Dantas Corrêa de Góis sobre o batistério de seu avô paterno, respondeu, em 1802, que

revendo os Livros dos assentos dos batysmos desta freguezia de N. Senhora das Neves da Cid.^e da Par^a do norte **não consta do assento de Jozé Dantas avo paterno do Sup^{te}** nem achar pessoa alguma q me dese noticia dos nomes dos seos pais por donde podese procurar o dito asento por serem muy antigos e já terem mais de cem anos (grifos nossos)

O padre Manuel Antonio da Rocha, um ano antes, já havia informado a Antonio Dantas que não havia achado o batizado de seu avô paterno, mas, recorrendo aos livros de casamento da freguesia, “em hum delles a p. 39v. achei q.^e o dito Jozé Dantas Correia no anno de mil, sete centos, e honze fora Padrinho com Domingos Siqueira da Sylva no Cazamento de Matheos Bizerra da Costa com Anna de Abreu Maciel”. Dado não muito útil para os encarregados da investigação sobre as gerações precedentes do Capitão Anta, interessados que estavam na certificação de que seu avô era, como ele havia afirmado no início do processo, natural da Cidade da Paraíba.

O segundo indício de que essa informação era desconhecida nos é fornecido pelas pesquisas do padre António Júlio Limpo Trigueiros em fontes paroquiais da Vila de Barcelos. Nessa documentação os sobrenomes “Dantas Corrêa” e “de Antas Corrêa” são utilizados, alternadamente, para a nomeação dos membros dessa família. Por meio dessas pesquisas a comunidade de genealogistas brasileiros tomou conhecimento de que José Dantas Corrêa era filho de Antonio de Antas Corrêa (1627-1686) e de dona Maria da Costa de Aguiar (falecida em 1682), tendo nascido em 1652. Seus pais moraram, até 1660, na rua Nova, território da Vila de Barcelos, passando a ocupar, posteriormente, a Quinta da Torre de Corubelo, em São Tiago de Poiares, no Concelho de Ponte do Lima. Membro de uma família de dez irmãos, a última referência de José de Antas Corrêa – nome utilizado no Reino – em Portugal é de 1670, quando foi padrinho da irmã Madalena.³⁹ Posteriormente a esse evento

³⁹ TRIGUEIROS, António Júlio Limpo. **Dantas Correia e Castro Negreiros da Casa da Torre de Corubelo, em Poiares (Ponte do Lima) e da Casa da Igreja, em Arcozelo (Barcelos)** – Genealogia: descendência de Belchior Dantas Correia e de D. Catarina de Santiago. Lisboa: [s.n.], 2007, p. 13-7.

teria migrado para as terras da colônia portuguesa na América e se estabelecido como senhor de engenho no litoral da Capitania de Pernambuco e anexas.

No que diz respeito ao processo de candidatura a familiar do Santo Ofício encabeçado por Antonio Dantas Corrêa de Góis, a segunda incongruência está relacionada à origem de Isabel da Rocha Meireles – a crer, pela tradição, filha de Manuel Vaz Varejão e de uma índia. Promovendo busca nos arquivos eclesiásticos da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, novamente o padre Manuel Antonio da Rocha não encontrou o assento que procurava e assim se pronunciou:

Certifico, que revendo os Livros de Bautismos dos mais antigos da Freguezia, não achei o asima requerido [o batizado da avó paterna de Antonio Dantas Corrêa de Góis, Isabel da Rocha Meireles], **por não declarar, filha de que Pays**, assim no anno de mil seis centos, e noventa e seis a 48v. do theor seguinte. Aos desaceis de Fevereiro de mil seis centos, e noventa e seis com licença do Reverendo Vigario bautizou o Padre Frei João de St.º Elias, Religioso de Nossa Senhora do Carmo em Nossa Senhora da Guia, a Izabel, filha legitima de Antonio Pereira, e de Ricarda da Costa: forão Padrinhos João Cardozo, e Iria Soares, de que fis este asento p.^a constar. O coadjutor Antonio de souza Ferrão. E não se continha mais em dito asento que bem e fielmente copiei do proprio, a que me reporto. Cid.º da Par.ª 7 de Mayo de 1801.

Fica claro, observando a leitura das certidões lavradas pelos padres da Freguesia da Paraíba, que a indicação dos pais do indivíduo de quem se buscava o batistério poderia ajudar nas buscas diante da infinidade de assentos paroquiais. Neste caso, Antonio Dantas não declarou de quem sua avó materna era filha, conforme vemos no depoimento do padre, que, esperando preencher a lacuna, apresentou o registro do batizado de uma Isabel, nascida em 1696 e filha de Antonio Pereira e Ricarda Costa, que, indubitavelmente, não era a avó do Capitão Anta. Considerando que José Dantas Corrêa (2º) nasceu em 1708, segundo o assento do seu batizado – este, sim, encontrado nos arquivos paroquiais –, é bastante improvável que a Isabel anteriormente mencionada já gerasse filhos nos primeiros anos do século XVIII, além do que o nome de Manuel Vaz Varejão não foi mencionado como seu genitor.

Mediante o que foi exposto, indagamo-nos: teria, Antonio Dantas Corrêa de Góis, desconhecimento das suas raízes familiares paternas, a ponto de informar que o avô José Dantas era natural da Cidade da Paraíba e não do norte de Portugal? Da mesma forma, questionamo-nos: por que o Capitão Anta não informou os nomes dos seus bisavôs aos clérigos da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, para facilitar a busca nos arquivos paroquiais? A rememoração das linhagens era uma prática constante no âmbito das fazendas sertanejas, que se dava tanto pelo ato de recontar

o passado à medida que se refazia a linha de ascendência e descendência quanto pelo de nomear os filhos com nomes dos ancestrais. Já que estamos tratando dos Dantas Corrêa, observemos a descendência do velho Caetano dos Picos de Cima, tio do Capitão Anta: além de um filho homônimo, nomes de dois filhos foram dados em homenagem a seus tios (Antonio Dantas Corrêa e Gregório José Dantas Corrêa), além de uma filha, que herdou o nome da avó paterna (Isabel da Rocha Meireles).

Os indícios nos levam a crer, assim, que seria pouco provável que Antonio Dantas Corrêa de Góis não soubesse o roteiro dos seus avoengos pelo lado paterno. Assim, qual seria a razão de ter omitido os nomes dos seus bisavôs, para, ao menos, facilitar a busca nos livros de assento da Freguesia da Paraíba? Haveria receio, por parte do habilitando, de expor seus ancestrais por estarem maculados com sangue infecto? Estaríamos, aqui, diante de uma fraude genealógica similar àquela estudada por Evaldo Cabral de Mello,⁴⁰ em que Filipe Pais Barreto manipulou os nomes e posições de sua ascendência – atravessada por elementos cristãos-novos – para pleitear o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo? Ponderemos sobre dois fatos.

O primeiro está relacionado a Caetano Dantas Corrêa, tio legítimo do Capitão Anta. Como já aludimos no capítulo anterior, a julgar pelas narrativas orais passadas de geração em geração, Caetano Dantas teria frequentado, na juventude, um seminário.⁴¹ Outra tradição considera que o patriarca dos Picos de Cima era descendente de cristãos-novos e, por ter sido levantada essa hipótese por outrem, teria oferecido a um grupo de frades que vinha de Pernambuco, em passagem pela ribeira do Acauã, um almoço onde foi servida carne de porco e, como sobremesa, um doce feito à base do sangue desse animal, o chouriço. Servir carne suína seria uma forma de despistar alguma desconfiança, por parte dos frades, de que a família de Caetano Dantas não havia se convertido, totalmente, ao catolicismo – já que os judeus, conforme preceitua as Escrituras Sagradas, não poderiam comer carne de porco.⁴² O segundo fato é a provável origem nativa da avó materna de Caetano Dantas, mãe de Isabel da Rocha Meireles, sobre a qual já tratamos.

⁴⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁴¹ MEDEIROS FILHO, Olavo de. A tradição popular e o coronel de milícias Caetano Dantas Correia. In: DANTAS, José Adelino. **O coronel de milícias...**, p. 61. Olavo de Medeiros Filho baseou-se, para afirmar que Caetano Dantas fora seminarista, em depoimento concedido, em 1969, por Seu Né da Jurema – como era conhecido Manuel Paulino de Medeiros, de Ipuera-RN.

⁴² Essa narrativa sobre a origem do chouriço foi contada por Fernando Dantas Arboés, conhecedor de genealogia e histórias dos Dantas do vale do rio Carnaúba, baseada no depoimento do seu tio Severiano Cassimiro Dantas, que escutou quando criança, no sítio Ermo de Cima. A análise dos seus elementos integra o primeiro capítulo da tese de doutorado de Maria Isabel Dantas sobre o chouriço. DANTAS, Maria Isabel. **O sabor do**

Segundo Daniela Calainho, a legislação reinol, a partir do século XVI, deixou expressa a discriminação, na vida pública e religiosa, de grupos considerados como de sangue infecto: os cristãos-novos, ciganos e descendentes de índios e mamelucos a partir das Ordenações Manuelinas (1514-1521), além dos mulatos e negros a partir das Ordenações Filipinas (1603).⁴³ Tais indivíduos, por seu sangue “manchado”, seriam inabilitados para exercer cargos junto à Igreja Católica, em especial aqueles ligados à Inquisição, como o de familiar.

A julgar pela conjecturada ascendência de Antonio Dantas Corrêa de Góis, é possível que a omissão de sua ascendência (ou dos caminhos para se chegar a ela), a partir dos bisavós, tenha sido proposital, com o objetivo de camuflar a mancha do sangue. Todavia, trata-se de uma suposição, que necessita de um maior aprofundamento para que possa ser confirmada. Em todo caso, os indícios de que a numerosa família dos Dantas Corrêa tenha elementos indígenas na composição de seus ramos mais antigos já nos fornece um indicativo de que a composição das famílias instaladas na Ribeira do Seridó é mais complexa do que os estudos genealógicos determinaram (tendo início, apenas, em indivíduos de origem lusitana ou luso-brasílica).

sangue: uma análise sociocultural do chouriço sertanejo. Natal: Tese de Doutorado em Ciências Sociais - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008, 365p, p. 41-47.

⁴³ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé...**, p. 50-51.

Cultura política e a formação de elites indígenas nos espaços coloniais da Capitania Real da Paraíba – século XVIII

Jean Paul Gouveia Meira¹
Juciene Ricarte Apolinário²

Este texto nasceu da recente aprovação do meu projeto de pesquisa para o ingresso no mestrado em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), seleção discente 2012, e tem como principal interesse a reflexão sobre a cultura política elaborada pelas lideranças indígenas nos aldeamentos, vilas e lugares de índios, localizados na Capitania Real da Paraíba, ao longo do século XVIII, as quais valorizavam acordos e negociações com as autoridades portuguesas, na tentativa da obtenção de mercês (favores políticos, títulos nobiliárquicos, insígnias de cavaleiro, sesmarias, etc.) por serviços prestados.

Os chamados “principais” eram sujeitos valorizados pelas políticas indigenistas elaboradas pela Coroa portuguesa desde os primeiros contatos, por causa do prestígio adquirido junto aos seus respectivos grupos étnicos, e pela necessidade de aliados nas guerras contra outros povos. Estes, por sua vez, souberam obter vantagens e direitos ao se apropriarem dos códigos portugueses, tendo em vista o fortalecimento e a permanência de seus liderados.

Nesse contexto, tal apropriação possibilitou a mudança na dinâmica interna dos povos indígenas pela entrada de valores portugueses, como a honra e os hábitos adquiridos quando da ocupação de postos oficiais no Império Ultramarino.³

Postos esses como o de mestre de campo, sargento-mor e capitão-mor nos aldeamentos, mas também o de capitão das ordenanças nas vilas de índios, dentre outros, foram ocupados pelas chefias dos mais diversos povos indígenas, as quais faziam uso dos mesmos para se diferenciarem, socialmente, de outros grupos não aldeados, assim como dos escravos.

Destarte, a opção pelo século XVIII, como recorte temporal desta pesquisa, justifica-se na crescente valorização dos sujeitos indígenas, a partir do momento em que ocupavam espaços de poder no Império Atlântico português.

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), bolsista de Demanda Social (DS) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), e orientado pela professora Dra. Juciene Ricarte Apolinário. Email: jeanpaulmeir@gmail.com

² Orientadora do mestrando e deste texto, professora da Unidade Acadêmica de História da UFCG, e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História também da UFCG. Email: apolinarioju@hotmail.com

³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 156.

Além disso, na segunda metade do século XVIII, a política indigenista tomará novos rumos com a implantação da Lei do Diretório dos Índios, pelo então ministro do rei D. José I, o marquês de Pombal. Com o objetivo de “civilizar”⁴ homens e mulheres indígenas, o também chamado Diretório Pombalino visava a transformação dos antigos aldeamentos da América Portuguesa em vilas de índios.

Na tentativa de buscar tal intuito, a Coroa portuguesa facilitava a entrada maciça de não-indígenas nos aldeamentos, tendo em vista o desaparecimento de costumes ou práticas culturais dos grupos étnicos, assim como a perda de suas terras, quando dos contatos com a sociedade colonial envolvente.

Entretanto, os grupos étnicos cada vez mais se fortaleciam, na medida em que se valiam dos direitos coletivos assegurados pela condição de aldeados, assim como suas lideranças, a partir do momento em que requeriam mercês pelos serviços prestados à Coroa portuguesa, mas também quando remetiam aos feitos realizados por seus ancestrais, outrora não recompensados.

Desse modo, a Lei do Diretório necessitava atender as reivindicações de homens e mulheres indígenas pela manutenção das terras coletivas e de seus respectivos direitos, mesmo quando objetivava reforçar novas concessões para as lideranças, na tentativa de desestabilizar os grupos étnicos, ao provocar relações de desigualdade entre os seus membros.

Ademais, a escolha do recorte espacial nos possibilita entender o surgimento de novas lideranças pela multiplicidade de serviços prestados pelos indígenas, notadamente por conta da disponibilização de ricas informações sobre ambientes naturais, tão necessárias para a Coroa fomentar os projetos colonização da Capitania Real da Paraíba.

Para tanto, tal investigação se depara com a problemática cultural em sua interface política através do estudo acerca das relações de poder, valores, gestos e rituais simbólicos praticados por indígenas e não-indígenas nos aldeamentos, vilas e lugares da referida capitania.

Por que não pensar nos ganhos simbólicos caracterizados pela obtenção de mercês por parte das lideranças indígenas e na economia moral do dom ou da graça praticado pela monarquia portuguesa para com os seus súditos, permeada de gestos, representações e valores?⁵

⁴ Cf. ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Volumes 1 e 2, 1994.

⁵ HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 166.

A experiência da liderança indígena no cargo de governador geral dos índios: o caso Domingos Camarão

Na oportunidade do processo de elaboração da minha monografia *Antônio Domingos Camarão: uma trajetória de agência e luta nas capitânicas do Norte – 1721-1732*, defendida em dezembro de 2010, para a obtenção do título de Licenciado em História pela Universidade Federal de Campina Grande, analisei o papel da liderança indígena Tupi, Domingos Camarão, a qual foi recompensada pelos serviços prestados à Coroa portuguesa, quando comandava um Terço de Índios⁶ nas campanhas contra povos indígenas encontrados no sertão das chamadas capitânicas do Norte.

Este “principal” conquistou importantes cargos de nobreza, como o de Governador Geral dos Índios, os quais possibilitaram mudanças na dinâmica interna do povo Potiguara, além da própria permanência enquanto grupo étnico.

Destarte, torna-se claro às dificuldades de gerenciamento de sua respectiva jurisdição, a partir do momento em que Antônio Domingos Camarão escreve, por diversos momentos, ao rei de Portugal pedindo auxílio para o retorno dos “seus índios” às aldeias de Pernambuco, os quais estavam dispersos e aldeados com outros grupos nas demais capitânicas do Norte, quando não servindo a moradores e compondo os regimentos militares dos terços dos paulistas nas campanhas do sertão.

Segundo Ronald Raminelli, de fato, Domingos Camarão solicitava apoio do monarca para impedir que os capitães incorporassem nos terços “seus índios” aldeados. Em particular os terços dos paulistas promoviam acentuadas baixas, intrometendo-se na política dos governadores dos “índios”. A partir do momento em que este resolvia castigar ou repreender um soldado, por sua vez, o mesmo fugia e se acoitava entre os paulistas. Somente proibindo tal prática, seria possível manter os homens sob o seu controle.⁷

Quando em 19 de julho de 1725, o capitão-mor da Paraíba, João de Abreu Castelo Branco, escreveu uma carta ao rei sobre a atitude do Governador dos Índios enviando homens para sitiá-la aldeia dos “índios” Xukurú na Paraíba, a fim de retirar indígenas das aldeias de Pernambuco que nela estavam.⁸

⁶ O Terço de Índios surgiu no projeto de colonização espanhola na América, ao longo do século XVII. Organização militar baseada na infantaria armada de piquetes, mas também misturada com soldados armados com arcabuzes e mosquetes. O imenso poderio de tal modelo resultou em rápido alcance mundial, sendo implantado pelo Império Ultramarino português no mesmo século.

⁷ RAMINELLI, Ronald. Honras e malogros: trajetória da família Camarão 1630-1730. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo. **Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna**. São Paulo: Alameda, 2009.

⁸ Carta do capitão-mor da Paraíba, João de Abreu Castelo Branco, ao rei D. João V. 19 de julho de 1725. Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 6, D. 449.

Infelizmente o documento principal apresenta uma escrita bastante apagada, dificultando a leitura e compreensão das palavras e idéias do capitão-mor João de Abreu ao longo da carta dirigida ao rei de Portugal. Entretanto, nos anexos podemos encontrar parte da correspondência trocada entre o mesmo capitão-mor e o Governador dos Índios, conforme averiguamos nos trechos abaixo:

Foi Deos servido e Sua Magestade que Deos guarde emcarregar-me o governo dos Índios das Capitaniaz de Pernambuco por deíxação que a mim fes meu pai o senhor D. Sebastião Pinheiro Camarão, e de presente acho as minhas aldeaz muy desmantelladas e faltas de muitos soldados meuz que se tem auzentado nessa capitania onde Vossa Senhoria governa; e os não posso adquirir sem o favor de Vossa Senhoria, a quem peço ser servido conserderme facultade a que eu possa passar as aldeaz, ou mandarme ordem para os cabos dellas nos entreguem, e me fas vossa senhoria serviço a Deos e a El Rey nosso senhor...⁹

Pelas palavras de Domingos Camarão, notamos a preocupação do mesmo em evocar os reais serviços para com sua Majestade no convencimento do capitão-mor da Paraíba para a entrada de seus homens nas aldeias dos Xukurú, na tentativa de cooptar “índios”, ditos fugidos de Pernambuco, para o seu respectivo Terço. No entanto, João de Abreu acusa Domingos de estar tentando tirar “índios” oriundos das aldeias da Paraíba, para a arregimentação das suas em Pernambuco, iniciando-se um momento de tensão e conflito entre os dois sujeitos:

Na carta de dezazete de Abril que escrevi a hum em reposta de hua sua dizia a vos misse que nós teria duvida em mandar entregar os Indios das aldeas de Pernambuco que se achassem refugiados nas desta capitania, mandando vos misse em primeiro lugar restituir a estas aldeas os que la se achão fugidos dellas. E com pouco fundamento tomou vos misse daqui pretexto para fazer huá invasão de gente armada nesta capitania, alternando a paz e sossego dos vassallos de Sua Magestade e pertubando as suaz reaes ordenz que não pirmitem se obregação alguá nesta jurisdição sem minha especial ordem, e conhecimento...¹⁰

Nesse sentido, há trocas de acusações em ambos os lados na disputa baseados nos mesmos pressupostos de ataque do rival, quando, por exemplo, o capitão-mor

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

da Paraíba denuncia que esta prática de “furar” “índios” das aldeias de outras regiões é do Governador dos Índios e não dele, ao fazer o mesmo com os Xukurú na Paraíba. Todavia, existe no discurso de João de Abreu a reprodução do imaginário de que homens e mulheres indígenas, mesmo que na liderança das aldeias, estão sempre dispostos a cometerem atos de “violência” contra os “brancos”, ditos “superiores” aos demais. Este tipo de pensamento reproduz o estereótipo de que os povos indígenas possuem “sangues impuros” e são “bárbaros”, não merecendo políticas favoráveis dentro do sistema colonial.

Para tanto, a postura adotada por Domingos Camarão Arco Verde denota uma ousadia inerente à tentativa de enviar gente armada nesses aldeamentos, alimentando discórdias e recriminações quando da ameaça ao projeto de vida e de “sossego” que alguns casais de “índios” oriundos de Pernambuco optaram por fazer. Deste modo, cada vez mais, Domingos Arco Verde ofereceu facilidades para que os “principais” das capitanias construam políticas contra a manutenção do seu respectivo cargo, o que de fato ocorreu com a extinção do posto de Governador Geral dos Índios em 12 de janeiro de 1733.¹¹

Com o interesse agora voltado para a formação de elites indígenas na capitania da Paraíba, ao longo do século XVIII, procuro analisar a experiência de chefes pertencentes a grupos étnicos diferenciados, muito deles necessários para a manutenção do Império Atlântico português, por causa dos serviços prestados nos espaços naturais e coloniais da referida capitania.

Deparei-me, por exemplo, com uma carta do capitão-mor da Paraíba, João de Abreu Castelo Branco, ao rei D. João V, datada em 9 de setembro de 1726, a qual revela uma preocupação com a falta de pagamento justo, com soldos, ou recompensa, com outras mercês, para as lideranças dos aldeamentos indígenas que estão trabalhando nas obras de recuperação da fortaleza do Cabedelo.¹²

Conforme veremos adiante, diversas são as possibilidades para se pensar cultura política indígena no período colonial, tendo em vista o forte diálogo interdisciplinar, entre História e Antropologia, o qual possibilita uma ampliação do universo de investigação para além da ação dos sujeitos, englobando seu repertório de valores e significados, assim como seus relacionamentos.

Por hora, vale ainda ressaltar que a temática proposta permite colaborar com a memória e a história dos povos Potiguara e Tabajara, os quais vivem hoje em aldeias e lugares localizados no Estado da Paraíba.

¹¹ Cf. RAMINELLI, Ronald. Honras e malogros: trajetória da família Camarão 1630-1730...

¹² Carta do capitão-mor da Paraíba, João de Abreu Castelo Branco, ao rei D. João V. 9 de setembro de 1726. Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 6, D. 525.

Repensando cultura política indígena

A perspectiva teórica desta pesquisa permeia pela dimensão da Nova História Política, não mais aquela vigente no século XIX e preocupada, acima de tudo, com a política dos chamados “grandes Estados”, a qual seria conduzida ou sofreria interferências apenas de determinadas elites no poder, ou seja, dos chamados “grandes homens”.

O interesse, neste momento, está nas outras modalidades de poder, as quais possibilitam pensar a respeito de sujeitos que foram silenciados pela História, mas que, no entanto, são capazes de reelaborarem e atuarem em uma rede social mais ampla. Sendo assim, a renovação da História Política, encontrada nas últimas décadas, volta-se para o uso do político pelos sistemas de representação, assim como pelas práticas culturais, fortemente permeados de gestos e valores simbólicos dos mais diversos agentes.¹³

Acompanhando esse movimento, a História que trata da questão indígena no Brasil também se renova, notadamente a partir das conquistas políticas obtidas pelo Movimento dos Povos Indígenas desde meados da década de 1980. Pesquisas como a de John Manuel Monteiro,¹⁴ por exemplo, possibilitaram repensar as ações dos povos indígenas no contexto das relações interétnicas, ao contemplar as escolhas políticas dos mesmos pela aliança, acomodação e/ou guerra.

Além disso, o diálogo com a Antropologia tornou-se fundamental para o domínio da História dos Povos Indígenas. Dentro desta perspectiva, a observação etnográfica foi apontada como método primoroso, além da apropriação de conceitos capazes de elucidar novas motivações para a pesquisa histórica.

Destarte, conceitos clássicos como o de cultura política passaram a ser incorporados pela História a partir dessa combinação interdisciplinar. Na década de 1960, Gabriel Almond e Sidney Verba criaram o conceito de cultura política para dar conta de uma abordagem comportamental nas análises da política da sociedade de massas contemporânea, ou seja, que incorporasse os aspectos subjetivos das orientações políticas, tanto do ponto de vista das elites quanto do público de determinada sociedade.¹⁵

¹³ ROSANVALLON, Pierre. Por uma história conceitual do político. Tradução de Paulo Martinez. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, volume 15, nº 30, p. 15, 1995.

¹⁴ Cf. MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹⁵ KUSCHNIR, Karina e CARNEIRO, Leandro Piquet. As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, nº 24, p. 227, 1999.

As pesquisas de Pierre Clastres, dentre outros da Antropologia Política, serviram como ponto de apoio para a problematização do conceito de cultura política. Na sua visão, a finalidade do poder não é impor a vontade do chefe sobre o grupo, como muito se encontra nas pesquisas sobre as chamadas sociedades com Estado, mas sim expressar o discurso do grupo sobre ele mesmo, tendo como referência o papel do líder nas relações com outros povos.¹⁶

No início do século XXI, a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida propõe pensar em cultura política indígena, levando em consideração a ação política de tais sujeitos construída em uma longa trajetória de alianças e conflitos com os demais agentes interessados nos aldeamentos e vilas de índios. Trata-se, portanto, de entender a diversidade de experiências vivenciadas por homens e mulheres indígenas enquanto aspecto dinâmico, mas também permeada de valores simbólicos.¹⁷

Dialogando com tal entendimento sobre cultura política indígena, a investigação desta pesquisa se fundamenta na compreensão sobre os direitos étnicos assegurados pelo Registro Geral das Mercês das Ordenações Filipinas, então vigente no Império Ultramarino português, ao longo do século XVIII, por parte das lideranças dos povos indígenas.

Tal legislação dava aos sujeitos indígenas condição distinta da dos demais vassalos do rei. Ao ingressarem nos aldeamentos, estes indivíduos se tornavam súditos cristãos do monarca português e tinham obrigações, além de recompensas específicas, próprios de sua categoria enquanto índios aldeados.

Ainda, segundo Maria Regina, esses sujeitos aldeados tinham o direito a terra, embora uma terra bem mais reduzida que a sua original; tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório. As lideranças tinham direito a títulos nobiliárquicos, cargos, salário e prestígio social.¹⁸

Nesse contexto, atuando como intermediários entre as demandas de determinado povo indígena e a realidade da colonização portuguesa, as lideranças dos grupos étnicos souberam se valer desses direitos, assim como do enobrecimento, conforme várias petições que apresentavam a autoridades coloniais ou metropolitanas.

Mais do que elites... O processo de formação da nobreza indígena da terra

¹⁶ CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 4ª edição, 1988, p. 74.

¹⁷ Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Cultura política indígena e política indigenista: reflexões sobre etnicidade e classificações étnicas de índios e mestiços (Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX). In: AZEVEDO, Cecília et al. (orgs.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 211.

¹⁸ *Ibidem*, p. 214.

A atribuição de direitos e privilégios para indivíduos e grupos, assim como a concessão de rendimentos e mercês, além da criação de uma nova simbologia do poder através da qual uma rede de intercâmbios reforçavam os laços entre “centro” e “periferias”, fazem parte da chamada cultura política de Antigo Regime no mundo ibérico.¹⁹

Em outra vertente, Thiago Nascimento Krauss analisa a concessão de benesses, ofícios e honrarias pela Coroa portuguesa como uma forma de manutenção da sociedade estratificada e, portanto, desigual no Império Ultramarino.²⁰

Nesse caso, o conceito de economia de mercê ou da graça articula o ideal de liberalidade, ou seja, a dimensão gestual do dar e do recompensar, considerada como virtude para os monarcas do Antigo Regime; com a cadeia de obrigações recíprocas por parte dos súditos, através dos serviços prestados.²¹

De acordo com Nuno Gonçalo Monteiro, no século XV ocorreu um deslocamento do atributo de nobreza em Portugal, e em suas possessões no Ultramar, para outros serviços prestados, e não apenas levando em consideração à pureza de sangue, a qualidade do nascimento, as funções militares, administrativas e jurídicas.²²

Sendo assim, o surgimento da categoria de “nobreza da terra” estava ligado aos méritos, conquista e povoamento praticado por sujeitos nos territórios do Império Atlântico português. Quanto mais leias e úteis ao soberano, maiores seriam as possibilidades de adaptação à nova ordem social vivenciada por tais indivíduos.²³

Daí, portanto, averiguamos a necessidade de se criar uma política de enobrecimento das lideranças indígenas, na tentativa de reforçar as alianças para sustentar e sedimentar o projeto de colonização na chamada América portuguesa. Os requerimentos, gestados pelas lideranças indígenas, normalmente legitimados pelos

¹⁹ HESPANHA, António Manuel e XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal**. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, Volume 4, 1993, p. 135.

²⁰ KRAUSS, Thiago Nascimento. **Em busca da honra**: a remuneração dos serviços da guerra holandesa e os hábitos das ordens militares (Bahia e Pernambuco, 1641-1683). Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em História - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2010, p. 48.

²¹ OLIVAL, Fernanda. **As Ordens Militares e o Estado Moderno**. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001, p. 15.

²² MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII. In: BICALHO, Maria Fernanda Baptista e FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Modos de governar**: idéias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005, p. 97.

²³ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquista, Mercês e Poder Local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. In: **Almanack Braziliense**. São Paulo, n° 2, p. 21-34, 2005, p. 23.

governadores, não deviam ser ignorados, pois possibilitavam a adequação das estruturas de poder monárquico às realidades locais, como eram, principalmente, nos aldeamentos e vilas submetidas a tais chefias.²⁴

A partir dessas considerações, torna-se possível pensar a formação de elites indígenas na capitania da Paraíba, ao identificar a cultura política criada por sujeitos até então silenciados para a História, mas também, levando em consideração a dimensão gestual dessa nobreza enquanto capacidade de abrir caminhos adaptativos nas novas territorialidades caracterizadas pelos aldeamentos, vilas e lugares de índios, ao longo do século XVIII.

Diante do exposto, torna-se necessário uma leitura paleográfica mais acurada dos manuscritos coloniais da capitania da Paraíba, os quais permanecem encerrados no fundo do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) de Lisboa, porém microfilmados e digitalizados em mídias, sendo distribuídas para muitas das universidades brasileiras, graças ao Projeto Resgate Barão do Rio Branco do Ministério da Cultura (MINC).

Este acervo documental é composto por ofícios, cartas patente, solicitações e consultas do Conselho Ultramarino, nos quais podemos vislumbrar um verbete inicial em que o suplicante se identifica com informações como filiação, naturalidade, cargo ou posto militar ocupado, posição social, serviços prestados, destacando o tempo e a qualidade deles, e as mercês desejadas.

Somente através da leitura paleográfica, tendo em vista os discursos acerca de homens e mulheres indígenas, foi possível a verificação da aplicação da legislação indigenista portuguesa na capitania da Paraíba, ao longo do século XVIII, no que se refere às concessões de títulos nobiliárquicos, além de outras mercês, para as chefias indígenas.

Em requerimento ao rei D. José I, datado em 16 de outubro de 1752, por exemplo, o sargento-mor do povo Kariri, Manuel Homem da Rocha, assim como o capitão Francisco Quaresma e outras lideranças, solicitam soldos e fardas para os soldados e cabos das companhias militares, como se praticou com os aldeados em Jacuípe (capitania de Alagoas), mas também a garantia do retorno de Portugal para a sua terra, nas naus que partem para a Bahia.²⁵

Contudo, tornou-se impreterível as leituras e as recontextualizações dos processos jurídico-administrativos, para que se compreenda o discurso, no tempo e

²⁴ ROCHA, Rafael Ale. **Os oficiais índios na Amazônia Pombalina**. Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798). Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em História - Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal Fluminense, 2009, p. 51.

²⁵ Requerimento do sargento-mor dos Índios Cariris, Manuel Homem da Rocha, capitão Francisco Quaresma e demais soldados da aldeia, ao rei D. José I. 16 de outubro de 1752. Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 16, D. 1338.

no espaço, do autor ou da instituição que o produziu. Quanto aos autores dos manuscritos, busquei conhecer as suas posições sócioeconômicas e a forma como se posicionavam diante da questão indígena, mais precisamente sobre os requerimentos e petições de mercês por serviços prestados.

Atrevidos gentios do Pajahú: os últimos “índios” livres no Ceará (1813-1819)

João Paulo Peixoto Costa¹

Introdução

pra gente ver o que sobrou do céu.
(O Rappa, CD *Lado B Lado A*, 2000)

Havia ainda uma última fronteira a ser conquistada. Não no sentido quinhentista das grandes navegações e explorações, mas por meio de uma racionalização bem mais minuciosa, que prometia transformar profundamente a realidade socioeconômica do Ceará. Políticas de passaporte, que limitavam o trânsito de pessoas pelo território, recenseamentos e mapas estatísticos das vilas e companhias militares, bem como reformas de prédios e edificações públicas foram alguns exemplos de práticas que, da mesma forma que se fazia na Europa desde o século XVIII, tentavam esquadrihar, dividir, ordenar e controlar terras, pessoas e cotidianos nessa periferia imperial.

O povo, especialmente os índios espalhados pelas praias e sertões, seria monitorado, recrutado e forçado a exercer trabalhos – principalmente agrícolas – para finalmente inserir a capitania em uma dinâmica de mercado produtiva. Todos aqueles que se opusessem ao sistema, quer seja com fugas, assaltos a plantações quer seja com a recusa aberta, seriam sumariamente presos e punidos, constituindo-se, dessa maneira, alvos principais da chamada “caça aos vadios” – declarados durante aqueles primeiros anos dos oitocentos.

Entretanto, ainda havia um pedaço do Ceará que necessitava ser conquistado. Não que todo seu povo estivesse sob controle, mas ainda restava um lugar a ser monitorado; a morada de um povo ainda solto, errante, “bárbaro”, que ameaçava roças, plantações e o desenvolvimento que se queria instalar. Esta terra era a região do Cariri, mais precisamente nos arredores das vilas do Crato, Jardim e Missão Velha (conforme as Figuras 01 e 02, a seguir). Por lá andavam “gentios indômitos”, acusados de atentarem contra criações de gados na região de fronteira, entre as capitanias da Paraíba, Pernambuco e Ceará. Chamados de humões, oés ou xocós, seus nomes aparecem pela primeira vez na documentação de Sampaio em dezembro de 1813, em ofício dirigido ao governador de Pernambuco:

Os povos da Ribeira do Riacho dos porcos Freguesia da Missão Velha termo do Crato, e mais circunvizinhanças se me tem queixado dos roubos e outros insultos que por vezes tem sofrido, e

¹ Mestre em História do Brasil – UFPI. Professor do curso de História – UESPI.

sofrem dos gentios Human, Oé, e Xocó, que vagueam nas extremas desta com esta Capitania, e com a da Paraíba; e segundo as informações, o que mandei proceder, parece que estes insultos augmentão quando V.Ex.^{cia} manda nessa Capitania perseguir o dito gentio indomito, ou, como dizem, lançar bandeira contra elle, como com effeito he natural, porque perseguidos de hũa parte vem naturalmente abrigar-se em outra. Nestes termos parecia-me justo que quando V.Ex.^{cia} houvesse de os mandar perseguir, e expulsar dessa Capitania, eu desse iguâes providencias nos confins desta.²

Figura 1 – Carta topográfica dos termos da vila do Crato, e S. Antonio do Jardim, capitania do Ceará, levantada por Antonio Joze da Silva Paulet, Tenente Coronel Engenheiro, 1814.



Fonte: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Setor de manuscritos, Diversos Códices – SDH, cód. 807, vol. 7, fl. 86.³

² Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). Dezembro 1. Registo de hum officio dirigido ao Governador e Capitam General de Pernambuco pedindo-lhe que na ocasião de mandar perseguir os Gentios indomitos, q.⁷ vagueão nas extremas desta com as Cap.^{nias} de Pernambuco e Paraíba, participe a este governo p.^a se darem iguâes providencias. **Livro 23**, p. 37. Agradeço a Ricardo Pinto Medeiro pelo auxílio na leitura do documento.

³ *Apud* GOMES, José Eudes Arrais Barroso. **As milícias d'El Rey**: tropas militares e poder no Ceará setecentista. Niterói: Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Fluminense, 2009.

Figura 2 - Região de atuação dos “gentios do Pajahú” – Cariri / E.



Fonte: Acervo do Autor.

Perseguidos em uma parte, logo se tornavam fugitivos em outra. Vagando entre as fronteiras destas capitâneas, tentavam sobreviver das investidas dos colonos e dos exércitos. Tratava-se dos prováveis últimos índios não aldeados daquela região, os últimos índios “livres” no Ceará. Dizemos “livres”, entre aspas mesmo, porque, apesar de não terem sido recrutados para aldeias ou vilas pombalinas até aquele momento, viviam nos limites do Império de Portugal, espremidos entre ataques de proprietários e as investidas do poder real. Por outro lado, ainda conheciam certa liberdade que os nativos aliados não podiam viver, sem serem ainda recrutados ao trabalho de aluguel em casas de particulares, sem poderem sentar praça em tropas de Ordenanças, sem serem obrigados a largar suas crenças nem poderem rezar para o Deus cristão, sem conhecerem, de certa forma, o “inferno” do mundo da disciplina. Conseguiram sua liberdade, entendida aqui como um conceito que, segundo Elias,

“adquire sua razão de ser por meio dos embates pela sobrevivência”,⁴ por meio da contínua resistência ao sistema indigenista colonial.

Nos anos finais de seu governo, Manuel Ignácio de Sampaio (1812-1820) entrou em conflito com esses “gentios”, denominados por ele de “flagelos” e que davam enorme prejuízo ao seu plano de crescimento econômico. Na verdade, como poderia ser admissível ainda manter soltos tais grupos, quando se tentava montar um mundo totalmente novo na capitania, no qual as pessoas deveriam estar em seus devidos lugares e produzindo de forma regular? É a rede deste complexo cotidiano que procuraremos tecer aqui. Com base em registros de ofícios do governo dirigidos a autoridades de dentro e fora da capitania, encontrados no acervo do Arquivo Público do Estado do Ceará, foi possível observar as oscilações e flexibilidades que fizeram parte tanto da política indigenista de Sampaio quanto das atitudes dos próprios índios, bem como os dilemas contidos em todos os agentes envolvidos: no caso do governo, se os atacavam de vez ou se buscariam recrutá-los para as vilas, e, no lado dos chamados “gentio do Pajahú”, havia a opção de rendição ou resistência, mas tentando, de uma maneira ou de outra, inventar suas próprias vidas e serem “livres” no seu próprio lugar.

A política indigenista aos índios “bravios” no século XIX e o aldeamento da Cachorra Morta

A constante heterogeneidade que caracterizou o século XIX no Brasil⁵ está presente em diversos aspectos que fizeram parte da história deste país, tanto na questão política – já que, em apenas um século, conheceu quatro regimes diferentes – quanto no âmbito social. De proporções continentais, suas diversas regiões abrigavam vasta complexidade de povos, e a análise específica de cada grupo não tornou o trabalho do historiador mais simples. No caso da população indígena, por exemplo, um dos sinais de tamanha contradição está na política e legislação voltada para eles. De acordo com Perrone-Moisés, as oscilações características de tal quadro legal podem ser reduzidas, se atentarmos para as especificidades de cada caso e região, além de ser necessário fazer um corte básico na população indígena da época: de um lado os índios aliados, que habitavam vilas e aldeias; e do outro, o chamado “gentio brabo”, como eram conhecidos os índios não aldeados. Com isso, a legislação e política indigenista “já não parecem como uma linha tortuosa crivada de

⁴ ELIAS, Juliana Lopes. **Militarização indígena na Capitania de Pernambuco no século XVII: caso Camarão**. Recife: Tese de Doutorado – Universidade Federal de Pernambuco, 2005, p. 88.

⁵ CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 133.

contradições, e sim duas, com contradições menos fundamentais”,⁶ tendo tratamentos bem diferentes, dependendo de qual dos dois grandes grupos elas se relacionassem. Dessa forma, a “existência de duas linhas de política indigenista está provavelmente relacionada a duas reações básicas à dominação colonial portuguesa: a aceitação do sistema”, que não significava, necessariamente, passividade, “ou a resistência”,⁷ que também não queria dizer, sempre, combatê-la abertamente sem negociações.

Com isso, podemos observar que os chamados índios bravios, tema deste estudo, eram compostos pelos “grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerreados nas fronteiras do Império”,⁸ como foi o caso dos nativos que habitavam a região fronteira entre Ceará, Paraíba e Pernambuco. Eram comumente repudiados pela sociedade e pelo governo, pois se por um lado atrapalhavam consideravelmente a produção econômica, com assaltos a plantações e criações de gado, eram retratos de um povo completamente distante do ideal de disciplina e modernidade que se queria implantar nas terras de Portugal, recebendo por excelência a reputação de serem possuidores de “indomável ferocidade”.⁹ Mas mesmo que o corte analítico de Perrone-Moisés facilite muito o trabalho do pesquisador, ele não exclui a complexidade dos vários episódios de contato entre o poder real e os povos silvícolas, muito menos das diversas reações desses lados. Ou seja, a relação entre governos e proprietários rurais com esses povos, por mais violenta que fosse, não estava isenta de exceções, flexibilidades e negociações. Segundo afirma Cunha, ideias que pregavam o ataque aberto conviviam, ao longo do século XIX, com políticas “complacentes” que pretendiam inseri-los, de maneira “amistosa”, no seio da sociedade e do mundo produtivo.¹⁰ O mesmo contexto poderia ser repleto de oscilações, fazendo com que a atitude das autoridades pendesse para um lado ou para outro, dependendo da situação, como foi o caso da história dos índios do Pajahú. Mesmo assim, aquele antigo lugar de índios se constituía cada vez mais como um “não-lugar”, onde não mais o dominava ou tinha nele autonomia,¹¹ e, no seio destes contatos, a “força aplicada para a realização do projeto colonial fazia a balança pender indiscutivelmente para o lado europeu”.¹²

⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII). In: CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. **História dos índios no Brasil...**, p. 117.

⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁸ CUNHA. Política indigenista no século XIX..., p. 136.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 136-137.

¹¹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano - I: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 46-47.

¹² PERRONE-MOISÉS. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII)..., p. 129.

Mas essa complexidade não foi reveladora de uma suposta passividade dos nativos diante dos acontecimentos, antes se constituindo como consequência de seus papéis como ativos “atores da colonização”.¹³ Na verdade, a história dos índios no Brasil foi marcada pelo constante choque entre as estratégias do poder e as táticas indígenas que agiam justamente dentro desses sistemas, subvertendo-os “a partir de dentro”, não necessariamente rejeitando-os, “(isto acontecia também), mas por cem maneiras” de empregá-los, usá-los e deformá-los “a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir”. Ou seja, os índios buscavam realizar seus interesses também por meio de negociação com as autoridades, mesmo sem poder livrar-se delas.¹⁴

A complexidade dessa rede de impasses que constituíam os contatos entre o Império português e os chamados “índios bravios” também fez parte da história dos silvícolas que vagavam pelas fronteiras ao sul do Ceará no século XIX. Como nos conta Guilherme do Valle, esses povos que habitavam “lugares como Jardim, Pajeú e Carnaúba”, e identificados como “Xocós, Humões e Quipapazes”, foram contatados por autoridades pernambucanas e cidadãos cearenses na primeira década dos oitocentos, com a intenção de os aldearem, oferecendo-lhes terra para cultivo, mas aparentemente sem sucesso.¹⁵ Quase cinquenta anos depois, os chamados índios xocós, que viviam na região de Milagres, comarca de Jardim, sofreram uma drástica redução demográfica, “quando de 300 pessoas sobravam apenas 30”, por conta de constantes choques entre eles e sertanejos criadores de gado.¹⁶ Por conta disso, autoridades e intelectuais como Antônio Gonçalves Dias, Pedro Theberge e Manoel José de Souza, presidente da província, resolvem buscar alternativas para protegê-los, e, em 1860, foi criado o aldeamento da Cachorra Morta, sob a direção de Manoel de Souza. A partir daí, os relatos na documentação sobre *o que sobrou* dos últimos índios aldeados no Ceará parece ter se tornado cada vez mais escasso.¹⁷

Por sua vez, o relato de Valle contém uma lacuna de trinta anos, que vai de 1809, quando houve a tentativa de contato dos pernambucanos, até 1839, quando se reacendeu a discussão provocada pelos danos causados por esses nativos a proprietários e viajantes que atravessavam aquela região. É justamente nesse intervalo de tempo que se encontram o governo de Sampaio e os registros dos choques que ocorreram entre essa autoridade, que pretendia levar a “modernização”

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ CERTEAU. **A invenção do cotidiano** – I..., p. 94-95.

¹⁵ VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/Imopec, 2009, p. 130.

¹⁶ *Ibidem*, p. 131.

¹⁷ *Ibidem*, p. 131-132.

e disciplina ao povo do Ceará, e os “gentios do Pajahú”, que ainda resistiam à redução em vilas pombalinas, constituindo-se como os que mais haviam conseguido guardar aquilo que sobrou de antigos costumes de antes da chegada da “civilização” trazida pelos europeus.

Os “atrevidos” gentios do Pajahú

Depois dos problemas envolvendo levas de índios não aldeados, que vagavam na região de Missão Velha em 1813, já citados anteriormente, os registros na documentação sobre esses grupos só reaparecem em 1817, curiosamente durante os conflitos da Revolução Pernambucana. Segundo as fontes, os insurgentes fugitivos acabavam se escondendo pelo sertão, e encontrando abrigo em meio aos gentios. De acordo com Sampaio, em ofício do dia 27 de maio, dirigido ao Coronel Alexandre Leite, comandante das tropas das fronteiras, os “generais traidores da corôa do Rio do Peixe procurão salvar-se entre o Gentio Pajauí”. Em seguida, revelou uma das razões pelas quais enviou uma tropa de trezentos índios recrutados de vilas próximas a Fortaleza: “Os Indios que ora lhe envio [...] são muito próprios para atacar o Gentio, e tirar do meio delles os taes coroas”.¹⁸ Mas parece que tal missão de ataque ao gentio não teve o sucesso esperado, pois, no dia 18 do mês seguinte, Sampaio lamentava-se ao mesmo Coronel por não ter iniciado a investida das tropas para o Recife em uma data anterior, lembrando-lhe de o quanto “teria sido útil esta marcha se pudesse já ter tido lugar, o que evitaria a fuga dos taes rebeldes de Pernambuco para o Gentio de Pajauí”.¹⁹

Conforme podemos observar, os relatos acerca do contato destes povos com os insurgentes pernambucanos não dão esclarecimentos dos acordos acertados, dos interesses em jogo, ou de mais detalhes sobre o envolvimento desses índios nos conflitos, bem como sobre o desenrolar dessa história; porém podemos compreender, com base nesses registros, que diferentemente do que apresenta a historiografia tradicional relativa à Revolução Pernambucana de 1817, segundo a qual os agentes sociais periféricos sempre aparecem na condição de “manipulados” pelas lideranças envolvidas nos combates,²⁰ as participações de indígenas nesses conflitos indicaram sua capacidade de negociação com as diversas partes envolvidas e a busca

¹⁸ APEC. Maio 27. Offício ao mesmo Coronel Leite, remetendo-lhe 2ª Via de ofício de 26, e tornando a insinuar-lhe a sua marcha ate o Recife. **Livro 24**, p. 11V.

¹⁹ APEC. Junho 18. Offício ao mesmo Coronel Leite em resposta ao seu ofício de 7 do corr^e., e ordenando-lhe que faça immediatam.^{te} recolher-se ao respectivo districto o Cap.^{mor} João de Araujo Chaves com o seu destacamento, e sobre varios outros objetos relativos a revolução, e a entrada das tropas desta Cap.^{nia} na da Paraíba. *Ibidem*, p. 22V.

²⁰ Como vemos constantemente em MOTA, Carlos Guilherme. **Nordeste 1817: estruturas e argumentos**. São Paulo: Perspectiva/USP, 1972, p. 88, 144 e 189.

pela realização de seus próprios interesses. De acordo com Marcus Carvalho, em muitos casos, os indígenas saíam fortalecidos e com mais poder de barganha das alianças que faziam com os proprietários, revelando que “as comunidades tinham interpretações próprias daqueles acontecimentos e agiam de acordo com elas”.²¹ A aliança dos gentios do Pajahú com os insurgentes “não era algo que fazia dos índios meras peças da manipulação”, mas antes se constituíam “oportunidade de vantagens” para eles.²² Além disso, como mostra a própria historiografia aqui referida, o fato de ter havido participação indígena dos dois lados revela também a variedade de modos de vida e interesses entre as comunidades nativas.

Mas 1819 parece ter se constituído como o período crucial na história desse grupo. Na última fronteira a ser conquistada pelas mãos disciplinadoras do governo, explodiu o conflito entre os “gentios do Pajahú” e os proprietários rurais. Notemos que, até então, as referências documentais sobre eles são escassas, mas aqui o fato de ter havido interferência no plano de desenvolvimento agrícola fez com que eles ressurgissem nos registros do governador. O motivo para tanto movimento foi que, nesse ano, Sampaio recebeu informações de moradores dos arredores da Vila Crato que reclamavam os prejuízos agrícolas que lhes tinham causado os índios bravios da região – os mesmo que, dois anos antes, abrigaram os revolucionários pernambucanos. Por conta disso, formou-se uma Comissão para realizar o ataque àquele grupo “indômito”, e diversos documentos foram expedidos da sala do governador no dia primeiro de março, sendo o primeiro deles uma portaria a favor de Gregório do Espírito Santo, morador de Jardim, e que viria a ser o líder dessa investida:

Qualquer Official Militar de Milicias ou Ordenanças e em geral todos os Habitantes desta Capitania a quem for apresentada esta minha Portaria deverão prestar a Gregorio do Espirito Santo todo o auxilio que por elle lhes for pedido a bem da importante Comissão de que está encarregado do ataque do Gentio de Pajahú ficando-me especialmente responsavel todo aquelle que assim o não praticar tendo esta Portaria vigor tão somente por espaço de seis mezes.²³

²¹ CARVALHO, Marcus J. M. de. Os índios e o Ciclo das Insurreições Liberais em Pernambuco (1817-1848): ideologias e resistências. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de. GALINDO, Marcos. **Índios do Nordeste: temas e Problemas - III**. Maceió: EDUFAL, 2002, p. 67.

²² *Ibidem*. O “entusiasmo” dos índios: discutindo a participação dos indígenas do Ceará na Revolução Pernambucana de 1817. In: **Embormal, revista eletrônica da Anpuh-CE**, ano I, p. 11, 2010.

²³ APEC. Março 1. Port^a a favor de Gregorio do Espirito Santo. In: **Livro 28**, p. 151.

Após mobilizar todas as autoridades da Capitania, especialmente os militares, para o auxílio da Comissão de ataque, Sampaio enviou ofício ao próprio Gregório, relatando-lhe as reclamações dos moradores dos “Certoens limitrofes das Capitánias de Pernabuco e Paraíba” acerca dos “grandes prejuizos que nestes últimos tempos lhe tem causado o Gentio do Pajahu”:

[...] devastando-lhes atrevidamente parte das plantaçoens e commettendo repetidos roubos de gados. Desejando pois evitar a continuação de taes depredaçõens Ordeno a Vm^e que [...] haja de convocar os moradores desses arredores, armando-os como lhe for possível forme huma bandeira e passe a atacar o referido Gentio aprizionando os que poder e afugentando o resto a fim de por esses povos a salvo de taes insultos, e roubos. Ao Capitan Mor Joze Pereira Filgueiras tenho em data de hoje ordenado que preste a Vm^e todos os auxilios que Vm^e houver de requerer e que forem necesarios para o perfeito cumprimento dessa Comissão. [...] Todos os gentios que Vm^e aprizionar deverão ser entregues ao mesmo Capitan Mor Joze Pereira Filgueiras para elle os remetter para esta Capital, e serem distribuídos pelas Viillas dos Indios que ficam visinhas.²⁴

Sampaio mandou armar todos os “moradores desses arredores”; formou-se a “bandeira” de ataque ao gentio do Pajahú. Notemos que o grande motivo de tal mobilização social contra esse grupo ficou explícito nesse trecho: o “atrevido” ataque às plantações e os roubos de gado dos proprietários da região. Tais “atrevimentos” feriram profundamente tanto os colonos quanto os planos do governo de desenvolvimento econômico; por isso não mais se poderia tolerar. Para tamanha ofensa, foi convocada uma autoridade militar – o capitão-mor José Pereira Filgueiras – para colaborar na campanha, estando à disposição para prestar auxílio em tudo que o líder da comissão “houver de requerer e que forem necesarios” para o seu “perfeito cumprimento”. Contudo, podemos observar que o objetivo não era simplesmente aniquilar todos os gentios: antes, o que realmente se queria era, se conseguissem, aprisioná-los, para que fossem entregues ao capitão-mor Filgueiras, e, em seguida, “serem distribuídos pelas Villas dos Indios que ficam visinhas”. Com isso, podemos notar o grande potencial de força de trabalho que tinham os gentios, não podendo, por isso, ser desperdiçado. Além do mais, observamos o forte caráter subjetivista das vilas de índio; estas funcionavam como uma espécie de “fábrica-escola”; constituíam-se ideais para transformar aqueles “atrevidos bárbaros” em verdadeiros homens civilizados e produtivos.

²⁴ APEC. Março 1. Off^o a Gregorio do Espirito Santo morador no Jardim para formar huma Bandr^a e hir atacar o Gentio de Pajahu. **Livro 28**, p. 152.

Mas a mobilização não se direcionou somente aos moradores do Ceará. Neste mesmo dia, foram expedidos ofícios aos governadores de Pernambuco e Paraíba, para colaborar com o cerco, enviando também oficiais de seus regimentos, evitando dessa maneira que se repetisse o problema apresentado no já citado documento de 1813. Os dois ofícios, de conteúdos semelhantes, relatam acerca do requerimento de vários “moradores do termo da Villa do Crato”, comprovado pelo ouvidor da comarca, pedindo para que se expulsassem os gentios:

Por falta de registos antigos nada consta nesta secretaria a respeito do que em outras semelhantes occasioens se tem praticado para expulsar o gentio de quem se queixão, mas a tradição geral combina exactamente com o que propõe o Ouvidor da Comarca na sua informação. Tenho por tanto ordenado a Gregorio do Espirito Santo que passe a perseguir aquelle gentio... Dignando-se V.Ex.^a querer concorrer p.^a o socego dos povos limitrofes das trez Capitánias [...] seria para desejar que V.Ex.^a ordenasse ao Official encarregado por V.Ex.^a desta Comissão que se entendesse com o sobredito Gregorio do Espirito Santo, assim como tambem com o Official que da parte da Capitania de Pern.^{co} tiver huma semelhante ordem.²⁵

Logo no início do documento, o governador falou da falta nos registros antigos sobre qualquer coisa a respeito das atitudes tomadas em ocasiões semelhantes, revelando que, possivelmente, essa foi a primeira vez que se fez um plano sistemático de ataque contra esses grupos, apesar de que o formato da investida – armando os moradores em uma “bandeira” – já estava presente na “tradição geral”. Concluindo a formação da Comissão com o apoio de oficiais das capitânicas da Paraíba e de Pernambuco, Sampaio pretendeu fechar o cerco, acabando finalmente com o “atrevimento” daqueles gentios. Entretanto, a ofensiva parece não ter alcançado o sucesso inicial esperado, pois, no dia 28 do mesmo mês, o governador emitiu uma nova portaria a favor de Gregório do Espírito Santo, com o mesmo teor da primeira, mas dessa vez estabelecendo que permanecesse em vigor “por espaço de hum anno”,²⁶ e não mais os seis meses que foram instituídos anteriormente.

Depois desta data, passaram-se vários meses sem que aparecesse na documentação qualquer detalhe sobre os conflitos nas fronteiras. Só em dezembro de 1819, em uma véspera de Natal, os registros reapareceram, e, em ofício expedido

²⁵ APEC. Março 1. Officio dirigido ao Ill.^{mo} e Ex.^{mo} Sen^h Governador da Paraíba sobre a expulsão do Gentio que ficão nas fronteiras das Capitánias de Pern^{co} Paraíba e Ceará; Março 1. Officio dirigido ao Ill.^{mo} e Ex.^{mo} General de Pernambuco sobre a expulsão do Gentio. **Livro 30**, p. 47V e 48.

²⁶ APEC. Março 28. Port^a a favor de Gregorio do Espirito Santo. **Livro 28**, p. 162.

ao líder da Comissão, o governador relatou os resultados da campanha de ataque ao gentio:

Acabo de receber o seu officio de 7 de 9brº [novembro] em que vm^{cc}. me expõe os motivos que o embarçarão de atacar o Gentio de Pajahú como eu lhe havia ordenado. Estimo que o resultado desta medida fosse a oferta q' elles vieram fazer para se aldiarem fim principal a que se dirigem todas as Bandeiras, e mais operaçoens de semelhante natureza. E posto que Vm^{cc}. pela tão antiga prática de muitos annos afiança pouco a conservação do Indios na dita nova Aldeia (em cuja opnião eu tambem não terei duvida de concordar) contudo pede a prudencia que se não despresem já mais semelhantes offerτας, ou supplicas, e a todo o tempo que elles tornem aos seus antigos costumes se lhes repetirá tambem o competente ataque com as medidas de rigor que forem necessárias.²⁷

Após nove meses do início dos conflitos, os indígenas resolveram entrar em negociação com a Comissão, e, para pôr fim aos ataques contra eles, concordaram em aldear-se. Gregório do Espírito Santo aceitou a proposta, e mesmo não tendo seguido à risca as ordens de Sampaio, este apoiou a decisão do proprietário, afirmando que o aldeamento dos índios foi o “fim principal a que se dirigem todas as Bandeiras, e mais operaçoens de semelhante natureza”. Pudemos observar que a necessidade de conseguir transformá-los em força de trabalho útil foi tanta que, mesmo não tendo total fé, tanto ele quanto o líder da Comissão, no verdadeiro estabelecimento dos nativos em uma nova tentativa de adestramento – “posto que Vm^{cc}. pela tão antiga prática de muitos annos afiança pouco a conservação do Indios na dita nova Aldeia (em cuja opnião eu tambem não terei duvida de concordar)” – foi mais prudente, segundo seu ponto de vista, que “se não despresem já mais semelhantes offerτας”. Mais um detalhe da fala do governador nos chamou a atenção: pela primeira vez nos registros documentais, Sampaio nomeou o grupo do Pajahú de “índios”. Por mais irrelevante que pareça, tal aparecimento revelou significativa mudança qualitativa: deixando de ser “gentios”, passaram a fazer parte do grupo dos aliados da Coroa portuguesa, mesmo que ainda houvesse o risco de que “elles tornem aos seus antigos costumes”. Tal mudança de categoria instituiu nova “realidade usando do poder [...] de construção, exercido pela objetivação no discurso”. Não se tratava de uma “ficção sem eficácia”;²⁸ para o governo, esse foi o primeiro passo para que deixassem de ser os “atrevidos gentios do Pajahú” de

²⁷ APEC. Dezbrº 24. Offº a Gregorio do Espirito Santo morador no Jardim agradecendo-lhe a prompta execução q' dada as ordens deq' he encarregado. **Livro 29**, p. 16.

²⁸ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 116.

antigamente, e se tornassem novos “índios” disciplinados, produtivos e fiéis ao reino de Portugal.

Por outro lado, as atitudes tomadas por esse grupo, antes de se revelarem como fraqueza ou rendimento à suposta “superioridade” das autoridades, mostraram mais uma vez a capacidade que os índios têm de negociar e se utilizar de variados mecanismos para a realização de seus interesses. As táticas indígenas de resistência e antidisciplina não se resumiam a um enfrentamento total e aberto contra o governo colonial, mas também de suas lutas faziam parte o uso de elementos do próprio sistema no qual estavam inseridos. Sem muitas vezes poder livrar-se dele, subvertiam-no “a partir de dentro”, usando e deformando suas regras para conseguirem aquilo que queriam.²⁹ Da mesma forma aconteceu com os agora “índios do Pajahú”, que naquele momento concordaram em se aldear para que cessassem as investidas contra eles. Mas pelo visto, de acordo com o que conta a historiografia,³⁰ sua esperada redução não foi definitiva, e a história desse contato, repleta de choques, delinquências, negociações e “atrevimentos”, estava longe de chegar a um fim.

“Céu” e “liberdade”

O uso da palavra “céu”, presente na epígrafe deste item, não pretendeu remeter a um suposto estado “paradisiaco” em que se encontravam os índios antes da colonização. A história dos povos nativos que habitavam Pindorama, terras onde hoje é o Brasil, também possuía choques, conflitos e guerras entre as diversas nações tribais, não tendo sido situações inauguradas somente com a chegada dos europeus. Porém, uma infinidade de hábitos, tradições e modos de vida foi combatida e violentada pela mão “civilizatória” vinda da Europa. Por mais que os nativos não habitassem um paraíso terrestre, esse mundo ainda era seu, lugar onde eram autônomos e tinham liberdade para gerir seus próprios costumes, crenças e relações.

O projeto de transformar e civilizar os índios sempre teve o elemento da destruição cultural como meio fundamental para que tais planos fossem possíveis. Para trazer os povos bárbaros da América para o “céu” da civilização, onde se tornariam homens produtivos, disciplinados, e dotados de bons costumes cristãos, era preciso exterminar completamente todos os seus antigos hábitos incultos e diabólicos, que faziam daquelas regiões o verdadeiro “inferno”.

Entretanto, por mais que todas as investidas normativas tivessem tido seus efeitos, não foram suficientes para que se aniquilasse a capacidade dos índios de se portarem e se reinventarem enquanto agentes que buscavam efetivamente a

²⁹ CERTEAU. **A invenção do cotidiano...**

³⁰ VALLE. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico...

realização de seus interesses. O próprio “ser” indígena se constituiu com base nas relações que mantinha com o “outro”, que podia ser ele, o governo, os colonos, a Igreja etc. A identidade se dava e se produzia em relação ao *outro*. As dinâmicas das relações, com todas as constantes trocas de elementos, produziram as identidades e o próprio *ser*. Para Boccara, a máquina social indígena – como também a de qualquer outro povo ou grupo – nutria-se do outro para elaborar seu ser.³¹ De maneira semelhante, os grupos indígenas do Pajahú também se posicionaram; se recriaram e se constituíram a partir de cada nova situação de contato com os agentes externos, quer seja daquelas que resultaram em conflitos armados quer seja das que abriram espaço para a negociação.

Para Maia, as identidades e os modos de vida que se chocaram nas diversas situações de contato “modificavam-se, complementavam-se, e até resultavam numa outra realidade absolutamente nova”.³² Como afirma Certeau, “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente – e muitas vezes contraditória – de suas determinações relacionais”,³³ e os sujeitos frutos dessas relações não nasceram somente de práticas vindas dos estratos mais altos da sociedade, como o Estado, Igreja e as elites, mas também a partir das mais variadas táticas, negociações e antidisciplinas dos índios que também construíram seu próprio cotidiano no sistema colonial.

Além disso, a constituição da liberdade aqui entendida configurou-se a partir da luta pela sobrevivência, não sendo esses dois conceitos peças únicas, mas se construindo “de diversas maneiras, com pesos variáveis em cada experiência”, tanto no momento das lutas quanto na proposta de se aldear. Assim como Elias, compreendemos que as “práticas de liberdade entre os povos indígenas, no período colonial”, também “passaram por fugas, guerra e assimilação”, definindo-se “no decorrer da iniciativa e da inventividade humanas, sempre situadas e sitiadas”.³⁴ Da mesma forma, aconteceu com os “atrevidos gentios do Pajahú” que, em uma véspera de Natal, negociaram para conseguir fugir do “inferno” da civilização, e durante muito tempo ainda pudessem continuar a ser livres.

³¹ BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrônica. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, p. 05, 2005. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org>>.

³² MAIA, Légio José de Oliveira. **Cultores da vinha sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (século XVII)**. Fortaleza: Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Ceará, 2005, p. 189.

³³ CERTEAU. **A invenção do cotidiano...**, p. 38.

³⁴ ELIAS. **Militarização indígena na Capitania de Pernambuco no século XVII...**, p. 88.

**“O que tem na terra é caça, o que vem do mar é peixe”:
os tremembés como pescadores e comerciantes na costa norte brasileira
(século XVII e início XVIII)**

Jóina Freitas Borges¹

Até o final do século XVI a costa setentrional brasileira era ocupada, da desembocadura do Rio Amazonas até as proximidades do Rio Açu (Rio Grande do Norte), por grupos indígenas então chamados de “tapuias”, como informam alguns cronistas, dentre os quais Gabriel Soares de Sousa no seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*.² Nesse período, grupos de língua tupi, principalmente potiguares, tabajaras, tupinambás e caetés, deslocavam-se para regiões da costa norte e adjacências, como a Serra da Ibiapaba; quer incitados pelos franceses, em busca de negociações comerciais; quer fugindo dos portugueses e da violência colonial, inclusive da escravidão; à procura de regiões onde pudessem se estabelecer longe dos núcleos “civilizadores”; ou, ainda, para constituir núcleos coloniais associando-se aos adventícios, principalmente os franceses no Maranhão ou os portugueses no Rio Grande do Norte, e depois Ceará.

No início do século XVII Portugal encontrava-se ligado à Espanha, nessa época de União Ibérica, houve, por parte dos colonizadores, uma maior penetração e tentativas de conquista em direção ao nordeste e ao norte da colônia, tendo-se uma preocupação especial em relação à possível utilização do Rio Amazonas como rota fluvial, através da qual se poderia chegar aos metais preciosos da Bolívia e do Peru. Além da necessidade de proteger o ouro e a prata, havia também a necessidade de fechar as portas do Atlântico, na costa setentrional, à constante presença de franceses, holandeses e ingleses, principalmente, que investiam no comércio com os indígenas locais, de madeiras, animais silvestres, escravos nativos, dentre outros produtos, além de também tentarem estabelecer colônias, como foi o caso da chamada França Equinocial (1612-1615) e das investidas e ocupação holandesa (1624-1654). Assim, a costa setentrional brasileira era, ainda no século XVII, território a ser conquistado aos nativos e aos estrangeiros, e é dentro desse contexto que surgem os tremembés como etnia indígena.³

¹ Professora Adjunta da Universidade Federal do Piauí – UFPI.

² SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da USP, 4. ed., 1971, 384 p. (Edição acrescentada de comentários de Varnhagen).

³ BORGES, Jóina Freitas. **Os Senhores das Dunas e os Adventícios D’Além-Mar: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia tremembé na Costa Leste-Oeste (séculos XVI e XVII)**. Niterói: Tese de doutorado - UFF, 2010.

Os tapuias da costa norte e o comércio com os estrangeiros

Com a fundação da Fortaleza da Barra do Rio Grande (futura Natal) no ano de 1598, houve, por fim, um estabelecimento português duradouro, na costa mais ao norte. Como colocou Sérgio Buarque de Holanda:⁴ “Ao findar-se o século XVI é esta Capitania do Rio Grande do Norte a extrema da colonização portuguesa no Brasil”.

No ano de 1603, os portugueses avançaram com mais vigor sobre a costa norte através de uma expedição comandada por Pero Coelho de Sousa, a qual, segundo o governador Diogo Botelho,⁵ tinha por objetivo dilatar a “santa fé cathólica e impedir-se o commercio com estrangeiros, que, contra pazes capituladas e fóra da obediência ao seu rei, vem a portos desse estado”. O documento também observava que após o estabelecimento do forte português no Rio Grande (do Norte) os estrangeiros passaram a frequentar mais a região do rio Jaguaribe (Ceará). Assim, era mais do que necessário aos portugueses avançar em direção ao norte, para assegurar a integridade da colônia.

A expedição de Pero Coelho enfrentou muitas batalhas com os índios e os franceses na Serra da Ibiapaba (CE), conforme relata Martim Soares Moreno:

fui com o Capitão mor Pero Coelho de Souza a descobrir e conquistar a Provincia de Jaguaribe e Seará e Mel Redondo [Serra da Ibiapaba], onde tivemos muita guerra com aquelles Indios que erão infinitos, e tinham muitos francezes em sua companhia. O que ficou conquistado, e depois de seis mezes de guerra onde eu recebi muitas feridas com os demais companheiros, e vendo que nos não podíamos sustentar, nos retiramos a Seara para que com mais socorro fossemos a conquista do Maranhão, tão desejada pelos reis passados.⁶

No retorno a Pernambuco, Pero Coelho, contrariando as condições impostas pelo seu regimento, escravizou os índios tornando cativos os próprio aliados de sua comitiva. Alguns anos mais tarde, em 1608, quando os missionários padre Figueira e padre Pinto em expedição ao Maranhão, encontraram com os nativos, ainda

⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. A conquista da Costa Leste-Oeste. In: **História geral da civilização brasileira**: do descobrimento à expansão territorial. Tomo I: A época colonial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, v. 1, 13 ed., 2003, p. 220.

⁵ Regimento que hade seguir o capitão-mór Pero Coelho de Souza na jornada e empreza, que por serviço de sua Majestade vae fazer. 21 jan. 1603. **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, t. XXXIV, ano XXXIV, p. 231, 1920.

⁶ Relação do Seará (ca. 1618). **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, t. XIX, ano XIX. Fortaleza: Instituto do Ceará, p. 67, 1905.

recebiam reclamações sobre a traição dos portugueses, sendo assim, foi difícil estabelecer “pazes”, principalmente com os tapuias.

De acordo com Serafim Leite,⁷ a jornada comandada por Pero Coelho causou muita violência aos “índios da costa”, tornando mais difícil a ação jesuíta e a tentativa de estabelecimento de uma missão na região. Tanto foi que, para não deixarem os índios mais arredios, os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira partiram de Pernambuco com sessenta índios e nenhum soldado ou homem branco, em sua comitiva. Apesar de comandada pelos padres, o objetivo da expedição era iniciar a conquista da costa norte, que era devassada pelos franceses, em comércio frequente com os indígenas, como o próprio Padre Figueira⁸ afirmou em seu relato: partiram com a intenção de pregar o evangelho e para tirar os franceses das terras que pertenciam aos portugueses. Ainda segundo Figueira,⁹ os tabajaras da Serra da Ibiapaba estavam em guerra com vários grupos tapuias que viviam aos arredores, e também havia atritos com outros grupos tupis, o que gerava um clima de instabilidade geral que envolvia índios, aliados e inimigos, portugueses e franceses.

O resultado final da desastrosa expedição dos jesuítas foi a morte do Padre Pinto, vítima de uma emboscada dos índios tarairius quando desciam a Serra da Ibiapaba com o intento de chegarem ao Maranhão.

Após a morte do padre Pinto, o padre Figueira passou algum tempo entre os “índios do mar” (provavelmente uma aldeia de língua tupi), e ao retornar a Pernambuco, concluiu seu relato afirmando que no Maranhão, havia muitos franceses, os quais frequentavam a costa para negociar madeiras, pimenta, algodão, e outros produtos com os nativos.¹⁰

Em 1611, quatro anos após a tentativa de chegar ao Maranhão, feita pelos jesuítas, o soldado Martim Soares Moreno¹¹ solicitou, ao governador Diogo de Menezes, licença para se instalar no Ceará, de quem recebeu o encargo de realizar comércio com os naturais do Maranhão, para que fosse possível concretizar a conquista da costa setentrional, chamada à época Costa Leste-Oeste.

Martim Soares Moreno¹² também informou sobre a frequente abordagem de estrangeiros na costa em busca de resgates com os indígenas: “Alli [no Ceará] no dito anno [1611] degolei mais de duzentos francezes e flamengos piratas e lhe tomei 3

⁷ LEITE, Serafim. S. I. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Norte 1 – Fundações e entradas – séculos XVII – XVIII. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Portugália, t. III, 1943, p. 4.

⁸ FIGUEIRA, Pe. Luiz. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta Padre Luiz Figueira enviada a Claudio Aquaviva. **Revista trimestral do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará, t. XVII, ano XVII, p. 97, 1903.

⁹ *Ibidem*, p. 113.

¹⁰ BORGES. **Os Senhores das Dunas e os Adventícios D’Além-Mar...**, p. 207-210.

¹¹ Relação do Ceará [1618]..., p. 67-69.

¹² *Ibidem*, p. 68.

embarcações donde uma dellas veio a Sua Magd.^e a esta Cidade toda proa e popa douradas”. Daniel de la Touche era um dos franceses que frequentavam a região desde 1610, envolvido no projeto de constituição de uma colônia francesa, a França Equinocial, a ser erguida na Ilha de São Luís.¹³

Sobre a instalação dos franceses no Maranhão, existem dois principais relatos dos franceses, o dos capuchinhos Claude d’Abbeville (1614)¹⁴ e de Yves d’Evreux¹⁵ (1615), os quais produziram extensas narrativas sobre sua estada entre os índios tupinambás.

Almejava-se, conforme informa Abbeville,¹⁶ a constituição de uma “uma tríplice coroa de França, Navarra, e da França Equinocial [...] *Triplex in una [...] In tribus unus*”. Para tanto, era primordial reduzir todas as “nações indígenas, habitantes das ilhas marítimas e das terras situadas além da linha equinocial”, em súditos únicos, em uma mesma nação: *tribus unus*. A região do Maranhão, costa e sertão adjacente, era, contudo, habitada por diferentes grupos indígenas, chamados genericamente de “tapuias”, com os quais, era difícil negociar um assentamento para a constituição de um núcleo de colonização, já que eram grupos habituados ao trânsito constante, não afeitos à agricultura e acostumados ao comércio com diferentes estrangeiros que aportavam em suas praias. Talvez este tenha sido um dos motivos dos franceses terem tecido acordos com outros grupos indígenas, os quais levaram da região de Pernambuco e adjacências para o Maranhão, os quais, além de serem seus aliados, eram grupos agricultores, que se adaptariam mais facilmente à lavoura da “boa” terra para dela “extrair” os gêneros necessários à manutenção da colônia e para o comércio.

Os franceses permaneceram por anos no Maranhão, com os indígenas que para lá levaram (provavelmente a grande maioria de origem tupi), em princípio realizando guerras, depois conquistando acordos com os habitantes nativos, grupos “tapuias”. É

¹³ BONNICHON, Philippe. A França Equinocial: a invasão. In: MINISTÉRIO DA MARINHA. **História naval brasileira**. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, parte I, v. 1, t. II, 1975, p. 530-531; DAHER, Andrea. **O Brasil francês: as singularidades da França Equatorial – 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 47-52; MAURO, Frédéric. Por une histoire des occasions manquées: La France et le Brésil 1500-1700. In: BOUCHER, Christian; VERGÉ-FRANCESCHI, Michel (dir.). **La mer, la France et l’Amérique latine**. Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 286.

¹⁴ D’ABBEVILLE, Claude [?-1632]. **Histoire de la mission des Peres Capvcins en L’isle de Maragnan et terres circonuoisines...** / Par le R. P. Claude d’Abbeuille Predicateur Capucin. Paris: Imprimerie de François Huby, 1614. Disponível em: <<http://purl.pt/212>>. Acesso em 01 out. 2010.

¹⁵ D’EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil: feita no ano de 1613 a 1614 [1615]**. São Paulo: Siciliano, 2002.

¹⁶ D’ABBEVILLE, Cláudio. **História da missão dos padre capuchinhos na Ilha do Maranhão [1614]**. São Paulo: Siciliano, 2002, p. 31.

óbvio que nem todos os grupos habitantes da costa do Maranhão aceitaram fazer parte da colônia francesa, o que causou inimizades entre os indígenas que vinham de fora com os adventícios e aqueles que eram naturais da região.

Deve-se ressaltar que, além das migrações incitadas pelos franceses, ocorreram também migrações indígenas movidas pelos holandeses, como informam Hendrychsser Cop e Claes Adriaenssen Cluyt,¹⁷ que ao realizarem uma viagem do Mucuripe (Ceará) ao Pará, em 1610, chegaram a um “Cabo Blanco”, que deveria corresponder à região de Jericoacoara, onde não encontraram nenhum índio, pois a região estaria desabitada, em virtude de os nativos terem sido caçados pelos portugueses ou terem fugido de medo, indo recolher-se junto ao rio Camocim. Em Camocim, afirmaram, ainda, que a maior parte dos índios do local foi a bordo das embarcações de franceses e holandeses, que aportavam na região em busca de pau-violeta, para com eles se deslocarem para o Maranhão, a fim de se refugiarem dos portugueses.

Observa-se, desse modo, que os franceses não se aliaram apenas aos grupos tupis, pois sem o apoio de alguns grupos nativos da região não conseguiriam estabelecer-se, para tanto, tiveram que tecer alianças com “tupis” e “tapuias” no Maranhão, pois entre a cruz, a espada e as trocas tinham que criar uma *tribus unus*, e a tribo escolhida foi a dos tupinambás.

Os tupinambás foram comparados, por Abbeville, aos “desterrados no Egito” e aos “banidos na terra de Assur”, numa referência explícita às passagens bíblicas sobre a conversão dos povos perdidos. Não há como discriminar quais etnias, se caetés, potiguares, tupinambás, tabajaras e/ou outras, compuseram os tupinambás do “ocidente”, do Maranhão. É de acreditar que inclusive tapuias foram homogeneizados sob este etnônimo, através de processos de etnificação e etnogênese, respondendo aos desafios impostos pelo complexo panorama de expansão colonial.¹⁸

Surge então, um contexto de diferenciações étnicas em meio à constituição de alianças que ocorrem em virtude de uma conjuntura específica: expulsar os franceses do Maranhão.

Em linhas gerais, numa explanação generalizante que encobre as dissensões internas, as mudanças de aliados, dentre outras discrepâncias do processo, os

¹⁷ Description de la côte septentrionale du Brésil d’après le journal de bord du trafiquant Hendry Hendrycksser Cop et du capitaine Claes Adriaenssen Cluyt, d’Ackersloot, du voyage fait en 1610. **Annaes da Biblioteca Nacional**, v. XXIX, p. 161-170, 1907.

¹⁸ Cf. BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrônica: dinâmicas culturais, procesos históricos y poder político. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, BAC, 2005. Disponível em: < <http://nuevomundo.revues.org/589> > Acesso em: 10 fev. 2007; MONTEIRO, John. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas: Tese de livre docência digitada - UNICAMP, 2001, p. 1-78 (cap. 1, 2 e 3). (Disponível em: < <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf> >. Acesso em: 19 mar. 2007).

tupinambás emergem como os índios do Maranhão, ao lado dos franceses; os potiguares como os índios do Ceará e Rio Grande do Norte, ao lado dos portugueses; e os tremembés como aqueles com os quais era necessário “assentar pazes”, buscar apoio, torná-los aliados.

Surgem os tremembés

Durante o século XVI, os nativos da costa setentrional ainda possuíam grande autonomia para negociar com espanhóis, franceses, portugueses, holandeses e ingleses, que aportavam em suas praias e cambiavam mercadorias. No século XVII, com o avanço português, essa autonomia foi ameaçada. As negociações entre portugueses e nativos, nesta zona ainda marginal da colônia, tiveram que ser incrementadas. Nesse processo, parte dos “tapuias” da costa, massa heterogênea, fora homogeneizada, aparecendo nos documentos como os “valentes” tremembés.

Conforme foi visto, o padre Luís Figueira¹⁹ (1608) não se referiu especificamente aos tremembés, ao falar sobre os indígenas da costa norte, tampouco Martim Soares Moreno²⁰ (1618) fez menção a eles, apenas aos “tapoyas” da costa. É Diogo de Campos Moreno,²¹ em 1614, a partir de informações de Martim, que se refere aos “taramembés”. Acredita-se, assim, que foi no contexto do avanço português, na Costa Leste-Oeste, com os lusos precisando de aliados para combater os franceses no Maranhão, que foi cunhado o etnônimo.

Provavelmente a identidade tremembé tenha surgido junto aos tapuias que efetuaram pazes com Martim Soares Moreno. Não há como saber por que Diogo de Campos Moreno empregou o etnônimo, mas foi ele quem relatou sobre as notícias que seu sobrinho Martim Soares Moreno enviara do *Pará* (Rio Parnaíba - PI), antes de passar ao Maranhão, afirmando “que tratara amizades com os *Terembés*”, entre fins de 1612 e começo de 1613.

Após a implementação da França Equinocial em 1612, em São Luís, os portugueses, dentre eles Martim Soares Moreno, apelaram ao Governador Diogo de Menezes para que se realizasse a conquista da costa setentrional. O governador, por sua vez, intercedeu junto ao rei sobre a importância e necessidade da conquista: “tanto pela utilidade que a fazenda de Vossa Magestade recebe e recebera quando aquella parte se povoasse que por ser a derradeira pedra de evitar os cossarios desta costa”.²² Diogo de Campos Moreno foi o principal cronista da jornada, cuja armada

¹⁹ Relação do Seará (ca. 1618)...

²⁰ MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão**: por ordem de Sua Magestade feita o ano de 1614. São Paulo: Siciliano, 2001.

²¹ *Ibidem*, p. 34.

²² **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, v. XXVI, p. 307-310, 1904.

fora comandada pelo mameluco Jerônimo de Albuquerque, que saiu em maio ou junho de 1613, com destino a Camocim, onde, segundo os conselhos de Martim Soares Moreno, seria um bom local para fazer povoação. Saindo do fortim instalado às margens do rio Ceará, Martim percorria essa região desde 1611, efetuando negociação com os indígenas, a fim de impedir o acesso dos franceses e possibilitar a conquista do Maranhão. É provável que os indígenas da foz do rio Camocim tenham feito “pazes” com Martim, nessa época.

Conforme Diogo de Campos Moreno:²³ “o Camuri [Camocim] que era um rio naquelas partes, de muito nome e muito próximo à grande serra de Buapava [Ibiapaba] e dos *Tremembés*, com os quais era mui necessário assentar pazes”. Jerônimo de Albuquerque, contudo, não achou o local bom para se povoar e retornou algumas léguas, assentando sua comitiva na região de Jericoacoara, onde construiu um fortim e um pequeno arraial ao qual chamou de Nossa Senhora do Rosário. Pouco tempo depois, os portugueses foram atacados por uma nau francesa, e os índios “amigos”, de Jericoacoara e Camocim, não auxiliaram os portugueses na batalha.²⁴

A negociação com os europeus não implicava em necessária aliança ou submissão dos grupos indígenas. Os índios buscavam seus interesses, como as mercadorias europeias, a manutenção de seus territórios, além de tentarem sobreviver ao caos imposto pelos conflitos com os europeus, ou pelas inimizades e guerras entre os indígenas, fomentadas pelos adventícios. Assim, as “amizades” fluíam de acordo com a conjuntura.

No contexto de conflito aberto entre portugueses e franceses, na iminente ameaça portuguesa à França Equinocial e dentro das configurações de alianças com os indígenas, que ocorreram nessa conjuntura, diferenciaram-se os “tremembés” da pequena Ilha de Santa Ana, do rio Periaá e dos Lençóis Maranhenses, como inimigos dos tupinambás de São Luís, e portanto dos franceses; e os tremembés de Jericoacoara e Camocim como “unidos” aos portugueses, conforme foi informado por Yves d’Evreux.²⁵

Desta forma, alguns índios da costa oriental do Maranhão e da costa ocidental do Ceará, foram marcando sua diferença e foram sendo vistos como diferentes. Em um processo de reorganização social e política, principalmente, dos grupos que ocupavam a Costa Leste-Oeste, foi sendo construída a identidade tremembé, enfatizando os contrastes, entre os indígenas que vieram de fora (como os que ficaram conhecidos por tupinambás do Maranhão) e os nativos que se aliaram aos

²³ MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão...**, p. 33 (grifos nossos).

²⁴ BORGES. **Os Senhores das Dunas e os Adventícios D’Além-Mar...**, p. 218-221.

²⁵ D’EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil...**, p.178.

franceses, assim como perante os indígenas trazidos pelos portugueses (como potiguares e jagoarigoaras), para a realização da conquista da costa norte.²⁶

Portugueses e potiguares no seu fortim da barra do rio Ceará, de um lado; franceses e tupinambás na fortaleza de São Luís do Maranhão de outro. E no meio, em boa parte desse extenso espaço da costa setentrional, os tremembés.

Os valentes tremembés pescadores

Nesse tempo [1613-1614] a nação dos Tremembés, moradora além da montanha de Camuci [Ibiapaba e Camocim], e nas planícies e areais da banda do rio Turi [região de Tutóia? Ou Turiaçu?], não muito distante das Árvores Secas, das Arcias Brancas [Lençóis Maranhenses], e da pequena Ilha de Santa Ana, saiu, sem esperar-se, para a floresta, onde se aninham os pássaros vermelhos, e para os areais onde se encontra o âmbar-gris e se pesca grande quantidade de peixes, com intenção, de surpreender os Tupinambás, seus inimigos irreconciliáveis.

[...].

São valentes os Tremembés e temidos pelos Tupinambás; d'estatura regular, mais vagabundos do que estáveis em suas moradias; alimentam-se ordinariamente de peixes, porém vão à caça quando lhes apraz; não gostam de fazer hortas e nem casas; moram debaixo das choupanas; preferem as planícies às florestas porque com um simples olhar descobrem tudo quanto está às suas vistas.

Não conduzem após si muita bagagem, pois contentam-se com seus arcos, flechas, machados, um pouco de cauí, algumas cabaças para guardar água, e umas panelas para cozinhar a comida; com mais destreza que os Tupinambás pescam à flecha; são tão robustos a ponto de segurarem pelo braço um dos seus inimigos e atirarem-no ao chão, como se fosse um capão. Dormem n'areia ordinariamente.²⁷

O extrato acima, de Yves D'Evreux, é parte de, provavelmente, a mais extensa descrição sobre os tremembés do século XVII. Nela eles são localizados ao leste da Ilha de São Luís. Diogo de Campos Moreno,²⁸ por sua vez, localiza os “[...] Tapuias do Parameri, chamados Teremembes [...]”, próximos ao Camuri (rio Camocim - CE), junto ao rio *Parameri* (foz dos rios Cardoso e Camurupim - PI), no Pará (Parnaíba - fronteira PI com MA) ou Ototói (região de Tutóia - MA) e no Perejá

²⁶ BORGES. **Os Senhores das Dunas e os Adventícios D'Além-Mar...**

²⁷ D'EVREUX. **Viagem ao norte do Brasil...**, p. 177-180.

²⁸ MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão...**, p. 33; 51 e 71.

(rio Peraiá – MA). Comparando as localizações fornecidas pelos dois cronistas, um do lado francês e o outro do lado português, têm-se os tremembés ocupando a maioria dos principais estuários, desde a região de Jericoacoara até o golfo do Maranhão (na barra do Peraiá e na Ilha de Santana). Na descrição de Yves d'Evreux (1615), eles são designados como “nação dos Tremembés”, enquanto que no mapa de Albernaz I (1629),²⁹ esse extenso território é sinalado como “Província dos Taramembes de Gverra”.

Não houve, no relato de Diogo de Campos Moreno nenhuma menção à efetiva aliança dos tremembés com os portugueses no episódio da expulsão dos franceses, podendo-se entender que as “alianças” ficaram apenas sob o plano da pretensão. Ao que tudo indica, os tremembés não participaram dos embates, pelo menos de forma considerável, pois sem concretizarem as alianças com os portugueses e neste momento estando contrários aos tupinambás de São Luís, não entrariam na guerra, nem de um lado, nem de outro.

Para reforçar a hipótese de que os portugueses não efetuaram alianças com os tremembés e outros índios da região, verificou-se que os reforços das tropas para derrotar, definitivamente, os franceses no Maranhão, tiveram que contar com a participação de indígenas vindos de Pernambuco, na armada de Alexandre de Moura, conforme informa Frei Vicente do Salvador.³⁰

Como se sabe, os portugueses derrotaram os franceses, derrota mais relacionada à conjuntura diplomática, em virtude do casamento marcado entre a infanta da Espanha, com o rei francês, Luís XIII. Com a conquista do Maranhão, os portugueses assumiram três importantes postos na costa setentrional: o fortim, no Ceará, a fortaleza construída pelos franceses, em São Luís do Maranhão e o Forte do Presépio, em Belém do Pará. Entretanto, efetivamente, boa parte da costa continuava, como informa um documento expedido por Duarte Correia de Albuquerque, em 1646, como uma “praça deserta onde só existia gentio” o qual se constituía “um verdadeiro perigo em terra”.³¹

As relações entre os indígenas da costa norte e os portugueses eram complicadas pela presença dos mercadores, e pelo comércio que os indígenas efetuavam com os mesmos. Esta situação gerava uma competição desvantajosa para os colonizadores, já que os mercadores, de passagem, não tomavam os territórios dos nativos, não lhes

²⁹ ALBERNAZ I, João Teixeira. **Pequeno atlas do Maranhão e Grão-Pará**. [S. l.] [ca. 1629]. <<http://consorcio.bn.br/cartografia>>. Acesso em: 12 dez. 2005.

³⁰ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**: em que se trata do descobrimento do Brasil, costumes dos naturais... [1627]. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889, p. 135. (Edição digital disponível em: <<<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/arquivos/texto/0006-00769.html>>>. Acesso em: 21 jul. 2009).

³¹ RAU, Virginia; SILVA, Maria Fernandes Gomes da. **Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cavadal respeitantes ao Brasil**. Coimbra: Universidade de Coimbra, v. I, 1956.

impunham trabalhos forçados nem a sua religião, e ainda lhe forneciam as mercadorias almeçadas. Assim, os indígenas que optaram por manter sua autonomia, preferiam comercializar com mercadores, do que deixar se instalar em suas terras, colonizadores, quaisquer que fossem suas nacionalidades, dessa forma, nem portugueses, nem franceses, nem holandeses, apesar de pazes efetuadas, não conseguiram se manter por muito tempo no território dos tremembés, durante o século XVII.

Durante todo o século XVII há menções sobre a irredutibilidade dos tremembés em serem cristianizados, sua destreza em afundar navios que iam à sua costa, assaltos a embarcações, dentre outras. Como afirma o Padre Antônio Vieira³² em relato de 1660, a partir de uma informação do principal tremembé Tatuguaçu: “nunca lhes pareceu bem que suas praias fossem francas aos Portugueses, e devassadas de passageiros”.

Frei Christovão de Lisboa³³ informa sobre os tremembés, no ano de 1627. Em retorno ao Maranhão, da visita que fizera ao “Seará”, o frei fala das dificuldades da navegação de uma região cheia de baixios, e do medo do piloto em lançar âncora e aterrar, com receio dos “Selvagens tremembezes” que estavam na praia, e que, segundo o frei, gritavam que iam comer a todos. Tal situação ocorrera nas proximidades do que o frei chamou de rio “Pará mas não o grande”, que no caso se tratava do atual rio Parnaíba - PI, tradicional reduto dos tremembés.

É interessante salientar a identificação dos tremembés como selvagens e antropófagos, que estariam a ameaçar os navegadores. A afirmação de que comeriam a tripulação, se realmente partira dos indígenas, provavelmente seria uma tática para espantar os adventícios, pois os tapuias da região nordeste do Brasil, dentre eles os tremembés, praticavam o endocanibalismo funerário, e não o exocanibalismo.

O que se nota é que diante de tentativas mais impositivas de fixação europeia em seus territórios, as respostas dos tremembés à presença intrusa em suas praias foram mais enérgicas, e assim eles apareceram com mais recorrência nos documentos, como indígenas indomáveis, traiçoeiros e de guerra, como no mapa de Albernaz I (1629).

No quadro da invasões holandesas, também há menção sobre a articulação dos tremembés buscando seus interesses entre os europeus. Em 29 de abril de 1639, após um mês da conquista do fortim do Ceará pelos holandeses, chefes de duas aldeias tupis, moradores das proximidades de Jericoacoara e Camocim, acompanhados de dois chefes “tapuyas”, um deles Waticene “Dremembe”, procuraram os holandeses oferecendo apoio contra os portugueses e fazendo certa propaganda da

³² **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, t. XVIII, ano XVIII, p. 101, 1904.

³³ **Tres [sic] cartas de Fr. Christovão de Lisboa**. São Luís do Maranhão de 2 jan. 1627. **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**, v. XXVI, p. 403, 1904.

região, afirmando que a mesma possuía abundância de madeiras, onde outrora os franceses carregavam navios inteiros.³⁴

Aparecem, então, os tremembés articulando-se, movimentando-se politicamente, no novo quadro conjuntural, oferecendo apoio aos holandeses, junto com grupos tupis, interessados na continuação de suas trocas com os europeus, as quais deveriam ter sofrido uma baixa, nesse período, em virtude da ofensiva portuguesa contra os franceses, no Maranhão.

Boogaart e Brienen³⁵ oferecem a tradução de um documento de Georg Marcgraf, *Informações do Ceará de Georg Marcgraf* (junho-agosto de 1639), que retrata a articulação dos indígenas com os europeus, para atingir objetivos específicos também contra seus inimigos indígenas: Os índios da região de Camocim foram ao encontro dos holandeses propondo a “[enda de ‘tapoeier’, contra os quais estavam em guerra, como escravos; a entrega de pau-roxo [pau-violeta]; e ajudá-los na conquista do Maranhão”. Marcgraf participou dessa expedição, a partir da qual produziu o relato. Segundo ele, partiram do Ceará com “250 brasileiros [tupis], 150 tapuias e 15 brancos para fazer guerra contra os tapuias selvagens”. Para os holandeses, além da aliança proposta pelos indígenas, interessavam-lhes os escravos. Os “tapuias selvagens” encontravam-se em alguma região montanhosa, às margens do Alto Acaraú (CE), no sertão. A batalha empreendida pelos tupis e pelos tapuias aliados, resultou em cento e cinquenta tapuias inimigos mortos e, do outro lado, foram mortos onze tupis e sete tapuias aliados. Estes, segundo o costume dos tapuias da região, foram comidos pelos próprios parentes, o que remete ao endocanibalismo funerário (como os tapuias que procuraram os holandeses eram da região de Camocim, acredita-se que poderiam se tratar dos tremembés, em paz com os tabajaras da Serra da Ibiapaba, os quais também deveriam estar na comitiva, que juntos combateram esses tapuias do sertão).

Em 1641, é a vez do Maranhão ser invadido pelos holandeses. Na ocasião, informou o Padre Teixeira de Moares,³⁶ os holandeses enviram os prisioneiros portugueses por terra ao forte do Ceará e no caminho os “*Tarimambés*, dos gentios os mais bárbaros e traidores” mataram todos os portugueses.

Os holandeses passaram à condição de colonizadores, não tardando, então, a recrutarem trabalhos forçados e a escravizarem os indígenas, mesmo contrariando as

³⁴ BORGES. **Os Senhores das Dunas e os Adventícios D’Além-Mar...**, p. 237-241.

³⁵ BOOGAART, Ernst van den; BRIENEN, Rebecca Parker. **Informações do Ceará de Georg Marcgraf**: junho-agosto de 1639. Rio de Janeiro: Índex, [2003?], p. 9-18. (tradução em português, manuscrito, e transcrição para o holandês), p. 10- 11; 37-38.

³⁶ MORAES, Francisco Teixeira de. Relação histórica e política dos tumultos que sucederam na cidade de S. Luiz do Maranhão [1692]. **Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brazil.**, t. XL, parte I, p. 67-155 e 303-410; p. 103, 1877 (grifos da transcrição).

ordens da Companhia de manter as alianças com os nativos. Os índios do Maranhão, da costa (dentre os quais os tremembés) e adjacências não tardaram a se unir e expulsar os holandeses da região de Camocim e da Fortaleza do Ceará, matando a todos que encontraram no seu caminho.

Matias Beck,³⁷ também informa sobre os tremembés:

disseram mais que em Camorisiby tudo ia bem [...], que os Tapuyas Tremembees ali viviam em boa amizade com os Tobajaras; que em Camorisiby nehnhum portuguez fôra visto e que os portuguezes não iriam ali facilmente, porquanto, ha alguns mezes, quando ali foram os tapuyas Tremembees, mettidos nas suas grandes canôas, surprehenderam a embarcação, assenhoraram-se dellas e mataram todos os tripolantes; em consequencia deste facto a longo tempo ali não aparece embarcação alguma.

Esta é a última notícia que existe no Diário Mathias Beck, sobre os tremembés, pois faltam partes do documento. É interessante sublinhar que, nesse período, os tremembés estavam em pazes com os tabajaras da Serra da Ibiapaba, com os quais por vezes são confundidos na historiografia.

O comportamento dos tremembés, durante a presença holandesa, é bem diferente do que em relação aos franceses. Vê-se que com estes, eles se preservaram mais dos embates diretos e das relações políticas, enquanto que com os batavos, os quais se instalaram no seu território (para exploração das minas em Camocim), houve, tanto mais negociações diplomáticas, como mais conflitos, resultantes das relações mais estreitas, em virtude do estabelecimento dos núcleos de ocupação holandesa nos seus espaços. De toda forma, inclusive, por se envolverem nos massacres dos fortins holandeses, expulsando-os de Camocim, observa-se que eles seguiram como senhores dos seus territórios.

Em meados de Seiscentos, após a expulsão dos holandeses, houve um acirramento nos conflitos entre indígenas, colonos, soldados, missionários e agentes do governo em grande parte do sertão do nordeste brasileiro, em virtude da expansão colonial, da ocupação dos espaços interiores através da pecuária e da ruptura das redes de alianças que existiam entre os holandeses e os indígenas. Esses motivos, sinteticamente falando, ocasionaram reações tanto entre os indígenas, como entre os colonizadores, quer colonos, quer missionários, ocasionando muitas guerras. Nesse período de intensificação dos conflitos dos indígenas entre si e dos indígenas com os colonos e a administração colonial, principalmente nos sertões, os

³⁷ BECK, Mathias. Diário da expedição de Mathias Beck ao Ceará em 1649. **Revista trimensal do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará, t. XVII, ano XVII, p. 382-383, 1903.

tremembés, como habitantes das praias, aparecem pouco nas crônicas e documentação colonial. Eles são citados mais através de ações ofensivas e pontuais, contra viajantes que passavam e ainda, como o “gentio brabo”, “de corso” traficando com estrangeiros, que aportavam nas suas praias, como informa Betendorf³⁸ em 1699.

De acordo com Teixeira de Moraes³⁹ os “Tarmambezes”, não diferiam dos “Tapuyas”, a não ser por frequentarem as praias, nas quais viviam dos frutos do mar, da pesca e do comércio com os estrangeiros, de âmbar, boas madeiras e drogas, que trocavam por bebidas e ferramentas. O padre afirma que por “ambição” desses seus comércios, andavam a cortar as amarras das embarcações que davam à costa para roubar e matar os naufragos. Observa-se que os tremembés, caracterizados desde o início do século como populações não afeitas à agricultura, adaptaram sua economia à presença dos estrangeiros. Continuaram vivendo da pesca e da coleta, só que entraram no rol dos seus produtos coletados o âmbar-gris, as madeiras e as drogas.

O Padre Betendorf⁴⁰ cita o caso de uma nau que se perdera nos baixios de São Roque, da qual parte dos viajantes conseguira salvar-se em uma balsa, com alguns de seus pertences. O padre afirma que naufragos foram parar na praia dos tremembés, os quais mataram a todos, e depois ainda tiveram a ousadia de ir vender as coisas roubadas no Maranhão. Tais objetos foram reconhecidos e os tremembés foram presos.

Outros episódios demonstram certa intolerância dos tremembés em permitir presença intrusa em suas praias. Por sua vez, algumas cartas-régias e documentos do final do século XVII apontam a necessidade se buscar os tremembés como aliados, e de não os “inquietar”.

Um documento de 1722, resume o que foi dito anteriormente:⁴¹

³⁸ BETENDORF, Pe. João Felipe. *Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1699]*. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. LXXII, parte I, 1910.

³⁹ MORAES, Francisco Teixeira de. *Relação historica e politica dos tumultos que succederam na cidade de S. Luiz do Maranhão...*, p. 153.

⁴⁰ BETENDORF, Pe. João Felipe. *Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 316-318.

⁴¹ CATÁLOGO dos Manuscritos Avulsos Relativos ao Maranhão Existentes no Arquivo Historico Ultramarino – Lisboa (1614-833). São Luís: FUNCMA/AML, 2002. AHU-ACL-CU-009 Caixa 13 doc.: 1350. *Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, sobre a representação dos índios da nação Taramambés para o governador do Maranhão, João da Maia da Gama, em que solicitam serem aldeados e que se lhes envie um missionário*. Lisboa, 9 dez. 1722 (transcrição paleográfica e grifos nossos).

O Governador e Capp.^m General do Esta.^{do} do Maranhão João da Maya da Gama da conta a V. Mag.^{de} em carta de 10 de Agosto deste prezente anno q. *desde q. se conhecerão as praias do Maranhão e da Parnaíba para Ella houvera sempre hua grande Nação dos chamados Tarammambes* q. são huns peixes racionais, pois anado saem ao mar a pescar ou com arpões, e ainda com hum pão namão expondose a fereza de hum tubarão esperando que elle abra a boca, para ocomer lhe metem a mão com destreza nella levando hum pão de dois bicos q. atraveçado na boca do tal peixe o trazem para fora, e q. a *suacaza e cama he area e commum.*⁴² a sua seara omar e q. vivendo estes racionais brutos nesta forma se lhenão puzera Missionário, *nem se tratara nunca de os Aldeiar com o pretexto deq. não havião desubsistir vindo continuamente comerciar a Cid.^{de} de São Luís com peixe e cascos de Tartaruga.*

É importante ressaltar que na Consulta do Conselho Ultramarino foram expostos os interesses da Coroa em aldear os tremembés de Tutóia, chamados de “peixes racionais”, em virtude do seu conhecimento do litoral, os quais poderiam atuar como “praticos dos baixios da Ilha de SantaAnna, ponta deSão Joze eCorroa gr.^{de}” tanto para impedir o naufrágio dos navios, que constantemente se perdiam na região, como para impedir a comunicação com os estrangeiros inimigos. Interessava muito, portanto, a paz com os tremembés do Maranhão.

Vê-se que diante de tais interesses manifestos da Coroa Portuguesa, e das reiteradas solicitações de não se inquietar os tremembés, as negociações devem ter ocorrido de forma pacífica, depois dos inúmeros “castigos” e massacres, eles foram aldeados no início do século XVIII em dois pontos: Tutóia – MA e Almofala – CE.

Os tremembés de hoje

Até hoje a tradição oral, entre os tremembés de Almofala, no Ceará, e entre alguns pescadores do litoral do Piauí, conta das relações que existiam entre os tremembés e os índios da Ibiapapa: aqueles trocavam seus peixes pelas frutas da serra dos tabajaras.⁴²

⁴² BORGES, 2006.

Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades ¹

Lígio de Oliveira Maia²

A *Guerra dos Bárbaros*, uma série de conflitos heterogêneos contra povos indígenas no sertão das capitanias do norte – hoje, região Nordeste do Brasil –, na segunda metade do século XVII, marcou de forma permanente a história colonial brasileira. Durante a “Guerra do Açu” (c.1683-1716), o mais violento e dramático dos episódios, diversos vassallos d’El Rei foram chamados para a região dos conflitos, especialmente missionários e tropas de paulistas com a obrigação de aquietarem os índios bravos e catequizarem os gentios em aldeias cristãs.

A Cruz e a Espada – analogia usada para marcar a confluência de interesses entre a Igreja e a Coroa – foram levantadas juntas no sertão colonial. Como se verá, os agentes e representantes dessas forças buscaram vantagens temporais das mais diferentes maneiras. Nesse processo, as rivalidades também marcaram os religiosos pelo pioneirismo das missões, ao mesmo tempo em que os colocavam em lados distintos de um conflito regional de grandes proporções pela separação clara de interesses entre mazombos e paulistas.

Receosos de perderem sua influência nas capitanias do Ceará e Rio Grande, área conflagrada de conflitos contra os índios no curso, religiosos e autoridades locais se juntaram contra o elemento novo no sertão norte colonial: as tropas de paulistas que possuíam todo o aval do governador geral do Brasil. É particularmente para compreender esse contexto histórico nas capitanias do Ceará e Rio Grande, que se apontará o significado das ações dos atores sociais envolvidos, entre eles, missionários, autoridades coloniais e os grupos indígenas.

A Cruz e a Espada: catequese, violência e rivalidades

Sabe-se que após a Restauração pernambucana com a vitória sobre os holandeses (1624-1654), na região depois conhecida como Nordeste, as frentes pastoris *pari passu* com as missões religiosas adentraram os mais recônditos espaços do interior colonial

¹ Este trabalho é resultado de duas pesquisas mais amplas, financiadas e desenvolvidas no âmbito da UFRN no ano de 2012, intituladas: “A sociedade norte-rio-grandense nos documentos manuscritos do Arquivo Histórico Ultramarino: poder e cultura no espaço colonial” e “A capitania do Rio Grande do Norte nos documentos avulsos do Arquivo Histórico Ultramarino: identificação e análise de pesquisas em história colonial (Século XVIII)”.

² Doutor em História, Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

abrangendo os sertões de Jacobina, do Kiriri e do rio São Francisco. As condições naturais e históricas da colonização impeliram os primeiros curraleiros e missionários para se concentrarem no submédio São Francisco, transformando o sertão de Rodelas numa espécie de quartel-general para seguirem, posteriormente, para Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Ceará, Piauí e Maranhão.³

À época era comum o uso de missionários para servirem como capelães de tropas militares, cargos especialmente ocupados pelos religiosos franciscanos. Os jesuítas, por esse tempo, estavam concentrados nos sertões da Bahia, e reduziram os índios das aldeias de Santa Tereza de Canabrava, N. S. da Conceição de Natuba, Ascensão do Saco dos Morcegos e N. S. do Socorro de Jeru. Em 1685, o padre jesuíta João de Barros permanecera três meses na missão de Rodelas – administrada então pelos capuchinhos franceses, desde 1671 – e ali fundou, junto com seu companheiro, as missões de Acará, Rodelas, Caruru e Sorobabé, de onde os padres foram expulsos pelas “mulheres da Torre”, sobrinha e irmã do potentado Francisco Dias de Ávila, no ano de 1696.⁴

No contexto de conflitos abertos que marcara a Guerra do Açú (c.1683-1716), o missionário, enquanto agente do Império português, sem dúvida, era uma personagem da maior relevância tanto quanto oficiais militares e autoridades coloniais. Seu emprego se devia fazer para áreas de conflitos onde religiosos, sesmeiros e tropas de paulistas, cada um a seu modo, disputavam palmo a palmo a conquista de terras, o controle da mão de obra indígena e a conversão de neófitos para a Igreja.

À complexidade desse processo seguiu-se a criação da Junta das Missões, em 1681, então subordinada a Junta do Reino, cujas resoluções deveriam ser tomadas pelo governador, bispo, ouvidor-geral e o procurador da Fazenda. As autoridades, assim dispostas, demonstram a importância do novo contexto colonial, pois estendiam suas competências pela administração civil, religiosa e fazendária. Inicialmente, a Junta deveria se reunir sempre que achasse necessário o governador ou o bispo (na falta deste, o vigário-geral); em seguida, além das autoridades mencionadas, deveria se reunir também nela, o padre jesuíta Reitor do Colégio de Olinda, o Guardião de São Francisco, o Abade de São Bento, o Prepósito da Congregação de São Felipe Néri e os Piores do Carmo e dos Carmelitas Descalços, ao menos duas vezes por semana, com cuidado de assentar por escrito as

³ DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; 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/FAPEESP, 1992, p. 438.

⁴ *Ibidem*, p. 441, 442.

determinações tomadas, “para serem informados do Estado das Missões, e de como os seus Religiosos satisfazem a obrigação delas”.⁵

Nos caminhos entre o Rio Grande e o Ceará

No Ceará, no início do século XVIII, os padres da Companhia de Jesus concentravam-se na aldeia de Ibiapaba, mas também na redução dos índios Paiacu, entre a região do Açú e ribeira do Jaguaribe. O momento era instável pelo levantamento dos tapuias acometidos pelas entradas de paulistas, na região do Ceará e Rio Grande desde a década de 1690. O provincial da Companhia, padre João Pereira, assim se referiu ao trabalho missionário no sul da capitania do Ceará:

Nas aldeias novas do Açú no Território de Jaguaribe de Pernambuco muito padecem os Padres João Guincel [João Guedes] e Vicente Vieira, não só nas assaltadas que deram aos seus Paiaquises [Paiacu], mas muito mais dos vaqueiros, que em aldeando-se em algum lugar os Tapuias, logo querem meter currais junto a eles, com notável estorvo e insolência, sem os poder reprimir, instigando a outras nações para que os desinquietem, quando deveriam como cristãos ajudar aos Padres para os atraírem e afeiçoarem à Fé. Porém, ficando no mesmo lugar o Presídio dos Paulistas, terão quem os defenda e livre de tantos sustos, que grandemente impedem o serviço de Deus.⁶

Como se vê, o sucesso do trabalho dos padres estava diretamente relacionado com a presença dos paulistas na proteção da missão religiosa. A disputa era com os curreleiros que instigavam o conflito entre os índios e desrespeitavam as determinações baixadas pela recém-criada Junta das Missões de Pernambuco. Em 1724, repreendia El Rei o capitão-mor do Ceará, Salvador Álvares da Silva pela guerra injusta praticada contra os índios *Genipapoçu*, na ribeira do Jaguaribe, pois eles estavam aldeados e com missionário, logo, contra as determinações da Junta que impedia ataque aos índios sob governo dos religiosos.⁷ É possível que se tratasse de

⁵ Carta régia ao governador de Pernambuco sobre a criação da Junta das Missões (07/03/1681); Carta régia ao governador de Pernambuco sobre os Prelados assistirem as Juntas das Missões (28/01/1701). In: Informação Geral da capitania de Pernambuco. 1749. **Annaes da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, vol. 28, p. 379-381, 1906.

⁶ Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Editora Nacional do Livro, 1938-50, vol. V, p. 569-573.

⁷ Carta do governador de Pernambuco, Manuel Rolim de Moura, ao rei sobre a provisão de guerra declarada aos índios Tapuias Genipapoçu no Jaguaribe, por Salvador Álvares da Silva, capitão-mor do Ceará. 06/07/1724. AHU-CE [Arquivo Histórico Ultramarino, Documentos Avulsos da capitania do Ceará], cx. 2, doc. 84.

um grupo indígena que tomou o nome do principal dos Paiacu, morto em 1699, pelo mestre de campo dos paulistas, Manuel Álvares de Moraes Navarro, como se discutirá logo à frente.

A redução dos índios Paiacu teve um enlace dos mais difíceis naquele momento. Arrolados sob a emblemática categoria política de *tapuias*, assim considerados renitentes índios bárbaros que atacavam as vilas, matavam o gado dos curraleiros e colocavam a capitania em polvorosa, em 1671, os Jaguaribara e Potiguara por meio de seus chefes indígenas, entre eles, João Algodão e Francisco Aragiba requereram ao capitão-mor do Ceará, Jorge Correia da Silva, permissão para fazer-lhes guerra. Considerada guerra justa pelo padre Francisco Ferreira e outras pessoas “gradadas” de Fortaleza, os índios se reuniram na aldeia de Parangaba com um sargento, dez homens e uma peça “a dar combate e destruir a nação dos Paiacus”.⁸ Dois meses depois, eles fizeram um acordo de paz com o capitão-mor.

Em julho de 1694, novamente, é despachada uma expedição para fazer guerra aos Paiacu, desta vez abrangendo também os “Jandoins, Icós e outros índios de corso que infestavam as terras do Jaguaribe e Banabuyu”.⁹ É desse mesmo ano a carta régia ao governador geral de Pernambuco, Caetano de Melo de Castro, ordenando que em vista do estado ruinoso em que se encontravam as capitanias do Ceará e Rio Grande, ele devia tomar algumas providências, entre elas, o estabelecimento de seis aldeias de índios avassalados no Açú, Jaguaribe e Piranhas. O governador por sua vez, recomendava ao capitão-mor do Ceará que tratasse com brandura os índios aldeados a fim de que com eles pudessem bater os índios levantados.¹⁰

Apontados como um dos principais causadores dos conflitos contra os curraleiros, os índios Paiacu serão por anos a fio perseguidos e “repelidos de toda a parte”.¹¹ De acordo com os documentos da Companhia de Jesus, esses índios foram aldeados, primeiro, pelos padres Felipe Bourel e Alexandre Nunes, em 1700. Na verdade, eram duas aldeias: a de S. João Batista do Apodi e outra junto ao rio Jaguaribe, no Ceará, a aldeia de Nossa Senhora da Anunciação. Antes de 1704, eram quatro padres na missão, pois “mais do que nenhuma são fecundas em trabalhos e perigos”.¹² A presença dos missionários, todavia, não era impedimento para continuarem os conflitos porque os portugueses invadiam as terras da missão e os índios matavam os gados no sertão.

⁸ STUDART, Barão de. **Datas e Factos para a história do Ceará**. Edição fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1896], p. 82, 83.

⁹ *Ibidem*, p. 97.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Carta anual de 1704. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil...**, IV, p. 543.

¹² *Ibidem*.

Resolveram os padres, então, que as aldeias deveriam ser mudadas para o mais longe possível dos currais. Mesmo que os Paiacu fossem do Ceará, disse certo missionário, não era ali possível escolher um sítio devido à “audácia dos vaqueiros” e a “licenciosidade dos soldados”.¹³ Os padres receberam autorização do governador de Pernambuco para situar os índios em local não cultivado e que considerassem melhor apropriado; mesmo assim, os moradores da ribeira do Jaguaribe junto com os Icó atacaram as aldeias. O clamor generalizado dos aflitos ganhou ressonância no relato da carta anual do padre João Pereira, com data de 1704:

[Os] moradores do território de Jaguaribe, servindo-se dos Icó (outro gênero de Tapuias) caíram de repente sobre os Paiacus ocupados a pescar; mortas as crianças e mulheres que se não puderam defender, foram diretos à Aldeia onde estava o Missionário com outros, com o clamor horrendo e o tumulto de costume. Por ser de noite, ouvia-se de longe a gritaria e houve tempo de pedir socorro aos curraleiros vizinhos. Ajudados por eles, os Paiacus recolheram-se com o Missionário na Residência dos Nossos Padres do Lago Apodi, um tanto mais segura, por ser guardada por soldados paulistas.¹⁴

A aldeia dos jesuítas dos índios Paiacu, no Jaguaribe, desfez-se e seguiram os missionários e índios sobreviventes para o Apodi. A presença dos índios era considerada tão nociva aos curraleiros – que tinham seu gado abatido devido à fome generalizada e pouca possibilidade de cultura da terra – que os moradores deram aos jesuítas nada menos que trezentos mil réis com a condição de que aqueles índios não retornassem para a área de onde haviam sido expulsos.

Ainda no Apodi, de acordo com a carta anual mencionada, houve nova refrega entre os Paiacu e os Icó; aqueles depois de dispersos pelos ataques, voltaram à aldeia com o objetivo de recolher os ossos de seus parentes mortos. Tendo os Icó ateadado fogo nos corpos, o missionário “às escondidas os enterrou, para eles os não reduzirem a pó e tomarem nos seus comeres e beberagens, condimentados com mel silvestre, segundo o seu costume gentílico”.¹⁵

Neste conflito, os índios Icó são apresentados pelo jesuíta como mero instrumento usado pelos moradores do Jaguaribe sendo a motivação do ataque aos Paiacu a vingança pela morte de seu líder Canindé.¹⁶ A meu ver, está colocada uma

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 543, 544.

¹⁵ *Ibidem*, p. 544.

¹⁶ Canindé era considerado “rei dos Janduís” e teria sob seu comando nada menos que treze a quatorze mil índios espalhados entre Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande. Em

das questões mais sutis acerca da ação indígena no contexto da Guerra do Açu. Refiro-me, especificamente, ao significado tradicional da guerra para os índios. Viu-se, no caso dos Jaguaribara e Potiguara que pediram permissão ao capitão-mor do Ceará para fazer guerra contra os Paiacu, a apropriação de elementos típicos da ação militar portuguesa, pois não se poderia na lógica colonialista sob a legalidade atacar outros povos sem autorização da justa guerra.

Logo, em que medida a motivação da guerra tradicional indígena foi acionada neste caso? E qual a importância, naquele contexto de conflitos generalizados, a escolha de cada um dos grupos de índios ao tomar um ou outro lado dos conflitos? A lacuna documental é, no caso dos conflitos de guerra aberta no sertão, um dos principais impedimentos para se reformular de maneira profunda quaisquer das problemáticas acima referidas. Por outro lado, fica claro que o simples antagonismo entre índios “selvagens” e moradores é insuficiente em termos analíticos, uma vez que a dinâmica interétnica acionada por interesses diversos, inclusive, dos grupos indígenas, grosso modo, auxiliava a compor esse quadro fluido nas alianças militares; e isso não apenas no Brasil mas até em outras partes da América.¹⁷

Lembra Pedro Puntoni que a Guerra do Açu era uma “conflagração generalizada”, cuja lógica dos conflitos em nada se assemelhava à dinâmica controlada da guerra na tradição indígena. Nas palavras do autor, as operações de vingança e repressão levadas a efeito pelo aparelho estatal colocavam os índios numa “nova espacialidade do terror”, introduzindo novos elementos estranhos à lógica social indígena, embora difundido no mundo colonial português. Em 1688, uma dessas medidas, de acordo com a proposta do capitão-mor do Rio Grande, Lopes Ulhoa, consistia que se tomasse “cinco ou seis filhos dos maiores como reféns os quais terá em sua companhia na fortaleza”.¹⁸ Com o fim de submeter os índios dispersos no sertão, a proposta ao Conselho Ultramarino era de que o temor os motivassem para se subordinarem às autoridades. Além disso, recomendava também que se mandassem dois padres da Companhia de Jesus para catequizar os índios.

A aldeia do Apodi, todavia, não duraria muito tempo. Parte dela, cerca de duzentos índios, seguiu com os missionários João Guedes e Vicente Vieira para a aldeia de Urutagui, no sul da Paraíba. Outra parte seguiu com os padres Felipe

1692, assinou um tratado de paz com a Coroa portuguesa. Cf. AHU-RN [Arquivo Histórico Ultramarino, Documentos Avulsos do Rio Grande do Norte], cx. 1, doc. 42.

¹⁷ No Suriname colonial, por exemplo, os Arawak eram eventualmente favorecidos pela política colonial uma vez que faziam alianças com os colonizadores contra os índios Carib, submetendo-os pela força militar. Cf. WHITEHEAD, Neil Lancelot. *Ethnogenesis and Ethnocide in the European occupation of Native Suriname, 1499-1681*. In: HILL, Jonathan (org.). **History, power and identity: Ethnogenesis in the Américas, 1492-1992**. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, p. 20-35.

¹⁸ Cf. 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. 143, 144.

Bourel e Manuel Diniz para a Missão de Nossa Senhora da Encarnação, no local da antiga aldeia de Igramació, na ribeira do Cunhaú, hoje, cidade de Vila Flor.¹⁹ Com a morte do padre Bonifácio Teixeira pelos Paiacu, em 1712, encerrava-se a aldeia dos jesuítas do Apodi.

Paulistas e mazombos na capitania do Ceará

No caso do Ceará, a historiografia, grosso modo, não tem dado atenção necessária à ação dos missionários nas aldeias de índios longe das ribeiras do Jaguaribe e Açu, restringindo-se a reflexão histórica somente aos casos nelas conhecidos.²⁰

Ora, a disputa entre missionários e capitães-mores era mais clara nas aldeias de índios próximas ao forte, na região que depois viria a ser a vila de Fortaleza, cabeça da capitania. Esses conflitos, inclusive, foram tratados na Junta das Missões de Pernambuco. Em 1698, determinava El Rei que o governo espiritual das aldeias ficasse com os missionários e o temporal com o capitão-mor:

Falando especialmente do Ceará, vos mando declarar por esta carta em forma de Regimento, que fareis inviolavelmente guardar pelo que vos toca; que nem Índios, nem Índias se possam tirar de quaisquer Aldeias, sem ordem do Capitão mor, e consentimento expresso dos Missionários, que assistirem nelas; que os Índios se hajam de dar para o serviço, ficando sempre uma parte de três das que houver em cada uma Aldeia, não entrando nela os doentes, velhos e menores de quatorze anos, e mulheres de qualquer idade; que os que forem servir será pelo estipêndio comum, que se usa, e por tempo certo, para que acabado eles possam tornar para as Aldeias, determinando-se a forma do pagamento pelo Capitão mor e Missionários, de maneira que nunca os Índios possam deixar de ser satisfeitos do seu trabalho; que as Índias não poderão servir mais que de mulheres de leite pelo estipêndio também comum, e com tempo certo, e com a mesma segurança do pagamento, salvo no caso,

¹⁹ LOPES, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado/IHGRGN, 2003, p. 182-185.

²⁰ Cf. PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros...**; BARROS, Paulo Sérgio. **Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará**. São Paulo/Fortaleza: Annablume/Secult, 2002; PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial**. Recife: UFPE, 2002.

que as peçam para servir alguns moradores, que sejam casados, e de bom procedimento.²¹

A determinação real transformou-se em Regimento a ser seguida pelos capitães-mores e missionários sendo que, em caso de dúvida, daria cada um parte a Junta das Missões, “a qual se observará não só nas Aldeias do Ceará, mas em todas as mais da jurisdição de Pernambuco”.²² Com essa determinação real, a Junta das Missões simplesmente desconsiderava a importante legislação indigenista, o *Regimento das Missões* (1686), que prescrevia já no primeiro parágrafo que o governo temporal e espiritual das aldeias ficasse com os padres da Companhia de Jesus e de Santo Antônio.²³

O que houve foi uma flexibilidade da lei motivada pela urgência dos conflitos com o intuito de evitar que os missionários detivessem tempo considerável para dar o aval para a guerra justa, pelo menos na maior parte dos casos julgados necessários. O interesse local dos sesmeiros, por essa via, sobrepõe-se ao interesse dos religiosos, pela garantia dos ataques indiscriminados para livrar as terras dos índios hostis para manutenção segura das frentes pastoris. Por conseguinte, a Coroa se reafirmava ao manter-se no papel de distribuidora da Justiça, tendo como base jurisdicional primeira a sua segurança garantida pela segurança de seus vassalos, no caso, índios aldeados e moradores das povoações. Como lembra Fernanda Olival, a partir da citação de um dos sermões do padre Antônio Vieira: “Prêmio e castigo são dois pólos, em que se resolve, e sustenta a conservação de qualquer Monarquia”.²⁴

A realidade era de completa instabilidade. Os índios das aldeias de Parangaba, Paupina, Caucaia e Parnamirim, distantes entre duas e três léguas da fortaleza, sofriam toda sorte de exploração por parte dos soldados do presídio e do capitão-mor. Além de serem usados como força militar contra os tapuias revoltosos, dizia o padre Antônio de Souza Leal, prefeito das Missões do Norte, que os índios eram explorados no trabalho de transporte de madeiras, sem qualquer pagamento;

²¹ Sobre vários pontos a respeito dos Índios e das Missões (31/01/1698). In: Informação Geral da capitania de Pernambuco..., p. 386.

²² *Ibidem*.

²³ Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará. 01/12/1686. In: BEOZZO, Oscar. **Leis e Regimentos das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 114-120.

²⁴ OLIVAL, Fernanda. **As Ordens militares e o Estado Moderno**: Honra, mercê e venalidades em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, 2001, p. 20. Ainda, segundo a autora, as principais obrigações do Príncipe consistiam em zelar pela Religião, garantir a paz (no sentido de ordem) e a Justiça no interior do Reino. Em quaisquer casos, todavia, a Justiça tendia a ocupar lugar de destaque como um atributo prioritário da realeza.

enquanto as índias donzelas, tiradas das aldeias como fiandeiras de algodão, eram usadas com torpeza pelos soldados.²⁵

Representação com o mesmo teor havia feito também o bispo de Pernambuco, em 1696, denunciando que os soldados de ordinário eram os criminosos da vila, e que o capitão-mor impedia qualquer forma de aumento delas, tirando os índios para serviços sem qualquer tipo de pagamento e sem consentimento dos religiosos da Companhia.²⁶

As aldeias cristãs próximas ao litoral e fundadas, em 1662, pelos jesuítas Pedro Francisco Cassali e Jacobo Cócleo (nome aportuguesado de Jacques Cockle) foram abandonadas e os padres se retiraram para Pernambuco seis anos depois. Logo, houve o descumprimento da provisão de 17 de abril de 1662 que determinava que as aldeias próximas ao forte, no Ceará, fossem reduzidas em apenas uma sob governo dos jesuítas.²⁷

O primeiro bispo de Pernambuco, D. Estevão Brioso, informado da conjuntura dessa distante área de sua sede episcopal solicitou missionários ao fundador local dos oratorianos recoletos,²⁸ padre João Duarte do Sacramento; então, a partir de 1678 os padres João Álvares e João do Rosário passaram a tomar conta das aldeias abandonadas pelos jesuítas. Aquele padre oratoriano permaneceu no Ceará por mais de trinta e dois anos. Do trabalho desses padres é possível compreender o contexto de violência, disputas e rivalidades que marcara as missões no Ceará.

Os oratorianos, assim como os jesuítas, denunciavam as atrocidades cometidas nas aldeias do litoral. O padre João Álvares havia estado no Ceará com a função de dar assistência espiritual aos soldados do presídio e aos índios nas aldeias, mas também como ex-alfere “reduzir o gentio brabo” e organizar nas aldeias “homens capazes de armas” para bater os índios tapuias. Havia notícias de que o capitão-mor explorava o trabalho dos índios, abusava das índias e enforcava os índios renitentes, o que teria causado uma revolta sem precedentes dos índios aldeados. O padre, na condição de vigário temporário, excomungou todos os soldados por

²⁵ Exposição do padre Antônio de Souza Leal, missionário do Brasil, sobre os agravos feitos aos gentios nas capitânicas de Pernambuco e Piauí. (S.l.n.d) [post. 1720]. In: RAU, Virgínia. **Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil**. Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. II, 1952, p. 384-393.

²⁶ Carta do bispo de Pernambuco ao rei sobre o estado material e espiritual da capitania do Ceará. 26/06/1698. AHU-CE, cx. 1, doc. 53.

²⁷ Provisão de Francisco Barreto de Meneses, governador do Estado do Brasil. 17/04/1662. In: NOBRE, Geraldo Silva. **História Eclesiástica do Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980, p. 118-121.

²⁸ Os oratorianos de Pernambuco eram conhecidos também como nêris (devido ao fundador da Congregação na Europa, São Felipe Néri), lóios, recoletos e manigrepos. Cf. MELLO, Evaldo Cabral de. **A fronda dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715**. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 111.

“desencaminharem as índias” e o próprio capitão-mor que logo em seguida respondera com a truculência de seu posto: “El rei me deu esta vinha [capitania do Ceará] para avendimar [sic] em paga dos meus serviços: não lhe hei de deixar bago”.²⁹ Dizia, ainda, que a ação do padre era inválida porque não podia ele excomungá-los uma vez que estavam no serviço de Sua Majestade.

Com essas violências, denunciadas pelos religiosos, diversos grupos indígenas passaram a solicitar a presença de missionários em suas terras, alegando que queriam ser batizados e se tornarem vassalos d’El Rei, logo, promovendo um outro sentido da colonização, uma espécie de adaptação criativa frente àquele contexto de muitos riscos para suas vidas.³⁰

Em 1698, determinava a Coroa que a aldeia de Aracati, a vinte léguas do presídio e sob direção do padre João da Costa, não fosse transferida para junto do forte, pelos inconvenientes que disso poderia resultar. Lembrava também que as aldeias estabelecidas e com missionário deveriam permanecer em terras escolhidas pelos índios não sendo obrigados “ao sítio, ou mudança contra a sua vontade”.³¹ A recomendação real era que as aldeias cristãs fossem estabelecidas nas proximidades de povoações e fortalezas para proteção dos moradores contra ataques de índios hostis. Essa proibição na transferência dos índios de Aracati, a meu ver, objetivava evitar que eles ficassem nas terras do capitão João da Fonseca Ferreira que deveria, neste momento, contar com o apoio de algumas autoridades, entre elas, o próprio sacerdote João da Costa.

O que se depreende do documento é que, ao impedir o descimento ou a transferência dos índios para terras do capitão, o rei aceitava a admoestação do Prelado de Pernambuco e reafirmava seu controle régio sobre as atividades missionárias. Essa, contudo, parece ter constituído uma situação particular na capitania do Ceará, pois os oratorianos mantinham no sertão de Santo Antônio três aldeias em terras do sesmeiro João Fernandes Vieira, entre elas, a missão de Ararobá, também conhecida como “porta do sertão”, assim chamada pela sua importância nas entradas realizadas. Parece claro que a intenção do currealeiro era possuir uma mão de obra disponível em suas terras, ficando aos padres a incumbência de catequizar ou “amansar” os índios, ao mesmo tempo em que os religiosos mantinham parte de seu patrimônio, sem custos adicionais para a Congregação. Resta saber do real interesse e

²⁹ Documentos do Arquivo da Torre do Tombo (Portugal), Códice 23. *Apud* MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)**. João Pessoa: Ideia, 1993, p. 70-71.

³⁰ Cf. MAIA, Lúcio de Oliveira. Um outro sentido da colonização. A apropriação indígena das solicitações de datas de sesmarias na capitania do Ceará. **Cadernos do LEME**. Campina Grande, vol. 3, n.1, p. 2-24, jan/jun 2011.

³¹ Sobre vários pontos a respeito dos Índios e das Missões (31/01/1698). In: Informação Geral da capitania de Pernambuco..., p. 384-386.

motivação dos índios nesse complexo jogo que envolvia o estabelecimento das missões dos oratorianos.³²

Aliás, o oratoriano padre João da Costa seria protagonista de pelo menos dois conhecidos eventos na história colonial: o levante dos Mascates (1711), acusado de ser um dos motores do atentado contra Bernardo Vieira de Melo e do episódio conhecido como o Massacre do Jaguaribe (1699), quando Manoel Álvares de Moraes Navarro, mestre de campo do terço dos paulistas assassinara cerca de quatrocentos índios Paiacu, entre eles, o principal Jenipapoçu.³³

No bojo dos dois dramáticos acontecimentos estava a velha rivalidade entre Pernambuco e Bahia, ou seja, a detenção de mando entre o poder central da Coroa corporificado na colônia brasileira na pessoa do governador-geral; e da autonomia do poder dos edis de Olinda, receosos de perderem sua influência, em grande parte, conquistada com a Restauração pernambucana na guerra contra os holandeses. Como demonstra Evaldo Cabral de Mello, as disputas foram acesas por rivalidades entre as ordens religiosas de Pernambuco, que de tão graves, saiu dos conventos para alastrarem-se em toda sociedade; por isso, o sugestivo tópico em latim usado pelo autor ao tratar dessa questão: *Clericus clerico lupissimus*³⁴ (o clero é o maior lobo para outro clero - tradução livre).

A cisão entre os oratorianos, então a mais importante e influente ordem religiosa de Pernambuco, ocorrera em duas vertentes: a da Madre de Deus e a de Santo Amaro. A primeira, formada pelos religiosos que seguiam as Regras do Oratório de Lisboa sob aval de Bartolomeu de Quental, almejava se desenvolver nos núcleos urbanos, mais densamente povoados; a segunda vertente era dos missionários das aldeias que tinham a orientação do padre Sacramento de manterem uma vida ascética com o fim último de evangelização dos índios. Os padres da Madre de Deus eram apoiados pela mascataria e os últimos pelo partido de Olinda protagonizando um dos mais ardis conflitos envolvendo o clero (secular e regular), os pró-homens da terra e os representantes reinóis.

Mas é o episódio do Massacre do Jaguaribe que interessa neste contexto. O paulista, Manoel Álvares de Moraes Navarro, mestre de campo do “terço de

³² As outras aldeias eram Ipojuca e Capibaribe. O nome do primeiro principal xucuru convertido da aldeia de Ararobá tomou o nome de João Fernandes Vieira Ararobá. Está claro que havia interesses comuns entre o sesmeiro, os oratorianos e os índios aldeados. Cf. MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista...**, p. 49-62.

³³ Sobre o levante dos mascates e a participação dos oratorianos nos conflitos, vide: *Clericus clerico lupissimus*. In: MELLO, Evaldo Cabral de. **A fronda dos mazombos...**, p. 111-139; sobre o massacre do Jaguaribe, vide: *Paulistas x Mazombos*. In: PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros...**, p. 241-289.

³⁴ Acredito que o autor tenha se apropriado de um adágio medieval: *homo homini lupus, a femina lupior, clericus clerico lupissimus* (o homem é um lobo para outro homem, a mulher é mais lobo ainda para outra mulher, mas o clero é o maior lobo para outro clero).

Lencastro” – em homenagem ao seu protetor, governador-geral do Brasil, João de Lencastro -, partiu com seus capitães, militares e índios para a região do Açu, em julho de 1699, com o objetivo de fazer guerra justa contra os *Caratiús* (ou *Ariús*). Na manhã do dia 04 de agosto, a tropa passou pela aldeia dos Paiacu do principal Jenipapoaçu, sendo recebida com festividades e comemorações. Com a aproximação de um grupo liderado pelo irmão do principal, Navarro sacou de uma carabina e matou a sangue frio Jenipapoaçu, seguido do ataque de seus soldados que com armas de fogo liquidaram de uma só vez mais de quatrocentos índios aldeados e aprisionaram outros trezentos. A aldeia havia sido fundada pelo oratoriano João da Costa que, imediatamente, denunciou a injustiça da guerra, nos termos da Lei de 1611, por estarem os índios aldeados e não no curso.³⁵

A versão de Morais Navarro é que os índios o traíam numa cilada, cuja ação horrenda se justificava pela defesa antecipada. Todo imbróglio documental do episódio do massacre de Jaguaribe, que não foi pouca coisa, já foi discutido por Pedro Puntoni. Para o autor, a partir de uma dimensão política mais ampla,

Tamanho massacre seria apenas mais um das guerras dos bárbaros, no qual o ardil comandou a estratégia adotada do recontro – dos inúmeros travados pelas tropas luso-brasileiras -, não fosse mais um episódio que prefigurava o conflito entre a ‘nobreza’ pernambucana e o poder do governo-geral.³⁶

A intenção do padre do Oratório, auxiliado pelo capitão-mor do Rio Grande e outros curraleiros, era expulsar os forasteiros que comandavam as tropas de paulistas uma vez que o governo-geral havia lhes prometido a posse das terras com a expulsão dos índios. Estava colocado, assim, o conflito entre paulistas e mazombos de que nos fala Pedro Puntoni.

Todavia, para a compreensão dessa disputa de interesses de alcance regional - que perpassava a tênue linha de medidas temporais e espirituais no âmago dos conflitos no sertão colonial - interessa de perto a ação dos protagonistas dessa peleja judiciária na capitania do Ceará, entre eles, além de dois ex-capitães-mores havia dois vigários seculares e dois superiores da Companhia de Jesus.

Os capitães Bento Nunes de Siqueira e Pedro Carrilho foram constituídos como procuradores do mestre de campo Morais Navarro, registrando no arcebispado da

³⁵ PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros...**

³⁶ *Ibidem*, p. 245. Dessa perspectiva o autor contrapõe-se a tese de Barão de Studart e outros autores que viram no episódio apenas uma disputa pela mão de obra indígena e posse das terras. Do Barão há uma importante coleção sobre Navarro e o episódio de Jaguaribe: STUDART, Barão de. Documentos relativos ao mestre-de-campo Morais Navarro. Notícias para um capítulo novo da história cearense. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, tomo XXX, p. 350-364, 1916 e tomo XXXI, p. 162-223, 1917.

Bahia os papéis em sua defesa. Este último procurador havia sido capitão-mor do Ceará por dez meses, em 1694, assim sendo era, pelo menos no plano jurídico, uma testemunha ocular do serviço dos paulistas. Outro ex-capitão-mor do Ceará era Pedro Lelou que, indagado no processo, perguntara cinicamente se era ilícito matar o inimigo infiel e tomar suas terras. Se assim fosse, afirmou o militar, que se deveria também excomungar “todos os príncipes e cabos da Europa”.³⁷

De acordo com o padre João da Costa, o “diabólico conselho” em matar parte dos Paiacu e aprisionar o restante, havia sido uma conspiração do padre do Hábito de São Pedro, João Leite de Aguiar, paulista de nascimento e ex-capelão da tropa de paulistas de Matias Cardoso, portanto, potencial aliado nas pretensões de Morais Navarro.³⁸

Em consulta ao Conselho Ultramarino, em maio de 1696, o padre João Leite de Aguiar - que havia reduzido os índios Jaguaribara, no Ceará - fez um relato das missões no norte. Segundo ele, com seu cabedal foi à ribeira do Jaguaribe reduzir os Paiacu e com eles permanecera por um mês, tempo suficiente para mandar avisar aos moradores da paz conseguida e que levassem seu gado para povoarem a região. Em caminho para Pernambuco, encontrou-se com o capitão-mor do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo, que seguia para o Açu com o objetivo de fundar um presídio para trinta soldados do terço dos Henriques. A disposição do capitão-mor parece não ter convencido o sacerdote que afirmou que um dos principais problemas na região era a atuação dos capitães-mores, “opostos ao serviço de Deus”. Pelos serviços prestados, o Conselho Ultramarino deu um parecer recomendando que João Leite de Aguiar ficasse como vigário da capitania do Ceará.³⁹

Por outro lado, o encaminhamento da defesa de Navarro teve início assim que o oratoriano João da Costa – que fazia parte dos religiosos das aldeias com o ideário de catequese, na vertente do padre Sacramento – convenceu o bispo de Pernambuco da torpeza da guerra injusta praticada contra os Paiacu. A reação imediata do prelado foi mandar fazer uma devassa de modo a trazer outros elementos do caso a Junta das Missões.

No Ceará, a responsabilidade pela devassa ficou a cargo do vigário geral, padre João de Matos Serra. Entre outubro e novembro de 1699, o sacerdote seguiu para a área de conflitos arguindo moradores no Açu, em Natal e na região de Jaguaribe. Toda a papelada, remetida a Lisboa pelo bispo, apoiava as acusações contra Navarro e em favor do padre João da Costa. Aqui, percebe-se toda a rivalidade entre as ordens religiosas. O novo vigário do Ceará, João de Matos Serra substituirá o padre

³⁷ Carta de Pedro Lelou a D. João de Lencastro. 17/12/1699. *Apud* PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros...** p. 257.

³⁸ *Ibidem*, p. 248.

³⁹ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. Pedro II], sobre o que escreveu o padre João Leite acerca do seu trabalho nas missões do Ceará. 04/09/1696. AHU-CE, cx. 1, doc. 34.

João Leite de Aguiar que, por pressão dos soldados do presídio, abandonara o serviço na capitania sem licença do bispado; vale mencionar que outro oratoriano, padre João Álvares havia convencido o bispo de que João Leite não poderia conseguir qualquer fruto na vigairaria “pelo muito com [que ele] se havia odiado, não só com os soldados, mas com muita parte dos moradores”.⁴⁰ Alinhavava-se a partir daí uma aliança entre o novo cura do Ceará, costurada pelo oratoriano não apenas contra os paulistas, mas também como se verá contra os jesuítas.

Contra o partido dos mazombos e a favor dos paulistas entra em cena os padres da Companhia de Jesus. Em 1702, o padre Ascenso Gago, superior da aldeia de Ibiapaba, em passagem pelo Açu para Pernambuco, não apenas confirmou a versão de Navarro como mencionou que ele havia favorecido os jesuítas na reunião dos índios dispersos para as aldeias no Apodi e Jaguaribe.⁴¹ O padre João Guedes chegou mesmo a solicitar a João de Lencastro a permanência da tropa dos paulistas, conformando-se com o fim trágico dos índios: “porém, como depois ouvi as razões que tinham obrigado o mestre-de-campo a dar-lhes guerra, não tive outro remédio que conformar-me com a vontade de Deus, pois ele foi servido permitir que eles mesmos dessem causa a esta ruína”.⁴²

Lembra ainda Pedro Puntoni que toda a animosidade que marcara a relação entre jesuítas e paulistas, os “bandeirantes” no sul da colônia, parece ter desaparecido frente ao pragmatismo dos missionários da Companhia de Jesus.⁴³ A culpa dos próprios índios no massacre do Jaguaribe não ganha, vinte anos depois do episódio, as mesmas cores em outra carta do mesmo jesuíta João Guedes que acusava, sem maiores delongas, o paulista Moraes Navarro: “considerando, entretanto, o mestre-de-campo que, depois de aldeados, seria um maior crime cativá-los, tomara uma resolução bárbara e indigna de cristão”.⁴⁴

Paradoxalmente, agora o discurso do jesuíta é o mesmo do padre João da Costa, confirmada na devassa tirada pelo vigário geral do Ceará, padre João de Matos Serra no início do século XVIII. Se o discurso era o mesmo, outra era sua utilidade, então, para impedir que o mestre de campo do Piauí, Bernardo Carvalho de Aguiar, tivesse

⁴⁰ Informação do bispo de Pernambuco sobre a carta régia de 26 de junho de 1696. In: NOBRE, Geraldo Silva. **História Eclesiástica do Ceará...**, p. 254-258.

⁴¹ Certidão de Ascenso Gago das Serras de Ibiapaba. 05/03/1702. *Apud* PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros...**, p. 263, 264.

⁴² Carta de João Guinzel [Guedes], jesuíta e missionário nas aldeias do Rio Grande, a João de Lencastro, do Arraial do Açu. 29/10/1699. *Apud* PUNTONI, Pedro. *Ibidem*, p. 264.

⁴³ *Ibidem*, p. 263, nota 60.

⁴⁴ Parecer do padre João Guedes da Companhia de Jesus e missionário no Brasil, sobre a petição do mestre-de-campo Bernardo Carvalho de Aguiar sobre a desanexação da aldeia de Ibiapaba da capitania do Ceará. S.l.n.d [1720?]. In: RAU, Virgínia. **Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil...**, p. 398.

sob seu controle a aldeia de Ibiapaba, o mais importante reduto de tropas militares de vassalos indígenas da região.⁴⁵

Considerações finais

O conflito interno dos oratorianos, em Pernambuco, como uma espécie de ensaio da Guerra dos Mascates (1711), como sustenta Evaldo Cabral de Mello, faz com que se reflita mais detidamente sobre o papel das ordens religiosas no espaço colonial. Em Pernambuco, o conluio teve proporções amplas: ordens regulares e seculares, o prelado de Pernambuco e o Arcebispado da Bahia; sem mencionar, autoridades civis e eclesiásticas de Lisboa e de Roma, recebendo ou despachando papéis de toda ordem de interesses. No âmago da melancólica narrativa sobre as excomunhões trocadas entre o bispo e o frade de São Bento, na condição de juiz executor papal, os jesuítas, por seu turno, apoiaram as determinações do bispo de Pernambuco contra os oratorianos das aldeias, os nérís de Santo Amaro.⁴⁶

Em outras palavras, os jesuítas ficaram do lado do prelado e dos reinóis, com anuência da Coroa, contra os religiosos do oratório, apoiados pela mascataria. A ação dos protagonistas, no Ceará, das disposições judiciais contra ou a favor do paulista Morais Navarro, revela as rivalidades entre os jesuítas e religiosos seculares simpatizantes do oratório de Pernambuco.

A rivalidade acesa entre os vigários ou religiosos seculares e os jesuítas, no Ceará, especialmente envolvendo os missionários da aldeia de Ibiapaba alastrou-se para os anos posteriores. À época, os padres enfrentaram a força do vigário do Acaraú, padre João de Matos Monteiro, ninguém menos que sobrinho do padre João de Matos Serra, vigário da capitania e autor da devassa contra Navarro e apoiador dos oratorianos. Todavia, a disputa pela influência religiosa naquela região não teve um desfecho favorável a quaisquer das partes, pois o cura morreu, em 1730, e o padre João Guedes, autor de uma longa representação contra ele, morreu dez anos depois.⁴⁷

⁴⁵ Essa petição, confirmada pela Coroa portuguesa, causara uma mobilização geral na capitania do Ceará, envolvendo missionários, autoridades e os índios da aldeia. Cf. MAIA, Lígio de Oliveira. “Índios da Ibiapaba: ‘o braço forte da capitania’”. In: **Serras de Ibiapaba**. De aldeia à vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial – século XVIII. Niterói: Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense UFF, 2010, p. 200-221.

⁴⁶ MELLO, Evaldo Cabral. **A fronda dos mazombos**..., p. 134, 135.

⁴⁷ Cf. Parecer do conselheiro do Conselho Ultramarino, Antônio Marques Cardoso, sobre a queixa do padre João Guedes da Companhia de Jesus contra o padre João Matos Monteiro, cura do Acaraú. S. l.n.d. AHU-CE, cx. 4, doc. 254; sobre o padre João de Matos Serra, desobediente contumaz das determinações da diocese de Pernambuco, vide: NOBRE, Geraldo Silva. **História Eclesiástica do Ceará**..., p. 261-295.

Entre as capitanias do Rio Grande e Ceará, catequese, violência e rivalidades deram o tom dos empreendimentos missionários. Em jogo, a influência de cada uma das ordens religiosas em relação ao pioneirismo das missões, condição fundamental para receber o aval da Coroa e aumentar sua influência na região. Se o massacre do Jaguaribe pode ser considerado um dos primeiros capítulos da “Fronha dos Mazombos”, como sustenta Puntoni a partir do seminal trabalho de Evaldo Cabral de Mello, ela se alastrou nos rincões da capitania do Ceará contrabalançando uma vez mais as disputas entre as ordens religiosas (regulares e seculares) e autoridades locais pelo controle dos índios aldeados e dos índios no sertão.

Regras, adaptações e traduções nas missões jesuíticas

Luisa Tombini Wittmann¹

A Companhia de Jesus foi oficialmente declarada como ordem religiosa no ano de 1540, através de uma bula papal assinada por Paulo III. Desde a sua fundação liderada por Inácio de Loyola, a inspiração nas ações dos primeiros discípulos de Cristo definiu a atividade apostólica como identidade jesuítica. O intento maior dos membros do grupo seria, portanto, agir em busca da salvação das almas. Para facilitar o trabalho evangelizador de propagação do evangelho, Loyola decidiu excluir o canto da liturgia pelos jesuítas, o que até então definia os membros de qualquer ordem católica. A dispensa iria diferir os inicianos de outros religiosos, entre os quais a música em celebrações era obrigatória, constante e valorizada.

A regra das *Constituições* da Companhia, que proíbe vozes em coro nas horas canônicas e missas cantadas, foi estipulada sobretudo pela preocupação do fundador com o tempo e a mobilidade dos jesuítas, que deveriam ter plenas condições para se centrar nas atividades missionárias, sua vocação maior. Dentro desta perspectiva, pregações e confissões poderiam ser realizadas sem que houvesse a intervenção de atividades musicais, que exigiriam dedicação dos padres jesuítas.² Segue o trecho relativo à música na sexta parte das *Constituições*, no terceiro capítulo intitulado “ocupações a que os da Companhia devem ou não devem dedicar-se”.

Sendo tão importantes as ocupações que assumimos para auxiliar as almas, e tão próprias do nosso Instituto e tão assíduas, e sendo, por outro lado, a nossa residência tão instável, ora neste ora naquele lugar, não recitarão os Nossos as Horas Canônicas em coro, nem celebrarão Missas e Ofícios cantados. Quem tiver devoção de ouvir estes Ofícios, não lhe faltarão lugares para satisfazer esses desejos. Quanto a nós, vale mais

¹ UDESC.

² É importante ressaltar que a postura de Loyola não era contra a música por si mesma. Foram motivos de caráter absolutamente práticos que o impulsionaram a redigir restrições musicais nas atividades litúrgicas dos jesuítas. A preocupação do fundador estava direcionada sobretudo à música litúrgica manifesta pelos jesuítas, pois estes deveriam assumir por completo a assistência das almas, o que significava estar integralmente disponível para ouvir confissões, pregar sermões e executar sacramentos. A busca pela salvação da alma, do próximo e do próprio religioso poderia ser prejudicada pela música, ao distrair os padres e tirar o tempo das suas atividades missionárias. As advertências musicais acabaram dando um caráter anti-monástico à Companhia de Jesus, que deveria mesmo prezar pela sua mobilidade, e nunca pelo enclausuramento. Afinal, a obrigatoriedade do coro remetia à experiência religiosa do monge, do qual Loyola deixara claro que os jesuítas se distanciavam.

consagrar-nos ao que é mais próprio da nossa vocação, para a glória de Deus Nosso Senhor.

Há, ainda, uma observação sobre casos específicos:

Nas tardes em que deve haver sermão ou lição sacra, se nalgumas casas ou colégios se entendesse ser conveniente recitar somente as vésperas para ocupar o povo antes da pregação ou lição sacra, poder-se-á fazê-lo. O mesmo se fará como regra geral nos domingos e dias de festa, sem polifonia ou cantochão, mas num tom devoto, agradável e simples. E isto faça-se para levar o povo a frequentar mais as confissões, sermões e lições sacras, e só na medida em que se julgar meio para esse fim. O mesmo tom se poderá usar no ofício de trevas e outras cerimônias da Semana Santa. Quando se celebrarem Missas mais solenes, mesmo sem canto, tendo em conta a devoção e o decoro, poderá haver dois ajudantes vestidos de sobrepeliz, ou um só, fazendo em tudo o que for possível no Senhor.³

Com intuito de atrair o povo para as atividades religiosas seria possível recitar as vésperas, mas sem canto – seja ele polifônico ou não. Portanto, não faltaram motivos para a disseminação do axioma *Jesuítas non cantat*. Durante todo o período inicial da Companhia de Jesus, houve de fato uma política negativa acerca da música, que não pode ser explicada apenas pela regra proibitiva de Loyola em relação ao canto do Ofício Divino. Esta foi resultante de uma interpretação da espiritualidade jesuítica, que considerava a música suspeita pelos seus aspectos emocionais.⁴

Esta visão condenatória foi defendida por jesuítas influentes, todavia não se firmou como majoritária nem mesmo pôde suspender o desenvolvimento musical das escolas jesuíticas europeias, sobretudo a partir das primeiras décadas do século XVII. Alunos e participantes das atividades católicas manifestaram em algumas instituições a necessidade de que elas fossem musicadas. Assim sendo, a suspeição e a utilização foram as duas faces da questão musical no início da história da Companhia de Jesus.

No dia anterior a sua morte, no ano de 1556, Loyola escreveu sobre música. Registrou a ideia de que poderia haver adaptações ao gosto local, para a edificação do povo. Por outro lado, alerta que nenhum padre ocupado com confissões deveria se dedicar ao coro, cujo estilo deveria ser o cantochão, e que apenas nos domingos e

³ **Constituições da Companhia de Jesus** (anotadas pela congregação geral 34 e normas complementares aprovadas pela mesma congregação). Braga: Livraria A.I., 1997, p. 152.

⁴ Ver KENNEDY, T. Frank, S.J. *Jesuits and music: reconsidering the early ears*. **Studi Musicali**. Roma: Accademia nazionale di Santa Cecilia, Anno XVII, n. 1, 1988, p. 95.

dias de festas as vésperas seriam entoadas. A missa, nunca.⁵ No ano de 1558, o secretário da Companhia de Jesus concede uma autorização do uso do canto na Índia e lugares remotos. Polanco acreditava que assim as populações de gentios progrediriam espiritualmente.⁶ Ao retomar o assunto poucos meses depois, o faz num tom de quase alívio sobre as deliberações vindas do Vaticano:

El canto que hasta aquí se ha permitido en la India por la edificación de la gente, agora mucho más se aprueba siendo ordenado por Su Santidade; y será bien ayudar a los niños interviniendo algunos de los nuestros que los enderecen en la missa y vísperas de los domingos y fiestas, ultra de los oficios de la Semana Sancta y de Navidad: y finalmente hagan como han hecho hasta aquí sin escrúpulo de contravenir a las Constituciones.⁷

Antes e depois da morte de Loyola, documentos revelam que missas eram cantadas pelos missionários em alguns locais ao redor do mundo. A missão jesuítica era apostólica, entre diversos povos e culturas, e cada realidade exigiu adaptações. As experiências cotidianas locais fizeram com que fossem revisadas algumas regras, o que acabou registrado em correspondências trocadas entre a Europa, América e Ásia. Na América Portuguesa, o uso da música demandou mais agilidade e empenho dos evangelizadores. Desde o princípio, ficou evidente que a missão não poderia avançar sem a sua presença, para além de alguns colégios jesuíticos europeus que foram desenvolvendo com vagareza suas atividades musicais. As práticas missionárias foram moldadas de acordo com as necessidades, inclusive na Europa. Ainda que, por razões distintas, as atividades musicais e seus debates tenham sido diferentes em cada local onde atuou a Companhia de Jesus.

A presença constante e significativa da música nas missões da América Portuguesa não pode ser ignorada. É, todavia, geralmente interpretada como estratégia dos jesuítas, que impõem sua cultura, mesmo que isso signifique a incorporação de algumas características indígenas – outro fato impossível de negar. A música, contudo, que não fazia parte das cerimônias litúrgicas da Companhia de

⁵ Ver CULLEY, Thomas D.; McNASPY, Clement J. Music and the early Jesuits (1540-1565). **Archivum Historicum Societatis IESU**. Roma: anno XL, fasc. 80, p. 232, jul/dez 1971.

⁶ *An permitti debeat cantus in India et alijs in locis remotissimis. quanvis in Europa non sit Societatis concessus si animadvertetur eas nationes ad Dei cultum, et spiritualem profectum ex eo invari, ut Goae observatum est, et in Ethiopia.* P. Polanco, *Memoria de Negotiis Tractandis* (Roma, 1558). WICKI, Joseph. **Documenta Indica**. Monumenta Historica Societatis Jesu. Roma: vol. IV, p. 77, 1948-88.

⁷ Carta do P. Polanco ao P. Antonio de Quadros, Roma, 13 de dezembro de 1558. *Ibidem*, p. 133.

Jesus, foi estimulada e praticada devido às tradições sonoro-culturais indígenas. Ambos os fatos demonstram a capacidade de adaptação dos membros da Companhia de Jesus e de absorção da diferença pelos ameríndios, interessantes fatos desta singularidade missionária. Os sons se tornaram corriqueiros entre os padres inicianos a partir do encontro com o outro, que almejavam converter. Foi a alteridade musical ameríndia – religiosa e ritual –, que levou os jesuítas até mesmo a adaptar suas regras proibitivas, cantando missas nas florestas tropicais. A música tornou-se, assim, elemento fundamental da tradução religiosa entre ameríndios e missionários.

Na faceta musical do contato, muitas vezes índios conviveram com diferentes formas musicais, cristãs e indígenas, sem sentirem a necessidade de excluir uma em detrimento da outra, valorizada como correta pelos evangelizadores. Do ponto de vista nativo, houve uma capacidade e necessidade de absorver a alteridade de maneira antropofágica, literal e metaforicamente. O contato com aquele que é diferente os transformava, sem que isso implicasse numa recusa de si mesmo. Portanto, aprender música católica não significou um desprezo pela sua musicalidade, mas a abertura de um canal de diálogo religioso com os recém-chegados padres jesuítas que se apresentavam como líderes espirituais. O aprendizado de canções católicas, portanto, não significava sua transformação em verdadeiros europeus católicos, nem que a música que interpretavam era um simples verniz abaixo do qual se escondia uma genuína e milenar cultura indígena. Trata-se de manifestações musicais em espaços missionários e coloniais, através das quais transcorreram complexas traduções culturais.

Não existia ritual indígena sem uma gestualidade musical, sendo que as populações ameríndias não costumavam isolar suas experiências sonoras dos demais campos da vida, sobretudo do religioso. É inexistente entre os indígenas uma separação formal e técnica de disciplinas acadêmicas, como classificamos separadamente a dança e a música. Estas estão inseridas em diversas atividades sociais, na maioria das vezes manifestas ao mesmo tempo, interação de significados múltiplos. Esta diferença cultural central faz com que a sonoridade de grupos indígenas seja por vezes criticada pelos ocidentais, que não se satisfazem com o que ouvem e questionam até mesmo a agradabilidade daqueles diferentes sons, em comparação, é claro, com as suas próprias referências musicais. Aquela era, todavia, performance sonora de outra sociedade, com suas próprias vivências culturais, manifestações sensíveis e visões cosmológicas.

Um olhar mais atento e profundo para a alteridade ameríndia exige uma aproximação com a Antropologia, que demonstra com sensibilidade e competência a necessidade de se estudar a sonoridade, além do campo visual que marca fortemente as Ciências Humanas, consequência de uma hierarquia dos sentidos estabelecida pela

própria sociedade ocidental.⁸ Parece que ficamos mudos diante de culturas que valorizam e vivenciam a audição de uma maneira holística, e intelectualmente cegos diante da experiência musical – deles e nossa –, que classificamos como distante da razão. Para quem ouve, a música parece eternamente presa ao campo do deleite, das sensações. É, no entanto, mais do que isso quando observamos rituais religiosos, sejam eles indígenas ou gerados no contato.

Os jesuítas, por sua vez, tiveram seus motivos para ensinar música católica e realizar missas cantadas, o principal deles era atingir seu objetivo maior de evangelização dos gentios. É importante lembrar que se trata de uma época em que música religiosa europeia tinha como propósito a consolação de fiéis, que não privilegiavam compositor. Aliás, a autoria passou a ser valorizada com o romantismo, portanto, num contexto mais recente da história ocidental. São, todavia, inexistentes ainda hoje nas culturas ameríndias. Enfim, música para o outro – seja ele europeu ou índio –, não é o que se entende como arte atualmente. Por isso, a importância de adentrarmos em significados musicais distintos para compreender uma prática que é conjunta. Devemos, portanto, lançar luz sobre a música não como objeto principal, mas para compreender relações sociais que se deram através dos sons, possibilitando traduções religiosas num contexto histórico específico: o missionário americano.

No conjunto documental jesuítico, a música representa, muitas vezes, a virtude da civilidade e o sucesso da evangelização. Há, no entanto, indícios a serem revelados. Se tocada por índios e jesuítas, é música coletiva missional por excelência, que possibilitou o estabelecimento de uma comunicação entre sujeitos históricos. Estamos aqui distantes de uma discussão sobre a influência da música europeia na música indígena, ou mesmo da música indígena na música brasileira, esta geralmente negada e aquela confirmada. Índios cristãos, vale dizer, não deixaram de ser índios, e realizaram suas próprias ressignificações do catolicismo.

Os jesuítas adaptaram sua mensagem cristã ao público local ao incorporar elementos indígenas nas celebrações católicas. Fizeram também concessões às manifestações nativas, inclusive músico-rituais, com restrições mais severas aos rituais antropofágicos. Os ameríndios, por sua vez, reinterpretavam o que recebiam

⁸ Para uma síntese de perspectivas antropológicas acerca da música de grupos não-ocidentais, ver HIKIJI, Rose Satiko. Possibilidades de uma audição da vida social. In: MARTINS, José de Souza. ECKERT, Cornelia. NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs.). **O imaginário e o poético nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 2005, p. 271-294. Especificamente sobre música indígena, ver MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani**. São Paulo: Tese de Doutorado - FFLCH-USP, 2002. Pesquisas antropológicas se distanciam da conjuntura colonial, e muitas vezes da missionária, mas trazem benefícios na reflexão sobre música vivenciada por índios. Etnografias detalhadas sobre populações tupis e guaranis contemporâneas podem gerar, para além de seus escritos, gravações e filmagens de performances nativas. São estudos que incitam um olhar mais atento e aberto sobre a alteridade musical ameríndia.

ao seu modo. Assim surgiram sons do diálogo, gerados a partir da relação com o outro e da transformação de si mesmo. Performances musicais que por vezes apresentam elementos distintos que se interpõem e compõem, modificando-se. É o caso das músicas cristãs tocadas com instrumentos indígenas e cantadas em língua tupi.

A percepção do movimento da história, ou seja, do processo complexo de constituição de um contato que se dá também através da sonoridade, implica em se distanciar de ideias dicotômicas da música nas aldeias missionárias apenas como pedagogia disciplinar jesuítica, que serviu aos interesses dos que prevaleceram, ou, no lado oposto, resistência indígena numa luta incessante por permanecer o mesmo, numa suposta pureza original procurada e exigida dos índios, e não por eles. Entre os pólos da resistência e da dominação – e das suas consequentes críticas ou apologias –, há trilhas irregulares mais interessantes.

As missões jesuíticas na América Portuguesa não contaram com exímios padres compositores, ao contrário da América Espanhola, e delas não sobreviveu uma partitura sequer das que foram tocadas. Contudo, o que poderia significar a desistência do historiador, se transformou em reflexão histórica. Atualmente, podemos tocar algumas das músicas que fizeram parte da vida de aldeias jesuíticas, espanholas e setecentistas. Partituras, contudo, não garantem a reconstrução da história da música nas aldeias no sentido aqui proposto, ou seja, como parte significativa de um cotidiano de traduções religiosas. Por outro lado, a existência das partituras não deve levar pesquisadores a deixarem de lado a temática, alegando que ler música é condição essencial para problematizar manifestações sonoras de e entre grupos sociais.

É importante sublinhar também que partituras musicais, sobreviventes das áreas de missões, sobretudo na América Espanhola, seguem regras europeias de composição. Não podemos vislumbrar através delas, por exemplo, instrumentos musicais indígenas, nem sua peculiar interpretação. É justamente isso que marcou o caráter singular da sonoridade das aldeias. Mesmo quando músicas católicas eram tocadas, é possível inferir que ela não soasse como nas igrejas europeias, muito menos que isso representasse uma aculturação dos índios – apesar de muitos missionários jesuítas reiterarem isso de forma apologética em seus escritos. Parece improvável que a maneira indígena de cantar e de tocar seus instrumentos não tenha impresso sua marca na música interpretada por eles mesmos. Não se trata de concluir se o aprendizado da música europeia foi uma imitação bem ou mal feita, se existia veracidade ou não da crença católica indígena. Nem de demonstrar que era pura estratégia dos nativos, sujeitos que seriam bons aprendizes, mas fingidores.

A sonoridade ameríndia, ritualizada e nunca registrada em papel, influenciou a música missionária. Foram, portanto, as execuções locais e não as partituras que definiram a singularidades das músicas tocadas em missões na América. A maioria delas, de fato, não se transformou em formato de notação ocidental, e pouquíssimos

registros deste tipo sobreviveram. Repito, porém, que não é a música em si que está passível de (re)construção, mas a sua história. Uma história que pode ser contada através da análise dos indícios encontrados em narrativas jesuíticas, reveladores dos papéis da música como elemento significativo de aproximação, comunicação, tradução e disputas entre missionários e ameríndios.

A música foi compartilhada por diferentes sujeitos históricos, especialmente índios e missionários. Foram os últimos, contudo, que nos deixaram registros sobre os quais podemos nos debruçar para escrever esta e outras longínquas histórias. Podemos pensar uma vivência coletiva através do relato somente de uma das partes? Não corremos o risco de contá-la enviesada, apenas através de um ponto de vista católico, contra-reformista e missionário? Alguns pessimistas diriam que o risco assemelha-se mais a uma certeza, e afirmariam que de escritos jesuíticos podemos aprender somente uma história ocidental. Discordo. As fontes têm seus filtros, é claro, relatam uma história parcial. Cabe ao pesquisador, porém, não confundir documento histórico com história, e analisá-lo como tal. Fontes são históricas, têm sua história, porém não são história. Esta somos nós, historiadores, os encarregados de contar.

A narrativa jesuítica imprimiu forte marca na escrita da história do Brasil. É difícil, senão impossível, se referir ao período colonial sem lançar mão de documentos escritos pelos membros da Companhia de Jesus. As formas de fazê-lo, todavia, se diferem. Há estilos que não se descolam suficientemente da maneira apologética de descrever a missão contida nas correspondências inicianas, frequente entre jesuítas-historiadores. Por vezes, fragmentos são extraídos destes textos históricos para corroborar um argumento, como no destaque ao aprendizado de músicas católicas pelos indígenas, que as executando de maneira exemplar se tornariam verdadeiros europeus. Esta não é uma tarefa árdua, posto que os próprios jesuítas faziam questão de relatar com detalhe casos que confirmariam o sucesso da evangelização, e eram inclusive incentivados a isso pelos seus superiores. O intuito deles era trazer consolação aos colegas inicianos espalhados pelo mundo, ao mesmo tempo em que faziam propaganda do trabalho missionário estabelecido nos além-mares.

As fontes jesuíticas, todavia, permitem outras análises por meio de uma leitura cuidadosa de suas entrelinhas, com diferentes propósitos. No seu artigo específico sobre música nas aldeias do século XVI, Serafim Leite, para elucidar a infiltração do cristianismo entre os índios, citou parte de um documento escrito na década de 1580, como de autoria do jesuíta Fernão Cardim.⁹ A seguir, serão trazidos para análise

⁹ LEITE, Serafim. Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil (séc. XVI). **Revista Brotéria**. Lisboa, vol. 24, p. 42, 1937. Este documento foi pesquisado em duas versões manuscritas arquivadas no *Archivum Romanum Societatis IESU*, em Roma, e na Biblioteca Pública de Évora, em Portugal. Ambos registram, no final do documento, o mesmo local e

trechos originais estendidos, encontrados no Arquivo dos Jesuítas, em Roma, e na Biblioteca Pública de Évora, em Portugal:

Los padres le predicán en las fiestas principales, y les enseñan la doctrina xpiana dos vezes al dia. pla mañana acabada la missa en portogues, y en su lengua, y ala tarde acabados sus servicios el dialogo de la fee, y aparejo dela comunion, y confession, y todos muchachos y casados, mugeres y niñas responden alas pergutas con gran candura. Los niños de los Indios deprenden con nr'os padres a leer y escrevir, contar, cantar y hablar portogues, y todo toman mui bien. (...) Les enseñan a câtar, y tiene' su capilla de canto y flautas para sus fiestas, y hazen sus danças a la portuguesa co' tamboriles y uihuelas con mucha gracia, como si fueran muchachos portogueses.¹⁰

data: Bahia, 31 de dezembro de 1583. O manuscrito do ARSI tem a assinatura de Cristóvão de Gouveia, apontado como autor do texto pelo musicólogo Marcos Holler. Contudo, após cotejar as duas versões – e ter informações da autoria de Cardim e Gouveia –, encontrei o mesmo texto publicado numa obra que compilou escritos de José de Anchieta, numa tradução em português do espanhol arquivado em Évora, que altera o ano de escrita para 1585. ANCHIETA, José de. **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 416-455. Em nota explicativa, o leitor é informado que o historiador Capistrano de Abreu fez a troca da data baseado num fato comentado no documento, a mudança do Colégio de S. Vicente para Santos que teria ocorrido apenas em 1585, e não em 1583. O escrito, todavia, informa apenas que foram lançadas as bases da nova casa jesuítica em Santos, não confirma o término da mudança dos jesuítas. Na mesma nota é admitida a impossibilidade de comprovação da autoria de Anchieta, e cogita-se o nome de Gouveia, que era na época o visitador do Brasil. Não traz, porém, o dado da existência da assinatura encontrada no documento do ARSI. O catálogo de fontes da biblioteca de Évora registra somente a primeira frase, o título e a data conforme aparecem no manuscrito. CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da. **Catálogo dos manuscritos da bibliotheca publica eborensis**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1870, p. 19. Seja como for, os escritos inicianos tem por vezes algumas cópias e mais de um autor – ou pelo menos um informante e um redator –, se considerarmos que as informações compiladas eram geralmente observações e experiências de vários jesuítas em terras missionárias.

¹⁰ Enformacion de la Provincia del Brasil para Nuestro Padre, Bahia, 31 de dezembro de 1583. Biblioteca Pública de Évora, COD CXVI 1-33, 0013, fôlios 37-44. O documento de Évora e do ARSI são quase idênticos em seu conteúdo, mas apresentam pequenas alterações de palavras e números, sobretudo nos dados sobre a quantidade de índios, padres e irmãos residentes nas casas, colégios e aldeias. É importante lembrar que os documentos jesuíticos eram copiados para serem lidos ao redor do mundo, podendo ter seus dados atualizados conforme o novo contexto, ou mesmo outros interesses. Na versão do ARSI, na parte sobre Porto Seguro, não há a frase presente no documento de Évora que admite que os jesuítas não

Entre as atividades principais dos missionários jesuítas estava ensinar a doutrina cristã e rezar a missa, em português e em tupi. As crianças indígenas aprendiam a ler, a escrever, a contar e a cantar. Agiam, para orgulho do evangelizador quinhentista, como se fossem meninos portugueses. Mas eram, de fato, indígenas. A valorização exacerbada de uma vivência católica nas aldeias, pelo historiador contemporâneo, obscurece a complexidade das relações estabelecidas entre jesuítas e índios. Não é raro encontrar descrições que demonstram a coexistência cotidiana de elementos indígenas e cristãos. O que de fato ocorria era uma ressignificação constante dos signos religiosos apresentados pelos europeus, através de uma lógica cosmológica que era ameríndia. Neste sentido, é fundamental que se atente para a sequência do relato, onde o jesuíta revela muito mais sobre as performances dos índios.

Se ponen unas diademas porla cabeça de plumas de paxaros de uarios colores, y desta suerte hazen tambie' los arcos, y enpenan y pintan el cuerpo y assi pintados, y mui galanos asu modo hazen sus fiestas muy apazibles, quedan contento, y causan deuoçion por ser hechas p gente tan indomita, y barbara, mas por la bondad diuina, y diligencia delos nr'os hechos ya hombres politicos y xpianos.¹¹

O missionário comemora as atitudes cristãs dos índios, como ir à santa missa, aprender a doutrina e realizar os sacramentos. Não se espanta, porém, quando se expressam da maneira indígena. Era sabido que nos rituais antropofágicos costumavam dançar e cantar de maneira intensa e contínua, tendo o corpo pintado e ornamentado com penas coloridas. Apenas dois anos depois da chegada dos membros da Companhia de Jesus na Bahia, o jesuíta Pero Correa já registrava: “na preparação da festa, todos andam ocupados em fazer pennas vermelhas e amarellas e de outras tintas de que fazem suas librés e as cortam mui miudas e são ajuntadas

eram bem recebidos na região, devido as controvérsias em questões relativas aos índios, e cita apenas a etnia Guaimurê como problema a ser enfrentado nas viagens, enquanto a outra versão prefere elencar também as dificuldades naturais. “Tienen asu cargo dos aldeas de indios, una cinco leguas dela villa, para el sul, outra quatro para el norte. no residen enellas, mas visitan las amenudo y tambie' visitan otras mas lexos, q son dexpianos y paganos con muchos trabajos y peligros p causa delos calores, lluvias, y rios caudales que passan y por causa delos Guaimurés. No estan muy bien recibidos en la tierra p causa delos capitanes y otros hombres q no nos son muchos benevolos, mas bien empleados max.e en atender a los Indios porque con los portogueses nose haze mucho fruto.” Idem, fólho 39v. “Tienen asu cargo dos Aldeas de Indios. una cinco leguas dela villa, outra quatro, no residen enellas, mas visitan las a menudo, y tambien visitan otras mas lexos, que son de xpianos y paganos con muchos peligros, por causa delos Guaimurés”. ARSI, Bras. 15II, fólho 335.

¹¹ *Ibidem*, fólho 38v.

com resina que apega muito á maneira de labores que tem alguma arte. E assim nas cabeças põem diademas das mesmas pennas de côres mui bem feitas, e outras muitas invenções”.¹² Assim como cantar música religiosa não os tornava automaticamente católicos, algumas penas pelo corpo não mais comprovavam a iminência de uma guerra visando a antropofagia. Um novo tempo descortinava-se.

Alguns diriam que a época de Correa ou mesmo de Cardim é muito remota, sendo esta a razão pela qual algumas manifestações autóctones ainda seriam perceptíveis. A presença jesuítica era mesmo recente, não havia completado quatro décadas nos anos oitenta do século XVI. Nesse sentido, vale dar um salto temporal e contar a história de rituais indígenas compartilhados no espaço amazônico setecentista. Uma mulher chamada Ludovina Ferreira tinha ficado conhecida por realizar o denominado “ritual de descer demônios”.¹³ José Portal de Aragão relatou que a ouvira cantar em Nheengatu e chacoalhar o maracá, evocando cúmplices feiticeiros:

Um instrumento com que faz perante várias pessoas aparecer visões cantando ao som dele cantigas, que tem pacto com o demônio e em cima das mesmas cantigas aquelas pessoas que convoca o depravado ato, cujo instrumento consiste estar metido em uma flecha cortada com um cabaço pequeno com dois furos correspondentes um ao outro e tem dentro umas miçangas (...) e metido na dita haste faz o som que lhe parece com movimento que lhe dá com as mãos e na ponta da haste está fincado (sic) uma pena tirada do rabo de Arara. (...) Sem ninguém pegar nele ficou imóvel e começou a cantar a cantiga dos feiticeiros, a cujo som se moveu o dito e começou a andar dançando sobre as costas da cuia e depois desceu abaixo e começou a rodeá-la com a mesma dança.¹⁴

¹² De outra do mesmo [Pero Correa] para os irmãos que estavam na Africa, de S. Vicente, do anno de 1551. NAVARRO, Padre Azpilcueta *et alli*. **Cartas Avulsas (1550-1568)**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 125.

¹³ Os documentos que contém estas informações não são jesuíticos, mas inquisitoriais. No Pará, ao longo da segunda metade do XVII e primeira metade do XVIII, foi instalada uma rede de funcionários do Tribunal do Santo Ofício, sendo apresentadas muitas denúncias, sobretudo contra mulheres, pelos rituais de cura considerados heréticos aos olhos da Inquisição.

¹⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 337-340. *Apud* CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Campinas: Tese de Doutorado - IFCH-UNICAMP, 2005, p. 342. Ver esta tese para informações e análises das denúncias e dos processos produzidos contra Ludovina e Sabina, entre as décadas de 1730 e 1760, que acabam não sendo condenadas pela Inquisição ou enviadas aos cárceres lisboetas. Sobre este último período, ver AMARAL LAPA, José Roberto do. **Livro da visitação do**

João da Matta Silva acusou também a filha e uma amiga de Ludovina de ter pacto com o demônio: “falam e cantam as ditas denunciadas com cobras com o instrumento chamado maracá e fazer (sic) descer demônios com mesmo instrumento e os faz descer por suas artes”.¹⁵ Com sua cantoria, disse ainda outra denunciante, fazia até mesmo aparecer aranhas que se transformavam na calada na noite em ajudantes para seus rituais. Sua música atraía também um pássaro preto, que espreitava na porta, e uma cobra de estimação, que colocava a língua para fora toda vez que ouvia suas cantigas. O historiador Almir de Carvalho Júnior observou que os documentos não confirmam a ascendência indígena de Ludovina, que certa vez chegou a ser registrada como branca, sendo mais provável que fosse mestiça. A origem biológica, porém, não é o que denota sua importância, mas os rituais de base tupi que liderava, compreendidos e contratados pela população que a cercava.

Ludovina não era caso de exceção. A índia Sabina era perita em realizar curas através de sucções e sopros, e em achar objetos escondidos que teriam causado malefícios ao enfermo. Além de ervas e tabaco, fazia o sinal da cruz e acreditava no poder da água benta e dos exorcismos da Igreja Católica. Sabina acionava gestos e palavras dos universos cristão e indígena, ou melhor, elementos que juntos tinham se tornado inteligíveis e eficazes para as pessoas que viviam naquela sociedade colonial, sob constante atuação de missionários. Era tempo de adaptação de antigos referenciais, de ressignificação de símbolos religiosos. Os pajés indígenas, que antes viviam apartados da sociedade, costumavam aparecer apenas para conduzir rituais importantes. Sabina e Ludovina, ao contrário, atuaram como parte de uma comunidade que durante décadas solicitou frequentemente seus serviços. Eram respeitadas, mas também temidas. Mulheres que acabaram por conquistar seu lugar social e um espaço de autonomia através de trabalhos de cura espiritual.

Os escritos jesuíticos e as atuações indígenas demonstram a manutenção de crenças e de rituais nativos no espaço colonial da América Portuguesa. Não se trata, no entanto, de resistências que geram uma continuidade inalterada. A conjuntura foi de intensa transformação, inerente ao contato. Dentro de um debate mais geral que problematiza este processo nas aldeias coloniais, o som deve analisado como elemento peculiar, via essencial da relação entre índios e jesuítas. A concomitância de códigos, inclusive musicais, passou a fazer sentido para estes sujeitos, viabilizando a comunicação entre eles. Trata-se de *permanências alteradas*. O termo composto sugere um sentido de mão dupla, de persistências e transformações, em ambos os lados, que resultam de experiências dialógicas.

Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978.

¹⁵ *Ibidem*, p. 344.

Não são simples misturas, tampouco, fusões. Não há um terceiro produto que substitui os anteriores. Do cenário das missões, não se gerou a mestiçagem, biológica ou cultural, de um povo por inteiro. Evito aplicar também o termo sincretismo, por estar imerso na ideia de uma justaposição mecânica de traços culturais, e não de um complexo diálogo entre mundos distintos. A utilização de conceitos como resistente ou aculturado, por sua vez, se mostram pólos inoperantes na explicação do fenômeno sonoro, da complexidade de um cotidiano missional de perpetuações através da mudança. O cotidiano das missões torna-se, assim, mais dinâmico.

O que importa não é o grau das mudanças – que pende mais aos europeus ou aos índios, versão mais reconhecida e contada –, e sim o processo que coloca diferentes elementos em jogo, modificando-os. O movimento da história produziu índios cristãos investigados pelo Santo Ofício. Motivou a manifestação religiosa denominada santidade, que mesclou ritos tupis e cristãos. Suscitou bailes indígenas com cantos católicos, e danças portuguesas manifestas com plumas na cabeça. Atualmente, é possível ouvir ecos desse tempo longínquo, colonial e missionário. Nas gaitinhas das festas do norte, nos rituais do Toré, nas danças do cururu, nas casas de reza Kaiowá e Nhandeva. São casos relacionados aos últimos que nos conduzirão ao final deste texto.

No ano de 2010, durante a XIII Jornada Internacional das Missões Jesuíticas, em Dourados, Mato Grosso do Sul, observei altares com maracás pendurados em cruzeiros. Ao ver o espaço de culto, alguém indagou para a Nhande Sy que nos recebia se se tratava do símbolo católico. A anciã respondeu, prontamente, que a cruz era Guarani. Em outro espaço religioso, ouviu-se de um líder espiritual que os objetos sagrados ali presentes eram muito antigos, que as cruzeiros existiam a mais de quinhentos anos, antes mesmo dos portugueses desembarcarem no Brasil. Nos dois momentos, vimos e ouvimos gestos e sons, batidas de pés e ritmos, danças em roda e maracás serem chacoalhados.

A apropriação de elementos cristãos demonstra por vezes o reforço de uma identidade religiosa que é indígena, sem dúvida, mesmo que alterada pelo processo de contato, pois construída numa relação compartilhada. A cruz, portanto, tornou-se indígena, parte significativa de sua religiosidade. Hoje em dia, é também possível encontrar índios guaranis que tocam violino, comum nas antigas reduções. A execução que ouvi, todavia, tinha suas peculiaridades. O dedão esquerdo não permanecia apoiado no braço do instrumento, mas também apertava a corda mais grave, produzindo notas musicais. Os resultados do contato são fascinantes e infundáveis.

“...Pedimos a Vossa Magestade Fidellicima mande recolher o Directorio por hum Decreto...”: os índios de Vila Viçosa Real e o requerimento de 1814

Maico Oliveira Xavier¹

Introdução

Em 1798, falando que os índios ficariam “sem diferença dos outros meus vassallos” e sujeitos às “leis que regem todos”² os súditos, D. Maria I aboliu o Diretório dos Índios³ (Diretório Pombalino), que havia sido aprovado pelo rei D. José I em 1758 – ou seja, tal decisão implicava no fim do poder dos diretores que lhes governavam desde a expulsão dos jesuítas do Brasil. Porém, analisando registros feitos pelo Governo do Ceará nas primeiras décadas do século XIX, vê-se que aquele regulamento continuou sendo muito utilizado pelas autoridades para o controle dos índios. Logo, em Vila Viçosa Real,⁴ maior reduto indígena da capitania, os diretores continuaram como elementos chave aos planos da Coroa lusa.

Desde que passaram à gerência dos diretores em 1759, sob a paradoxal promessa de que gozariam de liberdade, os índios mantiveram com eles uma relação bastante conflituosa, em vários momentos lhes denunciando às autoridades superiores. Em 1814, por exemplo, ante o abuso de poder daqueles, invasão de suas terras, intenso uso da força de trabalho, castigos e constantes tentativas de escravização: os

¹ Doutorando em História Social. Universidade Federal do Ceará /UFC.

² Carta Régia de 12 de maio de 1798. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: De maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1988, p. 221.

³ Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Magestade não mandar o contrário. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Ibidem*, p. 166-203. Para um maior conhecimento sobre o Diretório, sua imposição e as implicações disso para os índios, ver, entre outros: DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses – CNCDP, 2000. SILVA, Isabelle B. P. **Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. Campinas: Tese de Doutorado – Unicamp, 2003. LOPES, Fátima M. **Em nome da liberdade: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII**. Recife: Tese de Doutorado – UFPE, 2005.

⁴ Vila Viçosa foi criada em 7 de julho de 1759. Abrangeu toda a área que antes formava o Aldeamento da Ibiapaba, fundado em 1700, por iniciativa dos jesuítas Ascenso Gago e Manoel Pedroso.

indígenas enviaram à Corte no Rio de Janeiro um requerimento com graves acusações contra esses administradores e brancos no geral.⁵

“Vexames de Captivos”

A princípio, no referido requerimento se indica o destinatário e assunto tratado: “A Soberana e Augusta Rainha Nossa Senhora que Deos Guarde dos Índios Nacionaes da Serra Grande denominada Ibiapaba Villa Viçosa Real da America das leis que tem feito os Directores contra as ordens de sua Magestade”.⁶ Mesmo com o príncipe D. João governando o Brasil naquela época, como se vê o documento foi enviado à D. Maria I, justamente àquela que ordenou a abolição do Diretório em 1798. Logo, destacá-la numa denúncia contra os diretores implicava em lembrar que sua ordem não havia sido cumprida como deveria. Assim, diziam os índios “que elles supplicantes a cincoenta annos são dos Directores desta Real Villa até este presente anno de mil oitocentos e quatorse”.⁷ Evocando o passado, diziam não gozar de “honras nobresas, liberdades, e privilegios dados por sua Magestade o falecido Rei Dom João Quinto”, e que na verdade viviam em “*vexames de Captivos*”.⁸

Logo, o que tinham por “honras”, “nobrezas”, “liberdades e privilégios” parece está diretamente ligado ao poder que os chefes nativos exerciam quando viviam com os jesuítas, que, até certo ponto, ratificam tal poder. Ao citar D. João V, os indígenas evocavam um período quicá visto por eles como tempo de conquistas, intrinsecamente relacionadas às guerras. Àquela época, juntavam-se aos padres à administração da Aldeia da Ibiapaba (depois Vila Viçosa), entre outros: os Principais⁹ D. Jacob de Sousa, D. Sebastião Saraiva Coutinho e D. José de Vasconcelos. Em 1814, os índios eram cientes da relevância de seus ancestrais à Coroa, pois lutaram várias vezes em “batalhas que derão nos Barbaros Gentios¹⁰ deste Brasil”. Sabendo

⁵ Arquivo Público do Estado do Ceará/APEC. Fundo: Governo da Capitania do Ceará. Série: Correspondência da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra ao Governo do Ceará. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Cx.29. L. n.º 93 (1812-1815). fl. s/n.

⁶ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

⁷ Como a vila foi criada em 1759, são mais de 50 anos até 1814. Mas, esta imprecisão quanto ao total de anos não diminui a importância da denúncia contra os diretores.

⁸ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

⁹ Principal era a forma como as autoridades civis e eclesiásticas se referiam aos chefes indígenas no período colonial, expressão notada com frequência na documentação relativa a este contexto.

¹⁰ Além de “Bárbaros Gentios”, nas fontes analisadas os índios que fortemente resistiam à ocupação aparecem como “Tapuias”. Na lógica do colonizador, os “Tapuias” “representavam o traçoeiro selvagem, obstáculo no caminho da civilização”. Para uma boa reflexão sobre a imposição dessa categoria aos índios, ver: MONTEIRO, John Manuel.

perfeitamente disso, exigiam o respeito dos brancos, fazendo referência a uma “Onrada Patente que foi dada aos seus antepassados”.¹¹

A patente à qual se referiram foi dada por D. João V ao Principal e Mestre de Campo D. José de Vasconcelos, nomeado “Governador dos Índios” em 1721, “por falecimento” de D. Jacob de Sousa,¹² que exercia tal posto. À época o rei muito estimou os Tabajara, sobretudo por lutar contra os “gentios bárbaros” “do Ceara e do Piauí” e matar “o Índio Mandu Ladivio (Ladino)”, “hum dos mais cruéis inimigos” dos lusos. Por isso, ordenou que D. José gozasse “das horas jurisdição e preeminências que lhe tocarem”, exigindo do governador de Pernambuco que “conheça ao dito Dom Jose de Vasconcellos por Governador dos ditos Índios como tal o honre estime e deixe exercitar o seu posto e gozar as honras que em rasão delle lhe são concedidas”.¹³ Logo, os chefes indígenas de outrora ocupavam um lugar especial na memória dos índios de Vila Viçosa em 1814. E para além de exaltar feitos antigos, ao evocar suas vitórias os Principais do início do século XIX se apresentavam como continuação de uma linhagem que lhes permitia exigir bons tratamentos por parte dos não indígenas.

Se ao longo dos anos a Coroa distinguia os chefes índios através de patentes e títulos, os de Viçosa queriam de fato gozar de poder, não ficar refém de uma política de controle como estava ocorrendo. Para Koster, que no início do século XIX esteve no Ceará: “o Capitão-Mor indígena” era “muito ridicularizado pelos brancos e, com efeito, um oficial meio nu, com sua bengala de castão de ouro na mão é um personagem que desperta o riso aos nervos mais rijos”.¹⁴ Mesmo o viajante

Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas: Tese de Livre Docência – Unicamp, 2001.

¹¹ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

¹² Para Maia: “...D. José de Sousa e Castro teria recebido a nomeação de “governador” dos índios de Ibiapaba depois da morte, em 1720, de D. Jacob de Sousa e Castro”. MAIA, Lígio J. de Oliveira. **Serras de Ibiapaba. De Aldeia à vila de Índios:** Vassalagem e Identidade no Ceará colonial – Século XVIII. Niterói: Tese de Doutorado - UFF, 2010, p. 285. Como se vê, D. José de Vasconcelos é que foi nomeado “Governador dos Índios” com a morte de D. Jacob. Mas, é possível que D. José de Sousa tenha sucedido D. José de Vasconcelos nesse posto, quando ele morreu em “guerras...miseravelmente sem sacramento algum mostrando ser fiel vassallo de sua Magastade...”. Ver: Requerimento dos índios de Vila Viçosa à Coroa, de 1814; e Carta Patente pela qual D. João V nomeou D. José de Vasconcelos “Governador dos Índios” em 1721, trasladada após o dito requerimento. APEC. Governo da Capitania do Ceará. Série: Correspondências da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra ao Governo do Ceará. Cx. 29. Livro n.º 93 (1812-1815). fl. s/n.

¹³ Carta Patente pela qual D. João V nomeou D. José de Vasconcelos “Governador dos Índios” em 1721. Doc.cit.

¹⁴ KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil.** Tradução: Luís da Câmara Cascudo. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 11ª Edição, Volume I, 2002 [1816], p. 225.

exagerando no modo de falar, o requerimento indígena de 1814 revela que, como súditos do rei, eles tinham seus direitos bastante ignorados pelos brancos. Na teoria, o Diretório defendeu que os diretores governassem os índios junto com seus chefes. Mas, na prática não foi isso que ocorreu, e sim uma incessante tentativa daqueles de controlar totalmente a situação, para assim: distribuir como quisessem os nativos aos serviços dos brancos e do Estado; decidir formas de pagamentos sem interferências; fazer uso das terras indígenas, arrendando-as, ou vendendo-as, enfim. É por isso que no documento enviado à Corte denunciavam que viviam em “*vexame de Captivos*” por conta das leis do Diretório.

No referido requerimento, como se verá a seguir, os índios narraram sobre acontecimentos envolvendo eles e diretores desde que o Aldeamento da Ibiapaba passou à categoria de Vila Viçosa Real, citando o nome de cada um e descrevendo, segundo eles, os males que aqueles haviam praticado.

Os desmandos dos diretores de índios na segunda metade do século XVIII

Segundo os índios, o primeiro diretor incumbido de civilizá-los “nas leis em que vivem os senhores brancos” logo contrariou “as Ordens e Decretos de Sua Magestade e todas as leis que forão publicadas aos Indios”. Essa autoridade, no caso Diogo Rodrigues Correia,

começando a dirigir foi logo com as medições da terra dando a cada hum casal sem passos de terra para ali morarem, e cultivar aquella pequena terra demarcada, e assim oprímio hum tao grande numero de povos...ja causando prejuiso notavel por ser diminutas a terra demarcada ficando vaga a mais terra que compreende a Data Regia que pertence aos Índios e a mais terra para ficar para este Director para suas negociações Vendo o Povo [**os próprios índios**], que lhe não estavam bem aquella demarcação requererão que ficasse as terras na demarcação da Data Regia que Sua Magestade lhes fes mercedores como sendo desde a ladera da Uruoca ate o lugar Itapeuna como consta da Data Regia este foi o prejuiso que hia cometendo este Director sendo já tomada do lugar denominado Inuisu ate (Itapeuna) que he a estrema pois esta terra se axa dentro da Data que pertence aos Indios athe hoje se axa tomada pelos senhores Brancos e nella levantarão hua Villa denominada Villa nova de El Rei.¹⁵ (grifos meus)

¹⁵ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa Real à Coroa, 1814. Doc. cit.

Sobre a questão terra, ponto de desacordo entre Diogo Rodrigues e os índios, o Diretório traz que de “nenhum modo” os brancos poderiam “possuir as terras”¹⁶ doadas aos indígenas. Mas, mesmo sendo o principal encarregado de cumprir essa lei, aquele diretor teria sido o primeiro a burlá-la, visando a “suas negociações”. Segundo o trecho acima, intuindo usurpar a maior parte das vastas áreas territoriais indígenas de modo que demonstrasse agir “legalmente”, o mesmo buscou alocar cada casal em espaços bastante reduzidos, algo imediatamente visto pelos índios como maléfico às suas vidas.

Em duas ocasiões os índios falam de uma “Data Regia”, da usurpação de terras doadas a eles. Assim, naquela ocasião legitimavam seus direitos com base na concessão feita pelo rei D. João V quase um século antes, em 1720, quando conseguiram alagar as terras que já possuíam, ficando de posse da área que se estendia da “ladera da Uruoca” “ate Itapiuna”.¹⁷ Outrora, seja através de pedidos individuais ou coletivos, convivendo com os jesuítas os Principais conseguiram densos espaços territoriais. E é justamente a invasão destes ambientes pelos lusos que os índios denunciavam à Coroa em 1814.

A gestão de Diogo representou o início de um processo histórico crucial aos índios, pois

O segundo Director Antonio da Rocha Franco... mandou abrir hum rossado bastantemente tao crescido denominado Comum onde voluntariamente obrigava toda a Capitania, tanto homens como mulheres Índias solteiras castigando rigorosamente como se forão suas Escravas com palmatorias nas mãos isto as mulheres e os homens cadeas Tronco de Pescosso... disendo-lhes que assim manda as Ordens...de sua Altesa Real sofrirão todos os castigos cuidando ser certo ser as ordens de Sua Magestade sofrendo com paciencia estas injustiças Tam bem fasendo outro prejuiso aos mesmos Indios dando-lhes os seos filhos aos senhores brancos, outras qualidades de pessoas intereçado nos Donativos de quatro patacas do passaporte, como se forão seus Escravos, Tambem urgio hua ordem falsa em nome de Sua Magestade Fidelicima para captivar os Indios publicando na Villa em som de caxa aquella ordem para os Indios não duvidarem e vendo o Povo não hera verdade aquella ordem valerao ce do nome de El Rei disendo com Alta vozes o que de El Rei, e de nossa Rainha nos acuda que o Director nos quer captivar tres veses gritarao o Povo e com esta vos se livrarão do captiveiro, e logo forão presos os Indios que

¹⁶ **Diretório que se deve observar** ..., § 82.

¹⁷ AHU-Ceará. Requerimento dos índios da Ibiapaba ao rei [D. João V]. 12/10/1720. Doc. n° 65.

concorrerão para aquella acção, e recolhidos a cadeia, carregados de ferros, como se forão criminosos...¹⁸

Em 1759, inaugurada a vila, antes de ser diretor, Antonio da Rocha foi juiz ordinário ao lado do Principal D. Felipe, não tardando muito para se desentenderem. Numa carta esse índio informou ao Ouvidor de Pernambuco Bernardo Coelho que vivia em “grande desassossego” com aquele, que arrendava “terras na Uruoca a um Francisco da Cruz”. Exigia permissão para “despejar o rendeiro”, ou que o Ouvidor ordenasse ao “arrendador” para assim proceder, pois não consentia isso “por ser estas terras pertencentes a estas nossas [dos índios] terras da vila”, e “sempre em tempo dos padres da companhia eles defenderam e foram suas assim”.¹⁹

Na fala de D. Felipe os jesuítas aparecem como grandes aliados dos índios na defesa da terra, algo que, pela fala nativa, os diretores não demonstraram ser. Criada a Vila Viçosa, os laicos que sucediam uns aos outros nos cargos públicos iniciaram uma corrida para explorar as terras indígenas. E considerando os conflitos entre Antônio e D. Felipe em 1759, pode-se dizer que este último viu um de seus maiores rivais, como morador da vila, se tornar diretor.

Pela conduta de Antônio como juiz quiçá os índios logo imaginaram uma situação difícil quando ele se tornou diretor, o que começa a materializar-se com a ordem para se fazer um grande roçado “denominado Comum”, onde trabalhavam sob castigos. Cabe dizer que, antes dos diretores, os jesuítas pregaram muito a importância do trabalho coletivo para tornar autônoma a Aldeia da Ibiapaba, sendo que teriam até estabelecido “celeiros communs onde se punhão de reserva as sobras dos annos de abundancia para suprimimento dos escassos”.²⁰

Logo, se os jesuítas difundiam o sentido de trabalho comunitário entre os índios, o que questionavam em 1814 talvez não fosse o ônus de trabalhar, mas os castigos sofridos nas roças. E se o Diretório fala de trabalho nativo repudiando a ideia de que deviam ser “escravos dos Brancos”,²¹ os diretores de Viçosa parecem ter ignorado isso. Na versão indígena, o diretor Antônio punia as “mulheres Índias” como se fossem “suas Escravas”. E enquanto elas eram castigadas “com palmatorias nas mãos”, os índios eram levados às “cadeas” e punidos com o que chamaram de “Tronco de Pescosso”. Assim, com os diretores tem-se a presença feminina ativamente na lida com trabalhos agrícolas, em atividades muito desgastantes.

¹⁸ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa Real à Coroa, 1814. Doc. cit.

¹⁹ Carta do índio D. Felipe de Sousa e Castro para o Ouvidor Geral de Pernambuco Bernardo C. da Gama Casco. 9/12/1759. In: SILVA, Isabelle B. P. **Vilas de índios no Ceará Grande...**, p. 142.

²⁰ Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel – BPGMP. Núcleo de Microfilmagens. Relatórios dos presidentes da província do Ceará. Rolo 1 (1836 a 1857). Relatório de Francisco de S. Martins, à Assembleia Legislativa Provincial. 01/08/1840, p. 11.

²¹ **Diretório que se deve observar ...**, §10.

João S. M da Costa, ministro de D. João VI, avaliando as causas do malogro do Diretório disse que os diretores viam esse “emprego” só como “meio de fazer fortuna”: “não tratam os indígenas como tutelados senão como escravos tôda vida”.²² Logo, sua fala condiz perfeitamente com a dinâmica entre diretores e índios ao longo dos anos em Vila Viçosa. Na administração de Antônio da Rocha, o desrespeito à política pombalina de não escravidão indígena se deu de tal modo que ele divulgou inclusive “ordem falsa” “para cativar os índios”.

Pela versão nativa a ofensa à Coroa era grave, pois ao violar o Diretório o diretor usou também o nome de “Sua Majestade Fidelíssima” para legitimar a escravidão dos índios. Mas, segundo o relato citado, logo notaram que a ordem era falsa, daí surgiram às insubordinações e a atitude de gritarem juntos clamando pelo rei. Pelo desacato à autoridade do mentiroso diretor, foram presos os que “concorreram para aquela ação”, “recolhidos a cadeia, carregados de ferros, como se fossem criminosos de morte”.

Por fim, a acusação de que tinham “seus filhos” vendidos aos brancos pelo valor “de quatro patacas”, como se fossem “Escravos” do diretor, revela um mundo de negociação dos brancos onde os meninos nativos eram tratados como mercadorias. Isso reflete ainda mais a não liberdade indígena, viviam assim num regime de escravidão mascarada. Desse modo, o castigo contra os índios de Vila Viçosa foi algo contínuo. Após a administração de Antônio da Rocha, sucedeu-lhe Ignácio Amorim Barros, que:

assim que tomou conta da Direção depois de hum anno mandou juntar as mulheres Indias solteiras para fiarem Algudao dando hua porção que delle meia li era de linha, e não dando conta daquella porção herão castigadas com palmatoria esta foi a primeira lei. A segunda sendo este Director condusido em rede para as suas viagens herão logo notificados os Indios para o carregarem sem lhes pagar o seu jornal, como se forão seus Escravos, e herão castigados os que os não querião carregar, e depois degradou o Mestre de Campo João da Costa de Vasconcellos netto de Dom Jose de Vasconcellos Governador que foi dos Indios so por falas nestas injustiças e morreo no degredo por cujo motivos se axa esta Villa sem a ver hum Principal, que o Domine tanto que Sua Magestade recomenda o aumento, associação; e a sivilidade dos Indios pelo contrario os Directores so motivão em captivar os miseraveis Indios; e Alem disto cobrando seis porcentos de cada hum Indio, e India das suas culturas criassoens, e negocios ja tudo depois de estar os Disimos Rematados.²³

²² COSTA, João Severiano Maciel da apud MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia...**, p. 28.

²³ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

Em Viçosa, a violência contra as nativas foi algo característico da política pombalina. Se na gestão de Antônio eram levadas ao roçado “Comum” e sofriam castigos, com Amorim não foi diferente. Pelo relato supra, eram obrigadas a fiar algodão e atingir metas impostas pelo diretor, sendo que, “não dando conta daquela porção”, eram castigadas. Isto nos leva a pensar sobre o mundo do trabalho em que se configuravam as práticas sociais a que eram submetidas às nativas com a imposição do Diretório. Assim como as denúncias de chicotadas, prisões e outras práticas de tortura impostas aos índios revelam a rispidez do colonizador para com aqueles, a descrição dos castigos sofridos pelas índias aponta uma situação não menos crucial. E mesmo que não tenham relatado com minúcia sobre as condições físicas das nativas castigadas pelo diretor Amorim, é de se imaginar que haveria de ser muito doloroso trabalhar após serem castigadas. Afinal, quiçá os sinais de violência no corpo dos índios(as) castigados não fossem vistos como motivos, aos olhos do diretor, para ausentarem-se dos serviços.

Pela denúncia contra Amorim, nota-se que certos diretores queriam ser tratados como soberanos. Isso é claro quando se diz que às suas viagens ele escolhia nativos para levá-lo “em rede” sem lhes pagar, castigando os que não queriam ir. Logo, os índios aparecem novamente sendo tratados como escravos.²⁴

Opondo-se a esses abusos, o Principal João da Costa foi logo repreendido pelo diretor. Dessa forma, “sob os acordos, negociações e privilégios dos Principais existiam as ameaças e o controle férreo da colonização”. O comando que exerciam “sobre seus pares era parcial, posto que controlado pelas ameaças das autoridades”.²⁵ Destarte, como à época da administração dos diretores eles buscaram a todo custo abolir a autonomia que os Principais tinham para falar pelos seus, no tempo em que era Principal João da Costa os conflitos entre ele e o diretor Amorim foram cruciais.

Ainda sobre a gestão de Amorim, os índios criticavam a cobrança de 6% tirados de “suas culturas” mesmo após os “Disimos Rematados”. Logo, por várias vezes fizeram críticas indiretas ao sistema vigente e autoridades coloniais por meio da figura do diretor, pois a arrecadação dos ditos 6%, por exemplo, fazia-se com aval superior.

No que diz respeito ao governo do quarto diretor os índios denunciavam:

... Amaro Rodrigues de Sousa tao bem pelo mesmo consequente, e theor dos seus antecessores dirigindo este Director na mesma Villa tres annos o beneficio que fes foi dar

²⁴ Para uma excelente reflexão sobre “a estrutura e dinâmica da escravidão indígena”, para o caso de São Paulo, ver: MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

²⁵ LOPES, Fátima Martins. *Oficiais das ordenanças de índios: novos interlocutores nas vilas da Capitania do Rio Grande*. **XXV Simpósio Nacional de História**. Simpósio Temático 36: Os Índios na História, p. 10, 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/ST36-Prog.htm>

os filhos dos Índios aos moradores no interece dos Donativos das quatro patacas de Paçaporte a dois mil reis, e cobrando as sextas partes tao violento do que os que não pagavão hião presos, e por ser tão injusto nas suas justiças requererão os Índios ao Illmo governador e o botarão fora da Direcção.²⁶

A reclamação sobre altos impostos; castigos; escravização; são pontos que não diferem do que foi dito dos outros diretores. Mas, a revelação de que os índios fizeram com que o Capitão-Mor do Ceará demitisse Amaro do cargo de diretor após três anos de atuação, reflete, de certo modo, o poder de mobilização deles, mesmo inseridos na sociedade colonial seguindo regras do Estado. Como Amaro também foi muito ríspido no trato com eles, é algo complexo entender o porquê de terem pedido ao governador que o retirasse do cargo de diretor enquanto que não agiram assim em relação aos outros. Ora, o tom das acusações contra os primeiros ecoa da mesma forma agressiva.

Sejam lá quais tenham sido as razões, o fato é que puseram fim no poder que ele exercia. E como a aliança entre Igreja e Estado não perdeu relevância para “civilizar” o índio, o Governo do Ceará indicou o vigário da Vila Viçosa, Bonifácio Manoel Antônio Lelou, para ser o quinto diretor deste lugar. Sobre este narraram os índios:

sendo este nosso vigário da mesma Villa...mandou o Ill.^{mo} Snr G.^{or} entregar a Directoria para ver se assim avia sossego aos Índios, por que ja se tinham experimentado o exercicio de quatro Directores seculares sendo este Ministro de Christo confiou...que não havia contrariar as ordens de sua Magestade como fiserão os seus Antecessores logo no primeiro dia da intrega da Directoria foi hua grande alegria que o Povo teve por ser Director o seu Vigario que não havia seguir os seus Antecessores com leis com que governavão...somente dois annos viveram com sussego, e dahí em diante comessou o mesmo beneficio dos seus Antecessores, e foi de tal modos, que auzentou o povo todo, e ja esta a pobre Villa feita hua Tapera, huns por respeito dos seus filhos, e outros por seus parentes orfãos e orfans tanto de pai como de mai pois os mandava buscar com tropas como a gentios, os pais e parentes que os não intregava herão presos, e castigados cruelmente, e foi tanto os vexames, e por este motivo se auzentarão muitos com desgosto destes vexames, basta seja que as proprias mulheres fazião o destacamento carregando agoas para as senhoras brancas como Escravas ainda contrariou mais as ordens que os seus Antecessores; por que the o Capitam Mor, e

²⁶ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

Sargento Mor Juízes e os mais officiaes da Camara vivião oprimidos deste Director, e derão graças a Deos quando elle faleceo; por que o temor hera muito como Ministro da Igreja ninguem lhe podia fazer mal e assim fasia toda a injustiça contra os miseraveis Indios.²⁷

Quatro foram os diretores laicos que administraram os índios antes de Bonifácio Manoel. Ele era, portanto, o primeiro (e quiçá o único) diretor-padre em Viçosa, motivo do entusiasmo indígena. Como “Ministro de Cristo” não aparentava que ia tomar duras medidas, pois se assim notassem não teriam sido contagiados por “hua grande alegria” quando ele assumiu o cargo. Mas, a esperança nativa quanto a uma boa gestão do padre não tardou muito para configurar-se em frustração, pois pelo que relatam “somente dois anos viveram com sossego”, quando ele começou a revelar sua outra face.

No requerimento de 1814 os índios não apontaram o ano em que cada diretor assumiu e foi substituído no cargo. Para o escritor Luís Barros, Bonifácio Manoel foi vigário de Vila Viçosa por 26 anos, de 1779 a 1805, ano em que morreu.²⁸ Logo, teria ficado como diretor até os primeiros anos do século XIX. No trecho citado, os índios falam de sua morte demonstrando grande alívio, pois em sua gerência, não diferente de outras, eram “castigados cruelmente” e as índias obrigadas a servir “as senhoras brancas como Escravas”. Aliás, segundo os nativos, Capitães-Mores e Sargentos-Mores índios, Juízes (um Índio e outro Branco) e “oficiais da Câmara”, “deram graças a Deus quando ele faleceu”, pois “como Ministro da Igreja ninguém lhe podia fazer mal e assim fazia toda a injustiça contra os miseráveis índios”.²⁹

A saída de índios do interior da Vila Viçosa, que preocupou os governantes na segunda metade do século XVIII, na gestão de Bonifácio parece ter sido constante. Na fala indígena a vila aparece como “hua Tapera”, devido à evasão daqueles maltratados pelo padre, que logo “os mandava buscar com tropas como a gentios”. Enfim, no curso dos anos os nativos travaram relações bastante conflituosas com os diretores. Em 1814 não era distinta a situação ante o abuso de poder do Sargento-Mor Antônio do Espírito Santo Magalhães, que estava como diretor desde a morte do padre Bonifácio em 1805.

“...as honras que vierão para os Indios ja estao acabadas”

Como qualquer ação do homem na sociedade parte sobretudo de inquietações do tempo presente, as atitudes do diretor Antônio do E. S. Magalhães muito

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ BARROS, Luís. **História de Viçosa do Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1980, p. 124-125.

²⁹ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

provavelmente tenham sido, dentre outros vários motivos, causa principal dos índios terem enviado à Coroa o requerimento de 1814, quando cobraram um poder de representação ignorado pelo mesmo. Afinal de contas, naquele ano, “dis elle que as honras que vierão para os Indios ja estao acabadas”, não tinham “mais liberdades honrras e privilegios”.³⁰

Essas tais “honras e privilégios” reclamados pelos índios, para Antonio haviam ficado no passado, pois “os que gosavão fora os seus antecedentes”. Logo, é provável que este diretor estivesse se referindo aos tempos em que foram Principais índios como, por exemplo: D. Jacob de Sousa, D. Simão de Vasconcelos, D. Sebastião Saraiva, D. José de Vasconcelos, D. Felipe de Sousa e outros. Noutras palavras, uma “nobreza indígena”³¹ de outrora, índios que viveram na Aldeia da Ibiapaba com os inacianos. Por isso, naquele ano de 1814, diziam os indígenas que

em lugar do bom viver encontrao amarguras, oprimisons desde o primeiro Director, athe este que se axa exercendo; por que formou hua lei do destacamento de tres companhias com todos os soldados; e officiaes por tempo de quinze dias para assim melhor ser destribuidos estes Indios para o serviço dos senhores brancos, ganhando oitenta reis por dia em qual quer serviço inteiro, e não querendo...aquelle Indio hir para aquelle serviço por ser pouco o jornal he logo castigado rigorosamente e por este motivo se tem disperçado tanto homens, como mulheres por estes sertões do Piaui, mais outras Capitánias donde morrem mulheres sem conficção tanto homens como mulheres e aninhos que fas pena.³²

Os índios reiteraram afirmações feitas no início do requerimento ora analisado, dizendo que ao passarem à gerência dos diretores, ao invés de boa vida, como os reinóis prometeram com a imposição do Diretório, lidavam com “amarguras”. Desde 1759, no âmago da disputa entre diretores e chefes indígenas estavam os índios sujeitos a esses últimos, os quais àquelas autoridades queriam explorar com gastos módicos ou até sem pagá-los. Em 1814, eram fortes os atritos entre Antônio e os Principais por conta disso, sobretudo com o Capitão-Mor indígena Ignácio de Sousa Castro, um dos maiores responsáveis pelo envio da petição à Coroa. Quanto a esse diretor, os nativos narraram que foram organizados por ele em três companhias, visando a uma melhor divisão deles aos serviços “dos senhores brancos”, cada qual

³⁰ *Ibidem*.

³¹ ALMEIDA, Maria R. Celestino de. **Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial** – Novos Súditos Cristãos do Império Português. Campinas: Tese de Doutorado – Unicamp, 2000, p. 150-157.

³² APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

recebendo oitenta reis por diária. Contudo, o índio que não fosse trabalhar “por ser pouco o jornal” era logo castigado.

Para se livrar do ônus de trabalhar para os colonos, ou Estado, e evitar castigos, vários nativos fugiam de Viçosa para o Piauí e outras capitânicas. Segundo eles, muitos morriam ao acaso nas fugas, crianças não batizadas, homens e mulheres sem confissão. Logo, os índios buscavam manipular as autoridades fazendo uso de símbolos cristãos, narrando o que achavam que seria mais comovente para quem lesse seu requerimento. A descrição de sofrimento das crianças índias (“os anjinhos”) e seus genitores que fugiam para os sertões piauienses e outros locais é uma versão tocante, bem como o apelo que fizeram: “só Nossa Magestade Fidelíssima dara a este respeito as providencias necessarias remediando estes, e os mais vexames que padecem os miseraveis Indios”.³³

Enfim, no relato sobre Antônio do E. S. Magalhães, diretor em 1814, concluíam os indígenas que todos os diretores lhes prejudicaram, sendo que este último pretendia eliminar totalmente certa autonomia que eles ainda mantinham em relação ao poder central. Se por um lado os índios tinham direito a terra com reconhecimento oficial e um poder de representação ante os governantes coloniais, na prática Antônio buscava anular isso. Assim, estavam os nativos em situação delicadíssima, sendo preciso rogar à Coroa no sentido de solucionar problemas sérios que lhes afetavam de longas datas.

Na narrativa indígena o que se nota é que cada diretor, paralelo à legislação oficial, fez suas próprias normas valendo-se dos nomes dos reis, sendo que os índios ora obedeciam e ora burlavam as regras. Em suma, o requerimento de 1814 é antes de tudo uma atitude de coragem dos nativos por desafiar o poder dos diretores que com eles conviviam em Vila Viçosa. Afinal, segundo o viajante Henry Koster, eles tinham “grande poder sobre as pessoas que vivem sob sua jurisdição”.³⁴ Mas, apesar do diretor ter sido alvo central de denúncia dos índios, por todo relato a presença dos brancos no geral é tida como ameaçadora e inconveniente para suas vidas. Por isso, após a descrição feita sobre cada um dos diretores, exprimiram-se da seguinte forma:

pedimos a Vossa Magestade Fidelicima mande recolher o Directorio por hum Decreto para que os senhores brancos, e outras qualidades de pessoas que residem nas terras dos Indios cada hum procure as suas Patrias,...para assim florecer os Indios nos aumentos da Sua Villa e dos seus negocios pois se axão derotados por causa dos moradores brancos lhes tirem todo o seo direito tanto na vivenda, como nos seos negócios.³⁵

³³ *Ibidem*.

³⁴ KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil...**, p. 224.

³⁵ APEC. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa à Coroa, 1814. Doc. cit.

Foi audacioso o pedido dos índios à Coroa, “recolher o Diretório” implicava em anular o poder dos diretores. Todas as questões expostas no requerimento de 1814 deram firmeza à denúncia contra aqueles, culminando com o rogo para pôr fim à política indigenista de Pombal. Do modo como foi estruturado, embora não apontando cronologicamente o período de atuação de cada diretor, o documento trouxe à tona episódios ocorridos na vila desde sua institucionalização, cruciais à vida nativa. Mormente a partir de 1759, com os diretores, os interesses dos não índios foram prevalecendo em relação aos dos índios. Tanto é que pediram a sua “Majestade” que ordenasse aos “senhores brancos, e outras qualidades de pessoas que residem nas terras dos Índios cada hum procure as suas Patrias”.

Cabe dizer que, em 1814, no Brasil residiam inúmeros brancos em meio a vários grupos indígenas, e isso obviamente se deu com a invasão das terras habitadas por estes nativos. Então, evitando uma discussão complexa sobre o que viria a ser as “pátrias” a que se referiram, digo apenas que, noutros termos, os índios de Viçosa, descendentes sobretudo dos Tabajara que por todo tempo formaram a grande maioria dos índios neste espaço, pediam à Coroa para expulsar os invasores de suas áreas territoriais. Nesse sentido queriam algo impensável na lógica do Estado, que ao contrário defendia a ocupação.

Na fala nativa, extinto o Diretório “por hum Decreto” e expulsos os brancos de suas terras iriam “florescer os Índios nos aumentos da Sua Villa e dos seus negocios”, pois os não índios tiravam “todo o seo direito”. Assim, a política indigenista de Pombal, pensada para fazê-los “prosperar” em todos os sentidos, era tida por eles próprios como ruim às suas vidas.

Se por um lado o diretor Antônio dizia que os privilégios indígenas tinham acabado com a morte de seus heróis de outrora, por outro eles ignoraram seu poder e quiseram pôr um fim definitivo neste sistema em que eram administrados desde 1759. Nesse embate, negar o poder indígena era o mesmo que não vê-los como donos de suas terras, querer consolidar uma ocupação. Ao longo dos anos, os brancos que iam se fixando nos limites territoriais da Vila Viçosa passam a usurpar não só as terras onde os nativos viviam sem reconhecimento oficial, mas os espaços antes doados a eles pela Coroa. Por isso, além do pedido à anulação definitiva do Diretório, da livre negociação de produtos como o algodão, os índios pediam também que: “Mande Vossa Magestade entregar as nossas terras que nos foi dada pela Data Regia primeira e os que se axar dentro dellas com sesmarias ficar perdido o beneficio que tiverem feito”.³⁶

Sobre esta “Data Regia”, trata-se de uma doação de terras feita por D. João V aos chefes nativos que viviam no Aldeamento da Ibiapaba em 1720, já referida neste texto. A queixa dos índios era a de que muitas áreas doadas a eles pela Coroa foram

³⁶ *Ibidem*.

tomadas através de novas doações de sesmarias feitas aos colonos, por conivência ou descaso dos diretores e complacência do próprio Diretório.³⁷ E como sempre eram punidos quando transgrediam as leis, em 1814 os índios reivindicavam da Coroa que os brancos fossem “despejados” de suas terras “por transgressão” que fizeram às determinações reais.

Por fim, após as denúncias feitas contra os diretores, no requerimento indígena de 1814 aparecem os nomes cristãos/portugueses de 48 índios,³⁸ para dar consistência ao que exigiam. Aparecem segundo a lógica da hierarquia militar posta entre eles, divididos em Companhias de Ordenanças. Afinal, para serem dignos da atenção do rei deveriam seguir, ou demonstrar que seguiam corretamente, um conjunto de práticas e comportamentos do outro, do europeu. Era preciso se pôr de acordo com o que representavam nas instituições das quais faziam parte.

Ao mesmo tempo, apresentar-se nos padrões militares era um meio de revelar poder e organização na sociedade onde estavam inseridos. Cabe lembrar que os 48 índios apontados no requerimento emitido à Coroa em 1814 não correspondem ao total de índios da vila, nem a todos que faziam parte das companhias. Diz Araripe, baseado em censos feitos no Governo de Manuel I. de Sampaio, que em todo Termo da Vila Viçosa haviam “5.254 Índios” em 1813.³⁹ Provavelmente o número fosse maior, os dados oficiais sempre demonstraram ineficácia para precisar a população índia e, cabe lembrar, no meado do século XIX esse autor defendeu a ideia de que no Ceará os índios estavam à beira da extinção, quando na verdade não estavam.

Ainda segundo Araripe, em 1813 a quantidade de índios em Viçosa superava o total de índios de quaisquer outras vilas no Ceará. Logo, quando em 1814 enviaram o requerimento à Coroa representavam a maior força nativa da capitania. Todavia, da Corte não vieram boas notícias sobre as denúncias contra os diretores e pedidos que fizeram. Em resposta, o Marquês de Aguiar, ministro do reino, expediu ao Governo do Ceará uma correspondência dizendo:

O Príncipe Regente Meu Senhor Manda remetter a V. M.^{ce} o Requerimento incluso dos Indios de Villa Viçosa Real da Serra de Ibiapaba: E He servido que V M.^{ce} informe sobre as pertenções dos supplicantes, dando, entretanto que o Mesmo

³⁷ O Diretório, em seu § 80, defendia aos moradores “aquella porçaõ de terra que elles possaõ cultivar”.

³⁸ Ver os nomes cristãos/portugueses dos 48 índios, In: XAVIER, Maico Oliveira. **“Cabôcullos são os brancos”**: dinâmicas das relações socioculturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX. Fortaleza: SECULT/CE, 2012, p. 453-454. Anexo 3, Foto 1 e 2.

³⁹ ARARIPE, Tristão de Alencar. **História da Província do Ceará**: desde os tempos primitivos até 1850. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958[1867], p. 62.

Senhor as não Resolve, a providencia que V. M.^{ce} julgar conveniente a respeito dos Directores de quem se queixão.⁴⁰

O requerimento que para os índios tinha grande valor foi respondido, portanto, através dessas concisas palavras do Marquês de Aguiar. Por ela, o ministro incumbiu o governador do Ceará, à época Manuel I. de Sampaio, de resolver os problemas indicados por aqueles. Esse episódio expressa bem o não comprometimento do Estado com os interesses indígenas naquele ensejo. Assim, governantes locais e moradores brancos tinham liberdade de agir como bem entendessem, seguindo ou não as ordens superiores, dependendo da situação. A resposta emitida da Corte pelo Marquês, de que quanto às questões presentes no requerimento indígena de 1814 o príncipe regente “as não Resolve”, talvez tenha gerado nos índios um pressentimento de que haveriam de encarar dias ainda mais difíceis, pois continuariam sendo administrados por diretores. De fato, após este episódio em que D. João fechou os olhos para os problemas por eles revelados, por várias razões, e principalmente devido à nova percepção política que ia se formando no Brasil, estes indígenas se depararam com situações cruciais.

Porém, nesse período em que aos poucos o Brasil ia deixando de ser colônia para assumir status de país independente de Portugal em 1822, num processo marcado por conflitos entre vários segmentos sociais, os índios da Vila Viçosa não ficaram inertes ante a nova situação que se formava. O próprio requerimento emitido à Coroa em 1814 é fruto disso, da compreensão indígena quanto às mudanças ocorridas ao longo dos anos e da realidade na qual se inseriam naquele contexto. Mesmo sujeitos aos atos de violência, à medida que fizeram chegar à Corte um relato com graves acusações contra os diretores revelaram assim um forte poder de planejamento coletivo, de mobilização e articulação.

Considerações finais

Ante as questões ora apresentadas, nota-se que o Diretório esteve longe de conceder de fato uma vida de liberdade aos índios e evitar a escravização indígena em Vila Viçosa.⁴¹ Mas, se os diretores e outros agentes encarregados de impor as leis

⁴⁰APEC. Fundo: Governo da Capitania do Ceará. Série: Correspondência da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra ao Governo do Ceará. Correspondência do Marquês de Aguiar para o governador do Ceará Manuel I. de Sampaio, 20/10/1814. Cx. 29. Livro n.º 93 (1812-1815).

⁴¹ A escravidão indígena em Viçosa prevaleceu não só no século XVIII e início do XIX. Fontes paroquiais do Arquivo da Cúria Diocesana de Tianguá-CE apresentam índios como escravos até mesmo após o meado do século XIX. Sobre isso, ver: XAVIER, Maico O. A visibilidade indígena nas fontes paroquiais de Vila Viçosa Real – (1840-1887). In: **XXV**

pombalinas pretenderam “criar vassallos-índios obedientes, disciplinados e úteis, vivendo em um espaço pré-determinado e controlado que atendesse às necessidades da Coroa e da colonização”,⁴² em contrapartida eles nunca se curvaram em obediência plena aos seus administradores.

Em 1814, portanto, com essa atitude de elaborar um requerimento à Coroa denunciando fortemente os diretores e pedindo a extinção do Diretório Pombalino, os índios de Vila Viçosa contrariam totalmente a lógica dominante da época: de que o índio era bestial, incapaz e, por isso, subjugável. Desafiando o poder local, os nativos deram o seu recado ao príncipe regente D. João e às autoridades coloniais, de que podiam perfeitamente gerir “seus negócios” sem diretor, revelando assim um total repúdio a quaisquer políticas rígidas de controle do Estado.

Exploração da força de trabalho indígena de forma abusiva; maus tratos recebidos nos roçados; baixos valores que percebiam pelos seus serviços; os castigos e prisões como forma de punição; as constantes tentativas de escravização feitas pelos proprietários e pelos próprios diretores; o abuso de poder destes administradores; a presença de brancos invasores em terras indígenas; tudo isso incomodava e despertava ira nos índios dessa vila. O referido documento, portanto, traz o descontentamento dos nativos em relação a todos esses aspectos apontados.

Esse emblemático requerimento, com denúncias e pedidos radicais, simboliza a luta daqueles índios do início do século XIX, e de seus próprios antepassados, contra o despotismo dos diretores. Ratificando uma ancestralidade, citando nomes de Principais e destacando a participação em guerras e serviços dos brancos, os índios reconstruíam e construíam uma memória coletiva de acordo com suas necessidades do presente, sobretudo atentando a questão identitária e de territorialidade. Não poderiam deixar de evocar a ação de seus precedentes para legitimar isso naquele ano de 1814.

Embora tenham passado por um longo processo de perdas culturais inevitáveis advindas da dinâmica das relações sociais com os brancos; não obstante as mudanças físicas e de mentalidade; e apesar de inseridos numa realidade politicamente bem mais desfavorável do que favorável; os índios de Vila Viçosa nunca esqueceram os antepassados e o que com eles aprenderam e, no decorrer do século XIX, continuaram agindo no sentido de perpetuar essa história, essa memória indígena.

Simpósio Nacional de História. Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/ST36-Prog.htm>

⁴² LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade...**, p. 100.

Assim em público como em particular: as bases do poder dos principais indígenas nas vilas do Diretório dos Índios (1757-1798)

Marcel Rolim da Silva¹

Em 6 de abril de 1762 o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, escreveu um aviso para o conselheiro do Conselho Ultramarino, Alexandre Metelo de Souza e Meneses, sobre a ordem de S. Majestade o Rei D. José I que se passasse uma carta de confirmação de patente ao índio Jerônimo Antônio Rodrigues. O índio fora nomeado para o posto de Principal da Vila Nova d'El Rey. No aviso expedido pelo secretário Mendonça Furtado constava uma recomendação para que o índio Jerônimo não pagasse quaisquer emolumentos pela dita patente.²

A confirmação veio em resposta a um requerimento feito em nome do Principal, que “entende que neste posto lhe faz V. Majestade uma grande honra”, que desejava a confirmação de sua patente feita pelas reais mãos de D. José. O aviso trazia, ainda, uma cópia da carta patente expedida pelo Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão. No texto da carta redigida pelo Governador, vinham os protocolares elogios aos serviços prestados pelo Principal de Vila Nova, bem como o imperativo de obediência, respeito e reconhecimento à posição de Jerônimo que deveriam ser observados pelos indígenas de sua nação. Protocolos cumpridos, documentos carimbados e estava oficializado o cargo de Jerônimo Antônio Rodrigues, Principal da Vila Nova d'El Rey.

Nos parágrafos acima, realizamos a trajetória (no sentido inverso) por que passava o processo de nomeação de um índio para o posto de Principal, quando da vigência do Diretório dos Índios (1757-1798). O caso de Jerônimo Antônio não é, de modo algum, singular. Pelo contrário. E é exatamente pela sua generalidade que o caso de Jerônimo nos interessa. Não era nada incomum encontrar nas cartas patente os elogios aos serviços prestados pelo oficial indígena nomeado. Tampouco parece estranho o pedido de confirmação de patente enviado ao Conselho Ultramarino, que por sua vez ratificava, em tantos outros avisos, a recomendação de não se cobrar emolumentos dos oficiais indígenas referentes à sua nomeação. Nos 41 anos de Diretório, esses mesmos passos foram reconstituídos em diversas outras nomeações.

¹ Aluno do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, da Universidade Federal do Pará, bolsista da CAPES.

² Aviso do secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o conselheiro do Conselho Ultramarino, Alexandre Metelo de Souza e Meneses, sobre o pedido de confirmação de patente no posto de principal da vila Nova d'el Rei no Estado do Pará apresentado pelo índio Jerônimo Antônio Rodrigues. Arquivo Histórico Ultramarino, Caixa 52, documento 4766 (Projeto Resgate).

Ignoremos, entretanto, por alguns minutos o nosso conhecimento da vulgaridade dessa situação dentro do contexto apresentado. Retrocedamos, em relação à data do documento mencionado, apenas seis anos, para o ano de 1756, e nos saltará aos olhos a estranheza desse evento dentro de uma perspectiva mais ampla do passado colonial amazônico. Se considerarmos a trajetória do contato entre colonizadores e indígenas, desde a chegada dos primeiros europeus a nossa região até o dito ano de 1756, e *somente então* lermos o documento acima exposto, será inevitável o choque de realidades. O que nos pareceu trivial no contexto do Diretório, apresentaria os seus contornos singulares dentro da totalidade da experiência colonial lusitana na Amazônia.

Para os estudiosos de momentos anteriores da história colonial amazônica, o nome “Principal” não é nenhuma novidade. O termo – que foi forjado pelos colonizadores – dizia respeito a uma espécie de líder e diplomata que possuía papel central nas negociações entre os portugueses e as nações indígenas. Desde os primórdios da colonização lusitana de nossa região que são feitas menções a essa figura. Mas, até a publicação do Diretório dos Índios, essa liderança estava firmemente alicerçada nas formas como sua comunidade praticava as relações de poder. Embora se possa argumentar que o contato com os colonizadores tenha se tornado um condicionante a mais no processo de escolha e legitimação desses principais, isso só acontecia por conta da tendência das populações indígenas a escolherem lideranças baseando-se em razões práticas, como a capacidade de um dado principal de mobilizar um grande contingente de homens para a guerra, ou sua competência em lidar e negociar com portugueses e os demais europeus que colonizavam a região amazônica. Mas, a oficialização do principalato, a instituição de um posto com soldo e atribuições oficiais, a burocratização do processo de nomeação; estes são elementos que não serão encontrados na documentação anterior ao ano de 1757. Essas são particularidades da condição do Principal do Diretório dos Índios.

Pensar no lugar ocupado pelos Principais indígenas da Amazônia durante a vigência do Diretório é pensar numa experiência singular, um enclave na própria história dos povos indígenas de nossa região. Em nenhum outro momento do passado da colônia ao norte da América Portuguesa ocorreu semelhante imbricação entre as estruturas tradicionais de poder estabelecidas nas sociedades indígenas e os mecanismos hierárquicos lusitanos. Em nenhum momento posterior da história dos povos indígenas do Brasil houve semelhante reconhecimento oficial de uma liderança indígena. Do arranjo particular que se estabeleceu com a implementação do Diretório dos Índios, constituiu-se uma nova forma de principalato, mesclando os elementos estruturantes tradicionais do poder do Principal com as novas prerrogativas atribuídas a esses agentes pelo poder metropolitano. Mas antes de adentrarmos a análise do poder dos principais, cabe uma pequena apresentação sobre o que foi o Diretório e o que ele significou para os planos lusitanos de colonização

do Vale Amazônico, para dessa forma podermos compreender o lugar das populações indígenas – e, por conseguinte, de suas lideranças – dentro daquela sociedade.

O Diretório dos Índios

Em 3 de maio de 1757 o então Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, fazia publicar aquele que seria talvez o mais abrangente conjunto de dispositivos construído até então para a questão indígena na colônia lusitana: O “*Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*”. Elaborado pelo próprio Governador, que se baseou largamente em sua experiência no Vale Amazônico para tanto, o regimento que ficou conhecido como *Directório dos Índios* se inseria em um conjunto de medidas tomadas pelo Gabinete Josefino (comandado à época pelo todo-poderoso ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, posteriormente imortalizado sob a alcunha de Marquês de Pombal) visando a restauração do Estado português, o que muitos historiadores denominam o *Projeto Pombalino*.

A *restauração* do Império português era uma preocupação constante dos intelectuais lusitanos do século XVIII. Vicejava entre os pensadores daquele país (e entre muitos detratores estrangeiros) o discurso do *atraso*³ de Portugal, símbolo do atavismo religioso em uma Europa onde a Revolução Industrial e o Iluminismo traçavam novos rumos para a economia e para a sociedade. Somando-se ao “atraso”, as perdas de colônias no pós União Ibérica deixaram Portugal em grave situação econômica, tornando o país dependente dos lucros advindos de sua conquista na América.

Assim, assegurar o domínio sobre a conquista na América tornara-se necessidade premente. Além disso, se fazia necessário potencializar a economia colonial, ampliando os lucros de maneira a balancear o custo-benefício da permanência no além-mar. E, dentro dessas preocupações, a necessidade de efetivar a colonização do problemático território ao norte da conquista: o Estado do Grão-Pará e Maranhão, território de difícil acesso, mal povoado de europeus e, ainda por cima, fronteira direta (e mal definida) com os domínios do rei espanhol. O Estado do Grão-Pará e Maranhão devia ser ocupado, protegido e potencializado. Não só isso. Era necessário

³ A ideologia do *atraso* português, aliás, permeou todo o discurso do “movimento” Memorialista, com sede na *Academia das Ciências de Lisboa*. Toda uma geração de pensadores lusitanos se voltou para a busca de uma solução para esse problema, como bem analisou José Luís Cardoso. CARDOSO, José Luís. Memorialismo e Projectismo: idéias e reformas econômicas na sociedade de Antigo Regime. In: **O Pensamento Económico em Portugal nos finais do século XVIII: 1780- 1808**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

afirmar a Coroa como único verdadeiro poder no território do rei português, retirando das mãos das ordens religiosas o controle temporal das povoações do Vale Amazônico, a um só tempo chamando para si a posse do território e a tutela da principal força de trabalho da região: os índios.⁴ Os índios nessa nova conjuntura não deveriam mais ser vistos como mera mão-de-obra, força motriz do projeto colonial para a região. Eles deviam ser agora convertidos em verdadeiros súditos do rei português, deviam ser legítimos guardiões dos domínios lusitanos nas regiões de fronteiras,⁵ e, portanto, livres e fiéis, imbuídos de todos os valores e costumes caros aos reinóis.

É com essas diretrizes em mente que Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal nomeado Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, parte para o Vale Amazônico. Em 1757, ele publica o Diretório dos Índios, regimento cujos dispositivos são o resultado da equação entre os anseios lusitanos, embalados pelo ideário reformador, e as experiências vividas pelo Governador do Grão-Pará, como apontou Mauro Cezar Coelho.⁶ Além disso, este regimento incorporou ainda todo um aparato ideológico vinculado à questão da civilização dos nativos, civilização esta que não refutava, mas redimensionava o papel da religião na educação do gentio, sendo impregnado inclusive por algo que fora recentemente alçado à condição de gradiente de civilidade: o valor do trabalho.⁷ Tratava-se, no conjunto de seus dispositivos, de um regimento pensado para o caso

⁴ Isabel Vieira Rodrigues afirma que o projeto para o Estado do Grão-Pará e Maranhão estava baseada em três assertivas principais que seriam o cerne da política desenvolvida por Mendonça Furtado: O domínio territorial, o controle administrativo e a liberdade dos “autóctones”. RODRIGUES, Isabel Vieira. A política de Francisco Xavier de Mendonça Furtado no Norte do Brasil (1751-1759). **Oceano**, n. 40, p. 95-110, out./dez. 1999.

⁵ Para um excelente olhar sobre tal papel das populações indígenas no século XVIII, o trabalho de Nádia Farage é mandatário. FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

⁶ Mauro Cezar Coelho acredita que, além da inegável influência das novas tendências intelectuais que eclodiam na Europa e ecoavam em Lisboa, houve acentuada participação das próprias ingerências da colônia no processo de elaboração do Diretório dos Índios. Como sugere o título da tese de doutorado do autor, não é apenas da Metrópole para a colônia que emanam os imperativos que permeiam a construção desse regimento, mas também do *sertão* para o *mar*, ou seja, da colônia para a Metrópole. COELHO, Mauro Cezar. **Do Sertão para o Mar**: Um estudo da experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798). São Paulo: Tese de Doutorado em História – USP, 2005.

⁷ A antropóloga Rita Heloísa de Almeida realizou um estudo mais sistemático do caráter civilizatório do Diretório dos Índios e - não só por isso, mas também por seu pioneirismo enquanto trabalho que tem como foco este regimento - constitui referência obrigatória em qualquer estudo sobre este regimento. ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios**: Um projeto de “Civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora da UNB, 1997.

amazônico em todas as suas particularidades, resultado de seis anos de observação de um Governador comprometido com o projeto de restauração portuguesa.

Desse imbróglio de interesses e ideologias, o Diretório dos Índios surge como “um texto de constituição híbrida”, sendo “tanto um regimento” quanto “um programa de adaptação do indígena a uma nova forma de vida”.⁸ Este último tópico, o da adaptação do indígena, mereceu grande atenção no texto da lei: ao todo foram 16 parágrafos voltados para a transformação dos costumes dos nativos, visando constituição de um modo de vida que fizesse jus aos novos vassalos do rei, entre os quais se incluía a abolição do uso da língua-geral em qualquer situação, substituída definitivamente pela língua portuguesa, a *língua do príncipe*.⁹ Dessa forma se estabelecia “um corte com um duplo passado, o nativo, representado pela língua nativa, e o da sujeição anterior, na figura da língua geral ensinada pelos religiosos”.¹⁰

Dessa forma, tentava-se moldar os indígenas do Vale Amazônico para que se tornassem os súditos do rei português no Grão-Pará e Maranhão. Reformando-se os costumes, inculcando-lhes os valores, eles seriam os povoadores do novo projeto de ocupação desta problemática conquista no além-mar. Mas o Diretório era um instrumento dessa transformação, e sua aplicação conduziu, em certa medida, à constituição não da imagem especular da sociedade lusitana, mas a uma espécie de sociedade de transição (cujo fim, preconizado no projeto consubstanciado no Diretório, nunca foi alcançado). E nessa sociedade de transição, um elemento de mediação que estivera presente no contato entre europeus e indígenas desde o início da ocupação da América ganhou novo destaque: O Principal indígena.

Mas não estamos falando do mesmo Principal que aparece nas cartas dos séculos anteriores. De fato, embora o termo seja recorrente na documentação oriunda do período colonial, quando falamos do Principal do período de vigência do Diretório dos Índios, nos reportamos a um agente histórico cujo significado dentro da sociedade colonial (e dentro de sua própria comunidade) é bastante diverso. Assim como a sociedade que se constituiu nesse momento, a condição de Principal é uma de transição. Seu papel de mediador por excelência é reforçado, reafirmado pela autoridade colonial, e ressignificado diante de seus pares. Nas palavras de Mauro Cezar Coelho, o poder dos principais do Diretório dos Índios apoiava-se em dois

⁸ COELHO, Mauro Cezar. A civilização da Amazônia – Alexandre Rodrigues Ferreira e o Diretório dos Índios: A educação de indígenas e luso-brasileiros pela ótica do trabalho. **Revista de História Regional**, vol. 5, n. 2, p. 156, 2000.

⁹ Para Ângela Domingues as medidas educacionais tinham um duplo papel nessa conjuntura: “por um lado assegurar a fidelidade, por outro enfraquecer as ordens religiosas”. Criava-se um vínculo entre dominador e dominado por meio de códigos e costumes em comum. DOMINGUES, Ângela. **Quando os Índios eram Vassalos: colonização e poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

¹⁰ COELHO. **Do sertão para o mar...** p. 157.

pilares, sendo eles “as bases tradicionais” de poder, “próprias das populações indígenas, e o reconhecimento das autoridades metropolitanas”.¹¹

Este trabalho tem por objetivo delimitar esse agente histórico, partindo da assertiva de Mauro Cezar Coelho, apresentando os dois pilares referidos pelo historiador: a base tradicional e o reconhecimento oficial. Devemos ressaltar que nossa argumentação, embora inserida em um trabalho de pesquisa com desdobramentos mais amplos, tratará meramente das implicações teóricas de nosso projeto. Dialogaremos com a bibliografia e com o texto do próprio Diretório dos Índios para tentar compreender o lugar ocupado pelos principais dentro daquela sociedade.

Características Gerais da Chefia Indígena: “As bases tradicionais”

A tarefa de conhecer as relações de poder travadas no interior das comunidades indígenas aldeadas pode se tornar árdua para um historiador, enveredando por caminhos tortuosos, percorrendo o emaranhado de fios dialógicos que se desvelavam no horizonte social da Amazônia colonial. Mais difícil ainda é tentar conhecer as estruturas do poder das sociedades indígenas *que não se encontravam inseridas* na lógica colonial. Como alcançar, então, essas relações? Como reconhecer duas características gerais?

Por sorte, vários estudiosos de áreas irmãs da História – como a Arqueologia e a Antropologia – tem contribuído de forma positiva para a elucidação de alguns desses questionamentos. E é precisamente por meio dos estudos de alguns antropólogos que buscaremos elementos que nos permitam caracterizar o que chamamos de chefia pré-diretório. Recorreremos, inicialmente, a uma esclarecedora assertiva de Carlos Fausto.

Em seu artigo “*Fragments de história e cultura Tupinambá*” Carlos Fausto defende a possibilidade de se conhecer elementos do modo de vida das sociedades indígenas pré-conquista através da observação das comunidades indígenas contemporâneas. Para este autor, seria ingênuo

desconsiderar o grau de ruptura representado pela conquista colonial; entretanto, seria igualmente ingênuo supor uma correlação simples entre demografia e complexidade sócio-cultural (ou sócio-política), de tal forma que a um processo de dizimação física correspondesse uma alteração proporcional e previsível em termos culturais. No caso dos Tupi da costa, ao contrário, as crônicas deixam entrever um inegável “ar de

¹¹ COELHO. A civilização da Amazônia – Alexandre Rodrigues Ferreira e o Diretório dos Índios..., p. 217.

familiaridade” com os grupos tupi contemporâneos, a despeito das flagrantes dissimilaridades demográficas”.¹²

Para o autor, portanto, as populações indígenas do presente guardariam – a despeito da significativa diminuição demográfica e dos constantes ataques à sua cultura – elementos culturais que remetem às práticas de seus antepassados, contemporâneos ao processo da colonização da América Portuguesa. Esta é uma assertiva fundamental para a linha de raciocínio que pretendemos nesse tópico de nosso trabalho. Através dela, estabeleceremos um elo com os estudos sobre os indígenas contemporâneos. É desse aporte também que partimos para a afirmação de que a experiência que se desenvolveu no Vale Amazônico quando da vigência do Diretório dos Índios foi – no que se refere às bases do poder da chefia indígena – particular, um enclave na trajetória desses povos. E é a partir desse *a priori* teórico que buscaremos dialogar com outro renomado antropólogo: Pierre Clastres, que analisou a chefia indígena sul-americana, indicando as características mais recorrentes nas relações de poder travadas no interior dessas sociedades.

Embora o trabalho deste autor possa ser taxado de demasiado generalizante, acreditamos que os pontos levantados por Pierre Clastres se tornam ainda mais significativos exatamente por se reportarem a elementos tão amplamente difundidos entre sociedades indígenas tão diversas (e espacialmente distantes), e que sofreram e reagiram ao processo de colonização também de maneiras distintas (algumas destas sociedades nem mesmo o viveram de maneira direta, não tendo estabelecido contato com o mundo ocidental até pouco tempo), que provavelmente remontam às mais antigas práticas desses povos. Práticas estas que se encontravam de tal maneira enraizadas na forma como esses indígenas pensam o poder, que não se perderam ao longo dos séculos de colonização. Trata-se de um espelho (embora turvo e talvez até mesmo fragmentário) de onde poderemos vislumbrar as estruturas do poder entre as sociedades indígenas da América do Sul e, por conseguinte, da Amazônia colonial. Vamos a elas.

O artigo “*Troca e poder: Filosofia da chefia indígena*” de Pierre Clastres foi uma tentativa de desvendar o significado do lugar ocupado pelas chefias dentro das sociedades indígenas americanas. Sua análise visava superar a abordagem – recorrente à época – da etnologia acerca do poder político entre o que se classificava então como “sociedades primitivas” que tendia a oscilar entre “duas ideias, opostas e no entanto complementares”: a primeira dessas abordagens enfoca que estas sociedades são, em sua maioria, desprovidas de formas reais de organização política; a segunda aponta que uma minoria entre essas sociedades alcançou a organização

¹² FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1992, p. 381.

política, mas tenderam para a tirania. Em suma, no que tange à organização política efetiva, essas concepções da etnologia que Pierre Clastres recusava em seu trabalho localizava as sociedades indígenas em dois extremos: ou pecavam por falta, ou por excesso.¹³ E a América do Sul foi solo fértil para a legitimação desse discurso, continente em que vicejou tanto o Império Incaico quanto os Jivaro, povo em cuja língua, diz-se, não constava sequer um vocábulo que designasse a chefia.¹⁴

Para nossa sorte, entretanto, não foi sobre a estratificada sociedade andina que Pierre Clastres centrou sua análise, e embora possamos olhar com certa desconfiança para algumas das conclusões apresentadas nesse texto, não há sombra de dúvida que podemos nos valer das características elementares da chefia indígena sul-americana que este autor aponta. Dialogando com um texto de Robert Lowie, escrito em 1948, Pierre Clastres indica as “três propriedades essenciais do líder índio, cuja recorrência ao longo das duas Américas permite apreender como condição necessária do poder nessas regiões”, sendo elas:

1] O chefe é um “fazedor de paz”; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão frequente do poder em civil e militar.

2] Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os interessantes pedidos de seus “administrados”.

3] Somente um bom orador pode ter acesso à chefia.¹⁵

Os chefes que assumem o controle dos grupos de guerreiros em tempo de guerra possuem poder absoluto *enquanto* em guerra. Uma vez encerrado o conflito e com o grupo de volta à sua povoação, o chefe guerreiro se veria completamente destituído de seu poder de mando. A função da chefia seria, a partir de então, a de pacificador e mantenedor da ordem entre o seu povo. O chefe indígena não é possuidor de nenhum poder coercitivo real quando no seio de sua comunidade.

Quanto à “generosidade”, alicerça a posição da chefia na medida em que o chefe é constantemente espoliado de seus “bens” pelos seus “administrados”.¹⁶ A recusa em atender aos inúmeros pedidos da comunidade significaria a desistência da condição de chefe. Por esse motivo, argumenta Pierre Clastres, é o chefe quem mais deve trabalhar, para estar sempre munido de bens para presentear seu povo, condição necessária à manutenção de seu lugar na sociedade.

¹³ CLASTRES, Pierre. Troca e Poder – Filosofia da chefia indígena. In: **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

¹⁵ *Ibidem*, p. 47.

¹⁶ Termos utilizados pelo autor.

A terceira propriedade – a oratória – vem do apreço que os povos indígenas têm pela palavra. Uma das funções do líder indígena é a diária exortação de seu povo ao trabalho, através de incansáveis arengas que são, via de regra, solenemente ignoradas pelos demais indígenas, como que em uma vívida lembrança da fragilidade de sua posição de poder. Além destas três propriedades apontadas por Robert Lowie para as chefias indígenas das duas Américas, Pierre Clastres indica o direito à poligamia como uma quarta prerrogativa, presente, porém, apenas entre os povos sul-americanos (com exceção das sociedades andinas).

Utilizando um estudo de Eliza Frühauf Garcia, poderíamos apontar ainda uma quinta importante característica do chefe indígena, esta bastante evidente no processo do contato com o europeu e referente muito mais ao *fazer* do chefe do que ao *ser*: a função de diplomata na interação com o outro.¹⁷ Com isso, somos levados a crer que o efetivo exercício da chefia tinha muito a ver com a relação com o outro. Fosse como líder na guerra, fosse como mediador na paz, era principalmente no contato com o elemento externo que a chefia se convertia em liderança. Para além dessas duas situações, o Principal se via completamente privado de qualquer poder de mando ou capacidade de coerção, podendo mesmo ser demovido de sua função a qualquer momento tão logo demonstrasse não possuir habilidades suficientes nos critérios apresentados (mediação, oratória, generosidade, diplomacia).

Estas são as características que acreditamos serem as mais representativas das relações de chefia entre os povos indígenas *pré-Diretório*. As condições de estabelecimento da chefia indígena podem parecer absolutamente alienígenas para uma mente ocidental, acostumada com a existência de um centro de poder político efetivo e perene, com ampla capacidade de coerção. De fato, essas relações causaram confusão não só aos colonizadores europeus, como aos etnólogos do século XX (como apontou Pierre Clastres). Contrastavam enormemente com a realidade europeia, onde aqueles que governavam pertenciam a um estamento superior na sociedade, com atribuições, prerrogativas e honrarias distintivas. Mas a sociedade amazônica do Diretório dos Índios foi (como sugerimos anteriormente) uma sociedade de transição, um estágio mediano entre o que a colônia *foi* até aquele momento e o que a Metrópole lusitana queria que ela *se tornasse*. Logo, o caráter estamental do mundo europeu deveria ser transmitido às populações que se incorporavam ao Império de Portugal, e dentro do contingente indígena deveria haver uma “nobreza da terra”. Mas, como bem apontou Rafael Ale Rocha, essa elite

¹⁷ Referimo-nos aqui ao trabalho de Frühauf Garcia sobre os Minuano, em que a autora faz uma interessantíssima análise do papel dos principais nas negociações com os europeus. GARCIA, Eliza Frühauf. Quando os índios escolhem os seus aliados: as relações de “amizade” entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa (c.1750-1800). **Varia Historia**, vol. 24, n. 40, p. 613-632, 2008.

indígena não seria uma *nobreza* nos mesmos termos em que o eram os *nobres* do Velho Mundo. É disso que trataremos a seguir.

A Elite Indígena: Uma “nobreza da terra” para a Amazônia

Agora que já estabelecemos o primeiro pilar do poder dos principais do Diretório dos Índios (a base tradicional), partiremos para o segundo: o reconhecimento das autoridades coloniais. Já apontamos anteriormente que a legitimação da chefia indígena do Vale Amazônico pela administração colonial se deu em virtude de uma necessidade premente de arregimentação de povoadores para aquela região de fronteira. Mas essa elevação de status de um grupo por questões de conveniência (ou pura necessidade) não era, de forma alguma, uma novidade ou mesmo uma exclusividade do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Dialogaremos nesse tópico com a acertada reflexão realizada por Rafael Ale Rocha na introdução de sua Dissertação de Mestrado para demonstrar como as autoridades metropolitanas se baseavam em fatores de conveniência para eleger as elites que deveriam compor a hierarquia camarária e/ou militar de suas possessões mais distantes (e menos povoadas). Dialogando com autores como Antônio Manuel Hespanha, Nuno Gonçalo Monteiro e Stuart B. Schwartz, Rafael Ale Rocha argumenta que, apesar de a sociedade portuguesa ter se mantido, a rigor, uma sociedade trinital até o final do Antigo Regime, e a despeito dos esforços da alta nobreza em firmar sua posição, houve muita fluidez na composição dos estratos da pirâmide social portuguesa. De fato, uma certa mobilidade social pode ser percebida por trás da aparente rigidez.

Segundo Ale Rocha, o chamado *Período Pombalino* (segunda metade de século XVIII) representou uma transição da *concepção corporativista* da sociedade – onde esta era entendida como “um corpo que funcionava de forma autônoma e, portanto, havia um caráter natural e divino na formação da sociedade e das leis” – para um *paradigma individualista*, que laicizou a teoria política, tornando as leis e os privilégios sociais um ato da vontade do rei.¹⁸ Portanto, para além da mais alta nobreza, onde os padrões permaneceram inalterados, a ascensão à fidalguia poderia ser conseguida por mecanismos diversos – desde que estes mecanismos coadunassem com os interesses da Coroa Portuguesa. Além disso, em lugares onde não havia uma nobreza que pudesse ocupar os cargos camarários, poderia ocorrer até mesmo de esses postos serem ocupados por lavradores e oficiais mecânicos. Se nos grandes centros populacionais do Império não havia cargos o bastante para toda a nobreza, nas pequenas povoações e nos território além-mar não havia nobreza que desse para tantos cargos.

¹⁸ Reflexão e citações extraídas de ROCHA, Rafael Ale. **Os Oficiais Índios na Amazônia Pombalina** – Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798). Niterói: Dissertação de Mestrado - Universidade Federal Fluminense, 2009, p. 12.

Fazendo eco às reflexões de Stuart Schwartz, Rafael Ale Rocha comenta o caso da Bahia, onde as estratificações sociais foram matizadas por outras questões, como a cor e a etnia, com subsequente atenuação das distinções tradicionais entre “nobreza” e “plebe”. Assim, mesmo os mestiços envolvidos na empresa açucareira participavam do governo político e aspiravam à “nobreza”, fato impossível em uma Europa onde a pureza de sangue era um fator decisivo. Na Bahia, portanto, os grandes senhores do açúcar “assumiram os papéis tradicionais da nobreza lusa, mas, no entanto, o estado que ali se formou nunca se tornou um estado com bases hereditárias”.¹⁹ Rafael Ale Rocha também cita Ronald Raminelli, ao indicar que o “sangue impuro” e o “defeito mecânico”, que constituíam na Europa graves impedimentos à aquisição das mais altas honrarias, pouco significavam nas mais distantes colônias portuguesas. Assim, ao considerar a sociedade amazônica sob a égide do Diretório tendo em mente essa reflexão sobre a “aristocracia” nas possessões distantes de Portugal, Rafael Ale Rocha constrói a assertiva que nos interessa, a de que “a importância da mão-de-obra indígena e o fato da população do Estado, em sua maioria, ser composta de índios, são elementos que influenciaram profundamente a formação das instituições” como as “tropas militares coloniais e as câmaras municipais das vilas do sertão”.²⁰

A linha de raciocínio traçada por Ale Rocha se coaduna perfeitamente com nossa concepção sobre o lugar dos principais indígenas dentro dos planos portugueses para a região do Vale Amazônico. Uma vez eleitos os novos povoadores, as autoridades lusitanas se valeram das relações de força pré-estabelecidas nas interações sociais da colônia para escolherem a sua elite, a sua “nobreza da terra” em solo amazônico: os principais, que por fatores de conveniência (sua condição de chefia pré-existente diante de suas comunidades), passariam a ser reconhecidos oficialmente pela administração colonial e tratados com as honras que sua elevada condição pressupunha. Mas, como essa concepção de nobreza e hierarquia trazida de Portugal vai interagir com as práticas tradicionais dos indígenas? Como a intrincada burocracia do Império Português vai absorver a aparentemente informal relação da sociedade indígena com sua chefia? Vejamos o que o próprio Diretório nos diz sobre essas questões.

O Principal no Diretório

Como dissemos anteriormente, uma das maiores preocupações presentes no texto do Diretório dos Índios era o da “civilização dos índios”. Dos noventa e cinco parágrafos desse regimento, dezesseis se voltavam para a modificação dos costumes dos indígenas. Destes, alguns se voltavam exatamente para a diferenciação dos

¹⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

principais e dos demais oficiais índios. Assim, vemos, por exemplo, o parágrafo 9º do Diretório aconselhar os Diretores a cuidar para que os índios que fossem “Juizes Ordinários, Vereadores, Principais” ou que ocupassem “outro qualquer posto honorífico” recebessem tratamento de acordo com suas respectivas “graduações, empregos e cabedais”. Não deveriam mais estes oficiais se ver obrigados a remar canoas ou ser jacumaúbas, fato que ocorria anteriormente “sem embargo dos honrados empregos que exercitavam”. Em outras palavras: os Principais e demais oficiais índios deveriam se diferenciar do restante de sua comunidade inclusive por não se submeterem a funções que poderiam ser consideradas subalternas. Isso porque “nas povoações civis deve precisamente haver diversa graduação de pessoas à proporção dos ministérios que exercitam”. Estes índios deveriam ser estimados pelos Diretores “assim em público como em particular”.²¹

Assim, a chefia indígena que antes deveria trabalhar mais do que seus pares para atender aos constantes pedidos da comunidade, agora era diferenciado dos outros indígenas, não se vendo mais obrigado a exercer as mesmas funções que eles. Mas não era só isso: No parágrafo 50º do regimento, instruíam-se os Diretores a não enviar os Oficiais para a coleta das drogas do sertão. Pelo contrário! Os principais e demais índios ocupantes de cargos poderiam enviar outros indígenas para realizarem a coleta das drogas para eles.²² Este é um aspecto do Diretório de cujo cumprimento podemos encontrar vários registros.²³ Assim, era atribuído à chefia um poder de mando que inexistia nas relações pré-Diretório, quando o chefe via suas exortações públicas ao trabalho serem ignoradas pelos demais índios (como apontou Pierre Clastres).

À guisa de conclusão...

Dessa forma, através das medidas que deveriam, gradativamente, transformar os principais indígenas em uma espécie de “nobreza da terra”, as autoridades coloniais acabaram interferindo na forma como se davam as relações entre a chefia e a comunidade. Curioso notar que a escolha de um Principal tinha como critério fundamental a condição pré-existente da chefia. Para receber esta patente, o índio já deveria ser previamente reconhecido como chefe por sua comunidade. Mas, uma vez

²¹ Parágrafo 9º do Diretório. Directorio que se deve observar nas Povoaçoens dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia de maioria à minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 169-171.

²² Artigo 50º do Diretório. Directorio que se deve observar nas Povoaçoens dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. In: MOREIRA NETO. *Ibidem*, 1988, p. 187.

²³ Arquivo Público do Estado do Pará, Códice 244, Documentos 2, 6, 11 e 33.

que essa comunidade passasse a integrar o contingente de súditos lusitanos no Vale Amazônico, esse Principal necessitava da oficialização de seu cargo para poder exercer as atribuições de sua função (algumas das quais foram criadas com o Diretório), uma vez que se via apartado de elementos fundamentais da legitimação de sua condição nos moldes tradicionais (a poligamia, o espaço da maloca).

Constituiu-se aí uma espécie de retroalimentação da autoridade da chefia: é reconhecido pelas autoridades coloniais por ser previamente chefe, mas se mantém como chefe por receber o reconhecimento das autoridades coloniais. O Diretório também veio a cristalizar a autoridade dessas chefias. Onde antes o poder de mando só se manifestava na interação com o outro (fosse na guerra, fosse na negociação), agora tornava-se uma prerrogativa absoluta, oficializada, inerente à sua condição de oficial e “nobre”. Mesmo porque, a interação com o outro (o não-índio, principalmente) não era mais um evento intermitente, mas sim a realidade cotidiana dessas populações que agora coabitavam com o elemento estrangeiro. Não se tratava mais, portanto, do chefe tradicional. Tampouco era um “nobre” como os reinóis. Tratava-se de um particular arranjo onde o tradicional se imbrica com a hierarquia (e a burocracia lusitana), formando este enclave na trajetória das populações indígenas da Amazônia: o Oficial Índio.

Devemos ressaltar que esse trabalho decorreu de um esforço de reflexão teórica, e que se insere em uma pesquisa mais ampla cujos resultados mais concretos ainda estão por se desvelar. Mas acreditamos que a delimitação deste particular agente histórico constitui um largo passo nessa empreitada. Ademais, procuramos ao menos levantar essa questão para o debate, ressaltando o caráter singular deste agente que foi o Principal do Diretório dos Índios.

Europeus cristãos, índios pagãos: um encontro alimentar no limiar dos tempos modernos

Maria Aparecida de Araújo Barreto Ribas¹

Foi numa sexta feira, 24 de Abril de 1500 que os naturais da terra provaram pela primeira vez dos alimentos do Velho Mundo. Encontro que se inicia de forma tímida, na tentativa de estabelecer contato, adoçar o paladar e através deste, os ânimos. Tentativa inútil. O paladar ameríndio nada aprovou. Levavam os quitutes portugueses à boca para logo em seguida cuspi-los fora. Estranhamento do paladar. Estranhamento dos olhos diante dos animais domésticos que lhes mostravam:

Mostraram-lhes um carneiro; não fizeram caso dele. Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela, e não lhe queriam pôr a mão. Depois lhe pegaram, mas como espantados. Deram-lhes ali de comer: pão e peixe cozido, confeitos, fartéis, mel, figos passados. Não quiseram comer daquilo quase nada; e se provaram alguma coisa, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho em uma taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram dele nada, nem quiseram mais”.²

Na segunda feira alguns degredados que o capitão mandara se meter entre os naturais provaram pela primeira vez do pão da terra, a mandioca, erroneamente chamada de inhame, “lhes deram dos alimentos que tinham, a saber muito inhame, e outras sementes que na terra dá, que eles comem”.³

Assim começou um dos encontros de plantas, produtos, saberes e sabores, do início dos tempos modernos. Não foi o único, mas constituiu parte importante das transformações da mesa do homem moderno. Encontro constituído por recusas, adaptações e substituições. Por muita criatividade e também por “muita ousadia” como diz Freyre.⁴

Precisar o início deste encontro, apesar da arbitrariedade das datas que marcam começos, mudanças, transformações, não é difícil, graças a Pero Vaz de Caminha, escrivão da armada comandada por Pedro Álvares Cabral. O difícil é precisar do que, realmente, consistia a alimentação dos primeiros colonizadores.

O que eles comiam? O pão, os fartéis, os confeitos, os figos amassados que deram a comer aos indígenas, para os “amansar”, representava o cotidiano alimentar

¹ Universidade Estadual de Maringá.

² **Carta de Pero Vaz de Caminha.** São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 97.

³ *Ibidem*, p. 101.

⁴ FREYRE Gilberto. **Açúcar:** uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 3. ed., 1997.

do português? A Europa da qual me ocupo, não oferece uma resposta fácil. De acordo com Michel Morineau a resposta nunca escapou aos clichês, “oscilando entre a admiração dos banquetes dos reis e a comiseração pela escassa comida dos pobres”.⁵ Ir além disso envolve um grande risco, pois são escassas as informações que falam do imenso contingente de consumidores que se situam entre os dois grupos extremos.

De todo modo, uma olhadela para as hortaliças e leguminosas que aportaram com os portugueses no Novo Mundo descortina um pouco do que era a alimentação portuguesa nesse momento. À época de Gabriel Soares de Sousa, as hortas coloniais eram já, na expressão de Cardim, “um outro Portugal.” Os rábanos e os nabos se davam melhor do que entre o Douro e o Minho. As couves tronchudas e murcianas eram tão boas quanto no Alvalade. Ao redor das casas de fazendas cresciam as mostardas. Os pepinos eram infinitos. As abóboras de conserva maiores e melhores do que as do reino. Enfim, as alfaces cresciam maravilhosas, os agriões nasciam pelas ruas sem necessidade de qualquer cuidado. As cenouras, acelgas, cardos e espinafres se davam muito bem. É certo que ao relacioná-las, Gabriel Soares de Sousa pretendia demonstrar a fertilidade da terra do Brasil. Acredito, porém, que a partir dessas informações é possível outras inferências. Ao transportar consigo boa parte do aporte alimentar de sua cultura, os portugueses denunciavam um cotidiano de sopas,⁶ que ajudavam a engolir o pão, seco, de cada dia ou até mesmo a suprir a falta deste.

Constituiria numa visão monótona para os viajantes de hoje, segundo Oliveira Marques, os campos portugueses “tão avassaladoras as searas e as vinhas se mostravam por todo o Portugal”.⁷ Mas essa visão avassaladora não deveria causar otimismo: “Semeava-se ‘pão’ por toda a parte, em solos que não ofereciam um mínimo, sequer, de condições favoráveis, e o resultado era um fraco rendimento por unidade”.⁸ Ou seja, embora por todo o país abundassem as searas de trigo, sua produção era insuficiente para manutenção da demanda. As crises cerealíferas repetiam-se com frequência levando os portugueses a substituir ou transigir com alimentos de pior qualidade.

Ao lermos as crônicas quinhentistas, se tomarmos o texto pelo texto, concluiremos que o europeu de paladar panífico se debateu diante da nova situação de se alimentar de “farinha de pau”— a mandioca. Grande foi a celeuma em torno

⁵ MORINEAU, Michel. Crescer sem saber por quê: estruturas de produção, demografia e rações alimentares. In: FLANDRIN, Jean Louis e MONTANARI, Massimo (org.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 571.

⁶ Todo alimento cozido em caldeirão recebia essa designação.

⁷ MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida quotidiana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 5. ed., 1987, p. 15.

⁸ *Ibidem*, p. 15.

da questão. Debate sempre presente no cotidiano colonial: a inexistência do verdadeiro sustento que tornava “o sangue fresco, e mimoso”,⁹ sem o qual “não se sustenta bem a natureza”.¹⁰

Teria o solo do Novo Mundo capacidade de produzi-los? Ambrósio Fernandes Brandão saiu em sua defesa: “não produz a terra não por culpa sua”¹¹ Jean de Léry também a absolveu: “os espanhóis e portugueses atualmente estabelecidos em diversos pontos das Índias Ocidentais provaram que não é por defeito da terra que os selvagens não possuem trigo e vinhas”.¹² Por que então os selvagens não possuíam trigo e vinhas? Escusada a terra, pelos adventícios, ficara a pergunta: de quem seria a culpa? Seria desses bárbaros, que há muito já haviam concluído que não tinham fé? Pagãos que não conheciam o verdadeiro Deus e, por conseguinte não produziam os alimentos com que se celebrava a Ele. A terra ou solo pertenciam ao Criador, não estaria nela a incapacidade de gerar os frutos sagrados, mas em seus habitantes, bárbaros pagãos.

No entanto, não encontramos este questionamento vinculado ao desejo de saborear um naco de pão ou um gole de vinho. Não que esta nova situação não gerasse expectativas e temores. Esta é, a propósito, uma das advertências que o grupo de Léry recebeu momentos antes de iniciar sua viagem ao Brasil. Seria um longo caminho a percorrer, não haveria lugar para arrendimentos a posteriori. Tinham que estar cientes do que os aguardava no Novo Mundo, inclusive ou principalmente, no mundo do paladar. O senhor Du Pont, capitão do navio lhes advertira:

seria necessário contentarem-se com certa farinha feita de raízes em lugar de pão; que não teriam vinho nem notícia dele pois não havia aí parreiras e finalmente que no novo mundo (...) far-se-ia mister levar uma vida em tudo e por tudo diferente da nossa Europa”.¹³

Admoestação feita seguiu-se a viagem. Três meses depois, tempo que durou a viagem ao Brasil, comendo biscoitos estragados, pão podre e águas fétidas em porções racionadas devido às intempéries da viagem, encontramos Léry e seu grupo saciando a fome com as viandas que os naturais da terra lhes haviam trazido. A tal

⁹ CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 59.

¹⁰ *Ibidem*, p. 144-145.

¹¹ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. Recife: FUNDAJ, Massangana, 3 ed., 1997, p. 138.

¹² LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 128.

¹³ *Ibidem*, p. 56.

“farinha fabricada de certa raiz, usada pelos da terra em vez de pão, e ainda carne de javali, frutas e mais coisas que o país produz em abundância”.¹⁴ Embora “parecessem a princípio estranhas, não deixamos de comer as viandas”,¹⁵ depois de ter comido “o pão que o diabo amassou”,¹⁶ são suas palavras, não seria “um estranhamento” que os impediria de lançar mão desses alimentos para a manutenção de suas vidas.

Acredito que toda a celeuma em torno do pão e do vinho, para além de ser um desejo real de paladar, residia, sobretudo na “enunciação de modelos ideológicos, de quadros de referência cultural que resumem, simbolicamente, o enfrentamento entre civilizações diferentes”.¹⁷ Dizendo de outro modo: o embate entre comedores de “farinha de pau” e os comedores de pão de trigo não deve ser considerado apenas no campo do paladar; senão como expressão de um conflito cultural o mais amplo possível, no qual se faz mister reafirmar e manifestar as identidades culturais dos grupos em confronto. O discurso europeu tecido em relação à alimentação serviu para sublinhar a identidade do homem da Europa cristã e a do outro — os naturais da terra.

O pão e o vinho, que outrora simbolizaram a cultura clássica, se tornaram desde a última ceia de Cristo, instrumentos indispensáveis para o trabalho dos pregadores da fé cristã. Consagrados pela liturgia cristã, o pão e o vinho se revestiram de um valor simbólico preciso na cultura cristã da Europa. Massimo Montanari afirma que o pão assumiu na Europa um caráter sagrado inédito e tornou-se um valor típico da alimentação cristã.¹⁸ O pão e o vinho não eram somente a representação de um costume alimentar, eles eram acima de tudo, um símbolo do povo cristão. Dessa forma, serviram como fronteira entre o “eu” e o “outro” nesse encontro de proporções avassaladoras. O “nós” é demarcado pelo consumo do verdadeiro alimento, que não só alimenta o corpo, mas, principalmente o espírito: o pão de trigo e o vinho da vinha: “este divino sacramento é nosso verdadeiro sustento”.¹⁹ O outro se alimenta de uma tal “farinha de pau” e bebe o cauim. Bebida que guardava em si uma perigosa relação metonímica com o antropofagismo americano. Símbolo da barbárie por excelência: “Preparam uma bebida de raízes de abati, quando querem comer um homem (...)”²⁰ Beber o cauim era, por esse prisma, um ato de traços simbolicamente canibal. De modo que é possível perceber que o estranhamento

¹⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵ *Ibidem*, p. 79.

¹⁶ *Ibidem*, p. 74.

¹⁷ MONTANARI, Massimo. Romanos, bárbaros, cristãos: na aurora da cultura alimentar européia, In: FLANDRIN e MONTANARI (org.). **História da Alimentação...**, p. 279.

¹⁸ MONTANARI, Massimo. Modelos alimentares e identidades culturais. *Ibidem*, p. 315.

¹⁹ SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil: 1500-1627**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982, p. 76.

²⁰ STADEN, Hans. **Dois viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974, p. 112.

maior, com relação a alimentação do Novo Mundo se deu no simbólico. No alimento como demarcação de identidade cultural.

Não estou negando a importância do trigo e do vinho nas mesas europeias, mas afirmando que para além de seu valor nutricional ou de paladar, ele ocupava na Europa cristã um papel simbólico totalizante e funcionava como um verdadeiro traço distintivo em relação ao mundo pagão.

Os portugueses se alimentaram dos produtos do Novo Mundo. O trigo foi uma exceção no cotidiano alimentar da colônia, mas era preciso, como diz Ronaldo Vainfas, “afirmar o ego, ou seja hierarquizar as diferenças, (...)”.²¹ E “(...) a descoberta do Novo Mundo foi na realidade um processo de natureza dupla, pois o desvelamento de alteridade ameríndia parece ter implicado a (re)construção da identidade cristã ocidental”.²²

Dentre todos os embates culturais deflagrados pela expansão europeia no Novo Mundo há que se considerar o embate entre o “divino trigo” e a ambivalente mandioca: “a água que dela sai é a mais fina peçonha”, do veneno retiravam o alimento. É o que nos informam todos os cronistas. E o pior, dela faziam o cauim, com que se embebedavam e invocavam os demônios em seus rituais antropofágicos.

A fronteira não se encontrava no paladar, por ele mesmo, no sabor ou aparência dos alimentos. Mas na distância ou dessemelhança entre os alimentos que representavam a cristandade e os alimentos do Novo Mundo.

A ausência do trigo e da vinha no Novo Mundo foi questão que preocupou tanto a católicos quanto reformados. Certa noite ao celebrarem a ceia, tendo sobrado apenas um copo de vinho, que haviam trazido da França, Léry e seus companheiros se viram diante da grande questão: Não sendo possível encontrar vinho nesta terra, como celebrar a ceia? Poder-se-ia celebrá-la com vinho de outras frutas? Uns achavam que não. Afinal o Senhor havia dito: “Não beberei mais do fruto da vinha.” Outros achavam que poderiam lançar mão dos frutos da terra, no lugar do pão e do vinho, pois afinal Jesus instituíra os alimentos próprios da região onde habitara. Após longa discussão, não chegaram a nenhuma conclusão, diz Léry.²³

Frei Vicente do Salvador esboçou a mesma preocupação ao louvar a terra do Brasil por suas muitas riquezas e autossuficiência. Dizia ser a terra capaz de sustentar-se de portos fechados sem necessidade de quaisquer mantimentos de outros países. Não necessitava ele do trigo de Portugal tampouco de vinho. O Brasil bastava-se. A farinha da terra era suficiente. Vinho? “de açúcar se faz mui suave”.²⁴ E

²¹ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 23.

²³ LÉRY. **Viagem à terra do Brasil...**, p. 101-102.

²⁴ SALVADOR. **História do Brasil...**, p. 76.

“de mel de abelhas, de palma, dos coqueiros, de caju, de ananases”,²⁵ acrescentaria Ambrósio Fernandes Brandão. Também “de aypim, de milho”,²⁶ Gabriel Soares de Sousa alongaria a lista. Como podemos ver, matéria prima para o fabrico de bebida fermentada não era o problema.

O problema começava quando se entrava no território do “verdadeiro alimento” do mundo cristão. Aquele com que se alimentava o espírito. Ah! Este realmente a terra não produzia, concluía Frei Vicente, pesaroso: “Se me disserem que não pode sustentar-se a terra que não tem pão de trigo e vinho de uvas para as missas, concedo, pois este divino sacramento é nosso verdadeiro sustento (...)”.²⁷

Perguntava Gabriel Soares de Sousa, porque cultivar o trigo em terras brasileiras se sua aclimação era tão difícil? Os mantimentos dela são bons, fáclimos de granjear e abundantes. E ainda de “menos custo”,²⁸ dizia Pero Gandavo. Mas e as hóstias? Gabriel Soares de Sousa, afirmava que o trigo que se plantava em São Vicente era suficiente para o seu fabrico.²⁹ Vemos dessa forma que a alimentação na colônia aproximava e ao mesmo tempo distanciava, marcando os limites entre “nós” e os “outros”. Como alimento os produtos da terra eram bons, saborosos e se constituíam aportes adequados para a substituição dos alimentos do reino. O que os inquietava não era a falta de trigo para o alimento cotidiano; mas o trigo transformado no divino pão, papel que a farinha de pau jamais cumpriria. Gaspar Coelho foi parar na mesa do Santo Ofício por desconsiderar esta questão. Sugeriu que se fizesse as hóstias de tapioca.³⁰

Da mesma forma como não faltaram frutas para o fabrico do vinho, não faltou farinha de pau para se fazer o pão e até os quitutes mais mimosos do Reino. Comeram-na à moda da terra, mas também, na forma de pão, coscorões, bolos, beilhós à moda do reino. Como forma de combater a modorra, as matronas “freirianas” colocaram açúcar, leite, coco, gemas de ovos na tão alva farinha, inventando ou reinventando quitutes que excediam no sabor aos da farinha de trigo. Aliás, relegada a segundo plano por sua má qualidade diante de tão fresca e alva farinha. Comeram-na também em forma de pirão, feitos nos caldos dos peixes, das aves e das carnes que abundavam por toda a parte. Temperados com a pimenta da terra, “que ardia muito”, de acordo com o paladar de Gandavo e Hans Staden, e os

²⁵ BRANDÃO. **Diálogos das Grandezas do Brasil...**

²⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Recife: Massangana, 9 ed., 2000, passim.

²⁷ SALVADOR. **História do Brasil...**, p. 76.

²⁸ GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**; História da Província Santa Cruz, p. 40.

²⁹ SOUSA. **Tratado descritivo do Brasil em 1587...**, p. 77.

³⁰ Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – **Denúncias de Pernambuco** – 1593-1595. Recife: FUNDARPE, 1984, p. 80.

temperos portugueses que já verdejavam pelas hortas da colônia: alho, cebola, salsa, coentro, manjerona, manjeriço.

E tão sadia, proveitosa e de boa digestão era esta farinha que até os governadores Tomé de Souza, D. Duarte e Mem de Sá relegaram o pão de trigo dando-lhe a primazia. Conta-nos Gabriel Soares de Sousa que “os governadores Tomé de Souza, D. Duarte e Mem de Sá não comiam no Brasil pão de trigo, por se não acharem bem com ele”.³¹ Podemos questionar até onde foi possível fabricar os pães e confeitos de Portugal com a farinha da terra. Mas com certeza a estupefação diante de tão alva farinha procede.

A mesa do europeu na colônia estava composta, sem dúvida alguma, de uma grande variedade de alimentos naturais da terra. O alimento do outro, ao que tudo indica, não representou um problema para o europeu. A mão da primeira portuguesa que desembarcou no Brasil não fez cerimônias. Derramou açúcar nos cajus, mangabas, arças, ananases, maracujás, transformando-os em “marmeladas”, ou conservas. Dos amendoins a quem Gabriel Soares de Sousa chama de fruta, “as mulheres portuguesas fazem todas as coisas doces que fazem das amêndoas, e cortados os fazem cobertos de açúcar de mistura como os confeitos”.³² Outra substituta das amêndoas nos doces, confeitos e maçapães foram as castanhas de caju: “Das castanhas se fazem maçapães, e outras cousas doces, como de amendoas (...)”³³ Enfeitaram todos esses quitutes com cravo, canela, ramos de alecrim, erva-doce, hortelã. Cheiros que aguçavam lembranças e aplacavam as saudades de Portugal.

No entanto a portuguesa não se contentou em apenas açucarar “coisas naturais da terra.” Colocou sal, numa porção de coisas, vinagre e azeite. As raízes de mangarás viraram guisados temperadas com vinagre e azeite o que lembrava no sabor a tremoços. As folhas da taioba substituíram o espinafre no cozido de peixe. Os carás foram cozidos com carne. Colocaram no saleiro o ionquet ou juquirá dos indígenas: pimenta seca ao sol e socada com sal, para comer com carne ou peixe. Do milho fizeram bolos e pães acrescentando ovos e açúcar. Usaram-no também como substituto do arroz socando no pilão indígena e cozinhando com caldo de carne, peixe ou galinha.

A mão portuguesa alcançou os cereais, os legumes, as hortaliças e as frutas do Novo Mundo, de todas provou, gostou e adotou no cotidiano colonial. A cunhã, primeira ajudante dessa mão portuguesa, também foi provando e gostando dos novos sabores que esse encontro permitia. Gostando do sabor da carne realçada pelo sal do mar e dos cozidos feitos no azeite. Gostando, diz Câmara Cascudo, da

³¹ SOUSA. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**..., p. 141.

³² *Ibidem*, p. 146.

³³ CARDIM. **Tratados da terra e gente do Brasil**..., p. 154.

sensação de mastigar o açúcar, o que o mel não permitia.³⁴ Mostrando-nos que os encontros e intercâmbios entre culturas diferentes não são estanques, mas dinâmicos. Que essa transformação alimentar que teve lugar na América Portuguesa não teve apenas um sentido. Essa transformação alimentar foi influenciada pelas plantas e produtos dos dois mundos em confronto, mas também pelas mãos que manusearam todos eles. Mãos portuguesas, mãos ameríndias. Respondendo, assim, em parte a pergunta do historiador Ronald Raminelli: de que modo os brancos foram tragados pela cultura local? E o quanto a colonização interferiu na cultura indígena?³⁵

A integração alimentar foi uma realidade. As trocas alimentares foram efetivamente reais no cotidiano colonial. No limiar da Idade Moderna esse encontro não apenas de costumes alimentares, mas também de plantas e animais diferentes, contribuiu de forma indelével para modificá-los, inclusive no plano dos paladares e do consumo. Evidenciando que o contato entre culturas não é a simples assimilação de uma pela outra, mas que de acordo com cada momento elas se cruzam ou se enfrentam, se sobrepõem ou se misturam.

Seja como for, a noção de diferença permanecia: era a civilização da mandioca contra a do trigo. A civilização do vinho contra a do cauim. Os elementos do divino sacramento demarcando o espaço da identidade e alteridade entre um mundo que se pretendia o portador do Deus universal e o mundo pagão. Nesse contexto de integração alimentar, a diferença repousou no pão de trigo e no vinho da parreira. O cristão celebrava a Deus com vinho da parreira, o gentio praticava suas gentilidades com o cauim: “quando matam com solenidade um prisioneiro de guerra para o comer, é seu costume beber o cauim (...)”.³⁶

Como vimos, os europeus adotaram a farinha da terra, seus legumes e frutas. Mas era preciso delimitar as fronteiras, marcar os limites entre o “nós” e o “outro”. A narrativa quinhentista fez isso.

Diz-nos Antonio Candido, que “as sociedades se caracterizam, antes de mais nada, pela natureza das necessidades de seus grupos, e os recursos de que dispõem para satisfazê-las”.³⁷ Não constituía para o europeu novidade a luta pela satisfação de tal necessidade. Sua história é a história da transigência alimentar. Não no sentido “freiriano”, mas, no contexto de penúria que muitas vezes ela se encontrou. A Europa, desde a Idade Média importava trigo do Báltico. A pesca de rio há muito sofrera interditos até chegar ao ponto de ser proibida durante a desova. Rios

³⁴ CASCUDO, Luis da Camara. **História da alimentação no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 2. ed., v. 1, p. 268.

³⁵ RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha à Vieira. Rio de Janeiro: Zaahar, 1996, p. 166.

³⁶ LÉRY. **Viagem à terra do Brasil**..., p. 130.

³⁷ CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Duas Cidades, 8. ed., 1998, p. 23.

esgotados, devido ao grande consumo de peixe durante a Quaresma e todos os demais dias de jejuns, estabelecidos pela Igreja. Território de caça reduzido, ficando esta liberada apenas para os nobres com objetivos para além da subsistência, no território do simbólico. O pão encontrava-se em todas as mesas do mundo europeu. Era o traço comum entre todos, não importando a que nível social pertencesse. Mas havia pão e pão. E aqui terminavam as semelhanças. Bruno Laurioux nos mostra a hierarquia deste:

O ‘pão de boca’, pão muito branco, feito de fina flor de farinha, destina-se aos estômagos delicados (...). O ‘pão da cidade’, provindo de uma peneiração mais grosseira, é, como o seu nome indica, a variedade mais vulgar, a que constitui o alimento quotidiano do cidadão comum: eclesiástico modesto, comerciante, artesão mais endinheirado; (...). E finalmente o pão ‘de toda gente’ (...) Esse pão pesado, negro e grosseiro, destina-se aos trabalhadores, aos homens para quem a vida é dura.³⁸

Além da máxima de Cristo de que “nem só de pão vive o homem”, podemos acrescentar que nem só de farinha de trigo se fazia esse pão. Já vimos acima que a farinha era hierarquizada, em seu processo de peneiramento. No entanto, em tempos de crise a hierarquia se aprofundava. Fabricava-se pão de centeio, de cevada, de aveia, de castanhas, de favas e bolotas, os quais eram reservados aos animais em tempos de bonança. Porém sempre era o pão que se tentava conseguir à partir dos mais variados produtos. O papel primordial do pão na ceia, afirma Laurioux, fez dele um alimento - símbolo inevitável.³⁹

Seria um equívoco pensarmos nos nossos primeiros colonizadores como homogeneamente bem alimentados. Com uma mesa farta de pão, vinho, peixes e carnes. Estamos diante de um colonizador acostumado em tempos de crise, em seu solo natal, a transigir com aveia, centeio, bolotas, castanhas, rábanos. Peixes secos salgados, muitas vezes deteriorado pela má conservação e distância do trajeto. Rios interditados à pesca e a caça na floresta destinada aos nobres.

Toda essa falácia eufórica ao falar do pão descrevia um desejo mais virtual do homem europeu, sem considerar a sua classe nem as possibilidades de combinar e solucionar o cardápio compatível com o momento. Nela se englobaram os nobres, os camponeses, os eclesiásticos, sendo que cada qual participava a seu modo deste vasto mundo do pão. O qual, de forma nenhuma representava a experiência alimentar cotidiana de forma homogênea do mundo europeu. Segundo Jean-Louis

³⁸ LAURIOUX, Bruno. **A idade média à mesa**. Men Martins - Portugal: Publicações Europa-América Ltda, 1989, p. 51.

³⁹ *Ibidem*, p. 47.

Flandrin, afirmar que todo mundo comia pão era um modo de dizer. Pois de um lado havia a tendência de chamar de pão todos os alimentos básicos e, por outro, tentava-se panificar, às vezes com sucesso, todo tipo de cereais e até outros grãos, legumes e frutas secas.⁴⁰

E mesmo que se usasse apenas a farinha de trigo no fabrico do pão, já vimos acima toda a hierarquia desta. Hierarquia presente nas crônicas do quinhentos: “(…) e em lugar da farinha de trigo, e se a que vai à Bahia do reino não é muito alva e fresca, querem as mulheres antes a farinha de carimã, que é alvíssima e lavra-se melhor, com a qual fazem tudo muito primo”,⁴¹ e ainda: “(…) pão de trigo do mar, de milho, de centeio, de cevada, não presta a par da mandioca (…)”⁴² Conforme nos diz Stephen Grenblatt “temos que compreender ao analisarmos ou lermos os relatos dos cronistas que estamos às voltas menos com a experiência nativa do que com as conjecturas dos europeus”.⁴³

Ao analisarmos melhor este estado de coisas, a situação alimentar da Europa, a nova situação diante de um mundo novo, inclusive alimentar e a estreita ligação entre estes e suas representações religiosas, compreenderemos melhor o encontro do pão com a mandioca. Do vinho com o cauim. Pois os símbolos, “ganham sentidos ao sabor das conjunturas, eles não são estáticos, cristalizados, atemporais”.⁴⁴

Léry nos deu um exemplo do que era o pão e o vinho, na admoestação anteriormente citada. E acrescenta que ao serem informados sobre os alimentos que os aguardavam no Novo Mundo e que não haveria pão de trigo e nem vinho da parreira, muitos desistiram da viagem: “Com isso todos aqueles que se compraziam de preferência na teoria dessas coisas”.⁴⁵ As intempéries no transcurso da viagem de Léry e seus companheiros nos fornece mais algumas informações:

Que direis vós, delicados senhores, que quando o calor vos molesta, mudais de camisa, vos penteais e repousais em sala fresca, numa boa cadeira ou num leito macio e que não sabeis tomar refeição sem louça bem limpa, copos bem enxaguados, guardanapos brancos como neve, bom pão e carne delicada, bem preparada e servida, e vinho ou qualquer outra bebida translúcida.⁴⁶

⁴⁰ FILANDRIN Jean Louis. A alimentação camponesa na economia de subsistência, In: FLANDRIN e MONTANARI (org.). **História da Alimentação...**, p. 589.

⁴¹ SOUSA. **Tratado descritivo do Brasil em 1587...**, p. 140.

⁴² *Ibidem*, p. 141.

⁴³ GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: O deslumbramento do novo mundo**. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 156.

⁴⁴ RAMINELLI. **Imagens da colonização...**, p. 165.

⁴⁵ LÉRY. **Viagem à terra do Brasil...**, p. 56.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 74.

E mais adiante completa a informação: “E perdoem-me os leitores se, recordando o pão podre e as águas fétidas do Equador e comparando tais incômodos com a opípara mesa dos grão-senhores me tenha um pouco desmandado contra eles.”⁴⁷

O “bom pão” fazia parte da mesa dos grãos-senhores, e quanto aos seus companheiros que desistiram da viagem, sua preferência por tal alimento estava muito mais no terreno do teórico do que da realidade à qual pertenciam.

Frei Vicente ao descrever o alimento ordinário da terra e enumerar suas qualidades, também desbancou toda a superioridade da farinha de trigo: “Nem se recolhem em celeiros donde se comam de gorgulho como o trigo, mas colhem-as do campo pouco a pouco quando querem”.⁴⁸ Em contraste com a alva e fresca farinha a qual se colhia na hora de preparar, a carunchada e negra farinha. Alva também, mas só para os nobres.

Não pretendo demonstrar aqui uma já possível preferência pelo alimento da terra em detrimento do europeu, senão evidenciar outra vez a natureza da farinha de trigo. Nem sempre alva, nem sempre fresca, nem sempre saudável, em contraste com a farinha de mandioca “e não há necessario celeiro, porque não fazem senão tiralas, e fazer o mantimento fresco de cada dia”.⁴⁹ Que diferença do “pão de quinzena”, feito para durar, por economia de tempo e de combustível, com o qual estavam acostumados no Reino. Da mesma forma como estavam acostumados a transigir em seu próprio solo, a meu ver, o colonizador ajustou-se às novas circunstâncias; adotando os alimentos do Novo Mundo, não sem pejo e saudades e até um certo medo daquilo que se comia no Novo Mundo, num complexo fenômeno de integração. Mostrando-nos todo o dinamismo que resultam dos encontros culturais.

O pão de trigo nem sempre alvo, nem sempre puro, nem sempre saudável, elemento demarcador de hierarquia social e símbolo cultural, diante da “democrática” farinha de mandioca. Sempre alva, sempre pura, sempre fresca, sempre saudável, sempre disponível a saciar a fome de quantos precisassem. Sem necessidade de acrescentar aveia, centeio, favas, bolotas, castanhas. Que estupor! Um alimento sobranceiro, autárquico, soberano.

A mandioca serviu de alimento para todos os grupos sociais na Colônia. No entanto, alguns, tal qual no reino, logo buscaram marcar o espaço social: “e quem é bem servido em sua casa, come-a sempre fresca e quente”.⁵⁰ Pois, como já afirméi, comer nunca foi um ato neutro, comer o que o outro come pode ter implicações seríssimas.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁸ SALVADOR. *História do Brasil...*, p. 69-70.

⁴⁹ CARDIM. *Tratados da terra e gente do Brasil...*, p. 41.

⁵⁰ SOUSA. *Tratado descritivo do Brasil em 1587...*, p. 137.

Seja como for, se na alimentação do homem da Europa cristã o pão era fortemente hierarquizado não sendo, muitas vezes, nada além de um pão preto e duro, ele tinha, na verdade, um papel bem mais importante: ele era, em verdade, seu símbolo.

Mulheres Tupinambá e os saberes da fermentação na Amazônia Colonial

Maria Betânia Barbosa Albuquerque¹

Introdução

É farta a documentação histórica que registra a existência de uma prática cultural amplamente disseminada entre os indígenas da Amazônia, a saber, o consumo de bebidas fermentadas embriagantes.

Genericamente chamadas de *cauim*,² essas bebidas poderiam ser feitas de frutos ou raízes e utilizadas em diferentes e significativos momentos da vida cotidiana de modo que, na sociedade Tupinambá, “nada ocorria de importância na vida social e religiosa que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de *cauim*”, sob pena de não serem bem sucedidos em seus feitos.³

Um registro da importância dessa prática encontra-se, por exemplo, nos relatos do capuchinho francês Claude D’Abbeville, que viajou pela Amazônia no início do século XVII:

Se esses índios são grandes dançarinos são ainda melhores bebedores, em verdade não costumam beber senão nos dias de reuniões festivas, como quando matam algum prisioneiro para comer, quando deliberam sobre a guerra, em suma quando se juntam por prazer ou para tratar de negócios importantes, os quais não seriam bem sucedidos se antes não preparassem o cauim e não cuidassem à vontade.⁴

Também nos escritos do jesuíta espanhol Cristóbal de Acuña, que integrou a expedição de Pedro Teixeira em sua viagem ocorrida em 1639 pelo rio Amazonas, encontra-se uma descrição dos vários momentos em que as beberagens estavam presentes: “Com esse vinho celebram suas festas, choram seus mortos, recebem seus

¹ Universidade do Estado do Pará (UEPA).

² De acordo com Noelly e Brochado (NOELLI, Francisco Silva; BROCHADO, José P. O cauim e as beberagens dos guarani e Tupinambá: Equipamentos, técnicas de preparação e consumo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 8, p. 118, 1998.), “cauim em Tupinambá e caguy em Guarany, definem genericamente qualquer tipo de bebida fermentada embriagante, não considerando nem os ingredientes nem a forma de produção”.

³ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, p. 171.

⁴ ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão**. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 237. (Coleção Biblioteca histórica brasileira).

hóspedes, fazem suas plantações e colheitas. Enfim, não há ocasião em que se juntem na qual não seja este o azougue que os recolhe e a liga que os une”.⁵

Como práticas culturais fundamentais para a transmissão e atualização da cultura e dos valores indígenas, as beberagens carregam consigo uma ampla gama de saberes e técnicas. Em vista disso, elas estão sendo compreendidas tendo como referência tanto as bebidas em si mesmas, quanto a prática do seu consumo, interpretadas como acontecimentos sociais que permitiam a criação de vínculos essenciais à reprodução cultural e harmonia dos grupos, atuando, ainda, como fator significativo na constituição da identidade social e cultural.

As ocasiões sociais proporcionadas pelas beberagens, são aqui entendidas de modo análogo à descrição do moinho em que trabalhava Menocchio, personagem central do livro do historiador italiano Carlos Ginzburg,⁶ isto é, como “um lugar de encontros, de relações sociais [...]. Um lugar de troca de idéias, como a taverna e a loja”. Como lugares de encontros e relações sociais, esses rituais de consumo funcionavam como mediadores culturais significativos na transmissão dos saberes da coletividade e, portanto, na sua própria sobrevivência sendo, portanto, portadores de uma dimensão educativa. A expressão *mediadores culturais* é utilizada pelo historiador Serge Gruzinski (2003) como instrumento analítico dos processos de mestiçagem cultural, das interações entre as culturas e a circulação de saberes, imaginários e representações de um determinado grupo.

A compreensão da rede de saberes que atravessa essas práticas aproxima-se, teoricamente, da acepção de saber popular desenvolvida por Sergio Martinic⁷ que o define como um conjunto de

conhecimentos, maneiras de compreender e de interpretar que cotidianamente resultam ser necessários para um adequado desenvolvimento social. É o acervo de conhecimento que, entre os setores populares, garante a reprodução e produção do mundo social ao qual pertence. Este conhecimento proporciona um conjunto de objetivações, certezas e parâmetros que permitem ao sujeito compreender sua experiência e, ainda mais, fazê-la inteligível para os demais.⁸

⁵ ACUÑA, Cristóbal de. **Novo descobrimento do Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Agir, 1994, p. 76.

⁶ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 220.

⁷ MARTINIC, Sérgio. Saber popular y identidad. In: GADOTTI, Moacir; TORRES, Carlos Alberto. **Educação popular: utopia latino-americana**. São Paulo: Cortez; EDUSP, 1994, p. 73.

⁸ Tradução livre.

Saber popular ou, simplesmente, sabedoria de vida sinaliza, assim, uma forma singular de inteligibilidade do real fincada na cultura com a qual determinados grupos reinventam o cotidiano, criam estratégias de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições. Essas gentes, escreve Brandão,⁹ “criam as suas próprias estruturas de socialização, formam e consagram os seus próprios mestres e reproduzem, com os instrumentos e artifícios de sua própria educação, a sua sabedoria”.

Este artigo vai, pois, nessa direção. Volta-se para o estudo histórico de uma prática cultural amplamente disseminada na Amazônia colonial, o consumo de beberagens, embora ainda pouco conhecida. Baseia-se em fontes históricas como os Relatos de Viajantes que descrevem sobre a centralidade dessas práticas entre as populações indígenas, em especial os Tupinambá,¹⁰ permitindo uma interpretação delas como acontecimentos sociais imprescindíveis na estruturação da vida cotidiana. A despeito da perspectiva etnocêntrica com que, em geral, esses relatos captam as práticas indígenas, reconhece-se seu profundo valor etnográfico, sobretudo, pela riqueza de detalhes com que descrevem o Brasil, a Amazônia, em particular, e seus primeiros habitantes.

Teoricamente, o artigo ensaia uma articulação interdisciplinar entre os domínios da história, educação e da antropologia apoiando-se, entre outros, nos escritos de Sérgio Martinic (1994) e Carlos Rodrigues Brandão (1985). Pretende-se com este ensaio dar visibilidade à prática das beberagens como acontecimentos sócio-educativos, bem como possibilitar uma compreensão da educação no qual os saberes cotidianos estejam contemplados, alargando, com isso, determinada concepção que tende a limitá-la aos saberes formais e sistematizados do mundo escolar.

O lugar das bebidas na vida das mulheres

Para compreender o cotidiano indígena sob a luz de cronistas e viajantes, vale, de um lado, ressaltar o valor etnográfico dessas narrativas que trazem detalhes

⁹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A cultura do povo e a educação popular: sete canções de militância pedagógica. In: **A questão política da educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 5 ed., 1985, p. 20.

¹⁰ Em sentido estrito, o termo Tupinambá, segundo Fernandes: “refere-se a uma etnia específica que povoava a região da Bahia”. Contudo, acrescenta o autor, “os povos da língua Tupi da costa brasileira – Tupiniquim, Tamoio, Caeté, e outros, compartilhavam uma série de traços culturais”. Em vista disso, o autor acrescenta que o termo Tupinambá pode “designar os falantes de línguas Tupi que habitavam a costa brasileira e outros pontos no interior, como o planalto de Piratininga e áreas próximas ao rio São Francisco – de São Paulo em direção ao norte, até o Maranhão”. FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária - UFPB, 2003, p. 53 e 55

significativos da vida indígena colonial e, de outro, alertar para o etnocentrismo de suas interpretações e análises. Conforme explicitou Raminelli, a lógica de suas narrativas

prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América. Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização. Esses princípios formavam uma espécie de filtro cultural que distorcia a lógica própria dos ritos e mitos indígenas.¹¹

Um olhar de perplexidade sobre as beberagens como práticas demoníacas ou ritos infernais pode ser encontrado, dentre tantos exemplos, em Claude d'Abbeville:¹²

Nunca senti tamanho espanto como quando entrei numa dessas cabanas onde estava havendo uma cauinagem; no primeiro plano se achavam êsses grandes vasilhames de barro cercados de fogo e com bebida fumegando; mais adiante, inúmeros selvagens, homens e mulheres, alguns completamente nus, outros descabelados, outros ainda revestidos de penas multicores, uns deitados expirando a fumaça do tabaco pela boca e pelas narinas, outros dançando, saltando, cantando e gritando. E todos tinham a cabeça enfeitada e a razão tão perturbada pelo cauim que reviravam os olhos a ponto de parecer encontrar-me em presença de símbolos ou figuras infernais.

Diante de um tal acontecimento, arremata o autor:

E se na verdade o Diabo se deleita na companhia de baco e busca por meio da dança perder as almas, há de por certo comprazer-se infinitamente nas reuniões desse miserável povo, que sempre pertenceu pela barbárie, pela crueldade e embriaguez, e que somente encontra satisfação em dançar e cauinar quando se apresenta uma oportunidade, durante dois ou

¹¹ RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 12.

¹² ABBEVILLE. **História da Missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão...**, p. 239.

três dias em seguidos, sem repouso nem para dormir, até que todos os potes se esvaziam.¹³

Entretanto, a despeito da animalidade com a qual, em geral, os indígenas eram representados pelos europeus, era possível encontrar neles, conforme afirmação do religioso francês Yves d'Evreux, “vestígios da natureza, como as pedras preciosas se acham nas encostas das montanhas”.¹⁴ Um exemplo desse vestígio da natureza ou ordem divina estava em sua organização por classes de “classes de idades”, espécie de ciclo vital explicativo dos diferentes papéis sociais de homens e mulheres. Entre esses graus, destacarei, principalmente, os relativos às mulheres a fim de demarcar o lugar ocupado pelas bebidas em suas vidas.¹⁵

Primeira classe de idade era comum a homens e mulheres posto que ao nascerem pouco diferiam entre si, sendo chamados desde que saíam do ventre materno de *peitã*.

Segunda classe de idade estendia-se até o sétimo ano após o nascimento, ocasião em que começavam as distinções (“de idade, de sexo, e de dever..”). Chamadas de rapariguinha ou *cunbantim-miri*, as meninas moram com a mãe, mamam um ano a mais que os meninos (às vezes até com seis anos de idade ainda mamam), “embora comam bem, falem e corram como as outras”. Entre os saberes cotidianos que desempenhavam, as meninas ajudavam as mães no trabalho de fiar algodão e as imitavam na feitura de potes e panelas. Cabe ressaltar que os pais consagravam todo seu amor aos filhos do sexo masculino e às raparigas, “apenas acidentalmente”, isto porque, explica o frade: “aqueles conservam o tronco e estas o despedaçam”.

Terceira classe de idade compreende dos 7 aos 15 anos. Nesta idade, a moça chamada *cunbantim* ou rapariga, perde, por “suas loucas fantasias” o que tem de mais caro (a pureza), isto porque viviam se aconselhando com o “autor de todas as desgraças”. Com a perda de sua pureza original, “não podem ser estimadas nem diante de Deus nem dos homens”. Entre os saberes que aprendiam nessa idade estão todos os “deveres de uma mulher”: fiar algodão, tecer redes, cozinhar, cuidar da roça, fazer farinha e, cabe frisar, fabricar o vinho.

Quarta classe de idade vai dos 15 aos 25 anos quando a rapariga passava a se chamar *cunhamuçu*, isto é “moça ou mulher completa” ou “moça boa para casar”. Pelo que se depreende da lacônica descrição dessa classe, nesse momento da vida as práticas sexuais eram constantes. Por isso o frei faz uma opção: “Passaremos em silêncio o abuso que se pratica nestes anos, devido aos enganos de sua nação, reputados como

¹³ *Ibidem*, p. 239.

¹⁴ D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002, p. 133.

¹⁵ A descrição das classes de mulheres encontra-se em Evreux (2002) entre as páginas 133-136.

lei por eles”. Dentre as principais tarefas das mulheres estava o cuidado da casa e o casamento. Depois de casadas, sempre acompanhavam os maridos em suas andanças carregando na cabeça e nas costas todos os utensílios e provisões necessários à subsistência durante as jornadas. Em função disso Yves d’Evreux comparou essas mulheres a “burros de carga”.

Quinta classe de idade vai dos 25 aos 40 anos, quando a mulher atinge seu maior vigor recebendo o nome de *cunhã*. De acordo com os relatos de Yves d’Evreux, essas índias conservavam ainda os traços da mocidade, contudo, já “princiavam a declinar sensivelmente, sendo feias e porcas, trazendo as mamas pendentes à semelhança dos cães de caça, o que causa horror...”

A sexta classe de idade vai dos 40 ao final da vida, quando a mulher se chama de *uainuí* e neste tempo, diz o frei, elas ainda parem. Têm o privilégio da mãe de família e ocupam lugar de destaque na *casa-grande*, quando aí vão as mulheres conversar ou quando ensinam às moças o que aprenderam na vida. Em se tratando de ações canibais, eram as velhas as incumbidas de assar bem o corpo da vítima, guardar a gordura extra para fazer o mingau, cozinhar as tripas em panelas de barro misturadas com farinha e couve, dividi-las por escudelas de pau e distribuir entre as raparigas. Desbocadas, são “mais descaradas do que as raparigas e as moças” e, portanto, escreve o frei, “nem me atrevo a dizer o que elas são, o que vi e observei...”. Uma tarefa essencial das mulheres desta última classe estava o fato de *presidirem a fabricação do cauim* como será evidenciado a seguir.

Os saberes da fermentação

Vem do relato do missionário francês Jean de Léry, em sua obra *Viagem à Terra do Brasil* (1961), os detalhes acerca dos hábitos alimentares dos índios brasileiros, deixando claro ao leitor os papéis de gênero que marcam a feitura das bebidas. No caso específico do *cauim*, Lery¹⁶ relata: “Cumpre, desde logo, notar que os homens não se envolvem de maneira nenhuma na preparação da bebida, a qual, como a farinha, está a cargo das mulheres”. A intromissão dos homens nesses afazeres é vista como um fato “indecente” que compromete à qualidade da bebida:

São as mulheres como já disse, que tudo fazem nessa preparação, tendo os homens a firme opinião de que se eles mastigarem as raízes ou o milho a bebida não sairá boa. Consideram tão indecente ao seu sexo meter-se neste trabalho quanto nós consideraríamos indecente que os camponeses

¹⁶ LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da Biblioteca do Exército, 1961, p. 117.

seminus da Bresse ou de outras regiões pegassem na roca para fiar.¹⁷

Assim, o estudo das práticas nutricionais do passado pode revelar aspectos importantes das relações de gênero entre os indígenas. Observa-se, a propósito, que a feitura das bebidas era uma tarefa exclusivamente feminina, não devendo os homens nela intrometer-se. Entretanto, como procurei mostrar na divisão das mulheres por classes de idade, apenas as mais jovens e belas (segundo alguns relatos), estavam incumbidas dessa nobre tarefa. Cabia às velhas, contudo, presidirem sua produção, evidência provável de sua confiabilidade na transmissão desse saber. Mas, de que matéria prima eram feitas essas bebidas e como eram produzidas? Claude d'Abbeville dá detalhes da cultura material que envolve as beberagens e sua produção. Segundo ele:

Apanham as mulheres raízes da macacheira e as põem a ferver dentro d'água em enormes vasilhames de barro. Já bastante cozidas e moles, tiram-nas do fogo e deixam-nas esfriar um pouco; juntam-se em seguida as mulheres em torno dos recipientes, tomam as raízes e as mastigam para cuspi-las depois dentro de outros vasilhames de barro, com certa quantidade de água proporcional à quantidade de bebida que desejam fazer. Misturam-nas então com levedura de farinha de milho miúdo ou comum e põem tudo a ferver mexendo sem parar até completo cozimento. Tiram então essa espécie de sopa espessa do fogo e enchem os vasos de colo estreito. Deixam a bebida assentar para tirar a borra, cobrem os vasilhames e guardam até que se reúnam todos para caunar.¹⁸

De acordo com os estudos arqueológicos de Noelli e Brochado (1998), há registro de uma variedade de bebidas possuindo diversos graus de fermentação, feitas com os mesmos vegetais comumente consumidos como alimentos. Essas bebidas, segundo os autores, podem ser divididas em dois tipos:

As *fermentadas não-alcoólicas* que derivam da fermentação do amido de vegetais como a mandioca, batata doce, milho e podem, durante sua produção, ser ou não mastigadas e as *fermentadas alcoólica* produzidas de forma semelhante às primeiras, porém mantinha-se a fermentação até alcançar o teor alcoólico desejado. Era possível, também, se acrescentar mais açúcares, sob a forma de mel ou frutas, além de fungos e outros vegetais que potencializavam seu conteúdo alcoólico. De acordo

¹⁷ *Ibidem*, p. 118.

¹⁸ ABBEVILLE. **História da Missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão...**, p. 238.

com Noelli e Brochado (1998), em função de seu efeito embriagador, as bebidas fermentadas alcoólicas dos Guarani e Tupinambá foram traduzidas e registradas por cronistas quinhentistas e seiscentistas com o nome de “vinho”.

Vale lembrar, que as frutas e raízes representavam uma importante fonte de matérias-primas para a produção de bebidas alcoólicas, sobretudo para aquelas nações que não praticavam a horticultura. Segundo Fernandes (2004), algumas das migrações dos chamados “tapuias” estavam diretamente ligadas à procura destas frutas que eram coletadas pelas mulheres. Mas, afirma o autor, eram os Tupinambá os grandes consumidores de vinho de frutas sendo o de ananás um de seus preferidos, como também o era pelos europeus. O mais afamado dos vinhos era, contudo, o de caju, comparado, inclusive, ao famoso vinho francês.

Segundo Noelli e Brochado,¹⁹ as bebidas podiam ser feitas a partir de um único vegetal ou da combinação de duas ou mais plantas. Esses ingredientes variavam bastante, fato que evidencia a “intensiva exploração dietária dos vegetais, demonstrando um conhecimento botânico que propiciava múltiplos de uma mesma planta (como bebida, comida, remédio, matéria-prima, etc)”. Constata-se, assim, o arsenal de saberes e técnicas de que se cercava a mulher indígena para possibilitar a vida cotidiana. Tal fato, por sua vez, evidencia que, contrariamente ao que apregoa o discurso moderno que tende a desconsiderar os saberes da experiência ou do senso comum, tais saberes são impregnados de uma lógica tão complexa que nada deve à lógica científica posto que são capazes de ordenar a experiência segundo certas regras e princípios de pensamento.²⁰ Um pouco desse arsenal técnico é o que será mostrado a seguir.

Cultura material das beberagens

É recente o interesse dos historiadores culturais pela cultura material, pois conforme afirma Peter Burke (2005), tradicionalmente, esses historiadores preocuparam-se mais com as idéias, deixando o campo da cultura material para os historiadores econômicos. Entretanto, nas décadas de 1980 e 1990, alguns historiadores culturais se voltaram para esse tipo de estudo “e assim se viram próximos dos arqueólogos, curadores de museus e especialistas em história do vestuário e do mobiliário, que há muito vinham trabalhando nessa área”.²¹ Dentre os principais temas, relacionados ao estudo da cultura material, estão o clássico trio: a moradia, o vestuário e a alimentação, onde se insere o consumo de bebidas.

¹⁹ NOELLI, Francisco Silva; BROCHADO, José P. O cauim e as beberagens dos guarani e Tupinambá: Equipamentos, técnicas de preparação e consumo..., p. 118.

²⁰ MARTINIC, Sérgio. Saber popular y identidad...

²¹ BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 90-91.

O domínio do *vinho*, na linguagem dos cronistas, para se referir ao *cauim* Tupinambá e a parafernália técnica que envolvia sua produção, é parte do interesse deste artigo. Subjaz a esse interesse a ideia de que os objetos materiais são portadores de uma significação social e simbólica, exprimem processos de comunicação não verbal e práticas de sociabilidades, práticas estas, muitas vezes inconcebíveis sem a embriaguez alcoólica.

A análise da cultura material do *cauim* evidencia que para a sua produção eram utilizados vasilhas de cerâmica, ferramentas e utensílios de madeira, osso, concha, dente, etc. O papel da cerâmica, também uma esfera feminina privilegiada na sociedade Tupinambá, é destacado no estudo de Fernandes. Segundo o autor:

Percebidas, muitas vezes, como indicadores culturais passivos, ou como ferramentas para a construção de séries cronológicas relativas, as técnicas de produção e decoração de cerâmicas poucas vezes são relacionadas às vidas dos indivíduos que as produzem, geralmente mulheres. Muitas vezes alijadas dos discursos sociais dominantes, as mulheres se valem da produção e decoração das cerâmicas como um discurso *técnico*, dirigido ao seu próprio grupo, ou como uma negociação doméstica de poder simbólico com os homens.²²

A capacidade técnica de fabricação de cerâmicas bem como o conhecimento da arte de decorá-las, na qual vigorava uma infinidade de motivos e temas, eram, segundo o autor, “cruciais para a obtenção de um “*status* social elevado por parte das mulheres”,²³ além de um requisito para obtenção de um bom marido. Contudo, as cerâmicas são também artefatos significativos na sociedade Tupinambá pelos usos a que se destinavam, isto é, a fabricação e o consumo das bebidas fermentadas o que fez este autor referir a existência de um complexo *cerâmica-bebida fermentada*.²⁴

O processo que envolvia a coleta dos ingredientes, a fabricação e fermentação das bebidas, foi detalhado nos estudos arqueológicos de Noelli e Brochado (1998). Segundo os autores, as bebidas eram armazenadas em vasos de barro confeccionados pelas mulheres exclusivamente para as solenidades, ocasião em que preparavam entre 15 a 20 potes, os quais poderiam conter “até mais de 250 litros”. Depois de coletados, os ingredientes eram transportados em cestos para aldeia onde seriam limpos, descascados e preparados para iniciar a fabricação das bebidas. A próxima etapa consistia no cozimento dentro das vasilhas diretamente sobre o fogo, preparado pelas próprias mulheres para aquecer as bebidas, uma vez que eram consumidas em estado morno. Na seqüência, os ingredientes eram retirados da

²² FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã à mameluca...**, p. 68.

²³ *Ibidem*, p. 72.

²⁴ *Ibidem*.

panela para que uma parte pudesse ser, para horror dos europeus, *mastigada e cuspidada* em outra vasilha, momento em que teria início a fermentação. A outra parte poderia ser amassada com as mãos ou em pilões, antes de se juntar à porção mastigada.

A bebida era então espessada por meio de revolvimento com uma colher ou instrumento de madeira (caguy pibuhaba). Em seguida, deixavam a mistura esfriar, momento em que “os fermentos (leveduras) em suspensão na atmosfera caíam na superfície do líquido exposto, ocorrendo, então a fermentação do açúcar que se transforma parcialmente em álcool etílico e dióxido de carbono”.²⁵

Ao final desse processo, o conteúdo era transferido para um recipiente bem tampado onde fermentaria (entre 2, 3 ou 4 dias dependendo dos ingredientes utilizados) e obteria o teor alcoólico desejado. Para evitar que o excesso de gases escapasse, deveria haver um pequeno orifício na vedação. Caso contrário, “a vedação de barro não seria suficiente para suportar a pressão interna da vasilha”.²⁶

Após o *cauim* obter a temperatura e consistência adequada, explicam Noelli e Brochado,²⁷ “esperava-se que os pedaços e fibras dos ingredientes estivessem decantados conforme as expressões *fazer assentar o vinbo*”. Informam, ainda, que todo um cuidado deveria existir para que não se revirasse bruscamente a bebida a fim de que a borra não suspendesse do fundo da talha e, desse modo, se misturasse ao conjunto comprometendo a pureza do vinho.

O ritual das beberagens: saberes, regras e interdições

O ritual propriamente das beberagens tinha início com o trabalho das mulheres de servir o vinho que era retirado das içaçabas por meio de cabaças ou conchas e servido em recipientes de cabaças (cuia) ou de cerâmica. Nessa tarefa, não esqueciam, contudo, de “bebericar sofrivelmente e isso tantas vezes quantas fossem necessárias para que na centena de potes ali enfileirados não fique uma só gota de *cauim*”.²⁸

As bebidas eram consumidas em vários momentos da vida social e religiosa Tupinambá demarcando as principais etapas da vida social. Eram consumidas no nascimento, na primeira menstruação das moças e na perfuração do lábio inferior dos mancebos. Eram também consumidas em cerimônias mágicas realizadas nos momentos anterior e posterior à guerra; nas cerimônias canibalescas, no trabalho

²⁵ NOELLI, Francisco Silva; BROCHADO, José P. O cauim e as beberagens dos guarani e Tupinambá: Equipamentos, técnicas de preparação e consumo..., p. 123.

²⁶ *Ibidem*, p. 124.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ ABBEVILLE. *História da Missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão...*, p. 239.

coletivo da tribo na roça do chefe e nas assembléias. Em função de sua centralidade na vida cotidiana indígena as beberagens eram investidas de um caráter religioso.²⁹

Nos festejos, os adultos bebiam durante vários dias. Esgotado o *cauim* da primeira cabana, passava-se às seguintes. Cada cabana preparava sua própria bebida que seria consumida por toda a aldeia até que todos os potes fossem consumidos.³⁰ O significado social desses festejos, entretanto, transcendia, e muito, a simples diversão. Como bem esclareceu o naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira:³¹ “É verdade que entre eles a dança se não deve chamar divertimento, antes é uma ocupação muito séria e importante, que se envolve em todas as circunstâncias da sua vida pública e particular, e de que depende o princípio e o fim de todas as suas deliberações”.

Contudo, se na sociedade Tupinambá, como já mencionado, nenhuma deliberação importante se efetivava sem que antes muitas cabaças de *cauim* fossem ingeridas, esse consumo deveria obedecer algumas regras entre as quais estava à idade ou fase da vida, pois, para beber, segundo Raminelli (2005), era preciso atingir a puberdade. O consumo do *cauim* era expressamente proibido às crianças.

Como demarcadora de vários ciclos da vida, as beberagens estavam presentes entre as moças as quais não conheciam homens antes da menarca, ocasião festejada com grande festa e bebidas, rito que as introduzia ao mundo adulto. Casamentos e funerais também eram marcados pelo consumo do *cauim*. Uma regra importante da etiqueta Tupinambá era que durante todo o festejo, índios e índias nada comiam. A ingestão de sólidos era proibida e somente era permitido festejar o vinho o qual era considerado bom na medida em que pudesse rapidamente embriagar.³²

Durante o consumo do *cauim*, os índios mais velhos recebiam tratamento especial posto que desfrutavam da honraria de valentes guerreiros. Eram, portanto, os primeiros a serem servidos pelas mulheres. Estas, por sua vez, permaneciam com os maridos não havendo fronteiras entre ambos. Nesta ocasião, faziam um “barulho inacreditável”.³³

A prática das beberagens também possuía um papel significativo na coesão social entre homens e mulheres. Um exemplo disso estava no fato de constituírem o único

²⁹ RAMINELLI. Da etiqueta canibal: beber antes de comer. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: ALAMEDA; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Apud* FERNANDES. **Selvagens bebedeiras: Álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial**. 2004. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em História - Programa de Pós-graduação em História - Universidade Federal Fluminense, 2004, p. 112.

³² D'EVREUX. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614...**

³³ ABBEVILLE *apud* RAMINELLI. Da etiqueta canibal: beber antes de comer..., p. 37.

momento em que ambos dançavam juntos. Conforme relata Claude d'Abbeville,³⁴ “raparigas e mulheres não dançam nunca com os homens, a não ser durante as *cauinagens*”, ocasião em que “as mulheres colocam somente as mãos sobre os ombros de seus maridos”.

As *cauinagens*, como acontecimentos sociais, possuíam uma forma e um conteúdo marcadamente estético. Elas eram animadas pela dança e pelo canto dos índios que iam de casa em casa conclamando a vizinhança a participar. Acompanhados pelo ritmo dos maracás esses cantos eram “em louvor de uma árvore, de um pássaro, de um peixe ou de qualquer outro animal ou cousa [...] mas, principalmente, cantam seus combates, suas vitórias, seus triunfos e outros feitos guerreiros, tudo no sentido de exaltar o valor militar”.³⁵

Dentre os principais valores que se destacam estava o encorajamento e a exortação da força, da coragem e da guerra.

Considerações Finais

Como procurei evidenciar neste artigo, as mulheres Tupinambá tinham um papel significativo no cotidiano indígena no que se refere à efetivação de uma prática cultural amplamente valorizada: a produção das bebidas fermentadas, produção essa marcada prática e simbolicamente pela feminilidade.

De domínio exclusivo das mulheres índias, os saberes que envolviam essa produção garantiam a elas uma parcela significativa de poder na sociedade Tupinambá, contrariando, assim, determinadas interpretações históricas que tendem a desconsiderar o papel das mulheres. Desse modo, no contexto de uma sociedade essencialmente masculina, como a Tupinambá, o valor do trabalho das mulheres, e em especial a produção das bebidas, sugere a necessidade de um olhar mais alargado sobre sua condição, muitas vezes reduzida a simples objetos de troca ou à sujeição masculina.

De um modo geral, a produção das bebidas é atravessada por um conjunto de saberes que têm suas próprias regras e códigos de conduta. Obedece, também, a uma concepção particular de conhecimento cuja elaboração pauta-se em parâmetros de classificação, experimentação e controle que nada devem à ciência oficial. A lógica em que se inscrevem esses saberes envolve diferentes etapas, tais como o conhecimento apropriado das plantas com suas múltiplas modalidades de uso, a coleta, as técnicas de preparo, bem como a prescrição de tabus de gênero e alimentares que condicionam a própria qualidade da bebida.

³⁴ ABBEVILLE. **História da Missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão...**, p. 236.

³⁵ *Ibidem*, p. 237.

Dentre os valores mais relevantes que perpassavam a prática cultural das beberagens estavam a exortação da força, da coragem e da guerra. A embriaguez, ocasionada pelas bebidas, induzia a renovação das memórias, sobretudo a memória da valentia nos campos de batalha e da vingança aos inimigos. Durante as *cauinagens*, sob o poder de cuias e cuias de *cauim*, discursos eram proferidos em altos brados atualizando a tradição e forjando identidades. Nelas, toda a cultura se expressava entusiasticamente, seja por meio de discursos, seja por meio do canto, da dança, ou da ostentação de instrumentos e ornamentos plumários e corporais, configurando esses ritos como práticas eminentemente educativas.

Os missionários católicos foram extremamente hábeis em decifrar o poder que tinham as beberagens no ajuntamento e coesão social entre os índios. Foi a consciência desta coesão, bem como do potencial educativo que encerrava, que levou ao questionamento e hostilização dessas práticas, vistas como obstáculo ao próprio projeto pedagógico da Igreja de catequização e conversão das almas. Em vista disso, toda uma contra-estratégia foi mobilizada pela empresa colonizadora, no sentido de desmontar as práticas etílicas dos índios, entendidas como entraves à catequização e ao projeto civilizador colonial. Extinguir as cauinagens era, assim, a condição de viabilização da catequese, da expansão da cristandade e da imposição do projeto pedagógico cristão, em substituição às formas nativas de socialização.

Acontecimentos que possibilitavam a coesão social indígena, as beberagens - ao transmitirem a memória coletiva, incutirem valores, perpetuarem a tradição e promoverem a resistência indígena aos ditames da colonização -funcionavam, portanto, como instâncias de socialização ou como mediadores culturais que atuavam como catalisadores dos saberes da coletividade, estruturando os principais eventos do cotidiano. Elas tinham, portanto, uma finalidade essencialmente pedagógica e a tarefa de sobrevivência da cultura cabia às mulheres, agentes por excelência desses saberes.

O morubixaba tupinambá: o poder e o prestígio dos chefes indígenas do Maranhão seiscentista nas obras de Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux

Rafael Ale Rocha¹

O presente artigo pretende dar os primeiros passos no sentido de entender a construção das elites indígenas coloniais no Maranhão e Pará durante o início do século XVII. É necessário, nesse sentido, apreender as relações entre a monarquia francesa, representada pelos loco-tenentes da França Equinocial – colônia estabelecida no Maranhão entre 1612 e 1615 –, e as sociedades indígenas da região em estudo. Observamos que, através da concessão de mercês às lideranças, a coroa buscava a aliança com as nações indígenas habitantes da costa do Maranhão e do Pará. Para consolidar e perpetuar tais relações, contudo, procurava-se estender as concessões aos filhos desses chefes; e, dessa forma, transferiam-se a autoridade e o prestígio dos antigos líderes aos seus descendentes. Assim sendo, as elites indígenas pareciam integrar-se ao modelo de reprodução das elites européias. Reprodução que se realizava através da monarquia e das noções de primogenitura e varonia. Contudo, no que se refere às sociedades que ocupavam a costa da América Portuguesa antes da chegada dos europeus – diversas nações tupis –, a antropologia apresenta um tipo bastante peculiar de organização política, pois a autoridade e o prestígio eram consolidados através de formas específicas de relações familiares e ações guerreiras tradicionalmente reconhecidas: a poligamia e a vingança ritual (o canibalismo). Como mostra a antropologia, contudo, esses dois elementos não garantiam a hereditariedade do posto de chefe. E a chefia, por seu turno, era instável e limitada pela tradição e pelo conselho dos velhos. Ou seja, tratava-se de uma organização política diferente das idéias de estamento e nobreza próprias das sociedades européias. O que pretendemos verificar, nesse artigo, é a descrição das formas indígenas de poder e prestígio apresentadas pelos capuchinhos franceses Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux – integrantes da comitiva que fundou a França Equinocial. Acreditamos que tal descrição aproximava a condição de líder indígena à noção de nobreza ou a um cargo militar e personificava o investimento do monarca francês na integração dos índios às formas de poder típicas de uma sociedade de Antigo Regime.

Quando os franceses desembarcaram na Ilha do Maranhão encontraram índios tupis que fugiram da ação colonizadora portuguesa empreendida na costa da região atualmente conhecida como nordeste do Brasil – em especial, Pernambuco, Bahia e Paraíba. Conforme os estudiosos do assunto, esses índios compreendiam os

¹ Doutorando da universidade Federal Fluminense e bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM)

tupinambás, os caetés e os potiguaras (posteriormente chamados de tabajaras).² O antropólogo Florestan Fernandes, baseado em fontes quinhentistas e seiscentistas referentes a toda a costa da América Portuguesa, apresenta os elementos responsáveis pela consolidação de uma liderança tupinambá: a vingança devida a um ancestral – solidificada pelo canibalismo – e a família extensa – grande quantidade de mulheres, filhos, filhas e cativos. Conforme o autor, a chance para ser aceito como noivo dependia do *currículum guerreiro* de um homem. Para acrescentar esposas a sua casa, o homem deveria proceder à rotinização do carisma, isto é, realizar ações guerreiras e, principalmente, o maior número de sacrifícios possíveis – a vingança antropofágica devida a um parente ou ancestral morto pelos inimigos. Portanto, não era a guerra em si que conferia prestígio ou carisma ao indivíduo, mas, sim, a conexão das atividades guerreiras com o sistema mágico-religioso tupinambá. Assim, os nomes adquiridos após o sacrifício ritual mediam o valor guerreiro dos homens, pois era a relação com os espíritos, sua vingança e seu amparo nos ritos de sacrifício e renomação, o elemento que possibilitava a aquisição do nome. Os cronistas citados por Fernandes demonstram a relação entre o número de nomes e o prestígio social de um indivíduo; assim como, da mesma forma, apresentam as incisões decorrentes da renomação. O mesmo vale para o número de esposas pertencentes a um indivíduo. Em síntese, era a ligação com o sobrenatural que possibilitava a aquisição do carisma. Daí o xamanismo, ao lado do sacrifício, apresentar-se como fonte de carisma. O autor chama a atenção ao fato de que o valor religioso da guerra (vingar os parentes ou antepassados) ocultava a competição por mulheres (ou “riquezas”, como parece as descrever alguns cronistas). Assim, a interdependência entre guerra e poligamia “fazia com que a poliginia fosse o elemento estrutural de maior peso na determinação (inconsciente) das impulsões sociais que conduziam aqueles nativos à guerra e à execução dos inimigos”³ O casamento, por seu turno, possibilitava o “alargamento no círculo de relações sociais de um indivíduo” ou “os vínculos desenvolvidos entre parentelas dependiam estreitamente da circulação das mulheres,

² FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás**. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948, capítulo 1. Na mesma obra, após citar as principais características das migrações apontadas por Alfred Métraux, o autor afirma: “Confesso que há pouco a modificar nesse quadro fundamental, de acordo com os documentos disponíveis”. (p. 41). Carvalho Jr, por sua vez, baseia-se em Florestan Fernandes para descrever a ocupação dos tupinambás e de outros grupos tupis no Maranhão e Pará. CARVALHO JR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos**. A conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Campinas: Tese de doutorado da Unicamp, 2005, p. 128-135.

³ FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006 [1952], p. 245-257 e 272-274. Citação na pag. 274; e FERNANDES. **A organização social dos Tupinambás...**, p. 267-269.

quer fossem ‘filhas’, ‘irmãs’, ‘esposas’, ou ‘viúvas’ herdadas pela morte do irmão”.⁴ Por outro lado, com matrimônios sucessivos, um homem poderia “ligar-se a várias parentelas, estendendo sua influência a diversos grupos locais”, e, por conta do aumento do número de filhos – desobrigando-os da convivência na casa da família da esposa (matrilocalidade) através da concessão de mulheres à essa família – e filhas – por via da atração de genros –, formar um bando guerreiro.⁵ Enfim, explica-se porque a autoridade e o controle sobre as mulheres, por parte da família, se mantinham antes e durante o noivado e, mesmo, após o casamento. Fica claro, também, porque o alto número de filhos, filhas e esposas eram sinais do prestígio de um homem.⁶ Vale a pena acompanhar as colocações dos capuchinhos franceses Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux acerca dessas noções. Ambos os cronistas, é importante mencionar, foram largamente citados por Florestan Fernandes. Sobre a motivação da guerra tribal, escrevia Claude d’Abbeville:

Não fazem guerra para conservar ou estender os limites do seu país, enriquecerem-se dos despojos e roubos dos seus inimigos, e sim por *honra e vingança* somente.

Quando julgam-se ofendidos pelas outras nações, próximas ou remotas, ou quando se recordam que seus parentes e amigos foram aprisionados e comidos noutra tempo por seus inimigos, animam-se uns aos outros para fazerem guerra, e assim vingarem a morte de seus semelhantes.⁷

Quanto ao prestígio dos chefes, também chamados de principais ou morubixabas, o mesmo padre mostrava como a vingança, e o canibalismo que a acompanha, tinha um papel fundamental: “Nisto fazem consentir os índios Tupinambás os seus *troféus*

⁴ FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás...**, primeira citação na pag. 196; e *Ibidem*. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá...**, segunda citação na p. 272.

⁵ FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá...**, p. 271 e 272. Citação na p. 271.

⁶ Sobre as regras de escolha dos maridos (noivado) e a autoridade das famílias nesse processo, ver: FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás...**, p. 201 e 202. Sobre o número de esposas como sinais de prestígio, ver *Ibidem*. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá...**, p. 271-273. Sobre o número de filhos e filhas como sinal de prestígio, nesse último livro, o autor apresenta uma passagem de Gabriel Soares de Sousa: “O que tem mais filhas é mais rico e mais honrado de todos, porque são as filhas mui requestadas dos mancebos que namoram” (p. 272). Sobre o número de esposas, filhos e filhas como sinal de prestígio, ver também **A organização social dos Tupinambás...**, p. 203-205 e 269.

⁷ D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Siciliano, 2002 [1614], p. 275. Grifo nosso.

de gloria, julgando-se *heróicos* em proporção ao número de índios que mataram na guerra, e que depois comeram, como vou informar-vos”.⁸ Portanto, na análise dos capuchinho, a vingança e o sacrifício ritual conduziam aos homens uma espécie de “honra”. O mesmo parecia informar Yves d’Evreux: a brutalidade do canibalismo não era “falta de juízo”, mas um “erro hereditário” sempre existente entre os índios “por pensarem que a sua *honra* depende da vingança”.⁹ Os rituais das incisões e da renomação, realizados após a execução e o consumo da carne do inimigo, exteriorizavam a relação com os ancestrais mortos, a vingança dos mesmos e o aumento da reputação ou prestígio. Era o que informava o padre Yves:

Soube desses selvagens que duas razões os levam a cortar assim os seus corpos: uma significa o pesar e o sentimento que têm pela morte de seus pais assassinados pelos seus inimigos; e outra representa o protesto de vingança que contra estes prometem eles, como valentes e fortes, parecendo quererem dizer por estes cortes dolorosos, que não pouparão nem seu sangue e nem sua vida para vingá-los e, na verdade, quanto mais estigmatizados, mais valentes e corajosos são reputados, no que também são imitados pelas mulheres de iguais condições.¹⁰

O renome, conforme o caso apresentado pelo padre Claude referente ao tabajara enviado ao reino chamado Caripira, estava intimamente ligado às incisões e ao prestígio, pois “poderia encher de glória a vinte e quatro nomes, como se fossem *títulos de honra* e provas de vinte e quatro batalhas onde se encontrou, e onde se houve muito bem”. Os nomes, continuava o padre, eram “acompanhado de elogios” marcados “sobre sua própria carne”.¹¹ Quanto à vingança e o repasto coletivo, ritual do qual participavam todos os habitantes da aldeia e também indivíduos pertencentes a distintos grupos locais solidários, eram elementos importantes no que se refere a coesão dos grupos. A fala do tabajara Farinha Molhada, transcrita pelo padre Yves, é clara no sentido de vincular a guerra e o canibalismo à coesão do grupo:

Se eu quisesse comer os inimigos, não ficaria um só, porém conservei-os para satisfazer a minha vontade, uns após outros, entreter meu apetite e exercitar diariamente minha gente na

⁸ *Ibidem*. Grifo nosso.

⁹ D’EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil**. Feita nos anos de 1613 e 1614. São Paulo: Siciliano, 2002 [1615], p. 121. Grifo nosso.

¹⁰ *Ibidem*, p. 97. Em outro trecho da mesma obra: “Estragam seus rostos por incisões, fendas, e extravagâncias de pinturas e de ossos o fazem pela idéia errônea, que têm, de serem por isto reputados valentes” (p. 150).

¹¹ D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, p. 322 e 324.

guerra: e de que servia matá-los todos de uma só vez quando não havia quem os comesse? Além disto, não tendo minha gente com quem bater-se, se desuniriam e separar-se-iam como aconteceu a Tion [outro principal tabajara].¹²

Em relação à aliança por casamento, escrevia Yves d'Evreux:

Além destas consangüinidade [o tronco do pai e da mãe] existem mais duas por contrato de aliança: uma, quando se dá sua filha a um indivíduo, ou quando se recebe uma moça para casar-se com seu filho, e outra quando por contrato de aliança com os franceses, lhes dão suas filhas para concubinas.¹³

Em síntese, a descrição do chefe apresentada por Claude d'Abbeville, ao destacar a família extensa (incluindo o alto numero de escravos) chefiada por um grande guerreiro e o caráter bélico da posição, resumia muito bem a caracterização desse personagem:

Ordinariamente ocupa o lugar do chefe o *capitão mais valente*, ou o velho mais experimentado, que mais proezas fez na guerra, destruindo e matando muitos inimigos, que tem maior numero de mulheres e de escravos adquiridos por seu valor, e família grande.¹⁴

Observe que o capuchinho francês descrevia o chefe tupinambá como “o capitão mais valente”. Essa relação chefia indígena/posto militar ou condição de nobreza é referenciada por diversos cronistas quando os mesmos abordavam o prestígio de um índio – representado pelo numero de mulheres, filhos, filhas e cativos (a família extensa) e pelas incisões e nomes adquiridos após o sacrifício de um inimigo – ou descreviam os líderes indígenas.¹⁵ Vale informar que, nesse sentido, Yves d'Evreux

¹² D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil...**, p. 92.

¹³ *Ibidem*, p. 139.

¹⁴ D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, p. 306.

¹⁵ Florestan Fernandes cita esses cronistas. Vale a pena apresentar alguns trechos transcritos pelo autor em **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. O próprio autor chama a atenção para o etnocentrismo contido na afirmação de Thevet sobre o sacrifício e o numero de nomes: o cronista afirmava que quem mais sacrifícios cometia era tido como “honrado” entre os companheiros e considerado “um monarca ou ilustre senhor” (p. 247). Em passagem sobre o mesmo assunto, Cardim escrevia: “estas são as façanha, honras, valentias, em que estes gentios tomam nomes de que se prezam muito, e ficam dali por diante *Abaetés, Marubixaba, Moçacara*, que são títulos e nomes de cavaleiros” (p. 252). Sobre as

comparava o apreço por mulheres aos signos de distinção dos “grandes da Europa” e classificava o grupo dos anciões como a “classe” mais “honrada”.¹⁶ O principal tabajara chamado Tion era descrito pelo padre Yves como “grande capitão, velho coronel de sua nação [...] enobrecido por tantas cicatrizes”.¹⁷ Observando com atenção as transcrições já apresentadas (em especial os destaques em *italico*), percebemos que os capuchinhos franceses descreviam as incisões, a renomação e a guerra indígena motivada pela vingança sob os mesmos aspectos da reputação e da “honra”. A descrição dos principais nos remete a questões importantes sobre o tema: as atribuições e a autoridade do chefe indígena. Florestan Fernandes, citando fontes quinhentistas e seiscentistas referentes a toda a América Portuguesa, demonstra que a função dos principais se resumia a participar do conselho dos chefes e a conduzir um bando durante as incursões guerreiras. Talvez, através de tais funções podemos explicar a relação, apresentada por determinados cronistas, entre os principais ou morubixabas e os postos militares ou a noção de nobreza. Para além de sua função bélica, a capacidade de mando dos principais parecia ser bastante limitada. Nesse sentido, sua autoridade estava condicionada aos exemplos deixados pelos antepassados. Portanto, as ações e opiniões de um chefe, expressas nos conselhos dos velhos e através da sua condição de “senhores da fala”, deveriam concordar com a tradição. Um ponto importante é a hereditariedade do prestígio e da autoridade do principal. Vimos que a solidariedade entre famílias era demasiado importante, pois possibilitava a circulação de mulheres e a formação de bandos guerreiros, o que, sem dúvida, representava uma vantagem para aqueles que pertenciam a famílias grandes e prestigiadas. Muitos cronistas, como aponta Florestan Fernandes, afirmavam expressamente a existência da sucessão hereditária da condição de principal, mas, contudo, o valor guerreiro e o “exemplo” das ações consideradas concordes com a tradição eram requisitos imprescindíveis aos sucessores. Com base em tais requisitos, conforme os cronistas citados pelo autor, a seleção dos principais ocorria por aceitação tácita e quase espontânea; da mesma forma, caso não correspondessem às ações reconhecidas como ideais, poderiam ser naturalmente destituídos.¹⁸ Em

incisões, Staden as chama de “hornato honroso” e Brandão se refere a elas como “insígnia militar” (p. 247). Cardim descreve as incisões como um hábito no trecho do seu texto que contém a sugestiva epígrafe “Das cerimônias que se fazem ao novo cavaleiro”: “Dali a certos dias lhe dão o hábito, não no peito do pelote, que ele não tem, senão na própria pele, sarrafaçando-lhe por todo o corpo com um dente de cutia (...)” (p. 350 e 351). Sobre a descrição dos principais, escreve Frei Vicente do Salvador acerca do “capitão” da aldeia: “o qual [“capitão” – “que é capitão de toda a aldeia”] é o mais valente e aparentado” (p. 259).

¹⁶ D’EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil...**, respectivamente, p. 135 e 131.

¹⁷ *Ibidem*, p. 117.

¹⁸ FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá...**, p. 260 e 262. Gandavo, citado pelo autor, apresentava a relação entre o principal, sua função na condução das guerras e os postos militares: “Esta gente não tem entre si nenhum rei, nem

síntese, baseado nos dados expostos por autores quinhentistas e seiscentistas, Florestan Fernandes resume em seis pontos as características básicas dos principais. Essas características relacionavam-se ao fato de que os principais exerciam o controle social “direto mas impessoal”. Ou seja, “não impunham nada, as tradições e os valores tribais é que se impunham através de suas palavras e de suas ações”, e, nesse sentido, conduziam e eram conduzidos conforme os “honrosos exemplos” deixados pelos antepassados. Segue os pontos referidos: o principal tinha que ser aceito em tal condição com base nos “exemplos deixados” pelos ancestrais; possuía alguma autoridade e superioridade tacitamente reconhecida, e, por tal motivo, poderia influenciar os companheiros; sua influência “tinha por base o convívio direto, contínuo e íntimo com os companheiros”, isto é, lidava com “iguais” – quando atuava no conselho dos chefes e nos bandos guerreiros –, e, sendo assim, as relações de liderança deixavam “pouca margem para a projeção social do status correspondente”; os cronistas apresentavam demasiada preocupação em descrever sua atuação na condução das guerras, mas, contudo, o principal possuía extensa atuação também nos assuntos cotidianos; o tipo básico de liderança era a liderança paternal, pois a função representativa só era visível no conselho dos anciões (e, mesmo assim, atuava como cabeça de parentela); e, por fim, os indivíduos incapacitados de realizar relacionadas à guerra, ou de conduzir um bando, tinham poucas chances de se tornar um principal.¹⁹

No que se refere aos índios do Maranhão e Pará, Claude d’Abbeville descrevia a condução das guerras apresentando a atuação dos principais no conselho dos chefes e a importância da reputação e dos “*honrosos*” exemplos deixados pelos antepassados

outro governo de justiça, senão um principal em cada aldeia, que é como um capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força [...] e não servem de outra coisa senão ir com eles à guerra, e aconselhá-los como se hão de haver na peleja; mas não castiga seus erros nem manda sobre ele coisa alguma contra suas vontades” (p. 260). Sobre a hereditariedade e a eleição dos principais, conforme a mesma obra de Fernandes, Brandão afirmava: “Alguns sucedem por herança de seus pais e avós, todavia a maior parte deles se elegem de per si, porque basta ser bom cavaleiro e reputado como tal, para todos lhe darem obediência” (p. 262). Sobre a autoridade e sucessão dos principais, ver também FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás...**, p. 268-278. Sobre a deposição do principal do comando do bando guerreiro, na mesma obra o autor cita Thevet: o chefe dirigia o bando “enquanto não comete covardia; porém, em fazendo-a, ou sonhando-a, é logo deposto, nem fazem mais caso algum dele” (p. 275).

¹⁹ FERNANDES. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá...**, p. 262-266. Citações, respectivamente, nas p. 262 e 263. Sobre a autoridade dos principais e sua relação com a tradição e com o conselho dos chefes, ver também FERNANDES. **A organização social dos Tupinambás...**

para a consecução das decisões.²⁰ Segundo os capuchinhos franceses, nas hospedagens, nos discursos dos velhos e nas cauinagens (festas) a lembrança das guerras e o conhecimento dos parentes e antepassados eram sempre pregados em público, o que, a nosso ver, corresponde à reiteração de ações e personagens valorosos enquanto elementos da tradição.²¹ Sobre a escolha dos principais, Claude d'Abbeville, em passagem citada por Fernandes, expressava claramente a aceitação tácita de certo personagem enquanto chefe por parte da coletividade: “ocupam este lugar de chefe ou de principal, não por eleição pública, e sim somente pela fama adquirida, e confiança nele depositada”.²² Um exemplo da limitação do poder dos principais pela tradição, evento também mencionado por Florestan Fernandes, foi a tentativa de extinguir a antropofagia levada a cabo pelo principal da aldeia de Junipará (localizada na Ilha do Maranhão) chamado Japiáçu. Segundo o padre Claude, o chefe afirmava ao Sr. de Razilly, loco-tenente do rei, que não aprovava o canibalismo, e, por tal motivo, tentara o extinguir algumas vezes. Contudo, informava Japiáçu, tal proposta era sempre barrada pelo conselho dos anciões, pois, estando o principal entre iguais, bastava um membro do conselho lembrar que tal costume (o canibalismo) fora ensinado pelos antepassados e não convinha por isso o extinguir.²³ O poder da tradição e do conselho dos chefes era esmiuçado em um capítulo específico da obra do padre Yves (cap. XXIV da primeira parte). Citava as leis de bem viver do filósofo pagão Sêneca: os superiores deveriam se comportar em relação aos inferiores sem demonstrar soberba e presunção; os últimos, por sua vez, respeitariam os primeiros não pelo temor a algum castigo, mas, somente, “pela simples reverência pelo cargo que aqueles ocupam”; ambos (superiores e inferiores) deveriam mostrar boa vontade, doçura e “equanimidade no semblante”. “Segundo o que pude ver e reconhecer ao conversar com eles”, afirmava o capuchinho, tais normas eram cumpridas pelos “selvagens do Brasil” e, mais que isso, lhes eram “naturais”. Os morubixabas, segundo o cronista, não “usavam” imponência ou

²⁰ D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, p. 276 e 306.

²¹ Segundo Yves d'Evreux, durante as visitas, os índios choravam, se abraçavam e contavam “um ao outro, palavra por palavra, quem foram seus avós e antepassados e o que se passou no tempo deles”. Segundo o mesmo autor, os velhos relatavam aos jovens na casa grande “quem foram seus avós e antepassados e o que se passou no tempo deles”. D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil...**, p. 121. Claude d'Abbeville descrevia o tema dos cantos nas cauinagens: “quase sempre são louvores a seus combates, a suas vitórias, triunfos e outras coisas de guerra que exaltam muito, especialmente o valor militar. D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, p. 285.

²² D'ABBEVILLE. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, p. 306.

²³ *Ibidem*, p. 280.

palavra ativa e de comando, não desprezavam os inferiores, escutava a opinião de todos os anciões e “não tapam os ouvidos a ninguém”. O capuchinho testemunhou tal costume na ocasião do cerco à ilha executado pelos portugueses. Quando consultavam a opinião de Japiáçu ou de outros principais, os franceses eram obrigados a esperar as realizações das assembléias dos anciões da ilha; onde as opiniões de Japiáçu ou dos principais referidos eram apresentadas. Esses principais percorriam as “casas de reuniões” para expor a “palavra” dos franceses porque “não há nada que eles desprezem tanto como quando um de seus principais toma uma decisão sem comunicar o assunto aos velhos da nação, em plena assembléia e diante de todos que desejarem ali se encontrar”. Yves d’Evreux descrevia assim o principal ou morubixaba: não se vestiam melhor que os demais, não eram mais ricos, não eram rudes em suas palavras, não repreendiam com aspereza e, enfim, comportavam-se “simplesmente” em meio aos demais índios “bebem e comem os mesmos alimentos, sentam-se no chão da mesma forma que os mais pobres”. Em outra palavras, “não se observa nele e em seus gestos nenhuma presunção de grandeza”. Assim, alertava o capuchinho, quem visse Japiáçu “nu e frágil como os outros”, descrito como “o primeiro do Maranhão e o principal dos principais”, perguntar-se-ia: “É esse o grande de que tanto se falou?”. O padre, contudo, descrevia a impressionante autoridade e poder do velho índio: embora pobre quanto aos bens exteriores, “era capaz de movimentar cinquenta mil almas em sua nação e fazer com que o sigam para o lado que ele decidir, e o faz sem oferecer dinheiro, soldo, recompensa ou salário”. Diante de tal fato, se perguntava Yves d’Evreux, qual monarca das “três velhas partes do mundo” poderia fazer o mesmo? Explicava essa autoridade através da “virtude natural”, já que, por via de tal virtude, os subalternos obedeciam e respeitavam os seus superiores; e, desse modo, diferenciava o “domínio” dos príncipes da Europa, conservado pela sucessão e pelo “poder” (além da providência divina), do “domínio” dos morubixabas, conservado somente através daquela “virtude natural”.²⁴

Sobre o tema da hereditariedade e do prestígio, Florestan Fernandes afirma que os filhos ou descendentes de prestigiados principais não adquiriam automaticamente o prestígio dos seus ascendentes, mas, na verdade, “esse benefício trazia mais obrigações do que direitos”: “a proteção dos antepassados e dos parentes mortos, e sua evocação efetiva, só era própria àqueles que mantinham em certo nível a tradição da família e dos antepassados”, ou seja, os feitos guerreiros e o número de nomes de um principal “não podiam ser sensivelmente inferiores aos feitos

²⁴ D’EVREUX, Yves. **História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614**... Ver o capítulo citado.

guerreiros e ao número de nomes conquistados por seus antecessores”.²⁵ Fonte fundamental sobre o tema utilizada pelo autor, Yves d’Evreux aborda a questão do prestígio hereditário sugerindo como os “honrosos exemplos” podiam ser transmitidos aos descendentes e constituíam-se em tradições a serem seguidas pelos mesmos. Antes, contudo, vale apontar o interesse genealógico e as regras de “sucessão” para o comando da “casa” (ou família), por varonia e primogenitura, apresentados pelo capuchinho:

Brota o primeiro ramo do tronco de seus avós, que eles chamam *tamoim*, e debaixo desta denominação compreendem todos os seus antepassados desde Noé até o último dos seus avó, e admira como se lembram e contam de avô em avô seus antepassados, o que dificilmente fazemos na Europa, podendo remontar-nos, sem esquecer-nos, até o tataravô.

[segue falando do segundo ramo, o ramo dos pais]

Este ramo paterno dá outro, que se chama *tairé*, filho, o qual se corta e divide-se em diversos galhos, a que chamam *cheircure*, “meu grande irmão” ou “meu irmão mais velho”, que deve cuidar da casa e da família, e *cheubuire*, que significa meu irmãozinho, ou meu caçula, ao qual não pertence cuidar da casa, senão pela morte de seu grande irmão.

[...]

Quando morre algum deles [os anciões chamados *tuiuae*], os velhos lhe prestam honras, e o choram como as mulheres, e lhe dão o nome de *tui-uae-pee-seon*: quando morre na guerra, chamam-no *marate-cuapee-seon*, “velho morto no meio das armas”, o que enobrece tanto os seus filhos e parentes, como entre nós qualquer velho coronel que ocupou sua vida inteira no serviço do exército pelo rei e pela pátria, e que por coroa de glória morreu com as armas na mão, com a frente para os inimigos, no meio de renhido combate, coisa nunca esquecida por seus filhos, antes, considerada como grande herança, e de que se aproveitam apresentando-os ao príncipe como bons serviços de seu pai, e pedindo por eles alguma recompensa.

Não fazendo esses selvagens caso algum de recompensas humanas, porém empenhando todas as suas forças para conseguirem essas honras, provam com isto o quanto apreciam

²⁵ FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá...**, p. 274-278. Citações nas p. 275 e 276. O autor já havia realizado as mesmas conclusões em **A organização social dos Tupinambás...**, p. 268.

não só os atos de heroísmo de seus pais, mas também a serem estimado por causa deles.²⁶

Percebe-se, mais uma vez, que a leitura feita pelos europeus relacionava os principais aos cargos militares ou a noções de nobreza. Observamos que, em alguns momentos, é com base nesses pressupostos que os europeus – incluindo-se entre eles os capuchinhos franceses – descrevem os postos de chefias indígenas. Aliás, descrevem um modelo de organização sócio-política com base em uma hierarquia bem definida, ou seja, à semelhança dos estamentos. Em diversos momentos, Claude d'Abbeville apresentava Japiáçu como o chefe de toda a ilha do Maranhão. É importante citar alguns casos. Apresentando o velho chefe, o padre afirmava que Japiáçu era “principal de Junipará, e o grande *Buruichane* da Ilha do Maranhão”. Quando descrevia as aldeias da ilha, o mesmo capuchinho caracterizava Junipará como a “maior e mais saliente de todas” as aldeias; Japiáçu, por seu turno, fora descrito como “o primeiro e o maior *Boruuichane*, não só desta aldeia, mas também de toda a Ilha Grande”. Em seguida o padre afirmava que, além de Japiáçu, a mesma aldeia possuía mais quatro principais: Jacupén, Tatu-açu, Tecuare-Ubuí e Paquarrabeu.²⁷ Nas palavras de Yves d'Evreux, a descrição do poder de mando era baseada em uma organização hierarquicamente bem definida e os poderes temporais e espirituais estavam claramente delimitados:

As aldeias são divididas em quatro habitações, sobre o governo de um *muruuichane*, para o temporal e um *pajiaçu*, “um feiticeiro” para as moléstias e bruxarias.

Cada habitação tem o seu principal: estes quatro principais estão sob as ordens do maioral da aldeia, o qual, conjuntamente com outros de várias aldeias obedece ao Principal soberano da província. Cada.²⁸

É esta, pois, a hierarquia da administração entre eles: o morubixaba da província; o morubixaba de cada aldeia; o

²⁶ D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil**. Citações, respectivamente, nas p. 137 e 132. Outra passagem da mesma obra apresentava a primogenitura indígena análoga ao modelo europeu: “Pai e mãe consagram todo o amor aos filhos, e às raprugas apenas acidentalmente, e nisto acho-lhes razão natural, nossa luz comum, a qual nos torna mais afeiçoados aos filhos do que às filhas, porque aqueles conservam o tronco e estas os despedaçam.” (p. 134).

²⁷ D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, p. 85 e 186.

²⁸ D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil...**, p. 147.

morubixaba de cada maloca; o chefe de cada família; as mulheres, as crianças; os escravos.²⁹

Florestan Fernandes, citando essa mesma passagem, já chamava atenção ao fato de que “o esquema de organização política dos países europeus não favorecia nenhuma espécie de comparação”, pois, apesar de gozarem de maior prestígio, oportunidade de mando e liderança militar, chefes como Japiáçu “estavam muito longe do que se poderia entender sob a definição de ‘soberano de província’”.³⁰ Citando essa colocação de Fernandes, Carlos Fausto afirma que “as unidades sociais maiores que os grupos locais”, ligadas entre si por laços de consanguinidade e aliança, “possuíam uma estrutura do tipo ‘rede’”, ou seja, “a idéia de uma aldeia principal, originária, central, onde residiria um chefe supralocal é estranha à organização sócio-política tupinambá”.³¹ Por outro lado, pelo menos nos primeiros momentos, parece que os franceses não tencionavam dificultar a existência de uma possível analogia entre os oficiais europeus e os chefes indígenas. O discurso do intérprete Charles Des Vaux, enviado pelas autoridades francesas para solicitar o juramento de aliança dos tupinambás da ilha antes do desembarque da comitiva que fundaria a França Equinocial, confirma essa afirmação. Segundo o relato do padre Claude, diante dos principais, Des Vaux afirmava que, conforme o pedido dos próprios índios, fora ao reino para informar o monarca sobre “o desejo que tinha [os tupinambás] em serem seus súditos, de reconhecê-lo por seu soberano monarca, e de receberem dele um capitão, grande guerreiro e valente, para sustentá-los e defendê-los contra seus inimigos”. O emissário francês, reunido com os chefes, também reiterava a intenção dos tupinambás em manter o comércio com os franceses e receber o batismo; para tanto, o monarca enviava aos índios “quatro *paieté*, isto é, quatro grandes profetas, com o fim de instruí-los, e catequizá-los, em companhia de um grande *burunúchane* (assim chama eles o rei e seus loco-tenentes), e muito

²⁹ D’EVREUX, Yves. **História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão, nos anos de 1613 e 1614...**, p. 205. Na mesma obra, o autor ainda destacava a importância dos chefes de malocas, no que se referia à organização das atividades cotidianas (em especial, as atividades de subsistência), e dos principais das províncias, em relação à reunião do conselho dos chefes.

³⁰ FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás...**, p. 274.

³¹ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª Ed., 1992, p. 389. A definição dessa estrutura de “rede”, para o autor, consistia: “A inimizade recíproca distinguia grupos de aldeias aliadas, que operavam segundo uma estrutura do tipo ‘rede’: as aldeias, unidas uma a uma, formavam um ‘conjunto multicomunitário’, capaz de se expandir e se contrair conforme os jogos da aliança e da guerra. Os limites dessas ‘unidades’, não são palpáveis, nem definitivos: um dia poder-se-ia estar de um lado, no dia seguinte do outro” (p. 384).

soldados, para defendê-los”.³² Ora, nesse caso, parece conveniente aproveitar o juízo de Fernandes, no que se refere à descrição de Japiáçu enquanto “soberano de província”, e afirmar que as chefias indígenas também “estavam muito longe do que se poderia entender sob a definição de” “reis e loco-tenentes”.³³ Em outro exemplo, durante a controvérsia envolvendo as autoridades francesas e o chefe Momboré-uacú de Essauap (aldeia da Ilha do Maranhão), na qual Des Vaux afirmava que os tupinambás da ilha haviam requisitaram franceses guerreiros visando a proteção contra os portugueses, o intérprete questionava o velho índio: “Não foi por isso [defesa contra os lusos] que tu e os teus me rogaram de regressar à França para fazer ver ao nosso grande Rei a vossa necessidade e o desejo de ter convosco um *buruichane* para defender-vos contra vossos inimigos?” Posteriormente, outro intérprete, chamado David Migan, remetia ao velho chefe novo questionamento: “Por ventura já vistes, disse-lhe Migan, grandes *buruichanes* e valentes guerreiros, como vês agora?”³⁴ Em um discurso de Japiáçu, o próprio chefe parecia entender os oficiais franceses sob a ótica do grande ou valente guerreiro capaz de liderar os índios no embate contra os portugueses: após afirmar estar contente com a vinda do Sr. de Razilly, chamado pelo velho índio de “valente guerreiro” capaz de defender os tupinambás da ilha contra os “nossos inimigos” [os lusitanos], Japiáçu dizia que “já começávamos a entristecer-nos que não chegavam franceses guerreiros, sob o comando de um grande *buruichane*, para habitarem esta terra”.³⁵ Essa não foi a única vez que o Sr. de Razilly foi chamado de morubixaba. Durante a visita de uma comitiva francesa às aldeias da Ilha do Maranhão, evento narrado pelo padre Claude, a expedição chegava à aldeia Caieup. Aí estava uma mulher de Japiáçu que, depois de presenciar a visita dos franceses a aldeia do marido (Junipará) e dirigir-se à Caieup, disse ao principal seu pai: “Eis que chega o grande *buruichane* [referindo-se ao Sr. de Razilly]”. O velho, sentado na rede, indagou e saudou o loco-tenente da mesma maneira: “És tu o grande *buruichane*, vindo para salvar-nos, que deixaste o teu país para defender-nos dos nossos inimigos, que trouxeste padres para instruir-nos, e

³² D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, Citações, respectivamente, nas p. 275 e 276. Os índios, então, solicitavam “que nos traga os padres e o *buruichane*, que nos os receberemos com toda a bondade, visto ser grande o desejo que temos de vê-los, e de obedecer às suas ordens.” (p. 276).

³³ Vale informar que alguns cronistas como Gandavo e Brandão, citados por Florentan Fernandes, eram claros em afirmar que não havia nenhuma espécie de “rei” entre os tupinambás, somente principais. FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá...**, p. 260.

³⁴ D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...**, p. 158 e 159.

³⁵ *Ibidem*, p. 86.

fazer-nos filho de Deus?”³⁶ Muitos outros exemplos poderiam ser apresentados. Contudo, parece certo que franceses e índios puderam perceber ou elaborar algum estranhamento no que se referia à analogia existente entre os principais indígenas e as noções de hierarquia e autoridade próprias do Antigo Regime. É nesse sentido, a nosso ver, que Japiáçu, quando relatava a sua tentativa de abolir o canibalismo frente ao conselho dos anciões, referia-se ao Sr. de Razilly como o grande chefe que possibilitaria o fim de costume tão tradicional: “Só um buruuichaue, como tu, é que tem poder de mandar acabar tão mau costume [o canibalismo], e submetendo-nos a tua vontade, fazemos o que quizerdes”.³⁷ Parece que a transcrição do discurso do índio, papel de Claude d’Abbeville, fora influenciada pelo aspecto otimista, em relação à evangelização, próprio do cronista. Se for o caso, fica evidente, pelo menos sob a ótica dos europeus, o papel do Sr. Razilly enquanto chefe que superaria as tradições. O que o diferenciaria dos demais morubixabas indígenas, já que, como vimos, se contra Japiáçu o conselho dos chefes fora intransigente no que se referia a manutenção das tradições (no caso, o canibalismo), o mesmo não acontecera com o Sr. de Razilly.³⁸ Além do mais, outra questão diferenciava o Sr. de Razilly dos demais chefes indígenas: o trabalho. O exemplo do já citado debate entre David Migan e Momboré-uaçu, através do qual se distinguiram os fidalgos europeus, mostrava que o velho principal estranhava a excessiva solicitação por escravos. O argumento de Migan, justamente, tentava mostrar que os fidalgos não costumavam trabalhar, mas, tão somente, guerrear. Embora os principais trabalhassem apenas para “dar o exemplo”, a exemplo da descrição feita dos velhos pelo padre Yves e da fala de Tion apresentada pelo mesmo autor,³⁹ o trabalho era inconcebível aos fidalgos franceses.

³⁶ *Ibidem*, p. 150.

³⁷ *Ibidem*, p. 280.

³⁸ Sobre a decisão de abolir o canibalismo pelos tupinambás, segundo o padre Claude: “Tal idéia foi aprovada pelos outros velhos, prometendo todos unanimemente a abolição desse diabólico uso, e inflingindo a pena de morte a quem o praticasse contra a palavra tantas vezes afiançada na assembléia geral.” *Ibidem*, p. 280.

³⁹ Sobre o trabalho, Yves d’Evreux afirmava que os principais do rio Mearim “trabalham tanto quanto os seus subordinados de melhor representação” (p. 95). Páginas adiante, contudo, apresentava a afirmação do mearinense Tion, onde fica patente que os principais trabalhavam apenas para “dar o exemplo”. O principal estava fiando uma rede. O padre perguntou o porque do trabalho e obteve, através do seu intérprete, a seguinte resposta do chefe: “porque os rapazes observam minhas ações e praticam o que eu faço; se eu ficasse deitado na rede e a fumar, eles não queriam fazer outra coisa; quando me vêem ir para o campo com o machado no ombro e a foice na mão, ou tecer rede, eles se envergonham de nada fazer” (p. 119 e 118). Contudo, em alguns casos parece que os chefes apenas comandavam e observavam os “subordinados” durante trabalhos, a exemplo do feiticeiro de Tapuitapera, que, sentado ao lado dos mais graduados franceses, incentivava cerca de 400

Enfim, em alguns momentos os relatos dos capuchinhos franceses pareciam contraditórios. Yves d'Evreux, por exemplo, descrevia a limitação do poder dos principais pelo conselho dos velhos e pela tradição e a dificuldade de identificar a hierarquia existente entre os chefes e os demais índios, e, ao mesmo tempo, apresentava a extrema capacidade de movimentar guerreiros por parte desses líderes (quando descrevia o mando e a obediência a partir da afabilidade e da “virtude natural”). Os capuchinhos também caracterizavam o poder e o prestígio dos principais através de analogias com os cargos militares e com a noção de nobreza. Como aponta Cristina Pompa acerca das “literaturas de viagens”, tratava-se da “invenção” do “outro” ou da descrição e do entendimento do estranho, por via de esquemas familiares, através da “comparação analógica”; procedimento encarado como “o único instrumento epistemológico de compreensão cultural”.⁴⁰ Entende-se, dessa forma, porque a vingança, o canibalismo, as incisões e a renomação estavam relacionados à “honra”, à “glória”, ao “heroísmo”, pois, como para a nobreza, esses deveriam ser elementos fundamentais à identificação dos principais.⁴¹ Da mesma maneira, identificando uma estratificação social bem definida – à semelhança dos estamentos –, a organização sócio-política indígena era apresentada. E, por fim, o status ou a posição do chefe parecia ser uma condição hereditária. Contudo, a antropologia descreve, a um só tempo, uma sociedade onde o principal tem uma capacidade de mando limitada, uma posição condicionada a formas determinadas (pela tradição) de agir e, enfim, onde a transmissão do prestígio dependia profundamente dessas mesmas formas e do reconhecimento da coletividade. Acreditamos que a capacidade de mando extraordinária de Japiáçu, conforme nos apresenta Yves d'Evreux, refletia a exposição de “contrapontos críticos” à sociedade francesa comum às obras de Jean de Léry – cronista da colônia francesa no Rio de Janeiro, a França Antártica –, do filósofo Michel de Montaigne e dos capuchinhos da França Equinocial.⁴² Por fim, buscava-se consolidar a aliança com uma importante

índios a construir o forte de São Luís (p. 343). D'EVREUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil...**

⁴⁰ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, p. 35 e segs. A autora embasa suas colocações sobre a “literatura de viagens” e a “invenção da América” citando uma gama de autores. Ver, também, POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro: 7 Letras, vol. 6, n. 11, p. 27 e 28, 2001.

⁴¹ Sobre a “honra”, instituição transmissível hereditariamente e entendida como a forma de se apresentar e agir conforme o estado ou estamento a qual se pertence, ver MARAVALL, José Antônio. **Poder, honor y elites em el siglo XVII**. Madrid: Siglo XXI, 1984 [1ª ed. de 1979].

⁴² Sobre Léry e os capuchinhos, ver DAHER, Andrea. **O Brasil Francês**. As singularidades da França Equinocial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 251-61. Sobre Montaigne, ver RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização**. A representação do índio

liderança indígena através de um elemento caro à nobreza da época: a monarquia. Assim é que Japiáçu (e outros quatro principais) recebeu dos loco-tenentes do rei, os Srs. de Rasily e de La Ravardière, uma casaca azul “com cruces brancas adiante e atrás”, exibiu a mesma quando participou de eventos-chaves em posição de destaque – o batismo de crianças e jovens em Junipará e o implante das armas francesas na cruz erguida no forte⁴³ – e se utilizou de tal “mercê” quando os franceses pretenderam puni-lo por praticar o sacrifício ritual.⁴⁴ Da mesma forma, seus filhos foram os primeiros batizados da aldeia de Junipará e participaram, em posição privilegiada, dos eventos mencionados. O padre Claude, demonstrando interesse em agradar Japiáçu através da “distinção” dos filhos do principal, explanava o motivo que o levou a batizar primeiro os quatro filhos do grande chefe: “Para agradarmos Japiáçu, [...] batizamos em primeiro lugar seus quatro filhos”. Por fim, o próprio monarca parecia ter concedido mercês aos índios que viajaram ao reino para selar a aliança – dos seis, metade morreu antes do batismo. Diogo de Campos Moreno, em sua “Jornada ao Maranhão”, afirmava ter visto esses índios após a derrota francesa. Os indígenas estavam casados com francesas, vestiam roupas de luxo com detalhes em ouro e carregavam no pescoço “cruces de ouro fino” como “homens do hábito de São Luís”. O Sr. de La Ravardière afirmava que esses dois índios (o terceiro havia falecido assim que chegou ao Maranhão) eram os mesmos que haviam viajado a Paris. Informava também que a rainha regente e o rei “lhes fizeram tantas mercês, e honras, que vos não saberei dizer o número delas”. Três testemunhas, conforme o interrogatório dos soldados franceses elaborado por Diogo de Campos Moreno, aludiam ao batismo solene e ao casamento desses índios na França. Dois interrogados mencionaram as cruces de ouro; um deles, Antoine Landuzeo Gascon, afirmou que o rei concedera esposas francesas aos índios, “tornando-os cavaleiros, e que ele os vira com a cruz de ouro no pescoço”.⁴⁵

de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 38 e 39. Descrevendo a autoridade de Japiáçu, escrevia o padre Yves: “Minha intenção, de fato, é mostrar o que eu encontrei de belo nesta nação para apresentá-lo aos nossos franceses em bandejas muito preciosas, o que os filósofos chamam a *minori ad maius* (da menor coisa às maiores), incitando o cristão, pela comparação com uma coisa muito inferior a sua dignidade, como é a maneira de agir do selvagem, a realizar grandes coisas.” D’EVREUX, Yves. **História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614...**, p. 194.

⁴³ D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças...** Sobre a casaca, os batizados em Junipará e o estabelecimento das armas na cruz, ver as p. 139 e 165-67.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 179

⁴⁵ A “Jornada ao Maranhão” e o interrogatório de Diogo de Campos Moreno são citados por DAHER, Andrea. **O Brasil Francês...**, p. 317-19.

Resistência e adaptação nas vilas do Diretório dos Índios: políticas indígenas no último quartel do século XVIII¹

Rafael Rogério Nascimento dos Santos²

Introdução

Esse trabalho³ busca tratar do protagonismo indígena diante das mudanças ocorridas na segunda metade do século XVIII no Grão-Pará. Encontramos um padrão nas fontes analisadas que é a identificação dos indígenas através do nome cristão e da vila a qual pertenciam, portanto, dois fatores utilizados para mostrarem seus lugares e participações no projeto metropolitano, além disso, também é uma forma de percebermos que se inseriram dentro da dinâmica colonial, aprendendo os códigos culturais europeus e os utilizando para moverem-se e adaptarem-se dentro daquele universo.

Não se trata de elaborar um discurso em prol dos indígenas, os quais surgiriam como protagonistas de uma história unilateral ou omitir as mazelas sofridas por esses povos. Trata-se de perceber a dinâmica construída pelos mesmos nessa história, afinal, souberam lidar com as relações de poder geridas pela sociedade colonial e, este é um dos pontos que ajudam na compreensão do “novo lugar” destinado aos índios na historiografia: sujeito histórico ativo.⁴

¹ Esse trabalho, com modificações, faz parte de um capítulo da dissertação de mestrado que será apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Agradeço ao professor Dr. Mauro Cezar Coelho pelas constantes e pacientes orientações que colaboram na construção desta difícil trajetória. Também devo agradecimentos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, o qual tem sido a agência de fomento da pesquisa.

² Mestrando em História Social da Amazônia – UFPA.

³ Foram realizadas algumas alterações no texto após a realização do evento. Parte delas é advinda dos comentários feitos pelos coordenadores do Simpósio Temático História e Memórias Indígenas na América Portuguesa, professores: Fátima Martins Lopes, John Manuel Monteiro e Maria Regina Celestino de Almeida, bem como da indicação textual feita pela professora Patrícia Melo Sampaio. Além deles, acatei sugestões feitas por amigos que acompanham a elaboração desse trabalho, como Bruna Antunes dos Reis, Tamyris Monteiro, Marcel Rolim e Gil Silva.

⁴ Ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar**: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: O caso do Diretório dos Índios (1751-1798). São Paulo: Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo, 2005; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 2ª ed., 1992; DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**:

Com a aplicação da política indigenista ao longo da segunda metade do século XVIII ocorreram inúmeras mudanças nos hábitos dos povos indígenas na Amazônia colonial. A fim de tornar o índio um vassalo português para que atendesse aos interesses metropolitanos, o Diretório dos Índios suscitou a implementação de um programa de inserção das populações indígenas no universo português, promoveu uma transformação do espaço convertendo as aldeias missionárias em vilas e povoados, incentivou ensino da língua portuguesa, estimulou a miscigenação por meio dos casamentos interétnicos, além de promover a prática do trabalho regular, o qual juntamente com os outros itens previstos na legislação, seria responsável pela civilização dos indígenas.

Todavia, esse conjunto legislativo, também, acabou por ganhar novos significados frente às ações protagonizadas pelos indígenas. Sua própria formação e instituição é fruto de um embate de forças entre povos indígenas, colonos, missionários e agentes da administração metropolitana envolvidos no Vale Amazônico,⁵ caracterizando-o como um processo histórico.

Esse é o argumento central da tese de doutorado do historiador Mauro Coelho, onde rompe com a ideia da qual o Diretório dos Índios foi simplesmente uma lei pombalina, afirmando que ela se constituiu por meio de uma demanda colonial.⁶ Um dos aspectos tratados pelo historiador, e que nos é importante para este trabalho, está relacionado às escolhas dos índios de se inserirem nas vilas do Diretório, mudando substancialmente seus modos de vida:

Descer, casar-se, abandonar suas línguas nativas e submeter-se ao trabalho compulsório pareceu, para algumas daquelas

colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Rio de Janeiro: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000; FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991; GUZMÁN, Décio Marco Antonio de Alencar. **Histórias de brancos**: memória, história e etno-história dos índios Manao do Rio Negro (Sécs. XVIII-XIX). Campinas: Dissertação de mestrado - UNICAMP, 1997; MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores** – Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas: Tese de Livre docência apresentada na Unicamp, 2001; SAMPAIO, Patrícia Melo. **Espelhos partidos**: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011; SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista**: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 1999.

⁵ Segundo Mauro Cezar Coelho, em diálogo com Jonas Marçal de Queiroz, a categoria Amazônia só surge na documentação e na historiografia a partir do século XIX, dessa forma, deste ponto em diante, utilizaremos a expressão “Vale Amazônico” para tratar da área Norte da América Portuguesa. Ver: COELHO, Mauro C. O Diretório dos Índios e as Chefias indígenas: uma inflexão. **Revista Campos**, n. 7 (1), p. 117-134, 2006.

⁶ COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar...**

populações, uma alternativa viável, especialmente diante das promessas de oferta regular de alimentos e de proteção contra os inimigos. Para muitos indígenas, que sentiam os prejuízos da presença alienígena, e viviam dispersos em pequenos grupos, familiares ou não (...) a vida nas povoações pode ter se afigurado um mal menor que a vida errante pelas matas, a mercê de etnias guerreiras poderosas, como os Mura, por exemplo. Para outros, a possibilidade de associar-se aos portugueses pode ter sido vista como mais vantajosa, diante das políticas holandesa e espanhola. Para outros, as povoações foram o único caminho possível de sobrevivência e, menos que uma escolha, elas se configuraram uma imposição, ante a ameaça de desaparecimento.⁷

Cabe ressaltar, que o fato de optarem por viver nos lugares e vilas instituídas pelo Diretório dos Índios não significa dizer que estavam submetidos a qualquer política. Apesar de já estarem inseridos no interior da vida colonial, alguns índios tomavam atitudes diversas daquelas estipuladas pelos agentes da administração portuguesa, como, por exemplo, rebeliões, a saída temporária da população na qual viviam para evitar trabalhos onerosos, as fugas, enfim, resistiam e buscavam meios para garantir certa autonomia.⁸

Fixando-se nas vilas não ficaram inertes a qualquer demanda colonial, ao depararem com algum abuso sobre si ou suas famílias, ou ainda sobre a condição de livres que lhes fora impetrada pela legislação vigente, desenvolveram estratégias na tentativa de mudar aquele panorama. Em outras palavras: resistiram e adaptaram-se para transformar aquela situação.

De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida:

Colaborar com os europeus e aldear-se podia significar, portanto, uma forma de resistência adaptativa, através da qual os povos indígenas buscavam rearticular-se para sobreviver o melhor possível no mundo colonial. Em vez de massa amorfa, simplesmente levada pelas circunstâncias ou pela prepotência dos padres, autoridades e colonos, os índios agiam por motivações próprias, ainda que pressionados por uma terrível conjuntura de massacres, escravizações e doenças. Interessarem-se por algumas mudanças e aprendizados, porém tinham nisso

⁷ *Ibidem*, p. 221.

⁸ *Ibidem*, p. 276.

seus próprios interesses, e atribuíam-lhes rumos e significados próprios.⁹

Entendemos que as estratégias criadas pelos indígenas do Vale Amazônico e analisadas neste trabalho, são uma forma de resistência adaptativa na medida em que, em meio a um jogo de forças distintas e desiguais, utilizaram um conhecimento adquirido ao longo do processo de contato com o intuito de almejar ganhos – ou menores perdas – que só poderiam garantir conforme se aproximassem da sociedade colonial. Demonstram, conforme nossa análise, uma percepção acerca da nova ordem que estava se estabelecendo, adaptando-se, resistindo e reelaborando novos sentidos àquele universo em transformação.

Processos e requerimentos: uma tentativa de autonomia e liberdade

As maneiras que os indígenas lidaram com a sociedade colonial estiveram além da mera reação espasmódica^{8,10}. Conforme John Monteiro, um dos meios de ação dos índios foi a própria utilização dos institutos legais proporcionados pela administração

⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p. 30.

¹⁰ RUDÉ, Georges. **A multidão na história: estudos dos movimentos populares na França e Inglaterra, 1730-1848**. Rio de Janeiro: Campus, 1991. George Rudé afirma que a multidão foi percebida como massa desprovida de objetivos próprios e somente respondia a provocações exógenas. Assim, encarar tais multidões como massa disforme seria caracterizá-las como uma fórmula abstrata. As considerações de Rudé acerca das ações das multidões europeias dos séculos XVIII e XIX nos são válidas, pois – apesar de abordar um contexto e agentes históricos distintos do objeto do trabalho – a ideia de ação, eixo de tal concepção, é tida como instrumento pautado nos costumes, tradição ou no aprendizado gerado pelo contato. Na medida em que as políticas indígenas podem ser consideradas como ações baseadas na experiência de contato entre povos indígenas e europeus, o pressuposto metodológico utilizado por G. Rudé pode ser adaptado para estudarmos as ações dos povos indígenas nos últimos anos do século XVIII. Tal operação historiográfica não é novidade, a comparação entre os povos indígenas do Vale Amazônico e as multidões europeias foi realizada por Mauro C. Coelho ao abordar parte dos trabalhos sobre a resistência indígena: “... trabalhadores europeus ou indígenas americanos fazem parte de sociedades que lhes transmitiram códigos de comportamento, tradições, formas de pensar e agir. Isto não justifica que se tomem uns pelos outros, mas certamente legitima a percepção de uns e outros como membros de sociedades que formulam parâmetros de comportamento e ação.” Ver: COELHO, Mauro Cezar. Índios e historiografia – os limites do problema: o caso do Diretório dos Índios. **Ciências Humanas em Revista**. São Luís, v. 3, n. 1, julho, 2005.

portuguesa para buscar aquilo que lhes era de interesse.¹¹ Acrescenta-se que o uso dessas instituições portuguesas pelos índios aldeados não foi algo raro naquele momento, pois, segundo J. Monteiro: “De fato, no início do século XVIII, os índios começavam a conscientizar-se das vantagens do acesso à justiça colonial, sobretudo com respeito à questão da liberdade.”¹²

Grande parte da documentação analisada provém de índios que queriam fazer valer a lei em vigor, utilizando-a para reclamarem de maus tratos, solicitarem liberdade, entre outros. Importa-nos perceber que suas estratégias de luta e a busca por direitos são construídas a partir de uma leitura da lei (formulação de uma compreensão), apropriando-se dela e a ressignificando.¹³

Tal processo – leitura, apropriação e ressignificação – deve ser dimensionado considerando as múltiplas experiências vividas pelos agentes históricos e pelos processos que marcaram a transformação da sociedade colonial. Dessa forma, a legislação e as mudanças sócio-espaciais norteadas por meio dela devem ser consideradas como campo de luta¹⁴ na medida em que índios, colonos, religiosos – entendidos a partir de uma construção histórica de experiência – atuaram por meio de conflitos, agrupamentos e associações às quais estabeleceram relações sociais, por vezes de reconfiguração do meio e espaço social.¹⁵

As políticas indígenas – compreendidas como instrumentos de ação –, no âmbito do Diretório dos Índios, foram percebidas através da dinâmica social construída por tais povos ou indivíduos. Sugerimos que os indígenas, no cotidiano das povoações

¹¹ MONTEIRO, John M. Alforrias, Litígios e a desagregação da escravidão indígena em São Paulo. **Revista de História**, São Paulo, n° 120, p. 45-57, jan./jul. 1989.

¹² MONTEIRO, John M. Escravo índio, esse desconhecido. In: CHAÚÍ, Marilena de Souza, GRUPIONI. **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 117.

¹³ No que tange aos processos de ressignificação Maria Regina Celestino de Almeida, ao analisar as populações indígenas aldeadas do Rio de Janeiro como parte de um processo de interação entre diferentes agentes sociais da Colônia, destaca tais aldeias como espaço de ressocialização, onde nos mostra que os povos indígenas conseguiram aprender novas formas de lidar com a sociedade colonial buscando vantagens que aquela condição lhes gerava. Ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

¹⁴ Nesse sentido ver: THOMPSON, Edward. P. **Senhores e caçadores: a origem da lei negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Thompson, referindo-se a Lei Negra na Inglaterra do século XVIII, considera que além de um instrumento de tentativa de domínio, a legislação tem sido um espaço onde os conflitos sociais têm ocorrido.

¹⁵ THOMPSON, Edward. P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Não podemos comparar o universo social abordado por Thompson com o vivido no Vale Amazônico, entretanto, tal abordagem ajuda-nos a pensar na percepção que as populações indígenas, como membros da sociedade, formularam parâmetros de comportamento e ação.

do Diretório, procuravam determinada autonomia frente às políticas de controle impostas pela metrópole e colonos.

Elas demonstram, por um lado, a pretensão à autonomia da parte dos índios e sugerem que o processo de colonização foi percebido por eles como uma possibilidade em virtude do distanciamento das tradicionais formas de movimentação em seu mundo que se tornavam cada vez mais distantes. De outro lado, elas apontam para a inserção daqueles indígenas na sociedade colonial – sugerindo que eles perceberam e reconheceram uma autoridade a qual, de forma ou outra, estavam submetidos, todavia, de uma maneira própria e distinta da prevista na legislação.

Destarte, partindo das considerações sobre o caráter colonial da legislação e dos conflitos e rearranjos estabelecidos no Vale Amazônico,¹⁶ acredito que com o estabelecimento daquela lei, e as diversas apropriações dela – seja por parte dos colonos seja por parte dos índios – fizeram com que surgissem alternativas para as populações indígenas que estavam além das fugas das povoações nas quais foram estabelecidas. Alternativas que os índios souberam manejar em busca de benefício próprio diante do que lhes era requerido pelos colonos – mão de obra – e pela Metrópole – motor populacional da região.

Em 1779 a índia Patronilha, moradora da Vila de Beja, enviou para D. Maria I dois requerimentos com o assunto semelhante. Solicitava que se mandasse passar provisão para que pudesse servir onde melhor lhe conviesse, como consta na Lei das Liberdades dos índios de 1755.

O conteúdo das duas solicitações envolvia a reclamação do Diretor da dita vila, pois ele a violentava e a colocava sob serviços para os quais ela não foi criada para realizar, portanto, contra sua vontade. No primeiro requerimento, enviado em setembro de 1779, pedia que servisse:

em caza do sobred.to Antonio Jose de Carvalho ou em outra qualquer da d.tª Cid.e onde melhor conveniência lhe fizer e for sua vontade e tudo em observância da ley sobred.a como melhor poderá informa o Dez.or Intend.e q foi das colônias João de Amorim Per.a que se acha nesta Cid.e.¹⁷

No segundo requerimento, enviado em novembro daquele ano,¹⁸ lemos as mesmas denúncias realizadas por Patronilha, contudo, desta vez foi feita uma

¹⁶ COELHO, Mauro C. **Do sertão para o Mar...**

¹⁷ Patronilha [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 07/09/1779] – Projeto Resgate. AHU, caixa 83, documento 6838.

¹⁸ Patronilha [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 06/01/1779] – Projeto Resgate. AHU, caixa 82, documento 6700. A datação realizada pelo Projeto Resgate aponta o envio do requerimento com data anterior a 06 de Janeiro de 1779. Contudo, trata-se de um equívoco.

referência ao caso da índia Madalena,¹⁹ do lugar de Penha Longa, que tinha solicitado “... se conservar em caza sobred.t.^a D. Anna Narciza da Costa, ou em outra qualq.r da dita cid.e onde melhor convenciencia lhe fizer e for sua vontade...”²⁰

Ao solicitar a sua liberdade e que as mazelas descritas findassem, o segundo requerimento de Patronilha procurou se basear em outra de mesma natureza e que tinha sido atendido pela Coroa metropolitana. Utilizando a jurisprudência de um caso anterior, ela requereu:

se conservar em caza do sobredito Ant^o Joze de Carvalho, ou em outra qualquer da d.t.^a Cid.e onde melhor conviniencia lhe fizer, e for sua vontade tudo em observância da Ley sobredita praticandosse com a sup.e o mesmo q V. Mage.e mandou praticar com a Índia Magdalena do Lugar de Penha Longa da mesma comarca.²¹

A possibilidade da consideração de uma vida melhor dentro dos limites das povoações em que estavam situadas as índias aldeadas Patronilha e Madalena deve ser considerada. Apesar dos constantes abusos e maus tratos que estavam sofrendo, as índias elaboraram em seus requerimentos a denúncia contra o Diretor e o pedido para que findassem tais violências, pois “não he Vadia, nem vive em ociozid.e”.²² Elas reafirmam seus papéis como índias aldeadas diante do que o projeto metropolitano requeria: as mulheres índias deveriam frequentar a escola pública, aprender a ler e escrever, não viverem em ociosidade, pois, segundo a interpretação dos agentes coloniais, era um “vicio quasi inseparavel, e congênito a todas as Nações incultas...”,²³ assim como “serem instruídas na Doutrina Chistãa... fiar, fazer renda, cultura, e todos os mais ministérios proprios daquelle sexo”.²⁴

Patronilha solicitou ficar na casa do colono Antonio José de Carvalho, e Madalena na casa de Ana Narciza da Costa, pois, nos dois casos, foram os locais que “a criarão e educaraó, a ensinarão a todoz aquelles serviços próprios de qualq.r m.er

Conforme a leitura da própria documentação, o primeiro requerimento foi elaborado em 06 de novembro de 1779 e expedido em 15 de novembro de 1779.

¹⁹ Madalena [Requerimento apresentado a D. Maria I, anterior a 15/09/1779] – Projeto Resgate. AHU, caixa 83, documento 6853.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Patronilha [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 06/01/1779], *idem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 375.

²⁴ DIRECTÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário. In: ALMEIDA, Rita Heloísa. **O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 374.

recolhida”.²⁵ Quando o diretor de suas respectivas vilas as retirou daquelas casas e as colocou sob outros serviços, elas procuraram resolver por vias legais os abusos sofridos do que fugir daquelas povoações. Se não pudessem ficar nas casas dos ditos colonos, ficariam em outro local que lhes fosse conveniente.

Josefa Martinha, índia natural da cidade do Grão Pará e viúva de João de Jezus, também se baseando na Lei de Liberdades, afirmou que contra sua vontade foi colocada como soldada pelo senhor de engenho Hilário de Moraes Bitencourt. Ele a colocou em cativo e após a morte do seu marido foi proibida, pelo mesmo senhor, de colocar seu filho para aprender o ofício de carpinteiro. A índia por sua vez elaborou um requerimento contra o Bitencourt e, por isso, foi castigada, fugiu e andava às escondidas. Junto com seus filhos tornaram-se procurados pelos demais escravos do dito Hilário de Moraes. Josefa Martinha então solicitou à D. Maria I que a declarasse “pessoa livre, e izenta de captiv.ro, sem ônus algum, e seos filhos, e mais parentes, e’q. o mensionado Hilario de Moraes Bitancourt, os não imbarace...”²⁶ Em busca de sua liberdade, Josefa Martinha intentou fugir, contudo, também se valeu da legislação para tentar gozar de sua liberdade.

Em um requerimento datado de 1785 a índia Maria Silvana afirma ter sido retirada de forma violenta de sua moradia e das suas lavouras que ficavam próximas ao rio Cuinarana, onde trabalhava cotidianamente com sua família composta por mais sete índios. Pedro Gabriel, procurador geral dos índios e autor do documento, escreve que isto resultou em: “incommodo, dezarranjo, e prejuízo da manufactura, colheita das mesmas Lavouras ficadas ali ao dezemparo.” Enviada para a vila de Cintra já seria transferida para a vila de Nossa Senhora do Socorro das Salinas.²⁷

Maria Silvana, então, solicitou a rainha D. Maria I que, juntamente com seus filhos e netos, “se conserve (...) como moradora effectiva da sobre ditta Villa, de Cintra, trabalhando com elles nas suas próprias Lavouras, sem dependência do commum serviço da mencionada Villa”.²⁸

Além de lutar contra o abuso da expulsão de suas terras e contra a condição de “vil escrava”,²⁹ lutou também contra o que a própria legislação estabelecia: a participação no serviço do comum. Ela demandava ser reconhecida como produtora, e não como índia, somente.

Para ter reconhecida sua liberdade e viver como moradora das adjacências daquela vila foi produzida uma série de documentos que procuravam comprovar a

²⁵ Madalena [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 15/09/1779]. *Ibidem*.

²⁶ Josefa Martinha [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 11/02/1779] – Projeto Resgate. AHU, caixa 82, documento 6716.

²⁷ Maria Silvana [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 07/06/1785] – Projeto Resgate. AHU, caixa 94, documento 7507.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

história de Maria Silvana. Cartas trocadas entre os agentes da administração colonial, autos de petição, atestações, justificações (nas quais moradores da Vila de Cintra serviram como testemunhas para confirmar a história contada por ela) foram alguns itens presentes nessa história. Após o processo que durou por mais de dois anos, sabemos que as solicitações feitas pela índia foram atendidas.

Ao que tudo indica, Silvana fazia parte de uma parcela da sociedade que permaneceu nas margens das unidades coloniais, onde ficaram em fazendas ou em pequenas propriedades formando um contingente da população que vivia em sítios, produzindo gêneros para o mercado urbano.³⁰

A índia Bonifácia da Silva, oriunda da vila de Monsarás, após a morte de seus pais, foi ainda criança morar na Cidade do Pará, onde na casa do capitão Manoel Pourat de Moraes Aguiar e Castro foi educada e aprendeu a costurar e fazer renda e lá viveu mais de vinte anos. Com a morte do dito capitão a índia enviou um requerimento para a rainha solicitando que ficasse com sua comadre Mônica de Moraes Aguiar e Castro, uma das irmãs de Manoel Castro, pelo bom tratamento que ali tinha e por ter o receio de que:

a pertubem do sucego, equietaçam em que vive: roga a Vossa Magestade que... lhe faça a graça mandar a que naum seja constringida ahir para outra qualquer parte... se quer conservar na caza e companhia da dita sua commadre.³¹

Os documentos consultados seguem um mesmo padrão de identificação, logo no início dos mesmos estão presentes os nomes dos indígenas e a vilas as quais pertenciam. Para Maria Regina Celestino de Almeida, quando os índios buscavam suas mercês diante das autoridades coloniais identificavam-se como pertencentes a alguma aldeia, pois “Essa identificação definia o lugar social do índio na rígida hierarquia do Antigo Regime, e, além de lhes impor uma série de obrigações, também lhes garantia direitos...”³²

De maneira bastante similar, os índios Jorge Francisco de Brito,³³ natural da vila de Chaves, e Antonio José,³⁴ natural do lugar de Mondim, por meio do mesmo

³⁰ SAMPAIO, Patrícia. Entre a Tutela e Liberdade dos Índios. In: COELHO, Mauro Cezar [et.al]. **Meandros da História:** trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX. Belém: UNAMAZ, 2005, p. 72.

³¹ Bonifácia da Silva [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 15/09/1790] – Projeto Resgate. AHU, caixa 100, documento 7936.

³² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Marthá; SOIHET, Rachel. **Ensino de história...**, p. 31.

³³ Jorge Francisco de Brito [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 23/11/1786] – Projeto Resgate. AHU, caixa 96, documento 7606.

procurador dos índios, Jacinto Nunes de Abreu, solicitaram concessão de liberdade para poderem se locomover pelo espaço colonial sem maiores problemas. No requerimento referente ao índio Jorge Brito, lemos:

Diz Jorge Francisco de Brito, filho da India Cristina Furtada naturaes da V^a de Chaves, Comarca e Bispado do Graõ Pará, q' querendo uzar da sua liberdade, q' por Direito natural e Divino, e ainda pela Ley das Liberdades dos Indios lhe he permitida, se vê impossibilitado de o fazer, pela sugeiçãõ em q' se achaõ os Indios Aldeados, naõ podendo sahir das mesmas Povoações p^a outra qualquer parte, onde lhe convier, e melhor conta lhe fizer, sem q' seja por meio de fuga e porq' isto ofende naõ só o Dir.to natural e Divino, senão taõbem as Leys de V. Mag.e; motivo porq.' Pertende q' em virtude dellas se lhe mande passar provizaõ p^a usar da sua liberdade como bem lhe parecer, e sem q' se lhe possa oppôr embarasso algum.³⁵

No correspondente ao índio Antonio José, além de requerer sua liberdade, de poder transitar naquele espaço sem embarços, ainda consta que o mesmo gostaria de ir para uma fazenda de gado na “Ilha grande de Joannes, de q' lhe rezulta m.ta utillidade”.³⁶

Percebemos que mesmo com os pesares que aquela situação lhes impunha e que são descritos na documentação, os índios supracitados não queriam se livrar da condição de aldeados. O próprio Antonio José desejava sair do Lugar de Mondim para ir a uma fazenda de gado por algum motivo que lhe parecia interessante e que a documentação não revela. Fica claro que eles não desejavam estar à margem daquele mundo em transformação, estavam inseridos naquela dinâmica e buscavam uma maior liberdade de movimentação dentro dela.

Ao optarem pela vida dentro das vilas e lugares no decorrer da segunda metade do século XVIII, os índios deixavam de lado possíveis conflitos e uma constante perseguição que encontravam no interior dos sertões, pois ali não seriam considerados selvagens, não estariam à mercê de violências, assim como não estariam sujeitos a um possível encontro com uma nação inimiga. Como um processo de resistência, eles também relutaram ao não encontrarem nas vilas a dita liberdade promulgada pelas vozes coloniais e garantida pelas leis reais, resistiram atuando através dos mecanismos disponibilizados pela própria metrópole, utilizando sua

³⁴ Antônio José [Requerimento apresentado a D. Maria I, em 23/11/1786] – Projeto Resgate. AHU, caixa 96, documento 7607.

³⁵ Jorge Francisco de Brito. *Ibidem*.

³⁶ Antônio José. *Ibidem*.

condição de índio e vassalos do Rei para garantir sua liberdade e ainda outros interesses que condiziam às suas necessidades.

A leitura que os indígenas requerentes fizeram do conjunto da legislação, evidentemente, foi bastante distinta daquela realizada pelos demais agentes da colonização. Quando não encontravam a dita liberdade promulgada pelas vozes coloniais, também optaram por utilizar – entre alternativas que permeavam o cotidiano das vilas – as instituições portuguesas para fazer valer aquilo que lhes era prescrito por direito.

Para José Alves de Sousa Junior a complexidade das relações desenvolvidas ao longo da aplicação do Diretório dos Índios é marcada por apropriações da lei pelos diversos atores que ela procurava englobar “no cotidiano, se adaptavam, negociavam, faziam concessões, entravam em conflito, estabeleciam alianças, resistiam”.³⁷

A implementação do Diretório vai transformar profundamente a relação dos atores sociais que faziam parte daquele contexto. Índios, colonos, religiosos, agentes da administração tiveram seus papéis conformados pela legislação, mas não só por ela, também pelas situações particulares em que estavam inseridos.³⁸

A criação do cargo de Diretor, o novo responsável pela tutela dos índios em substituição dos missionários; a condição dos indígenas como vassalos do rei, possuindo direitos e condições iguais aos homens livres, inclusive assumindo funções administrativas nas povoações, são alguns exemplos de tais transformações. O Diretório dos índios interveio na sociedade na medida em que transformou lugares de poder entre os atores sociais. A documentação aponta um caso envolvendo uma acusação de um índio contra o próprio governador do Estado. Em 1º de Março de 1785, Manuel Pereira de Faria, principal³⁹ da vila de Oeiras e mestre de campos de Auxiliares enviou uma carta para a rainha D. Maria I queixando-se das ofensas proferidas pelo governador do Estado Martinho de Sousa e Albuquerque⁴⁰ que teria

³⁷ SOUZA JUNIOR, José Alves de. O cotidiano das povoações no Diretório. **Revista de Estudos Amazônicos**, vol. V, nº 1, p. 79-106, p. 80, 2010.

³⁸ Um caso exemplar é do principal da povoação de S. Anna. O indígena ao não ter seu pedido atendido pelo Diretor quis castigá-lo com uma palmatória. Manoel Gonçalves Geminez, na sua carta para Francisco de Sousa Coutinho, acerca da elaboração dos mapas das vilas ainda afirma que o dito *principal* tem “a confiança de descompor os soldados que levão Cartas minhas, dele mesmo na fala de Diretor, e depois disto escreve me Cartas de satisfação”. Fonte: APEP, Correspondência de diversos com o governo, Códice 541, doc. 15.

³⁹ Os principais eram as chefias indígenas. Segundo Ângela Domingues, na segunda metade do século XVIII, tal função foi alterada na medida em que os poderes coloniais se apropriaram de antigas estruturas de poder dos povos indígenas e as integraram na hierarquia social colonial. Ver: DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos...**, p. 172.

⁴⁰ Manuel Pereira de Faria [Carta para a rainha D. Maria I, em 01/03/1785] – Projeto Resgate. AHU, caixa 94, documento 7484.

lhe ofendido publicamente, chamando-o de “negro”, “cachorro” e ainda o ameaçou retirar o seu cargo.

Após pouco mais de um ano, em Julho de 1786, o governador enviou uma carta para a rainha sobre a representação do índio Manuel Pereira de Faria, afirmando que não proferiu tais ofensas e não o ameaçou de lhe retirar o posto Mestre de Campo de Auxiliares:

por ter para isso pozitiva ordem de V. Mage.e., e menos ordenasse ele se viesse appresentar na salla do palacio todas as sesmarias... mas antes passados poucos dias, elle me procurou, tendo-o ja antes convidado para jantar na minha mesa, e lhe ordenei emfim se recolhesse á sua Villa, sendo esta a verdade que se passou.⁴¹

O governador reclama do requerimento contra ele, no qual cita o Juiz de Fora José Pedro Fialho de Mendonça e o Coronel Manoel Joaquim Pereira de Souza Feijo:

nos quaes so tenho reconhecido no tempo do meu Governo character e intelligencia para juntar dezordens, não tenho com tudo o deixado deprocurar todos os suaves meios de os capacitar a viverem em união... supportando-os, quanto me he possível... porem os seus genios turbulentos se não conformão com o meu modo de pensa... elles procurando sustentar hum partido contrario do governo, intretem huma correspondencia para essa côrte com o sobredito meu antecessor, o qual ali formaliza os requerimentos, que bem lhe parece, e em nome de pessoas que para tal não concorrerão, como se pode acreditar do presente.⁴²

Em anexo encontramos uma atestação autenticada do próprio índio principal, escrita por José Ribeiro, professo na Ordem de Cristo, afirmando que o governador não o destratou. Alguns pontos requerem uma leitura mais ampla. A documentação não nos permite saber com mais detalhes as intrigas envolvendo o governador Martinho de Sousa e Albuquerque, entretanto, independente delas, a questão indígena é predominante. Manuel Pereira de Faria esteve no centro de uma intriga política que envolveu agentes administrativos coloniais importantes em uma disputa pelo poder. Quando Martinho de Sousa é acusado de tê-lo chamado de “negro” há referência direta ao 10º parágrafo da Lei do Diretório dos Índios:

⁴¹ Martinho de Sousa e Albuquerque [Carta para a rainha D. Maria I, em 26/07/1786] – Projeto Resgate, AHU, caixa 95, documento 7572.

⁴² *Ibidem*.

Entre os lastimosos principios, e perniciosos abusos , de que tem resultado nos Indios o abatimento ponderado , he sem duvida um delles a injusta , e escandalosa introduccão de lhes chamarem *Negros* ; querendo talvez com a infâmia , e vileza deste nome , persuadir-lhes , que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos , como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa de Africa. E porque, além de ser prejudicialissimo á civilidade dos mesmos Indios este abominavel abûso, seria indecoro ás Reaes Leys de Sua Magestade chamar *Negros* a huns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar , e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia , habilitando-os para todo o emprego honorifico: Não consetirão os Directores daqui por diante, que pessoa alguma chame *Negros* aos Indios, nem que elles mesmos usem entre si desse nome como até agora praticavaõ ; para que comprehendendo elles , que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possaõ conceber aquellas nobres idéas, que naturalmente infudem nos homens a estimação , e a honra.⁴³

Afirmar que um dos principais responsáveis por colocar em prática o projeto metropolitano para o Vale Amazônico estava indo de encontro ao que previa a letra da lei era uma acusação séria. Sousa e Albuquerque prontamente negou as acusações e ainda destacou o bom trato dado ao principal da vila de Oeiras, inclusive chamando-o para jantar em sua casa. Na referida atestação há uma menção na qual Manuel de Faria acabou por confirmar o que o governador tinha escrito.

O Juiz de Fora José Pedro Fialho de Mendonça e o Coronel Manoel Joaquim Pereira de Souza Feijo, juntamente com Telo de Menezes poderiam ter utilizado em proveito a intriga gerada pela discussão entre Manuel de Faria e Martinho de Sousa. Procurando se livrar da acusação, este por sua vez procurou o índio por uma solução que lhe beneficiasse, negociando a mesma, o que de fato é visualizado na atestação do indígena. Se ocorreu dessa forma, a atuação do principal foi fulcral para a resolução da questão, do contrário, se tudo fora um plano engenhoso contra Martinho de Sousa e Albuquerque, o indígena Manuel de Faria ainda possuiu um papel central no conflito, demonstrando-nos a imbricada relação social e de poder que estava envolvido.

Alçados na condição de vassallos do rei, portanto, em tese, colocados na mesma condição jurídica que os demais colonos, os indígenas do Vale aprenderam a lidar com as formas de poder instituídas e participaram dela, inclusive no que condiz à participação efetiva na exportação de produtos oriundos do comércio. No final do ano de 1777, D. Tomás Xavier de Lima Vasconcelos Brito Nogueira Teles da Silva,

⁴³ DIRECTÓRIO que se deve observar... In: ALMEIDA, Rita Heloísa. **O Diretório dos Índios**, p. 375-376.

secretário de estado dos Negócios do Reino e Mercês, também visconde de Vila Nova de Cerveira, recebeu uma carta acerca da intenção dos índios das Vilas de Faro e Alenquer de enviarem para Portugal, salsaparrilha e óleo de “copiúva” pelos navios da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão.⁴⁴

Conforme supracitado,⁴⁵ uma inflexão gerada pelo Diretório dos Índios está justamente na inclusão do indígena na sociedade lusa como até então não havia ocorrido. Cabe lembrar que os indígenas também se incluíram naquela sociedade, procurando alternativas e um modo de vida no qual acreditaram que seria melhor do que a atual situação em que se encontravam – a vida nos sertões.

Não se trata de uma mera reação aos dispositivos e investidas coloniais, trata-se de uma percepção do mundo que os cercava, das mudanças que ocorriam e como melhor tirar proveito daquilo. Para Maria Regina Celestino de Almeida: “Apesar da condição subalterna, opressiva e restrita na qual ingressaram nas aldeias coloniais, os índios foram capazes de se rearticular social e culturalmente...”⁴⁶

Essa rearticulação, afirma a historiadora, ocorre na medida em que o índio assume a nova identidade imposta pelos colonizadores, vassalos leais ao rei português, sem tornarem-se um objeto amorfo e maleável aos objetivos europeus, elaborando estratégias de sobrevivência, inclusive dentro das próprias vilas.

A lida e trato construídos pelos índios no último quartel do século XVIII – mas não somente nesse período – respondem a uma transformação nas práticas culturais e sociais destes povos, o que estava relacionado a uma forma de se posicionar diante daquela sociedade em transformação. Os exemplos já explorados na documentação nos mostram que a tentativa de utilizar os meandros da lei para manter um espaço social onde poderiam ter algum benefício é válida. Com ações que surgiam no cotidiano de suas vidas no Vale Amazônico, os índios aldeados atuaram utilizando instrumentos disponibilizados pelo Estado português, através dele e também, à revelia do mesmo.

O acúmulo de um conhecimento vindo através da experiência de contato não se deu de uma hora para outra, foi fruto de anos de contato com os europeus, o que lhes possibilitou um “domínio de uma série de signos e procedimentos da cultura letrada e institucionalizada, que foram apropriadas pelos indígenas para negociar melhores condições de vida na sociedade colonial em formação”.⁴⁷

⁴⁴ João de Amorim Pereira [Ofício para o D. Tomás Xavier de Lima Vasconcelos Brito Nogueira Teles da Silva, em 31/12/1777] – Projeto Resgate, AHU, caixa 78, documento 6508.

⁴⁵ COELHO, Mauro C. **Do sertão para o mar...**, 2005a, p. 24.

⁴⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Marthá; SOIHET, Rachel. **Ensino de história...**, p. 28.

⁴⁷ CANCELA, Francisco. A experiência do índio Manuel Rodrigues de Jesus: Política indígena e políticas indigenistas na Vila de Belmonte – Capitania de Porto Seguro (1795-1800). **Mneme – Revista de Humanidades**. Caicó (RN), v. 9, n. 24, Set/out. 2008.

Na medida em que os povos indígenas se rearticulavam no mundo colonial, escolher por viver dentro das vilas poderia significar uma forma de resistência adaptativa, pois buscavam uma alternativa de sobrevivência e adaptação frente aquele mundo em constante transformação.

Considerações finais

As políticas indígenas analisadas neste artigo são entendidas como instrumento de resistência adaptativa ao processo de colonização e civilização dos índios no Vale Amazônico. Como já citado, mas ainda cabe ressaltar, não foi meu intuito promover a ideia da qual os povos indígenas sempre souberam driblar e se valer da lei a todo o momento para lidar com a sociedade colonial, afinal, o acesso às instituições jurídicas administrativas fora apenas um dos meios de luta encontrado e, ainda assim, nem sempre utilizado por todos aqueles povos indígenas. As fugas, as guerras e demais conflitos, juntamente com um número de mortes incontáveis de índios, também fizeram parte da colonização da América portuguesa.

Todavia, a caracterização desse conjunto de complexas relações desenvolvidas entre os atores históricos no Vale Amazônico – índios e não-índios – torna-se mais válida do que uma percepção unilateral da ação de tais sujeitos. É o entendimento do processo total e, portanto, das ações de colonos, índios, religiosos, etc. que torna a análise mais completa, portanto, o objeto apresentado neste capítulo é apenas uma das facetas que ocorreram.

Os requerimentos e atitudes protagonizadas por índios e índias no último quartel do século XVIII, solicitando liberdade, aproximando-se da sociedade colonial e elaborando uma negociação para a fixação em determinada povoação, a preferência a ser integrado ao sistema de trabalho estabelecido pelo Diretório dos Índios, revelam que diante de um mundo em transformação procuraram estabelecer uma autonomia que respondia aos seus interesses na opção do “menor prejuízo”.

Os indígenas que foram apresentados neste capítulo resistiram de diversas formas às violências e práticas as quais lhes eram acometidas no cotidiano das vilas e lugares do Diretório dos Índios. Protegeram-se de tais investidas, negociaram, perderam, ganharam, agiram à revelia da lei, entretanto também souberam utilizar a justiça colonial disponibilizada para valerem-se do que acreditavam serem seus direitos legais mesmo que fossem ameaçados de punição por tentarem judicialmente algo contra os colonos que os mantinham ou tentavam mantê-los na condição de cativos.

Ao adentrarmos nos diversos casos que fizeram dessa experiência histórica um palco de ações diversas é possível perceber – mesmo na ausência de registros a próprio punho, ou sendo lidos de diversas formas pelos agentes que lhes representavam frente às instituições jurídicas – que os indígenas que viveram no Vale Amazônico durante o século XVIII, e mais precisamente no último quartel do mesmo, também foram protagonistas da complexa formação do espaço social amazônico.

Territorialidades indígenas e territorialização no semi-árido pernambucano (século XVIII)

Ricardo Pinto de Medeiros

Apresentação

O trabalho apresentado é fruto das pesquisas realizadas sob minha responsabilidade no âmbito do INAPAS - Instituto Nacional de Arqueologia, Paleontologia e Ambiente do Semi-Árido do Nordeste do Brasil, que têm como objetivo o levantamento e mapeamento das etnias, aldeamentos e vilas indígenas existentes no semi-árido do Nordeste e seus deslocamentos ao longo dos séculos com a finalidade de fornecer dados que auxiliem na localização e interpretação de sítios e vestígios arqueológicos na região.

Para a produção de conhecimento sobre relações étnicas e territorialidades indígenas na região a partir de dados arqueológicos, a reflexão sobre os ambientes nos quais estas populações viviam inicialmente, se deslocaram ou foram deslocadas é importante para entender questões como interação homem-ambiente, adaptação, padrões de assentamento e transformações culturais oriundas do contato entre etnias ou entre conquistadores e indígenas.

Território, Territorialidade, Territorialização e Etnicidade

A busca de compreender a manifestação espacial dos processos históricos e culturais tem levado a uma reflexão bastante frutífera no campo das ciências humanas.

A geografia vem dando uma grande contribuição há bastante tempo, com os conceitos de território e territorialidade:

Toda a população (animal ou vegetal) estabelece uma variedade de relações com a área com a qual vive (...) Na área das populações humanas tais relações são todavia medidas por aquilo a que se chama cultura, pelo que a percepção do espaço é dada sobretudo pelas relações que os homens estabelecem entre si. A territorialidade, portanto, longe de ser qualquer coisa que pertence ao instinto, está ligada às condições técnicas, econômicas e sociais e à estrutura do grupo e suas relações com outras populações.(...) Cada ambiente, cada região, cada paisagem, mesmo nas suas características físicas, tornaram-se portanto uma ecúmena da qual o território, através de uma série de sinais e símbolos, exprime as relações humanas, de igualdade e hierarquia, de conflito quer interno quer externo de sistemas

de identidade dotados de coerência ou de crises que tornam ao mesmo tempo precário o sistema social e a ordem do território.¹

No campo da História, uma das contribuições inovadoras do ponto de vista teórico e metodológico pode ser encontrada no pensamento do historiador e filósofo de Michel Certeau, mais especificamente na terceira parte de *A Invenção do Cotidiano*, intitulada “Práticas de Espaço”, especialmente o capítulo IX- Relatos de Espaço. Neste capítulo, o autor levanta algumas questões consideradas importantes como as práticas espacializantes a partir de ações narrativas, e a partir daí identifica “algumas formas elementares das práticas organizadoras de espaço: a bipolaridade “mapa” e “percurso”, os processos de delimitação ou de “limitação” e as “focalizações enunciativas”(ou seja o índice do corpo no discurso).² Como a documentação utilizada para a pesquisa constitui-se em boa parte de narrativas e descrições sobre o espaço, é importante pensá-lo enquanto construção cultural, política e subjetiva, mas também, e aí reside a maior contribuição da obra como um todo, como produto de práticas cotidianas, difíceis de serem apreendidas metodologicamente.

Da Antropologia, as questões mais diretamente ligados ao tema da pesquisa são as discussões sobre grupos étnicos e suas fronteiras, principalmente a partir do pensamento de Fredrik Barth,³ e o processo de territorialização das populações indígenas no Nordeste.⁴

Segundo Diego Villar, um dos condicionantes materiais da etnicidade no pensamento de Barth seria o fator ecológico. De seus estudos ecológicos Barth deduziu quatro postulados fundamentais:

1) a distribuição dos grupos étnicos não é controlada por “áreas naturais” fixas e objetivas, mas pela distribuição em nichos específicos, que cada grupo explora mediante sua organização política e econômica;

¹ RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Volume 8 - Região, p. 290, 1986.

² CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 201.

³ POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, e VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “eticidade” na obra de Fredrik Barth. **MANA**, n. 10(1), p. 165-192, 2004.

⁴ OLIVEIRA, João Pacheco de. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político do povos indígenas do Nordeste. In: **Atlas das Terras Indígenas/Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1993, p. 5-8, e *Ibidem*. Uma “etnologia dos índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

- 2) distintos grupos étnicos irão se estabelecer em co-residência em uma área, caso explorem diferentes nichos e, especialmente, caso constituam entre si relações “simbióticas”;
- 3) se diferentes grupos étnicos exploram os mesmos nichos, espera-se que o mais poderoso em termos militares acabe suplantando o mais fraco;
- 4) se diferentes grupos étnicos exploram os mesmos nichos, mas o mais fraco dentre eles é capaz de explorar os ambientes, recursos e climas marginais, coexistirá com os outros na mesma área sem maiores problemas.⁵

Para Oliveira,⁶ a compreensão da situação dos povos indígenas do Nordeste, passa por uma percepção das relações interétnicas, na qual o pensamento de Barth, apesar de criticado por ele, tem uma importância capital:

Fredrik Barth (1969) retoma a concepção weberiana de que as comunidades étnicas são grupos virtuais, atualizados por intervenção de fatores de natureza política. Para Barth um grupo étnico não se define por seu estofo cultural (que se modifica no tempo e varia de acordo com ajustamentos ecológicos), mas através de critérios pelos quais ele mesmo estabelece as suas fronteiras (critérios de pertencimento e exclusão) e pela tentativa de normatização da interação entre membros do grupo e as pessoas de fora.⁷

Ainda neste trabalho o autor levanta a questão, importante do ponto de vista metodológico, de que os elementos de cultura de grupos dominados, podem ter uma outra forma de existência, ignorada ou clandestina face as tradições e saberes dominantes e que a simples ausência de registros históricos sobre uma anterior identidade étnica diferenciada ou mesmo a atual invisibilidade de uma distintividade cultural podem responder muitas vezes pela ilusão de um pretenso nascimento de um povo e mais ainda de uma cultura.

Para Oliveira, a noção de territorialização, seria definida como um processo de reorganização social que implicaria na criação de uma nova identidade social mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, na constituição

⁵ VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth..., p. 167-168.

⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta...**

⁷ *Ibidem*, p. 6-7.

de mecanismos políticos especializados, na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e na reelaboração da cultura e da relação com o passado.⁸

Segundo ele, o processo de territorialização:

seria o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas”- vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).⁹

Os conceitos e ideias até então apresentados têm como objetivo principal indicar algumas referências teóricas para pensar a relação entre etnias, territorialidades e os processos de territorialização vivenciados pelas populações indígenas do Nordeste, especialmente no século XVIII.

Este século foi escolhido para o início da pesquisa e mapeamento, que tem como recorte temporal o início dos contatos na região até o presente, por representar um momento no qual o contato entre os conquistadores e indígenas estava se dando de forma mais intensa, tanto pelo incremento da distribuição de sesmarias que seguiu o fim da chamada Guerra dos Bárbaros, quanto pela implantação da política pombalina para os índios o que gerou: um acirramento dos conflitos territoriais e maior deslocamento dos grupos, seja por migrações, fugas, expedições militares ou redução, uma maior dinâmica nas relações de etnicidade e um maior volume documental produzido pela burocracia estatal.¹⁰

Procedimentos metodológicos

A pesquisa realizada para o início do mapeamento dos territórios e deslocamentos espaciais das populações indígenas no semi-árido pernambucano dos séculos XVIII tomou como ponto de partida o levantamento em fontes escritas de

⁸ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma “etnologia dos índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais..., p. 20.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **O Descobrimento dos Outros: Povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**. Recife: Tese de Doutorado em História - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, 2000, e MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Política Indigenista do Período Pombalino e Seus Reflexos nas Capitânicas do Norte**. In: OLIVEIRA, Carla Mary da Silva; MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Novos Olhares sobre as Capitânicas do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: UFPB, 2007.

dados espaciais, temporais e culturais sobre populações indígenas e aldeamentos localizados no semi-árido pernambucano.

Para o levantamento realizado, os descritores mais importantes foram: etnia ou aldeamento; localização espacial, tempo, cultura. O fichamento das fontes consultadas tem como norteadores a busca de informações relacionadas principalmente aos deslocamentos espaciais e dinâmicas históricas e culturais vividas pelas populações indígenas.

Em seguida foi realizada uma primeira sistematização dos dados levantados que foram agrupados em verbetes correspondentes às denominações de aldeamentos, de etnias, de marcos topográficos (serras, morros, etc.) ou hidrológicos (rios, riachos ou outros cursos d'água), ou ainda de delimitações políticas não-indígenas (freguesias, vilas, povoações, etc.) nos quais as informações foram organizadas de forma cronológica.

Posteriormente, foi realizada uma divisão dos tópicos em três conjuntos, denominados “ALDEAMENTOS”, “ETNIAS” e “LOCAIS”. No primeiro, os dados foram organizados por aldeamentos, no segundo, por etnia e, no terceiro, por marco geográfico. Posteriormente foram registradas as informações relativas às coordenadas geográficas correspondentes aos locais citados, tomando como base a *Carta Chorográfica do Estado de Pernambuco* de Sebastião de Vasconcellos Galvão,¹¹ produzida no século XIX. Esta carta foi escolhida porque possui uma boa representação de acidentes geográficos e de topônimos com denominações antigas. Considerou-se como elementos significativos para a definição da localização das coordenadas relativas às populações indígenas não aldeadas, pontos de referência como rios, serras, lagos, chapadas, etc. que foram citados como lugares onde um determinado grupo indígena costumava se estabelecer. Os mapas temáticos foram confeccionados a partir de decalque em papel vegetal do mapa de base mencionado acima.

Na localização e representação cartográfica das aldeias, povos indígenas e seus deslocamentos foram adotados os seguintes procedimentos: como nem sempre é possível encontrar na carta utilizada como base para esta pesquisa um local com o exato topônimo citado nos documentos e referências estudados, ou mesmo, algumas vezes, surgem locais próximos um do outro com denominações bastante parecidas às citadas por estes textos, convencionou-se demarcar uma linha que interligasse os dois locais de provável, e histórica, presença indígena, demarcando o ponto médio entre os dois. Este ponto corresponde à metade da distância entre ambos os lugares. Com um círculo, convencionou-se grafar nos mapas o local – que não esteja passível de dúvida – onde os grupos indígenas ou aldeamentos estavam estabelecidos. Com uma

¹¹ Este mapa faz da seguinte obra: GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. **Dicionário Chorográfico, Histórico e Estatístico de Pernambuco**. Recife: CEPE – Companhia Editora de Pernambuco, 1992.

seta em único sentido, foram demarcados deslocamentos de parte de populações indígenas de um local para outro, enquanto a circulação destes povos em uma determinada área foi demarcada com uma seta em duplo sentido contendo outra seta em duplo sentido em seu interior.

Um dos produtos desta atividade de definição das coordenadas geográficas foi a criação de um documento intitulado *“Referenciais Geográficos dos Locais de Ocupação Indígena em Pernambuco por Etnia, as Coordenadas e os Períodos onde Estes Nativos Encontravam-se Estabelecido nestes Lugares”* que serviu como referência para os primeiros mapas temáticos elaborados.

Após a confecção dos primeiros mapas, chegou-se a conclusão que a forma de representação adotada estava prejudicando a visualização das informações contidas nos mesmos pelo excesso de informação e se decidiu dividir alguns mapas em dois e criar um índice remissivo para cada etnia ou aldeamento citados no mesmo. Este índice foi denominado inicialmente de “suplemento do mapa” contém os critérios para localização de cada verbete e as informações sobre de onde provieram os dados que apontam para aquela localização.

Principais Produtos

Mapa das etnias indígenas no semi-árido do atual Estado de Pernambuco no século XVIII

02 mapas, sendo um primeiro com observações no próprio mapa e com indicações que remetem ao documento *“Referenciais Geográficos dos Locais de Ocupação Indígena em Pernambuco por Etnia, as Coordenadas e os Períodos onde Estes Nativos Encontravam-se Estabelecido nestes Lugares”* e outro com as observações transformadas em notas remissivas a um índice à parte chamado *“Suplemento do mapa das etnias do semi-árido de Pernambuco no século XVIII”* que foi desenvolvido como desdobramento da pesquisa. Este índice foi sistematizado e resumido para este trabalho e encontra-se no anexo I: *“Etnônimos identificados na pesquisa que puderam ser localizados (em ordem alfabética)”*

Mapa dos aldeamentos indígenas em Pernambuco no século XVIII

01 mapa que tem como referência o índice *“Suplemento do mapa dos aldeamentos de Pernambuco no século XVIII”*. Este índice foi sistematizado e resumido para este trabalho e encontra-se no anexo II: *“Aldeamentos identificados na pesquisa que puderam ser localizados (em ordem alfabética)”*

Primeiros resultados

Após a localização dos etnônimos, aldeamentos e deslocamentos no mapa podemos começar a perceber a relação entre o ambiente, a configuração de territórios étnicos e o processo de territorialização.

Chama atenção a presença de grupos mencionados como nômades, que se deslocavam ao longo dos vales dos rios Moxotó e Pajeú. Identificou-se a presença dos Xucuru, Xocó, Paraquió, Mangueza, Guegues, Cabelos Vermelhos, Pipipã e Avis ao longo do Moxotó e Xocó, Umã, Pipipã, Caracuis, Carateus, Guegue, Mangueza e Paraquió ao longo do Pajeú.

Outro ponto de circulação de grupos identificado no mapeamento foi o entorno da Chapada do Araripe, na divisa entre Pernambuco e Ceará. Nesta região foram mencionados os Guegue, Mangueza, Pipipã e Xocó. Os mesmos etnônimos também estão presentes em deslocamentos que têm como referência o rio Piancó, na Paraíba. A continuidade do mapeamento nestes Estados dará uma maior visibilidade dos deslocamentos e territorialidades indígenas ao longo dos séculos, que têm uma dinâmica que não obedece às divisões políticas ocidentais e contemporâneas.

A presença e circulação de etnias não aldeadas no semi-árido, por regiões bastante vastas ao longo do século XVIII, indica uma relação com o espaço que precisa ser aprofundada para que possamos ter uma melhor compreensão do tipo de organização cultural e de relações interétnicas estabelecidas entre etnias e destas com os colonizadores e as configurações territoriais que esse processo assume, do ponto de vista das territorialidades indígenas e do processo de territorialização a elas imposto.

Um outro aspecto que merece ser destacado é a utilização de algumas serras, margens e ilhas de rio como pontos de concentração de etnias não-aldeadas, aldeias e aldeamentos indígenas. Nas Ilhas do São Francisco, podemos mencionar as Ilhas de Pontal, do Inhamum, de Arapuá (Santa Maria), do Cavalo (São Felix), da Vargem (Várzea), de Pambu (Assunção), todas com aldeamentos indígenas e em duas delas, Santa Maria e Assunção, instalação em 1761 de vilas indígenas coloniais com a transferência compulsória de índios aldeados e não aldeados do sertão e de aldeias existentes nas outras ilhas.¹²

Entre as serras de maior circulação e concentração de povos, aldeias e aldeamentos indígenas podemos citar a do Ororubá, do Comunati, de Tacaratu, a do Araripe e a Serra Negra, sendo as três primeiras ainda territórios de três importantes etnias do Estado, respectivamente os Xucuru, Fulniô e Pancararú, o que indica que territorialidades indígenas, embora em constante transformação, podem manter-se

¹² MEDEIROS. Política Indigenista do Período Pombalino e Seus Reflexos nas Capitânicas do Norte...

até o presente. Entender a importância da variável ambiental neste processo constitui-se um desafio que apenas começamos a enfrentar.

Anexo I: Etnônimos identificados na pesquisa que puderam ser localizados (em ordem alfabética):

Aracapá: Ilha de Aracapá;

Arapuá-Açu: Sopé do Morro Arapuá-Açu;

Ararobá: Serra do Ararobá;

Aricobés: Serra Negra;

Avís: vales dos rios Moxotó e Pajeú e Serra Negra;

Bacaladas: Serra do Comunati e Rio Panema;

Cabelos Vermelhos: Ararobá, Rio Moxotó;

Calabassa: Ilha do Pontal, Aldeamento do Pontal e Juazeiro-BA (divisa com Pernambuco); *Caracuis/Caraquis*: rio, riacho, ribeira do Pajeú, Missão do Enxu, Riacho dos Porcos, Ilha do Arapuá (Irapuá ou de Santa Maria), ilha da Vila de Santa Maria;

Caraíbas: sesmaria das Caraíbas; confluência do riacho Caraíbas com o rio São Francisco; *Carateú*: rio, riacho, ribeira do Pajeú;

Cariri/Kariri/ Kareriz/Curiris/ Quiriri: Ilha de Aracapá, Ilha do Cavalo, Ilha de Irapuá ou Arapuá, Ilha de Inhamum, ilha do Pambú, Ilha do Coripós, Vila de Santa Maria, Vila de Nossa Senhora de Assunção;

Carnijós: Serra do Comunati, rio ou riacho Moxotó, Brejo do Manary, Águas Belas, rio, riacho, ribeira do Panema; Caruaz ou Caruasú: Ilha da Vargem (ou Várzea);

Coripós/Caripós: Ilha do Arapuá (Irapuá ou de Santa Maria), ilha da Vila de Santa Maria; *Guegues/Oguez /Ouês/Ohy*: rio, riacho, ribeira do Pajeú, Aldeamento Nossa Senhora das Montanhas, Missão do Ararobá, Povoação de Monte Alegre, Povoação de Ararobá, aldeamento/aldeia do Macaco, sertão (ou campos) de Buíque, rio, riacho, ribeira do Moxotó; Serra do Arapuá (ou Irapuá), rio Piancó (divisa de Pernambuco com a Paraíba), encostas da Serra do Araripe, Alojamento das Flores (na ribeira do Pajeú), riacho dos Porcos, Aldeamento do Brejo do Gama, Missão do Brejo, Ilha de Assunção; Vila de Nossa Senhora de Assunção, Brejo das Porteiras;

Ichuz/Enxus: Araripe (Novo Exu e Exu Velho)

Jeritacós/Jeripancós: Brejo dos padres, serra de Tacaratu e povoação de Tacaratu

Mangueza/Manguezes: Aldeamento (ou Aldeia) do Macaco, sertão (ou campos) de Buíque, Aldeamento de Nossa Senhora das Montanhas, Missão do Ararobá, Ararobá, Serra do Arapuá (ou Irapuá), rio, riacho, ribeira do Pajeú, rio Piancó (divisa de Pernambuco com a Paraíba), encostas da Serra do Araripe, Alojamento das Flores (na ribeira do Pajeú), riacho dos Porcos, Brejo das Porteiras, Aldeamento do Brejo do Gama, Missão do Brejo, rio, riacho, ribeira do Moxotó;

Pancararí/Brançararí: Serra de Tacaratu e Povoação de Tacaratu, Brejo dos Padres, Ilha da Vargem (ou Várzea), ilha situada na margem esquerda do São Francisco, próxima ao território dos Rodelas.

Paraquió/Paratió: Serra do Ararobá (Ororubá ou Urubá), Aldeamento (ou Aldeia) do Macaco, rio, riacho, ribeira do Moxotó, Aldeamento de Nossa Senhora das Montanhas; Missão do Ararobá (Urubá ou Ororubá); Povoação do Ararobá, vila de Cimbres, sertão (ou campos) de Buíque, rio, riacho, ribeira do Pajeú, Ilha de Assunção; Vila de Nossa Senhora de Assunção, vila de Recife;

Pipipã: Vales dos rios Moxotó e Pajeú, Aldeamento de Nossa Senhora das Montanhas; Missão do Ararobá (Urubá ou Ororubá); sertão (ou campos) de Buíque, Serra do Arapuá (ou Irapuá), rio Piancó (divisa de Pernambuco com a Paraíba), encostas da Serra do Araripe; Alojamento das Flores (na ribeira do Pajeú), riacho dos Porcos, Brejo das Porteiras, Aldeamento de Brejo do Gama; Missão do Brejo, Ilha de Assunção; Vila de Nossa Senhora de Assunção, Serra Negra;

Porcás/Procás/Porús: ilha situada na margem esquerda do São Francisco, próxima ao território dos Rodelas, Ilha da Vargem (ou Várzea)

Tamaqueús/Tamaquinz: Ilha do Pontal; Aldeamento do Pontal; Missão do Pontal; Aldeamento de Nossa Senhora dos Remédios, Ilha do Arapuá (Irapuá ou de Santa Maria); Ilha da Vila de Santa Maria, Juazeiro-BA (divisa com Pernambuco);

Umãs/Humanz: Serra de Tacaratu, Povoação de Tacaratu, rio, riacho, ribeira do Pajeú, Missão do Enxu, Ilha do Arapuá (Irapuá ou de Santa Maria), Ilha da Vila de Santa Maria, serra do Umã (Umans/Umãs), riacho dos Porcos;

Vouvé/Vouê: Serra de Tacaratu, Povoação de Tacaratu, Serra Negra

Xocós/Chocós: rio, riacho, ribeira do Panema, rio, riacho, ribeira do Pajeú, Serra do Comunati (ou Comonati); Aldeamento da Alagoa da Serra do Comonati, rio, riacho, ribeira do Moxotó, Aldeamento de Nossa Senhora das Montanhas; Missão do Ararobá (Urubá ou Ororubá), sertão (ou campos) de Buíque, Serra do Arapuá (ou Irapuá), Aldeamento de Brejo do Gama; Missão do Brejo, Ilha de Assunção; Vila de Nossa Senhora de Assunção, Águas Belas, riacho dos Porcos, rio Piancó (divisa de Pernambuco com a Paraíba), encostas da Serra do Araripe, Alojamento das Flores (na ribeira do Pajeú), Brejo das Porteiras;

Xucuru/Sukuru Sanerim: Serra do Ararobá (Ororubá ou Urubá), Aldeamento de Nossa Senhora das Montanhas; Missão do Ararobá; Aldeia do Ararobá; Povoação do Ararobá; Aldeia de Monte Alegre; Povoação de Monte Alegre; vila de Cimbres, rio, riacho, ribeira do Moxotó.

Anexo II: Aldeamentos identificados na pesquisa que puderam ser localizados (em ordem alfabética):

Aldeamento Alagoa (ou Lagoa) da Serra do Comunati/Missão da Alagoa (ou Lagoa) da Serra do Comunati: Cidade (antiga povoação) de Águas Belas, serra do Comunati (ou Comonati), rio, riacho, ribeira do Panema;

Aldeamento de Aracapá/ da Ilha de Aracapá/ de São Francisco: Ilha de Aracapá;

Aldeamento de(o) Arapuá (ou Irapuá)/ da ilha de(o) Arapuá (ou Irapuá)/ de Santo Antônio/ da Ilha de Santa Maria: Ilha do Arapuá (ou Irapuá), Ilha de Santa Maria, povoação de Santa Maria, ilha da vila de Santa Maria; vila da Ilha de Santa Maria;

Aldeamento do Araripe/ do Senhor Santo Cristo/ Missão do Enxu: Araripe,

Aldeamento do Ararobá (Urubá ou Ororubá)/ de Nossa Senhora das Montanhas/ de Monte Alegre/ Missão do Ararobá: povoação do Ararobá, povoação de Monte Alegre, vila de Cimbres, Serra do Ararobá;

Aldeamento de Assunção/ da Ilha de Assunção/ do Pambú/ da ilha do Pambú/ de Nossa Senhora da Conceição/ de Nossa Senhora de Assunção: Ilha de Assunção (que, segundo uma das referências pesquisadas, já teria sido conhecida como ilha do Pambú), ilha da Vargem ou da Várzea (uma fonte indica que a ilha de Assunção seria conhecida, antigamente, como ilha da Vargem);

Aldeamento de Barreiros/ São Miguel dos Barreiros: Cidade (antiga povoação) de Barreiros;

Aldeamento do Beato Serafim/da Ilha da Vargem (Ou da Várzea): Ilha da Vargem (ou Várzea);

Aldeamento do Brejo/ do Brejo do Gama/ Missão Nova de São Francisco do Brejo: Brejo do Gama, rio, riacho, ribeira do Pajeú;

Aldeamento de Brejo dos Padres/ Missão de Brejo dos Padres: Brejo dos Padres, Serra de Tacaratu, Povoação de Tacaratu;

Aldeamento do Cavalal/ da Ilha dos Cavalos/ de São Félix: Ilha do Cavalal (também conhecida como Ilha dos Cavalos Ou de São Félix);

Aldeamento de Escada/ de Nossa Senhora da Escada: Cidade de Escada, Cidade (antiga vila) de Recife;

Aldeamento do Inhamum/ da Ilha do Inhamum/ de Nossa Senhora Da Piedade: Ilha do Inhamum (Ou Inhanhum);

Aldeamento do Limoeiro/ de Nossa Senhora da Apresentação/ Missão do Limoeiro: Cidade de Limoeiro, Rio Capibaribe, Cidade (antiga vila) de Igarassu;

Aldeamento do Macaco/ Aldeia do Macaco: Serra do Macaco[?], rio, riacho, ribeira do Pajeú, rio, ribeira do Panema, vila de Cimbres;

Aldeamento do Pontal/ da Ilha do Pontal/ de Nossa Senhora dos Remédios/ Missão do Pontal: Ilha do Pontal;

Aldeamento Una/ de Una/ de São Miguel de Una: Cidade (antiga Vila) de Serinhaém.

Políticas Indígenas nas Missões Franciscanas do Sertão das Jacobinas (Séc. XVII-XVIII)

Solon Natalício Araújo dos Santos¹

Em seus mais de 300 anos de história, a igreja do Bom Jesus da Glória, localizada na cidade de Jacobina-BA, distante 330 km de Salvador-BA, nos lembra mais do que a presença missionária franciscana durante os séculos XVIII e XIX na vasta região do sertão da Bahia, na época chamada de Sertão das Jacobinas, mas também a memória dos grupos, famílias e indivíduos indígenas que tiveram suas vidas transformadas pelo contato, conquista e seus dramáticos desdobramentos com a sociedade colonial.

Este estudo é um trabalho de história cujo objeto principal é o “índio colonial” pós-conquista do Sertão das Jacobinas, aldeado nas missões administrados pelos membros da Ordem dos Frades Menores na transição do século XVII para o XVIII. Uma pesquisa que busca revelar a voz e a vez de protagonistas indígenas que atuaram no interior de uma sociedade colonial altamente hierarquizada nos sertões da Capitania da Bahia de Todos os Santos.

O objetivo deste artigo é identificar e analisar as negociações e as interações entre os diversos grupos indígenas do Sertão das Jacobinas e os missionários (franciscanos), poderosos sesmeiros, proprietários de fazendas de gado e autoridades do governo colonial, abordando o processo de re-elaboração de identidades, as experiências e as relações sociais dos índios do Sertão das Jacobinas a partir da situação de dispersão desses grupos com a distensão da Guerra dos Bárbaros, e das opções de deslocamento para um sertão mais longínquo ou de concentrações nos aldeamentos (missionários, particulares e régios).

As formas de resistência dos grupos indígenas ao processo de ocupação e integração colonizadora não se restringiram aos confrontos diretos que resultaram na chamada Guerra dos Bárbaros. Posto que, diante do extermínio gerado pelos conflitos, os aldeamentos apontaram como um campo para novas oportunidades de negociação e resistência das etnias sobreviventes.

Segundo a doutora em antropologia pela UNICAMP, Cristina Pompa, havia um costume, difundido entre historiadores e antropólogos, de configurar o encontro entre os missionários e os indígenas como um choque entre dois blocos monolíticos, opostos e irreduzíveis com suas imutáveis tradições, um demonizando, aldeando e impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro os absorvendo, sendo

¹ Professor da Educação Básica SEC-BA.

destruído, ou procurando permanecer o mais perto possível ao que era antes da conquista.²

Contrariando esta imagem da sociedade colonial, a Nova História Indígena tem mostrado um mundo de rápidas mudanças, onde a resistência não ocorre apenas sob a forma de revolta, mas também de estratégias de mediação, mestiçagem, adaptação, negociação, construções permanentes de identidades e de novas formações sociais.³

As aldeias consistiram em um espaço luso-cristão de ressocialização dos povos indígenas, mas também foi o local onde os índios desenvolveram as suas culturas políticas de resistência adaptativa que tornaram possível a recriação de suas identidades e a aprendizagem de novas práticas que lhes permitiram colaborar e negociar com a sociedade colonial em busca de possíveis vantagens.

Com a distensão da Guerra dos Bárbaros no Sertão das Jacobinas, em 1677 foi criado um distrito com a denominação de Jacobina, o que representou o asseguramento e conquista do espaço indígena pelos colonizadores. Para os grupos indígenas que participaram dos conflitos, uma das possibilidades de sobrevivência era a dispersão, entendida como as “fugas para o mato” e as migrações para outros distritos e freguesias, e também a opção de se reduzirem nos aldeamentos missionários, particulares ou régios. Entretanto, isto não propiciou aos índios aldeados a pacificação esperada e o acesso imediato a terra. Os acessos à mão-de-obra para o trabalho nas minas e condução do gado e a posse da terra ocasionaram enfrentamentos entre colonos, missionários, índios aldeados, índios do corso.

Preocupado com as relações entre política e cultura, neste trabalho pretende-se abordar a inserção cultural, atuação política e as relações sociais dos índios administrados e aldeados nos sertões da Capitania da Bahia, em específico, no Sertão das Jacobinas. O conceito de cultura política “permite explicar ou compreender o comportamento político de atores individuais e coletivos, privilegiando suas próprias percepções, lógicas cognitivas, memórias, vivências e sensibilidades”.⁴ A Nova História Indígena evidencia que as culturas políticas exerceram papel fundamental na criação de identidades de diversos grupos indígenas, pois possibilitaram articular “idéias, valores, crenças, símbolos, ritos, vocabulário, imagens e memórias em prol de lutas políticas e culturais”.⁵

A lei de 1611, no que diz respeito à administração das aldeias, garantiu a jurisdição espiritual dos jesuítas e criou a figura do “capitão” da aldeia, morador (chefes indígenas

² POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 21.

³ *Ibidem*, p. 22.

⁴ ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 14.

⁵ *Ibidem*.

ou “principais” de suas nações) encarregado do governo temporal. Além dessa, outras leis como as de 1653 e 1663 confirmaram a administração dos missionários e chefes indígenas. Porém, em alguns momentos conviveram administrações por particulares, por câmaras, por missionários, aldeias da Coroa, aldeias de repartição.⁶

A política indigenista da monarquia lusitana mantinha os índios separados com situação jurídica específica que lhes dava obrigações e direitos próprios e distintos dos demais segmentos étnicos e sociais da colônia, como um território próprio e coletivo que lhes garantia a sobrevivência e a vida comunitária. Essa condição, que lhes colocava em condição subalterna, também deu a possibilidade de construir novas identidades a partir das aldeias. Com isso, constata-se que ao enfrentar conflitos, os índios integrados à colonização em sua maioria não questionavam o sistema, mas o desrespeito às suas leis, pois se sentiam como súditos e vassalos do rei.⁷

É notório que em todo o processo de colonização do Brasil, a Coroa portuguesa utilizou-se de recursos financeiros e humanos particulares para viabilizar seus projetos, para que não lhe ocorresse todo ônus, e em troca desse apoio cediam terras, cargos, rendas e títulos. Segundo Rodrigo Ricupero, “a lógica da troca de honras e mercês pelos serviços prestados vigorou para recompensar feitos militares e expedições exploradoras, iniciativas econômicas e comerciais, atividades políticas e administrativas”.⁸

Como exemplo dessa atuação política indígena nos aldeamentos temos uma carta patente de 28 de junho de 1697 dirigida aos índios Payayá de Jacobina e Morro do Chapéu, que elege e nomeia Antonio Paulo Gonçalves, “índio principal das mesmas aldeyas, de valor para o serviço de S. Magestade e prudencia para as conservar e ter aquella nasçam prompta para qualquer occupaçam em occasiões que se offereça”, o capitão-mor das Aldeias dos Payayá “que habitam nas sobreditas partes para que o seja e as governe com satisfaçam”.⁹

⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela (org). **História do Índio no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2º ed., 1992, p. 119-20.

⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México – séculos XVIII e XIX). In: ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado...**, p. 194.

⁸ RICUPERO, Rodrigo. Governo-geral e formação da elite colonial baiana no século XVI. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de Governar: idéias e práticas políticas no Império Português (Séculos XVI a XIX)**. São Paulo: Alameda, 2 ed., 2005, p. 119.

⁹ Carta patente de 28 de junho de 1697, nomeando o Capitão-mor das aldeias dos índios Payayás, de Jacobina e Morro do Chapéu. **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, Vol. XXI, p. 165, 1933.

Conforme o Regimento de 1686, nas Aldeias não poderiam assistir nem morar outras pessoas além dos índios, com as suas famílias, “e achando-se que nellas moram ou assistem alguns brancos, ou mamelucos, o Governador os fará tirar e apartar das ditas Aldêas, ordenando-lhes que não tornem mais a ellas”.¹⁰

Estes documentos revelam que os índios tinham consciência de suas possibilidades de manobra na situação colonial para conseguir favores e do seu papel político na autoafirmação dos seus domínios e relativa equivalência de poderes. Além disso, também é possível perceber a construção de identidades indígenas em meio a lutas por autonomia política e disputas por terras, como também, por prestação de favores à monarquia portuguesa.

Os primeiros missionários a manterem contato com os povos indígenas no Sertão das Jacobinas, durante os dois primeiros séculos de colonização, foram os da Companhia de Jesus. A política da Coroa e dos jesuítas de criar aldeamentos permanentes nos sertões, a partir da segunda metade do século XVII, 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.

Contudo, o projeto dos jesuítas esbarrava nos interesses dos sesmeiros e curraleiros da Casa da Torre. No final do século XVII, a mando das “mulheres da Torre” (assim eram chamadas vulgarmente a viúva do Francisco Dias d’Ávila, Leonor Pereira Marinho e sua mãe Catarina Fogaça, irmã do Francisco Dias d’Ávila), o procurador da Casa da Torre de Tatuapara, Antonio Gomes de Sá, expulsou os jesuítas Filipe Bourel e mais quatro missionários das aldeias de Acará, Curumambá e Sorobabé. Os confrontos entre missionários e a Casa da Torre não eram novidades, pois, em março de 1669, o segundo Garcia d’Ávila já havia destruído as igrejas das missões do Itapicuru, Geremoabo e Caimbé ou Massacará. Neste mesmo ano, a guerrilha dos d’Ávila também destruíra as missões de Santo Inácio, Santa Cruz e a de São Francisco Xavier, fundadas pelos padres João de Barros e Jacob Roland em 1666.

Os jesuítas quiseram levar a questão para o Tribunal por meio do Conservador Eclesiástico. Entretanto, o padre Antonio Pereira, tio do segundo Garcia D’Ávila, tratou de pedir perdão ao padre Antonio Forti, Reitor do Colégio da Bahia e a quem todas as missões da Bahia estavam subordinadas, o qual aceitou, e assim tudo ficou impune.¹¹

¹⁰ SILVA, José Justino de Andrade e (org). **Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa – 1683-1700**. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854, p. 468-72. Disponível no site://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt. Consultado no dia 25/06/2010

¹¹ CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 3 ed., 1983, p. 75 e 82; LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p. 293-315.

Com a saída dos jesuítas, os trabalhos missionários foram ocupados pelos carmelitas descalços de Santa Tereza e franciscanos, a pedido de D. Leonor Pereira Marinho. Os franciscanos foram os primeiros a serem consultados e, a princípio, não se mostraram muito dispostos a substituírem os missionários da Companhia de Jesus, mas logo depois aceitaram de bom grado a missão entre os índios dos sertões conquistados pela Casa da Torre.¹²

Dom João de Lancastro amigo. Eu El-Rei vos envio muito saudar. Havendo visto o que executastes sobre o acerto que se tomou na Junta das Missões, em ordem dos Padres da Companhia se escaparem da assistência das missões das aldeias situadas nas terras de Leonor Pereira Marinho e Catherina Fogaça, que foram expulsos e de entenderdes que fossem assistir nelas os padres marianos, por não estarem aqueles índios sem quem lhes administrassem os sacramentos, em que eu não mandava a última resolução; o que não pudestes conseguir por o seu Prior dizer não tinha religiosos capazes para isso, o que vos obrigava a valer-se do Guardião de S. Francisco que prontamente os mandara; e suposto os religiosos da Companhia de Jesus não queiram ser partes nesta causa, contudo como se considera haver dito na fôrma e modo com que foram expulsos destas aldeias, me pareceu ordenar-vos façais continuar com a dita causa para se proceder contra os culpados conforme merecerem as suas culpas e que juntamente se determine a parte que nas mesmas terras pertence aos índios e que com efeito se lhe faça largar na fôrma das minhas ordens; e dos padres da Companhia; se devem haver por escusos destas missões pelas razões que representaram, em que se houveram com louvável prudência e zelo; e aos descalços de Santa Tereza se deve persuadir que vão para as tais missões, dando-se-lhes os meios necessários. Escrita em Lisboa a 11 de fevereiro de 1700. Rei. Para o Governador Geral do Estado do Brasil, Rei. Conde de Alvor.¹³

O governador João de Lancastro intercedeu a favor da política missionária e, em 23 de novembro de 1700, foi baixado um alvará régio determinando que cada missão teria a demarcação de uma légua quadrada de terras para o sustento dos índios

¹² CALMON. **História da Casa da Torre...**, p. 116.

¹³ Carta sobre a expulsão dos Jesuítas das aldeias dos índios em terras de Leonor Pereira Marinho, 11/2/1700. Documentos p/a história da catequese dos índios e das missões religiosas no Brasil. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, Vol. XXIX, 1946, p. 72-3.

aldeados e missionários.¹⁴ Este alvará foi confirmado pela lei de 4 de junho de 1703, que previu também um “espaço para igreja e adro, com o passal do vigário”.¹⁵

A atuação dos religiosos franciscanos nos sertões da Bahia ainda carece de estudos aprimorados e intensos. No Sertão das Jacobinas e Vale do rio São Francisco, as missões religiosas faziam parte da Província de Santo Antonio do Brasil, cujas instalações datam provavelmente de 1657-1659.¹⁶

Foram assentadas as seguintes missões no Sertão das Jacobinas e do São Francisco:

Tabela I
Missões Franciscanas no Sertão das Jacobinas (Séc. XVII-XVIII)

Aldeamento	Grupo Indígena	Administrador	Localização	Duração
Massacará da Santíssima Trindade	Kaimbé	Franciscanos	Freguesia do Jeremoabo	1689-1854
São Gonçalo do Salitre	Payayá, Secaquerinhens, Cacherinhens	Jesuítas/Franciscanos/ Clérigo do Hábito de São Pedro	Sertão das Jacobinas	1680-1696 1703
Nossa Senhora das Neves do Saí	Kaimbé	Franciscanos	Freguesia de Santo Antônio da Jacobina Velha	1696-1863
Bom Jesus da Glória	Payayá	Franciscanos	Freguesia de Santo Antônio da Jacobina Velha	1706-1847
Nossa Senhora das Grotas	Tamaquins	Franciscanos	Vila de Santo Antônio da Jacobina	1706-1840
Nossa Senhora da Saúde do Itapicuru	Tupinambá	Franciscanos	Freguesia N Sr ^a de Nazaré do Itapicuru	1689-1834
Santo Antonio do Curral dos Bois	Guaimoré	Jesuítas/Franciscanos	Santo Antonio do Pambu	1698-1702-1843
Nossa Senhora das Brotas de Geremoabo	Tupinambá	Franciscanos	Freguesia do Jeremoabo	1702-1718

Fonte: WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). As nossas missões entre os índios (1681-1862). **Revista Santo Antônio**, ano 12, n° 1, 1954, p. 115.

¹⁴ Alvará sobre a concessão de terras para as aldeias das Missões, 23/11/1700. **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, Vol. XXIX, 1946, p. 73-5.

¹⁵ CALMON. **História da Casa da Torre...**, p. 116.

¹⁶ WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). **Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1975**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974, p. 79.

Em princípios do século XVIII, os missionários franciscanos haviam instalado a aldeia do Bom Jesus da Glória nas terras dos Guedes de Brito, 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 propôs 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 para a catequese dos temidos Payayá que, nos setecentos ainda causavam preocupação aos colonos.¹⁷ Sobre isto nos informa esta carta do Governador para o El'Rei:

De novo tenho criado cinco [missões] uma nas serras do Cel. Antonio da Silva Pimentel e quatro nas de Leonor Pereira Marinho todas as administram os religiosos franciscanos, a quem as encarreguei por aquele gentio abraçar de melhor vontade a assistência deles religiosos, e para administrar os sacramentos às pessoas que estão na fabrica do Salitre e ensinar a doutrina aos índios que para o seu lavor e condução de se aldearem junto às minas dele se pôs, por ordem minha outro religioso franciscano de toda suposição.¹⁸

A permissão para a construção da Igreja veio 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

erigir uma igreja nas terras de Jacobina, do sertão da Baía, e nomear nela clérigo idoneo à satisfação do arcebispo, que administre os sacramentos aos índios da aldeia dos paiaias, sita nas ditas terras, os quais sendo domésticos com os brancos e muitos já instituídos e instruídos na fé católica, estão sem sacerdote que lhes diga missa e administre os sacramentos, a cuja despesa toda se oferece, e lhe faço mercê do padroado dela, em que nomeará clérigo para pároco, sendo aprovado e à satisfação do arcebispo daquele estado, com declaração de que será obrigado o dito Antônio da Silva Pimentel a consigná-la nos seus bens e fazendas segura, assim o que fôr necessário para

¹⁷ WILLEKE. **Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1975...**, p. 93-112.

¹⁸ Carta sobre o estado em que se acham as missões desta capitania, administradas pelos religiosos desta cidade: haver criado cinco de novo..., 22 de outubro de 1703. **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, Vol. XXIX, p. 98-100, 1946.

côngrua do pároco como para a fábrica da igreja, sem em tempo algum concorrer para isso a Fazenda Real.¹⁹

Esse documento é revelador das relações de poder e de aspectos sócio-econômicos da empresa missionária no Sertão das Jacobinas. A princípio percebe-se que os franciscanos receberam auxílios das famílias Dias d'Ávila e Guedes de Brito e que estes missionários ficaram incumbidos de atuar nas fabricas de salitre, possivelmente nas atividades de capelão e no fornecimento de mão de obra indígena para o serviço de extração e transporte do salitre.

Ainda no alvará régio de 1705, a orientação da Coroa aponta para o *Padroado Eclesiástico* e *Régio*, ou seja, um repasse dos poderes religiosos para o representante civil, implicando numa relativa dependência do clero missionário ao senhor daquelas terras do Sertão das Jacobinas e à Coroa Portuguesa.²⁰ Por meio desse documento, também se infere os interesses do Cel. Antonio da Silva Pimentel de dispor da mão-de-obra dos índios Payayá para o trabalho nas minas, na condução das boiadas e no combate a outros índios ditos 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.

Contudo, o sustento de particulares, como os d'Ávila e os Guedes de Brito, não era suficiente, e assim, os missionários, diante da importância de suas atividades para o Estado português, tinham que negociar com a Coroa para serem igualmente subsidiados pela Fazenda Real:

Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil. Eu El-Rei vos envio muito saudar. O provincial dos capuchos de Santo Antonio, Fr. Jorge de Santa Catarina, me fez presente que os seus religiosos tinham muitas aldeias no sertão desse Estado sem a côngrua de dez mil reis que se dá a outros religiosos por conta da minha fazenda. E porque assistindo-as o pasto espiritual das almas e sendo pobres é razão que tenham algum subsídio temporal que os ajude neste trabalho; sou servido de vos ordenar que na fôrma que tenho concedido para com os

¹⁹ *Apud* COSTA, Afonso. Jacobina Minha Terra, de antanho e de agora. **Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia**, vol-II, p. 250-1, 1916.

²⁰ HOORNAERT, Eduardo et alli. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 4 ed., 1992, p. 160-9; ALMEIDA, Frei Marcos Antônio de. As Missões Franciscanas na Bahia Colonial: Juazeiro e Jacobina. **Ethnos**, ano II, n. 2, jan/jun. 1998. Disponível em: <http://www.biblio.ufpe.br>.

mais que tem a seu cargo as aldeias do sertão, lhes façais dar a dita cõngrua de dez mil reis com tal declaração, que sendo algumas das que mando encarregar aos padres carmelitas descalços de Santa Tereza, lhas largarão e entregarão logo que forem para elas. Escrita em Lisboa a 17 de abril de 1702. Rei. Para o Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil.²¹

Conforme o “Documentário Franciscano” do Arquivo Provincial dos Franciscanos de Recife, na missão de Bom Jesus da Glória em Jacobina assistiam dois missionários, enquanto que nas missões do Itapicuru, Massacará, Curral dos Bois, Saí e Aricobé apenas um em cada.²²

Com base no **Alvará sobre a concessão de terras para as Aldeias das Missões de 1700**, à Missão do Bom Jesus da Glória deveria ser dada uma légua de terra em quadra para a sustentação dos missionários e dos indígenas. A aldeia deveria ser composta por no mínimo 100 casais de índios.²³ No local cedido à aldeia do Bom Jesus da Glória, surgiram a Igreja com seu cruzeiro, alpendres, um campanário de madeira, e um pequeno mosteiro onde moravam dois missionários, seguindo-se ao redor do largo da Missão, as choupanas dos índios. A oeste da Igreja ficavam as terras do patrimônio, onde os índios cultivavam, caçavam, criavam gado e a lagoa e rios vizinhos, onde pescavam e extraíam o barro para a confecção de utensílios domésticos.²⁴

Em seus objetivos, as missões franciscanas no Sertão das Jacobinas, assim como as demais nas várias capitanias, tiveram como maiores obstáculos a deserção indígena, as secas e epidemias. As últimas consistiam em fatores naturais e biológicos que dizimavam a população e os índios aldeados. Já as “fugas” para o mato, além de um simples meio de reação ao processo de colonização, mais que isso, possivelmente

²¹ Carta sobre a Cõngrua que S. Majestade manda dar aos Missionários de S. Francisco, 17/4/1702. Documentos p/a história da catequese dos índios e das missões religiosas no Brasil. **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, Vol. XXIX, 1946, p. 86-7.

²² Relatório dos conventos, hospícios, missões e religiosos da Província de Santo Antonio do Brasil, em novembro de 1779. **Documentário Franciscano**, 13º documento, 1779 novembro 11.

1) Fonte a) Original: Arq. Hist. Ultram. (Lisboa), avulsos de Pernambuco, caixa 68, documento 11 nov. 1779 (anexo); b) Cópia: Provincialado (Recife), filme 91, foto 23-24; filme 92, foto 1-3.

2) Responsável pela transcrição: Fr. Bonifácio Muller Ofm. (Olinda, PE)

²³ Alvará sobre a concessão de terras para as aldeias das Missões, 23/11/1700. **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, Vol. XXIX, 1946, p. 73-5.

²⁴ WILLEKE. **Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1975...**, p. 99-108.

representava um costume simbólico dos Payayá e das demais etnias da família kariri, diante da morte ou de doenças.

Em uma carta de 17 de março de 1707, o governador Luís César de Menezes (1705–1710) lamentou as moléstias que o frei Lourenço de Jesus Maria sofria com os índios aldeados do aldeamento do Bom Jesus da Glória, que “por sua natureza [são] inconstantes”.²⁵

Figura I
Igreja da Missão do Bom Jesus da Glória (Jaobina, BA)



Segundo uma carta de 20 de março de 1705 do governador-geral Rodrigo da Costa para o padre Manuel de Barros de Afonseca sobre as queixas do mesmo religioso e dos Payayá do aldeamento de Jacuipe (localizado em Morro do Chapéu), os índios estavam insatisfeitos com o seu capitão-mor, o payayá Antonio Paulo Gonçalves, também capitão do aldeamento das Alagoas (provavelmente a missão do Bom Jesus da Glória em Jacobina), e solicitavam a retirada de sua jurisdição e a escolha de um novo capitão “que os governe” e assista, pressionando o governador

²⁵ DH41:197-8 Carta que se escreveu ao Padre Missionário Frei Lourenço de Jesús Maria, 17/03/1707.

com a recusa ao serviço do salitre, “trabalho de que os não pode eximir, por ser justo” e grande serviço para a Coroa.²⁶

O padre Manuel de Barros se queixou ao governador-geral Rodrigo da Costa também pelo fato de o missionário Lourenço de Jesus do aldeamento do Bom Jesus da Glória e o capitão-mor Antonio Paulo Gonçalves estarem tirando todos os índios administrados em seu aldeamento, os alugando para servirem na busca de boiadas, e “se lhe tem ausentado a maior parte deles e assim virá a suceder com os demais”. Em carta de 20 de março de 1705 para os acusados, Rodrigo da Costa os adverte de que a respeito do recrutamento de índios do aldeamento do Jacuipe.

sem-razão, se lhe tem ausentado a maior parte deles [os índios] e assim virá a suceder com os demais, o que consta pela lista que me remeteu, feita pelo dito Capitão-mor Paulo Gonçalves: espero que Vossa Paternidade, e ele, emendem de sorte esta queixa que se me não torne a fazer mais; informando-me de tudo o que há neste particular, e a distância que vai, dessa àquela Aldeia, e se a patente do Capitão-mor Paulo Gonçalves lhe dá poder para a governar também.²⁷

Em outra carta de 25 de agosto de 1705, o governador Rodrigo da Costa foi mais enfático e agressivo com os dois missionários franciscanos Manuel de Barros de Afonseca e Lourenço de Jesus. Ao ter notícias de que os padres estavam dificultando a entrega dos índios ao Capitão-mor Antonio de Almeida Velho para o trabalho nas minas de salitre, ou em outras palavras, que os padres teriam dito que o capitão-mor das minas deveria “mandar pedir por cortezia”, o governador Rodrigo da Costa advertiu os missionários de que os índios dos seus aldeamentos “são para o serviço de Sua Majestade, [...] que está primeiro que todas as conveniências que podem ter os mesmos índios”, alertando-os de que a sua jurisdição sobre os índios se limitava ao plano espiritual. Ao capitão-mor Antonio de Almeida Velho, o governador ordenou que quando houvesse a necessidade de vinte ou trinta índios para o trabalho nas minas de salitre, poderia tirá-los à força e, caso não houvesse índios suficientes, “irão em seu lugar as Indias [...] e os índios que forem para as oficinas, levarão as suas mulheres e filhos para não terem ocasião de se ausentarem daquele serviço por respeito de as não levarem consigo...”²⁸

²⁶ DH41:20 Carta para o Padre Manuel de Barros de Afonseca sobre a queixa dos Índios da aldeia de Jacohipe; e não poder eximir os Índios do trabalho do salitre, 20/3/1705.

²⁷ DH41:20-1 Carta para o Padre Missionário Frei Lourenço de Jesus sobre a queixa do Padre Manuel de Barros, acerca dos Índios da Aldeia de Jacohipe, 20/3/1705.

²⁸ DH41:123-4 Carta para o Padre Manuel de Barros de Afonseca Capelão da Aldeia de Jacohipe sobre dar os índios que lhe pedir o Capitão-mor Antonio de Almeida Velho, que forem necessários para o serviço de Sua Majestade. A mesma carta se escreveu ao Padre

Em outro momento, por carta de 12 de março de 1706, o governador-geral advertiu, com um tom bastante cuidadoso, o capitão-mor dos índios Payayá, Paulo Gonçalves, reconhecendo os seus serviços à Coroa “com grande zelo”, para que continue no serviço do salitre com o mesmo cuidado que se fez até aquele momento, na esperança de que a Coroa o agracie com mercês. Assim, Paulo Gonçalves deveria entregar ao capitão-mor Antonio de Almeida Velho, quando houvesse necessidade de trabalho nas minas de salitre, os índios das etnias Payayá e Sacuriú.²⁹ Além do mais, os missionários dos aldeamentos do Bom Jesus da Glória e do Saí também foram advertidos para que entregassem os índios para o trabalho nas minas de salitre.³⁰

Pode-se destacar nestes documentos a atuação dos povos indígenas do aldeamento do Bom Jesus da Glória em suas relações com os agentes colonizadores de forma a enfatizar sua capacidade de encontrar diferentes estratégias para fazer frente à violência com que se deparavam. Muitas dessas estratégias passavam pela reconstrução de mitos, tradições, memórias, histórias e identidades, contestações e negociações políticas de maneira a responder aos novos desafios que lhes eram postos. Observando que, em alguns casos, essas identidades foram construídas com base nos territórios que lhes haviam sido dados pela Coroa portuguesa e suas histórias e memórias passaram a ser iniciadas no momento em que se aldearam, e assim, valorizavam os seus acordos com os colonizadores.³¹

Nas palavras de Regina de Almeida, os indígenas perdiam muito ao ingressarem nesses aldeamentos, pois viviam em condição subordinada, sujeitos ao trabalho compulsório, misturados com outros grupos étnicos e expostos a doenças, conflitos e maus tratos. Além disso, eram proibidos de manifestarem suas tradições e práticas culturais, e obrigados a incorporar novos valores como súditos da Coroa.³² Entretanto, mesmo diante dessa nova condição, longe de parecerem os apáticos “caboclos” que perderam suas identidades, os índios aldeados a reconstruíam e, para reivindicarem seus direitos, aprenderam a resistir usando os termos impostos pelos

Missionário da Aldeia dos Payayas Frei Lourenço de Jesús, exceto o último capítulo, 29/08/1705.

²⁹ DH41:163-4 Carta para o Capitão-mor Paulo Gonçalves sobre dar índios para o serviço do salitre, 12/03/1706.

³⁰ DH41:168-9 Carta que se escreveu aos Padres Missionários da Aldeia dos Payayas e ao da Aldeia do Sahy sobre darem Índios para o trabalho do salitre todas as vezes que lhes mandar pedir o Capitão-mor Antonio de Almeida e o Ajudante Luiz Antunes, 12/03/1706.

³¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional..., p. 193-194.

³² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 129.

seus próprios conquistadores, buscando alternativas de trabalho que lhes oferecessem melhores condições de sobrevivência.³³

A partir da documentação analisada percebemos as diversas possibilidades e respostas encontradas pelos índios do Sertão das Jacobinas durante a confusão ocasionada pela Guerra dos Bárbaros e conflitos vividos no cotidiano dos aldeamentos, considerando o alargamento do campo das identidades provocado pela situação de diáspora.

Embora a condição de aldeados tenha levado os grupos indígenas, como os Payayá, à paulatina transformação das formas de organização e reconstrução de sua identidade étnica, propiciou-lhes, também, o aprendizado de estratégias fundamentais para garantir sua sobrevivência em meio ao avanço colonial, e a consciência de que determinados direitos que haviam conquistado deveriam ser devidamente respeitados.

³³ *Ibidem*, p. 259.

Tupinambás, tupiniquins, aimorés e potiguaras: apontamentos sobre os povos indígenas na Capitania dos Ilhéus (1547-1602)¹

Teresinha Marcis²

Entre os anos de 1579 a 1582 correu uma contenda jurídica envolvendo Jorge Tomás, arrendatário do engenho de Santa Ana que pertencia a dom Fernão de Noronha, casado com a filha herdeira de Men de Sá, contra Anrique Lhois e seus filhos proprietários de sesmaria no Rio Taípe, ao norte da vila de São Jorge, sede da Capitania dos Ilhéus. O motivo foi a disputa pela posse de 30 casais de índios “topim” foros. Esses índios foram cedidos e enviados para ajudar o tal Anrique Lhois e não retornaram ao engenho. Tomás apelou a Lourenço da Veiga, governador-geral da Capitania da Bahia e das povoações de toda a costa do Brasil. Alegou que o engenho tinha muita necessidade daqueles índios, “por ser fronteiro e ter contínua guerra com os Aimorés”.³ A decisão final foi favorável à entrega dos índios ao suplicante.

O ocorrido coloca em evidência a relação entre colonos e as populações nativas, genericamente denominadas como tupis e aimorés nas primeiras décadas da ocupação efetiva da Capitania dos Ilhéus.⁴ O conhecimento sobre os anos iniciais da colonização são baseados nos registros quinhentistas dos cronistas e religiosos que descreveram e classificaram as coisas da terra e os povos nativos. As impressões que deixaram para a posteridade são importantes, mas alerta Monteiro, serviram também

¹ Agradeço aos coordenadores Lígio José de Oliveira Maia e Ricardo Pinto de Medeiros e demais participantes do Simpósio Temático “Territorialidade, trabalho e identidades indígenas no Nordeste colonial” pelas críticas e sugestões feitas no debate e que foram incorporadas nessa versão.

² Doutoranda em História Social – UFBA. Professora da UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz.

³ ANTI. Cartório dos jesuítas. Maço 16, nº 24: Provisão para tornarem para a Fazenda dos Ilhéus certos índios que della se haviam ausentado, 1579, 1582.

⁴ COELHO FILHO, Luis Walter. **A Capitania de São Jorge e a década do açúcar (1541-1550)**. Salvador: Vila Velha, 2000, p. 31 a 44, 126-128. Segundo o autor, a construção dos engenhos iniciou em 1546 e 1548, embarcando a primeira safra de açúcar no início do Governo Geral (em 1549). A fase do auge da produção de açúcar foi o período de 1550-1559, reduzindo-se posteriormente devido a guerra contra os Tupiniquin. Sobre a Capitania dos Ilhéus no período em questão, ver: DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial**. Niterói: Tese de doutorado - UFF/ PPG em História, 2007; PARAISO, Maria Hilda B. **Caminhos de ir e vir e caminho sem volta; índios, estradas e rios no sul da Bahia**. Salvador: Dissertação de mestrado - UFBA, 1982; PARAISO, M. H. B. **Índios, aldeias e aldeamentos em Ilhéus (1532-1880)**. **Comunicação apresentada Simpósio Regional da ANPUH.BA**. Ilhéus: UESC/UFBA/FFS/ANPUH, 2002.

para historiadores do século XIX construir uma visão atemporal e estática como meio de reduzir o impacto da dominação portuguesa. O autor adverte sobre a tendência dos estudiosos traçarem imagens da diversidade e das relações interétnicas projetadas na data “emblemática de 1500”, quando na verdade essas imagens são resultantes das vivências no contexto da colonização, com todas as mudanças profundas que atingiram as inúmeras sociedades habitantes do litoral. Assim sendo, o uso dos registros quinhentistas como fontes para conhecer os povos indígenas do passado impõem considerar que esse conhecimento se dá através da visão tiveram sobre os povos indígenas já impactados pela experiência colonial.⁵

Outro aspecto a ser avaliado é o fato de que os vassallos portugueses que escreveram sobre a terra e os habitantes tinham intencionalidade definida: servir o rei e obter apoio da Coroa para desenvolvimento da catequese e das atividades exploratórias na nova terra. Assegurar as concessões e explorar as minas de prata no sertão motivaram o português Gabriel Soares de Sousa que se instalou como senhor de engenho na região açucareira do Recôncavo baiano onde viveu por 14 anos e escreveu *Tratado descritivo do Brasil*.⁶ Ele foi recompensado pelo rei que em 1590 o nomeou capitão-mor e Governador da Conquista e Descobrimto do Rio São Francisco.⁷ Portanto, segundo admitiu o próprio, sua obra refletia o contexto da economia açucareira, do sertanismo, da escravidão indígena e da sua experiência de convivência com índios enquanto senhor de engenho.

Os jesuítas José de Anchieta e Manuel da Nóbrega almejavam conquistar e garantir apoio da Coroa e melhores condições para os missionários da Companhia de Jesus empreender a catequese e a salvação das almas.⁸ Os indígenas do litoral, escolhidos para serem catequizados, demandaram a elaboração pedagógica que prescindia do conhecimento, da língua, cultura e cosmologia para promover a conversão ao cristianismo católico. A caracterização etnográfica detalhada produzida teve, portanto, a funcionalidade de demonstrar que a catequese exigiria enormes esforços para extirpar os costumes gentis.

⁵ MONTEIRO, John Manuel. As “Castas de Gentio” na América Portuguesa Quinhentista Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios no Brasil. In: **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Campinas: Tese de Livre Docência - Unicamp, 2001, p. 12. Disponível em <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos.htm>> Acesso em: 12, Nov. 2012.

⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000, Coleção Reconquista do Brasil, vol. 221.

⁷ MONTEIRO. As “Castas de Gentio” na América Portuguesa Quinhentista Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios no Brasil..., p. 15.

⁸ POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Baurú: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 39.

Informações e visões sobre os povos indígenas na Capitania dos Ilhéus

José de Anchieta em sua obra *Informação do Brasil e de suas Capitanias - (1584)*,⁹ registrou que os *gentios* habitantes das terras, desde a Capitania de Pernambuco até a de São Vicente, mais ou menos 350 léguas, e de São Vicente até a Lagoa dos Patos, completando 900 léguas da costa Norte-Sul, adentrando cerca de 200 léguas no sertão, falam uma mesma língua, grande vantagem para a conversão. Situação bem diferente no interior, “pelos matos ha diversas nações de outros bárbaros de *diversíssimas* línguas a quem estes índios chamam Tapuias”.¹⁰

Comentando sobre os costumes dos “*brasis*”, além da generalização de que falavam “uma só língua”, Anchieta acentuou a inimizade existente entre os falantes que viviam em guerras e se comiam uns aos outros; todos tinham mais de duas esposas e apreciavam uma bebida fermentada que fabricavam de mandioca; os índios não adoravam “nenhuma criatura por Deus”, não tinham ídolos e nem “comunicação com demônios” embora tivessem medo dele. Todavia, acreditavam nos feiticeiros, os pajés, que segundo ele, inventavam “uns bailes e cantares novos [...] e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite”.¹¹

Sobre os chamados tapuias, Anchieta informou terem sido eles os antigos habitantes das terras costeiras que foram desalojados pelos tupinambás e se recolheram para os sertões; esses grupos “não comiam carne humana”, plantavam poucas roças e viviam principalmente da caça; se diziam amigos dos portugueses, com exceção de uma única nação, chamada “Guaimuré” [Aimoré], que no princípio foi amiga dos portugueses mas haviam se tornado “crudelíssimos inimigos”. Os aimorés viviam nos matos das terras das capitanias de Porto Seguro e dos Ilhéus chegando aos arredores da Bahia.¹²

O português Gabriel Soares de Sousa acrescentou muitas informações às fornecidas por Anchieta. Confirmou que os índios da grande nação Tupinambá foram os conquistadores e povoadores de toda a costa da Bahia e posteriormente dividiram-se em grupos contrários e inimigos. Relatou um dos motivos da desavença entre os moradores da cidade da Bahia: um grupo havia raptado uma moça e recusado entregá-la à família que queria resgatá-la. Toda a parentela do pai da moça, que “eram índios principais” se apartaram, saindo com sua gente da aldeia para a ilha de Itaparica. Juntaram-se com outros índios vizinhos do Paraguaçu e

⁹ ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1534-1597)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 302, 386. Disponível em: <<http://purl.pt/155>> Acesso em: 25 out. 2011.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 302, 328-332.

¹² *Ibidem*.

fizeram guerras aos da cidade. O grupo “Tupinambá que migrou para a ilha de Itaparica povoou o rio Jaguaribe, Tinaré e a costa dos Ilhéus”¹³ até Camamú.

O português descreveu os costumes, cultura e peculiaridades das diversas nações indígenas da Bahia, habitantes do extenso litoral do Brasil e de alguns grupos conhecidos do interior. Os tupinambás enquanto grupo de referência foram descritos com maiores pormenores etnográficos, características atribuídas aos demais grupos ou nações falantes da mesma língua tupi.¹⁴ Sobre os aimorés registrou as informações apreoadas na sua época que serão aludidas mais a frente.

Outro quinzentista, Pero M. Gândavo (1576) também escreveu sobre os índios, provavelmente inspirado nos registros dos jesuítas e de Gabriel Soares de Sousa. Destacou impressionado que “a língua deste gentio toda pela Costa é uma: carece de três letras - scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei”.¹⁵ Na sua análise, os índios eram cruéis, desumanos e viviam como animais brutos “sem ordem nem concerto de homens”.¹⁶ De acordo com suas descrenças, enfatizou com maior acidez os comentários de Anchieta sobre as guerras e a morte dos inimigos, descrevendo o tratamento dispensado aos aprisionados até o dia em o matavam e comiam. Por outro lado, opinando sobre a fragmentação e inimizade entre os diversos grupos indígenas falantes da língua geral considerou como fator facilitador para a conquista portuguesa,

ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não acha povoações de índios armados contra todas as nações humanas, e assim como são muitos permitiu Deus que fossem contrários uns dos outros, e que houvesse entre eles grandes ódios e discórdias, porque se assim não fosse os portugueses não poderiam viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder.¹⁷

As inimizades e desagregação entre os tupinambás, agravadas pela ocupação colonial, foram mencionadas por Soares de Sousa. Ele descreveu suas impressões a respeito de uma época posterior as guerras autorizadas pelos governadores gerais e as devastadoras epidemias que assolaram a população indígena subjugada. Durante o período que viveu na Bahia (estava em curso o projeto da Companhia de Jesus de

¹³ SOUSA. **Tratado descritivo do Brasil em 1587...**, p. 230.

¹⁴ *Ibidem*, p. 229-261.

¹⁵ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, (capítulo sétimo). Texto proveniente de: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>. Acesso em: 23 out. 2011.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

ajuntar os índios nos aldeamentos para promover a catequese) confirmou que os tupiniquins enfrentaram constantemente guerras interétnicas com os tupinambás, os aimorés e com os portugueses nos primórdios da colonização. Segundo o autor, mesmo depois de subjugados pelo governador-geral Men de Sá, os tupiniquins continuaram sofrendo maus tratos pelos colonos. As fugas para o sertão onde se misturaram com os Tupinaen foi uma das alternativas de sobrevivência, resultando que nas terras da Capitania dos Ilhéus só restavam “duas aldeias, que estão juntos dos engenhos de Henrique Luis as quais têm já muito pouca gente”¹⁸ por volta de 1587.

A catequese da Companhia de Jesus

Na capitania da Bahia (1545) a resistência dos povos indígenas foi intensa e os índios chegaram a expulsar o donatário. Os conflitos eclodiram em todas as demais, colocando em risco a possessão portuguesa que mudou de estratégia de defesa e administração, instalando o Governo Geral em 1549. Juntamente com o primeiro governador Tomé de Sousa vieram os primeiros jesuítas (seis) contratados pela Coroa para a empresa da catequese e conversão dos gentios. Os jesuítas não foram os únicos clérigos de ordens religiosas que atuaram na Colônia, mas permaneceram praticamente como exclusivos durante trinta e cinco anos, restando aos franciscanos e carmelitas que chegaram à década de 1680, acomodar-se à situação e estrutura já instalada.¹⁹

Os povos primeiramente escolhidos para serem cristianizados foram os falantes da língua tupinambá, também chamada de *tupi antigo* que era segundo Rodrigues a língua predominante na costa do Brasil quando os portugueses chegaram.²⁰ Os jesuítas pregavam e batizavam os índios em peregrinações pelas aldeias e um novo modelo de catequese foi projetado por Manuel da Nóbrega justificado pelo agravamento dos conflitos e ineficácia dos batismos em massa e das missões volantes. Segundo sua análise, os índios recebiam o batismo, mas não renunciavam aos costumes considerados pagãos e sequer reduziam a confiança que depositavam nos seus feiticeiros e pajés. Para a conversão dos índios, defendia a necessidade de empreender a catequese como a principal obra missionária. Essa preocupação

¹⁸ SOUSA. **Tratado descritivo do Brasil em 1587...**, p. 62 a 69; Henrique Luis foi feitor do engenho de Lucas Giraldes, onde estiveram hospedados por alguns dias os padres jesuítas, conforme: CAMPOS, João da Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Ilhéus: Editus, 3ª Ed., 2006, p. 94-95.

¹⁹ SCHWARTZ, Stuart B. e LOCKHART, James. **A América Latina na época colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 230-235.

²⁰ As Línguas Gerais Sul-Americanas. Prof. Dr. Aryon D. Rodrigues. Laboratório de Línguas Indígenas, IL, UnB. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/il/lab/ind/lingerais.htm>>. Acesso em: 26, out. 2011.

também era corrente na América espanhola e entre a cúpula da igreja e da Companhia que segundo Pompa, já debatiam a necessidade de uma reforma geral para realizar a conversão dos gentios da América.²¹

O padre Manuel da Nóbrega em 1556 elaborou um projeto de conversão fundamentado na ação realizada por ele em São Vicente. No ano de 1553 haviam decidido reunir três tribos distantes uma das outras em um mesmo lugar conhecido como Piratininga, mais tarde São Paulo. Nóbrega apresentou essa nova metodologia no *Plano civilizador*, propondo reunir os índios em um só lugar ao invés de os missionários percorrerem as aldeias.²²

De acordo com Eisenberg,²³ o plano civilizador de Nóbrega tinha base no sistema de *encomienda* espanhola, adaptado à realidade da colonização portuguesa no Brasil. Pelo sistema, os nativos foram submetidos a autoridade da Coroa espanhola, encarregada de os distribuir como mão de obra entre os colonos sob a obrigação de se pagarem salário pelos serviços prestados. Dessa forma, os nativos estariam supostamente protegidos contra a escravização, e, para Nóbrega, nesse sistema, “mantinham a liberdade quando se submetiam às ordens dos colonos”. No seu plano, para conservar a liberdade e proteção contra os colonos portugueses, os índios deveriam aceitar se submeterem aos jesuítas e a viverem nas “Aldeias” por eles administradas, sendo este o único meio para a conversão ao cristianismo católico. No plano original previa a submissão como ato voluntário dos índios, mesmo que persuadidos pelo medo da guerra, dos colonos e da escravização.

Convém destacar que os aldeamentos passaram integrar a logística militar, como ilustra na vila de Cairú uma aldeia chamada São Sebastião que juntamente com a aldeia de Santo Antônio na barra do rio Jaguaripe, fundada em 1560, defronte a parte sul da Ilha de Itaparica, foram estratégicas para a defesa do Recôncavo. Serviram de muralhas de proteção contra o avanço dos aimorés e contra os ataques dos holandeses nas vilas do sul.²⁴

²¹ POMPA. **Religião como tradução...**, p. 60-70.

²² EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno:** encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 89-92. Na sua obra constam como apêndices: *O Plano civilizador - Carta do P. Manuel da Nóbrega ao p. Miguel de Torres, Lisboa [Baía 8 de maio de 1558]*, p. 238-246; e *Diálogo sobre a conversão do gentio [Baía 1556-1557]*, p. 222-237. O *Diálogo* pode ser consta em: NOBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil:** 1549-1560. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 229-245. (Publicações da Academia Brasileira. II História. Cartas jesuítas, I). Domínio público. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00381610>>. Acesso em: 12, nov. 2112.

²³ *Ibidem*.

²⁴ MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. **Equus Rusus:** A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624 – 1654). Salvador: Tese de doutoramento em História Social UFBA/PPGH, Vol. 1, 2011, p. 66-67.

Os jesuítas iniciaram a catequese seguindo as orientações de concentrar os índios em grandes aldeias em Salvador e Recôncavo a partir de 1558. Na Capitania dos Ilhéus a catequese nos aldeamentos só foi iniciada após as guerras empreendidas contra os tupiniquins ordenada e comandada pessoalmente por Men de Sá. Os tupiniquins se rebelaram contra a exploração e injustiças praticadas pelos aliados. Houve um assassinato de um índio por portugueses que não foram punidos pelas leis do Reino, descaso que deflagrou a revolta dos índios parentes. Eles queimaram um engenho de Tomás Alegre, apavorando os demais colonos que se refugiaram na vila de São Jorge e pediram socorro ao governador. Men de Sá formou uma armada e se deslocou para Ilhéus, matando e queimando todas as aldeias que encontrou no caminho. O seu comandante era Vasco Rodrigues de Caldas, a quem Nóbrega elogiou o desempenho em armar ciladas aos índios e matá-los depois de feitos prisioneiros. Essa tática foi executada e relatada por Men de Sá no evento que ficou conhecido como “batalha dos nadadores” em que se vangloriou de matar muitos no mar da vila de São Jorge em 1559 e de alcançar a rendição dos tupiniquins no curto “espaço de trinta dias”.²⁵

Nóbrega consentiu com a ação militar do governador justificando que os índios de Ilhéus eram de “casta” muito diferente da dos portugueses e deveriam ser subjugados para possibilitar o aumento do número de colonos. Concluiu ele que a paz com os índios só seria possível pela conversão ao cristianismo, e se mesmo depois de convertidos, aceitassem viver entre os portugueses. Após as guerras, os tupiniquins foram subjugados e transformados em tributários, ou seja, tiveram de arcar com os prejuízos pagando com o trabalho compulsório aos colonos.

Segundo a versão da Companhia de Jesus, depois de serem estabelecidos os aldeamentos na Bahia e no Itapecuru, o provincial Luis da Grã acompanhado de alguns padres e irmãos seguiram para a Capitania dos Ilhéus. Por volta de 1561, formaram nas terras da sesmaria do Camamú, dois aldeamentos que reuniram mais de 6.000 índios.²⁶ Vale destacar que essa sesmaria pertencia a Men de Sá, concedida pelo primeiro donatário em 1537. A partir do estabelecimento das aldeias e alianças com os índios, o então governador-geral do Estado do Brasil repassou sua posse ao

²⁵ Carta de Men de Sá, 1560 *apud* CAMPOS. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus...**, p. 85-86. Comentários sobre a guerra e sobre o governador-geral Men de Sá, ver: NOBREGA. **Cartas do Brasil...**, p. 212-216.

²⁶ ANCHIETA. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1534-1597)...**, p. 353-354; Cf. **Cartas avulsas: 1550-1568**. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931, p. 323-336. (Publicações da Academia Brasileira. II História. Cartas jesuítas, II). Domínio público. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00381620>>. Acesso em: 12, nov 2012.

Colégio da Bahia. O latifúndio, conforme referência de Silva Campos se popularizou como sesmaria do Camamú ou “fundo das doze léguas”.²⁷

José de Anchieta elogiava o apoio de Men de Sá e apregoava o sucesso da nova estratégia para a obra de catequese reunindo índios nos aldeamentos. Registrou que apenas na Capitania da Bahia e de Ilhéus, em 1562 existia um total de 11 igrejas, sendo 10 da Companhia povoadas por mais de 40.000 índios. A nova estratégia foi agravante para a tragédia que se abateu sobre a população indígena, seriamente acometida pelas epidemias que se espalharam pela costa. As duas aldeias de Camamú sofreram com a peste da bexiga em 1563.²⁸ O alto número de mortes e a fome como consequência da desestruturação dos meios de subsistência tradicionais dos índios levou muitos sobreviventes a se dispersarem em busca de alimentos²⁹ reduzindo ainda mais o número de aldeados.

Por outro lado, se tornou mais acirrada a disputa pela posse de índios que envolvia colonos e também os jesuítas, estes cada vez mais fortalecidos diante do Governo Geral. Frente aos desastres populacionais que abatiam a população tupi, a Coroa finalmente se rendeu aos apelos dos padres da Companhia de Jesus e em 1570, o Rei D. Sebastião promulgou a *Lei de Liberdade dos Índios do Jaguaripe* que se tornou referência geral para o Estado do Brasil. A lei definia o *status* dos índios e limitava os casos em que se poderia, legalmente, escravizá-los: aos prisioneiros de Guerra Justa oficialmente decretada pelo governador ou pelo rei, e aos índios aprisionados nas guerras inter-tribais condenados a morte. Sendo decretada no contexto de retração da população tupi impeliu os colonos e bandeirantes a desenvolverem novas estratégias para obtenção de índios para servir de mão de obra aos seus empreendimentos. Antes do findar o século XVI, todos os olhares se voltaram aos aimorés.

Jesuítas, governo e colonos contra os aimorés

Os aimorés, segundo Gabriel Soares de Sousa, eram descendentes dos tapuias, mas separados há muito tempo. Sem contatos desenvolveram uma nova língua “que

²⁷ CAMPOS. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus...*, p. 105; DIAS. *Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial...*, p. 89-90.

²⁸ ANCHIETA. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1534-1597)...*, p. 377.

²⁹ FREIRE, Felisbello. *História territorial do Brasil*. (Bahia, Sergipe e Espírito Santo). Edição fac-similar. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1º vol., 1998, p. 92-93.

não se entende de nenhuma outra nação do gentio de todo este Estado do Brasil”.³⁰ Referindo-se ao tempo anterior a ocupação portuguesa, divulgava-se que começaram a descer do interior para o mar, chegando inicialmente na localidade de Caravelas no extremo sul da Capitania de Porto Seguro e continuaram se deslocando para o norte, disputando com os povos Tupiniquin e Tupinambá as matas interiores e as praias até o rio do Camamú. O autor sugeriu a possibilidade de esses povos terem barrado a expansão Tupinambá para o sul dos atuais estados da Bahia e Espírito Santo.

Foi essa situação de conflito e disputa dos territórios que os colonos encontraram e aproveitaram para estabelecer a convencional tática de fomentar as guerras intertribais, seja para conseguir prisioneiros para serem escravizados, seja para negociar alianças nas diversas contendas.³¹ Os tupiniquins foram os primeiros aliados dos portugueses para conter os avanços dos seus inimigos. Por outro lado, no princípio dessa disputa, os aimorés tiraram proveito, mantendo distância dos colonos e da catequese.

Entretanto, sobreveio o rompimento da aliança entre tupiniquins e portugueses devido aos massacres perpetrados pelos antigos aliados e as epidemias letais no período de 1559 a 1566. A redução populacional desses índios gerou profundas transformações nas relações internas e externas dos diversos grupos inseridos na estrutura colonial. A disputa por mão de obra acirrou conflitos entre os proprietários portugueses e entre esses com outros povos indígenas. Alguns colonos abandonaram suas fazendas e buscaram outros locais mais promissores, e outros voltaram seus anseios utilitaristas aos aimorés. No entanto, segundo observação de Manuel da Nóbrega, esses índios ficaram fortalecidos para o enfrentamento aos colonos devido a redução dos índios inimigos que antes lhes faziam guerra.³²

As relações antes pacíficas devido ao temor que os aimorés provocavam aos colonos e demais índios foram quebradas e eles se tornaram ferrenhos defensores de seus territórios e de sua liberdade. Os colonos da Capitania dos Ilhéus fomentaram constantes denúncias de atrocidades praticadas contra o patrimônio e pessoas, promoveram bandeiras punitivas e apelaram ao Governo Geral pela decretação de guerra, objetivando aprisionar índios a serem distribuídos como mão de obra escravizada.

³⁰ SOUSA. **Tratado descritivo do Brasil em 1587...**, p. 62. Ver: HEMMING, John. **Ouro vermelho: a conquista dos Índios Brasileiros.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Edusp, 2007, p. 156-159.

³¹ PARAISO, Maria Hilda B. **O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste.** São Paulo: USP, 1998, p. 64.

³² SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil, 1500-1627.** São Paulo: Melhoramentos, 5ª ed., 1965, p. 251, 296, 297. Segundo o autor os aimorés iniciaram os levantes contra os colonos na Capitania no período que Manuel Teles de Barreto era Governador Geral, 1580-1587, no mesmo período em que se levantaram os índios da Paraíba e Sergipe.

As características atribuídas aos aimorés tiveram o efeito de torná-los os principais e mais temidos indígenas na Capitania dos Ilhéus, culpados pelo despovoamento e enfraquecimento econômico.³³ Gabriel Soares registrou alguns conhecimentos que circulavam, embora ele mesmo tenha admitido a impossibilidade de saber mais sobre a vida e costumes deles, por serem “esquivos inimigos de todo o gênero humano”.³⁴ Eram retratados como o mais selvagem de todos os gentios, tão bárbaros ao ponto de se recusarem se alimentar até morrer quando feito prisioneiros.

Os aimorés continuava Soares de Sousa, sempre andavam em pequenos grupos de até 30 pessoas. Eram corredores ligeiros e flecheiros hábeis, nunca erravam um tiro e sempre lutavam a traição. Sobre a aparência, um elemento que povoou a mito de ferocidade, dizia-se que eram da mesma cor dos outros índios, porém muito “maiores de corpos e robustos e forçosos; não tem barba nem mais cabelos no corpo que os da cabeça, porque os arrancam todos”.³⁵ Sua voz era rouca, como se arrancassem da garganta “com muita força.” Não viviam em aldeias e jamais alguém tinha visto suas casas. Andavam sempre pelos campos e matos, dormiam no chão. Quando chovia abrigavam-se ao pé de uma árvore e cobriam-se com folhas. Não plantavam roças de mantimentos, se alimentando de frutos silvestres e da “caça que comiam crua ou mal passada, quando tem fogo”.³⁶

Ao contrário do que informou Anchieta, Soares de Sousa divulgou que aimorés “comiam carne humana por mantimento, o que não tem o outro gentio que a não come senão por vingança de suas brigas e antiguidades de seus ódios”,³⁷ referindo-se aos tupis. Viviam assaltando os outros índios e os portugueses e eram constantes os boatos na época sobre destruição dos engenhos. Esses índios foram categorizados como uma “praga” que a mais de vinte e cinco anos assolava as Capitanias dos Ilhéus e Porto Seguro contabilizando mais de trezentos portugueses e de três mil escravos mortos por eles,³⁸ número certamente superestimado.

O Governo Geral autorizou campanhas punitivas contra os aimorés e declarou Guerra Justa. A partir de 1559 os conflitos bélicos se estenderam ao Recôncavo, nas barras dos rios Jaguaripe e Jequiçá, e nas vilas de Cairú, Camamú e Boipeba. No entanto, a guerra ganhou intensidade a partir de 1597 com a participação de tropas formadas por índios Potiguara,³⁹ conforme as ordens remetidas pelo governador aos

³³ Ver uma análise questionando o mito da devastação da Capitania pelos aimorés em: DIAS. **Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial...**, p. 185.

³⁴ SOUSA. **Tratado descritivo do Brasil em 1587...**, p. 62.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem*, p. 63.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Os Potiguaras eram índios falantes da língua do tronco Tupi que habitavam junto a Barra do Jagoaribe em qual deságua o Rio Grande (Paraíba). Resistiram à empresa colonial na

missionários jesuítas que mantinham aldeamentos na Paraíba e Rio Grande do Norte, para enviá-los ao combate contra holandeses e aimorés na Bahia. O período de guerra declarada se estendeu até por volta de 1603 e acirrou os conflitos no tempo e espaço, chegando até as fronteiras da Capitania da Bahia, com maior intensidade nas margens do Paraguaçu e na parte mais cultivada da Capitania dos Ilhéus, as vilas e lugares de Camamú, Cairú e Boipeba.

Com o desenrolar da guerra houve tentativas de aldear os aimorés. Há notícias de que o capitão-mor da Bahia Álvares Rodrigues aprisionou algumas mulheres e atraiu outros índios para suas terras. Os jesuítas, liderados por Diogo Nunes, também realizaram tentativas de os aldear, usando como chamariz os mesmos índios potiguaras que haviam sido trazidos para combatê-los e haviam sido retidos e aldeados sob a sua administração. Com os aimorés que se encontravam na fazenda do português Álvaro formaram um aldeamento localizado na atual ilha de Itaparica, para onde foram transferidos por ordem do governador. Em Ilhéus, as tentativas foram feitas desde 1601 pelo padre Domingos Rodrigues em local próximo a lagoa do rio Itaípe, termo da vila de São Jorge. Entretanto, também esses índios foram transferidos para Ilha de Itaparica no período.⁴⁰

Os aimorés enfraquecidos e desgastados pela guerra, pela desestruturação de suas famílias e pelas transferências foram acometidos por doenças infecciosas. Muitos morreram e os sobreviventes se embrenharam nas matas fugindo do contato.

então Capitania de Pernambuco até a assinatura de um tratado de paz em junho de 1599. Foram escravizados novamente e fizeram a última tentativa de liberdade em 1601, quando os colonos pediram ajuda do governador-geral da Bahia, na época, Francisco de Sousa. Os índios foram vencidos e submetidos às imposições portuguesas de catequese e lealdade. A partir de então, foram recrutados para combater outros índios resistentes, inclusive os Aimoré. Conferir em: HEMMING. **Ouro vermelho...**, p. 245-272. Ver: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande do Norte**. Natal: Dissertação de mestrado - Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Programa de Pós-graduação em História, 2007.

⁴⁰ O padre Fernão Guerreiro, nas *'Cousas do Brasil, da sua Relação Annual - 1600 a 1603'* se referiu ao irmão da Companhia Domingos Rodrigues que pediu para ser enviado do Reino para a Bahia quando os aimorés foram descidos por Álvaro Rodrigues para a cidade [da Bahia?] O padre aprendeu o idioma e foi mandado para a vila de São Jorge dos Ilhéus. Cf. CAMPOS. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus...**, p. 150-153. Segundo Frei Vicente do Salvador, o capitão-mor Álvaro de Carvalho que comandou a guerra contra os aimorés e anuiu com a decisão de transferir os potiguaras, tomou em um assalto uma mulher aimoré, a qual ensinou a língua tupinambá e o cristianismo. Depois foi batizada com o nome de Margarida e foi intermediária da paz estabelecida. Cf. SALVADOR. **História do Brasil, 1500-1627...**, p. 333-334. Cf. SOUTHEY, Robert. **Historia do Brazil, 1774-1843**. Tomo Segundo. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1862, p. 51-56. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01726520#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 12 nov 2012.

Anos mais tarde, no dia 21 de outubro de 1602, Domingos Fernandes, administrador do engenho de Santana que pertencia a dom Fernando de Noronha⁴¹ entrou com uma ação judicial [petição] a fim de justificar oficialmente ao seu patrão a ocorrência seguinte. Informou que havia recrutado ou tomado uns 18 índios da aldeia Mariape para fazer guarda do engenho. Entretanto, outros índios foram ao engenho alegando que queriam visitar seus parentes. Entraram e logo começaram a gritar e ameaçar todos os brancos e negros da Guiné que se refugiaram num baluarte. Segundo o administrador eram mais de trezentas pessoas, índios, alguns escravos, mulheres e crianças, e todos abandonaram o engenho e foram para o sertão.

No depoimento, o administrador falou que pediu socorro aos vizinhos e ao senhor do engenho no Taípe, mas todos os índios se encontravam levantados. Eles apelaram ao capitão-mor da cidade da Bahia, Álvaro de Carvalho e a Francisco Negreiros que atenderam e enviaram algumas tropas que permaneceram nos arredores por alguns dias para proteção contra possíveis assaltos. Não foram mencionados novos confrontos e nem o retorno dos índios. O administrador se adiantou em informar aos proprietários do engenho, alegando com base em testemunhas, que sempre havia tratado bem os índios e negros escravizados, “dando a uns vestidos inteiros e a outros calsois (sic) e capotes e carapusas (sic) conforme os ofícios que tinham e que deixava muitas vezes de comer e beber por lhos dar”.⁴²

Na petição, o administrador do engenho de Santana se referiu, embora uma única vez, aos “*petiguares* que aqui vieram adonde estão assentados não fazem nenhum proveito a fazenda de Vossa Senhoria”.⁴³

Os potiguaras na Bahia: algumas referências

Não há dúvida sobre a presença dos potiguaras na Bahia, no entanto, sobre a ordem e a data do descimento para combater os aimorés nas Capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro, as informações das fontes são bastante confusas. Os estudiosos atribuem a ordem desse descimento ao governador-geral Francisco de Sousa, outros atribuem ao seu substituto Diego Botelho (1602-1608). A referência do administrador do ano de 1602 indica que os potiguaras já estavam na Bahia e na Capitania dos Ilhéus anos antes de Diego Botelho assumir o cargo. Essa hipótese tem sido aventada, pois no período do governo de Francisco de Sousa, o mesmo promoveu e participou pessoalmente das guerras contra os potiguaras em Pernambuco e Paraíba, inclusive sendo acusado pelos baianos de ficar afastado da

⁴¹ ANTT. Cartório dos jesuítas. Maço 16, n° 04: Instrumento com o tratado de uma petição de testemunhas para se provar um levantamento do gentio no engenho de Santa Anna dos Ilhéus (18 de novembro de 1603). (transcrito)

⁴² *Ibidem*.

⁴³ ANTT. Cartório dos jesuítas. Maço 16, n° 04, 1603.

capital. Portanto, o deslocamento desses índios para lutar contra os aimorés e deixados na Capitania pode ter sido parte do plano das autoridades no sentido de desmobilizar a resistência deles nos territórios tradicionais.⁴⁴

Mas esses não foram os únicos grupos recrutados. Os dados sobre uma expedição composta por seis caravelas e 1300 potiguaras destinados para combater os holandeses e os aimorés na Bahia, constam da relação “*Correspondência de Diogo Botelho (Governador do Brazil) (1602-1608): Cópia pelegráfica extraída da Torre do Tombo*”, incluindo os *Autos de devassa*.⁴⁵ A devassa era um procedimento comum, realizado após a conclusão do mandato de governador. No caso de Botelho, ele foi denunciado pelo Bispo e por particulares contratantes do corte e comércio de pau-brasil que alegavam “descaminhos da fazenda pública, acúmulo de empregos incompatíveis, pagamento aos funcionários por suas próprias mãos”, impunidade de crimes e de se meter em assuntos da alçada eclesiástica e de competência do rei, além de permanecer mais tempo na Capitania de Pernambuco. Segundo interpretação do autor da coleção de documentos, Botelho seguiu de Pernambuco para a Bahia no final de 1603, embora já ocupasse o posto de governador-geral.

Nos autos da devassa (ano de 1606), as certidões e depoimentos constam mencionados a ordem desse governador de enviar potiguaras para conter o avanço dos aimorés nas Capitâncias dos Ilhéus e de Porto Seguro. O autor apresenta “Resumo, por ordem cronológica das cartas dirigidas ao Governador Geral Diogo Botelho pelo Rei”⁴⁶ relacionando que em fevereiro de 1602 ocorreu uma invasão de seis caravelas holandesas na Bahia e que foram enviados índios e soldados de Pernambuco para evitar o ataque.

Em 19 de março de 1605, o rei respondeu a uma carta de Botelho do ano anterior, aprovando entre outras questões, o “socorro aos aimorés e as pazes com eles celebradas”.⁴⁷ No comentário sobre as correspondências, o autor conclui entre outras ações, destacou ter sido Diogo Botelho o pacificador e promotor da paz com os aimorés. Em certidão assinada pelos oficiais da Câmara de Salvador confirmam que Botelho

Mandou da Capitania de Pernambuco seis caravelas cheias de flecheiros *petiguaras*, de socorro a essa capitania, ás de Ilhéus e Porto Seguro, que com o dito socorro e com os mais que

⁴⁴ Conforme relatório de Manuel Mascarenhas, de 1603. HEMMING. **Ouro vermelho...**, p. 258-260.

⁴⁵ **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)**. Tomo LXXIII, 1ª parte, 1910, p. 03-258. Disponível em: <<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=20>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 36 e 05.

mandou, de munições e mantimentos, puderam ver acabarem-se de efetuar as ditas pazes e se atalhou a total perdição sua.⁴⁸

No relatório de Manoel Mascarenhas Homem, certificou que ele [governador] mandara socorrer Porto Seguro com “muitos flecheiros que haviam de ir da Capitania do Espírito Santo, com capitão e soldados e mais munições necessárias, por estar muito oprimida do gentio Aimoré”.⁴⁹ e também mencionou os índios *petiguares* mandados para Ilhéus.

Palavras finais

Os tupiniquins aldeados pelos jesuítas reelaboraram sua identidade e cultura, assumindo o cristianismo e se apropriando de muitos elementos da estrutura colonial a exemplo da língua portuguesa. Tornaram-se os “índios coloniais” segundo o conceito de Regina Celestino de Almeida⁵⁰ e continuaram lutando por autonomia e preservação dos territórios, alguns formados pelas terras destinadas aos aldeamentos. Na Capitania dos Ilhéus três aldeamentos tiveram longa duração e foram transformados em vilas de índios após a vigência da *Lei de Liberdade de 1755* e do *Directorio dos Índios* em 1758.

Os aimorés não foram totalmente vencidos. Intercalados por momentos de relativa paz, os colonos promoveram até 1660, inúmeras investidas organizadas como bandeiras punitivas ou para fazer prisioneiros. Devido à experiência de vida e luta nas florestas, as bandeiras contra eles rendiam poucos prisioneiros, mas contribuíram para ampliar a má fama desses índios e os interesses dos colonos, governo e religiosos por conhecê-los e conquistá-los.

Após as guerras, no século XVII aparece com mais frequência a denominação *guerém* ou *gréns* como parentes ou sinônimo de Aimoré. O padre Jácome Monteiro (1610) assim descreveu:

E há outros que chamam tapuias e mais comumente Aimurés, que estão neste espaço de 140 léguas da Bahia ao Espírito Santo. A informação que deles tenho é a seguinte: primeiramente, antes deste gentio estar em paz conosco o mesmo era nomear Guaimuré a qualquer gênero de pessoa que ameaçá-lo com todo mal; e assim em qualquer parte que

⁴⁸ *Ibidem*, p. 29-34, (Certidão passada pelos oficiais da Câmara de Salvador. Assinaturas de Francisco da Fonseca; Paulo de Argollo; Bahia, 29 de dez. 1607).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 29-30, 62: Relatório de Manoel Mascarenhas Homem, Vila de Olinda, 29 de junho de 1603.

⁵⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

aportavam ficavam eles os senhores, porque em continente, lhe despejavam tudo. Chamam-lhes os bichos do mato; de nenhum gênero de gente, nem de armas, tem medo, porque nunca pelejam em campo, senão em ciladas... Dividem-se em várias castas como gentio da terra, chamando-se Guerem Guerens, Patutus, Napurus, Craempee, Pijouriis, Coconhum, Brue-Brue, Capajós, Cariris. Mas nenhum se nomeia pelo de Guaimuré, que quer dizer nome mau, ladrão, matador prezando-se todos do nome de Guerem Guerem.⁵¹

A partir do século XVIII, os grupos remanescentes passaram a adotar as denominações étnicas de Guerén, Grén (Bahia) e Botocudo (Espírito Santo e Minas Gerais), individualizada e adaptada às circunstâncias históricas do contato e inserção na estrutura política e administrativa imperial instalada. Como índios sustentaram, durante séculos, resistência e lutas pelos territórios e por autonomia frente à sociedade dominante.

⁵¹ Pe. Jácome Monteiro. *Relação do gentio do Brasil e seus costumes*. 1610. Apud. EMMERICH³, Charlotte & MONSERRAT³, Ruth. **Sobre os aimorés, krens e botocudos**: notas linguísticas. **Ministério do Interior/Fundação Nacional do Índio/Boletim do Museu do Índio**. Rio de Janeiro, Antropologia, nº 3, out. 1975.

Pelos interesses que resultam aos governadores: as guerras nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)

Vanice Siqueira de Melo¹

A partir do final do século XVII, inúmeras guerras realizadas contra índios hostis assolaram as capitanias do Maranhão e do Piauí, que pertenciam ao Estado do Maranhão e Grão-Pará. Os indígenas freqüentemente assaltavam fazendas, assassinavam negros e brancos, invadiam casas fortes e expulsavam os colonos de diversos núcleos populacionais. Por essa razão, a conservação dos povoados coloniais e o aproveitamento econômico dessas capitanias dependiam do extermínio, expulsão ou submissão dos índios que optaram pelas hostilidades contra os novos povoadores daquela área.

Esta reflexão acerca das guerras contra os índios é antiga na historiografia e elas estão articuladas aos debates que tratam do sertão colonial na América portuguesa. Exemplar dessa perspectiva é Capistrano de Abreu, o qual acreditava que o encontro dos índios com as frentes de expansão luso-brasileira não foi caracterizado pela violência exacerbada. Capistrano de Abreu defendia que esses conflitos foram “menos sanguinolentos que os antigos”, pois a criação de gado não precisava de muitos trabalhadores como lavoura, não demandava o mesmo esforço e nem causava a mesma aversão. Além disso, havia uma imensidão de terras para onde os índios “resistentes” a expansão portuguesa poderiam emigrar.²

Opondo-se a idéia de Capistrano de Abreu, há uma vasta historiografia que argumenta que essas guerras eram mecanismos de extermínio dos nativos. Luiz Mott, que analisa esses conflitos no Piauí colonial, acredita que se os grupos indígenas fossem fundamentais nas atividades de criação de gado, eles não teriam sido “sistematicamente exterminados nos campos de batalha”, pois seriam aprisionados e domesticados.³

Pedro Puntoni argumenta igualmente que as guerras que assolaram as áreas criatórias do nordeste colonial no século XVII pretendiam o aniquilamento dos indígenas. Isso justifica, para ele, a estruturação da economia pecuarista “com a presença determinante do trabalho livre (conformando uma relação escravista particular), e com a ausência relativa do trabalhador indígena”.⁴ Ou seja, para Pedro

¹ Mestra em História.

² ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800**. Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicação, 1998, p. 132.

³ MOTT, Luiz. **O Piauí colonial**. População, economia e sociedade. Teresina: Projeto Petrônio Portella, 1985, p. 133.

⁴ PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 2002, p. 43.

Puntoni as guerras contra os índios não constituíam mecanismos de conquista ou submissão de trabalhadores aptos ao trabalho nas fazendas e currais, pois objetivavam “limpar” o território e facilitar a expansão luso-brasileira.

A historiografia que tratou acerca dessas guerras sempre procurou estabelecer uma tipologia delas. Assim, houve uma preocupação em identificar o objetivo dos conflitos, ou seja, se eram guerras de extermínio ou de escravização dos indígenas. A partir dessa classificação, os autores procuravam associar o objetivo das guerras à organização do trabalho nas atividades criatórias de gado desenvolvidas na região.

Embora não possa ser negado que muitos grupos indígenas foram escravizados pelas tropas de guerra e que milhares de índios morreram nas peijas que ocorreram na América portuguesa, fosse como participantes das tropas de guerra ou inimigos dos luso-brasileiros, as tentativas de categorização das guerras como mecanismos de extermínio ou de escravização indígena, como se uma fosse incompatível com a outra, são classificações que não estavam presentes naquela sociedade. Estas tipologias são mecanismos usados pelos historiadores, contemporaneamente, para compreender estes conflitos e contribuem para simplificar as guerras da sociedade colonial.

É fundamental entender que esses conflitos contra os índios eram mecanismos de escravização autorizados pela coroa portuguesa e que, portanto, faziam parte da política indigenista colonial. Conforme lembrou Beatriz Perrone-Moisés a legislação indigenista colonial tratava os índios de forma diferenciada. Havia um tratamento aos índios aliados e outro aos grupos indígenas tidos como inimigos. Assim, aos aliados e aldeados era garantida a liberdade e aos inimigos a escravidão, através das Guerras Justas e Resgates.⁵

Inúmeros religiosos e governantes participavam do procedimento necessário para justificação das guerras contra os índios. Em 9 de abril de 1655 foi emitida uma lei para o Estado do Maranhão e Grão-Pará que autorizava a realização das guerras como mecanismo de escravização indígena e distinguiu a guerra ofensiva e a defensiva. Segundo essa lei, podia haver cativo indígena nos seguintes casos:

o primeiro em guerra ofensiva e justa que se não haverá por tal senão sendo feita com licença e autoridade judicial, digo, Real, firmando de minha mão ou dos Reis meus sucessores que nem eu nem ele daremos sem plenária informação das causas porque mandaremos fazer adita guerra ouvindo sobre ela os Governadores do Estado, Ouvidor Geral, Provedor da Fazenda, Prelado que governa o eclesiástico e os das religiões e pareceres

⁵ Esta distinção desapareceria nas três grandes leis sobre a liberdade indígena: de 1609, 1680 e 1755. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

dos meus (conselheiros) digo, Conselhos Ultramarino e Estado tirando em todos os governadores o poder de fazerem a dita guerra ofensiva por própria autoridade.⁶

Quanto à guerra defensiva, “poderão fazer por si os ditos governadores comunicando o primeiro com as pessoas que residem naquele Estado”. Nesta lei de 1655, portanto, a principal diferença entre a guerra ofensiva e a defensiva era quanto a quem cabia autorizá-la. A guerra ofensiva deveria ser permitida pelo monarca e a defensiva seria aprovada pelo governador do Estado do Maranhão.

Anos mais tarde, a escravização indígena foi proibida pela lei de 1º de abril de 1680 e autorizada, novamente, pela lei 28 de abril de 1688. Segundo esta lei, guerra defensiva “se entenderá somente no ato da invasão que os índios inimigos e infiéis fizerem nas aldeias e terras do Estado do Maranhão com cabeça ou comunidade que tiver soberania ou jurisdição” principalmente “quando os ditos índios impedirem com mão armada e força de armas os missionários as entradas dos sertões e a doutrina do santo evangelho”. A guerra ofensiva seria feita

quando houver temor certo e infalível que os ditos inimigos da fé procurarão mandar as terras de meu domínio formando e ajuntando gente para o dito efeito sem que por outro modo se lhes possa impedir a dita invasão inclusive pela persuasão, e de temor e da boa paz ou também quando os ditos índios inimigos e infiéis tiverem feito hostilidades graves e notórias e não derem satisfação condigna delas, sujeitando – se a receber aquele castigo que for conveniente ao decoro de minhas armas, e necessário para a conservação do dito Estado.⁷

A lei de abril de 1688 determinou que cabia ao governador do Maranhão autorizar a guerra defensiva e a ofensiva. Tratava-se de uma recomendação diferente da lei de 1655, pois nesta o governador poderia autorizar somente a guerra defensiva. Esse tipo de guerra deveria ser justificada por documentos preparados pelo ouvidor-geral e certidões juradas dos missionários que assistiam nas aldeias e terras invadidas. Quanto à guerra ofensiva, deveria ser justificada antes de ser feita, através dos pareceres escritos do ouvidor-geral e dos padres superiores e prelados das missões da

⁶ Ley que se passou pelo Secretario de Estado em 9 de abril de 655 sobre os Indios do Maranhão. Alcântara, 9 de abril de 1755. *ABN*, vol. 66 (1946), p. 25-26.

⁷ Alvará em forma de Ley expedido pelo secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão. Lisboa, 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66 (1946), p. 97-101.

Companhia de Jesus e da Província de Santo Antônio. Esta lei vigorou até 1755, quando o monarca português promulgou a lei de liberdade dos índios.⁸

A justificação das guerras contra os índios exigia procedimentos burocráticos que envolviam governantes e religiosos do Estado do Maranhão e Grão-Pará. É importante considerar, portanto, que essas guerras estavam condicionadas aos interesses dos governantes e dos religiosos que atuavam na administração dos territórios coloniais. Desta maneira, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, as guerras estavam associadas a diversos interesses locais e, por isso, seus objetivos não estavam articulados somente a aquisição de mão de obra ou de extermínio dos índios hostis.

As guerras e os governadores

Em 1707, Cristóvão da Costa Freire, Senhor de Pancas, começou a exercer a função de governador-geral do Maranhão. Costa Freire permaneceu no posto de governador até 1718, quando foi substituído por Bernardo Pereira de Berredo e Castro. Durante o governo do Senhor de Pancas, inúmeras guerras foram realizadas contra os índios hostis. É provável que Costa Freire se empenhasse na realização dessas guerras para que fosse reconhecido como bom governante, principalmente pelas elites locais que estavam representadas nas câmaras do Estado do Maranhão.⁹ Assim, as guerras poderiam ser usadas como um mecanismo para atender aos diversos interesses dos governadores. Vejamos esta questão.

Em 1718, Bernardo Pereira de Berredo assume o posto de governador do Maranhão. No ano seguinte, teria feito guerra aos índios Guarané. Esses índios foram acusados de assassinar o padre João Avelar e “oito ou nove negros desarmados” além de “ferir perigosamente” outro missionário e o capitão - mor Francisco Soares de Pinto.¹⁰

O governador do Maranhão saiu da cidade de São Luís no dia 16 de setembro de 1719 para fazer a guerra contra os Guarané. A tropa era composta por 230 soldados pagos e outros tantos índios e “com oito dias de viagem pelo dito rio” formou

⁸ O texto da Lei de Liberdade usado se encontra disponível em MOREIRA NETO, Carlos Araújo. **Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 155-56.

⁹ Sobre a concepção do “bom governo” e do “bom governante” ver: FEIO, David Salomão. **Administração, elites e exercício do poder local na Amazônia colonial (1707-1722)**. Belém: Monografia de graduação em História (UFPA), 2007; DIAS, Joel dos Santos. **Os ‘verdadeiros conservadores’ do Estado do Maranhão: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)**. Belém: Dissertação de Mestrado em História (UFPA), 2008.

¹⁰ A Carta do governador Bernardo Pereira de Berredo escrita em São Luís a 20 de março de 1720 está anexada em “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 5 de março de 1721. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 13, doc. 1296.

“campo nas margens do Peritoró que deságua nele donde por serem já terras do dito gentio” e nele fez um “destacamento das melhores tropas” permanecendo “entrincheirado no dito campo com vinte e tantos soldados e outros tantos índios dos que não tinham préstimo para a guerra no mato”.¹¹

Foi, então, o destacamento a procura dos índios, que perceberam a aproximação da tropa “pela desgraça de disparar se uma arma”. Apesar disto, os homens da tropa mataram muitos indígenas enquanto outros “fugiram embrenhando-se nas matas virgens, como sempre costumam”. Marchou a tropa para o rio Mearim “com as bem fundadas esperanças de assegurar melhor por aquela parte o meu desempenho”, segundo o governador Berredo. Depois de “bater” no gentio do curso que infestava o Mearim, a tropa se recolheu a São Luís “passados três meses e meio de campanha com a importante presa de duzentos e trinta tapuias”.¹²

Os oficiais da câmara de São Luís, que mantinham estreitos laços políticos com Bernardo Pereira de Berredo, elogiaram a ação desse governante. Segundo os oficiais de São Luís, Bernardo Pereira de Berredo “sem atender aos inconvenientes de uma trabalhosa jornada se abalou da cidade do Pará a vir para esta do Maranhão” para “libertar” a capitania “das violências e opressões do gentio bárbaro que a infestava”.¹³

Não foram todas as autoridades, contudo, que exaltaram a guerra realizada pelo governador Pereira de Berredo. Refiro-me a Vicente Leite Ripado, que era ouvidor-mor, provedor da fazenda e desafeto da câmara de São Luís e do governador Bernardo Pereira de Berredo. Leite Ripado escreve ao monarca para informar do “injusto procedimento com que se há” no governo do Bernardo Pereira de Berredo “principalmente no que obrou na guerra que fez ao referidos tapuias, provendo-os em postos pessoas indignas de ocuparem”.¹⁴ Para tentar comprovar as

¹¹ A respeito das peculiaridades da “guerra brasílica”, ver: PUNTONI, Pedro. A arte da guerra no Brasil. Tecnologia e estratégia militar na expansão da fronteira da América portuguesa, 1550-1700. **Novos Estudos Cebrap**, nº 53, p. 189-204, março de 1999.

¹² A Carta do governador Bernardo Pereira de Berredo escrita em São Luís a 20 de março de 1720 está anexada em “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 5 de março de 1721. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 13, doc. 1296.

¹³ Carta da câmara da cidade de São Luís do Maranhão ao rei D. João V. São Luís, 28 de maio de 1720. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1238.

¹⁴ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 5 de março de 1721. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 13, doc. 1296. Uma das pessoas indignas a que se refere Vicente Leite Ripado é Francisco Cavalcante. Numa carta ao secretário do Conselho Ultramarino, Vicente Leite Ripado relata que Francisco Cavalcante tinha ido por cabo de tropa a dar guerra no gentio do curso e “passado pela povoação dos Longazes havia roubado aos moradores dela invadindo lhes a casa como salteador publico com alguns de sua comitiva pondo a uns em fuga e prendendo a outros” para os roubar. Anteriormente, Cavalcante havia feito outros “descaminhos”, porém os soldados não o denunciaram, pois ele era favorecido pelo

arbitrariedades do governador, Leite Ripado narra ao monarca como Bernardo Pereira de Berredo procedeu para executar a guerra e de que maneira agiu durante o conflito.

Segundo Leite Ripado, o governador Bernardo Pereira de Berredo convocou uma junta composta pelos “oficiais de guerra e outras várias pessoas” quando soube do acontecido com o padre João Avelar. Os participantes dessa junta concordaram que por “não haver bastante poder e o dito gentio ser muito numeroso e destemido e estar de aviso pelo caso antecedente” e, igualmente, por “faltarem índios de guerra” não seria conveniente que se fizesse a guerra aos índios que investiram contra o padre João Avelar. Entretanto, o governador do Maranhão “assentou ir dar a dita guerra seguindo o único voto de um João Nogueira”, que já havia sido escolhido para ser cabo da tropa de guerra, embora estivesse “culpado em uma devassa de uma morte violentamente feita”. Era, também, cabo desta tropa de guerra Sebastião Rodrigues que “se achava a esta cidade [de São Luís] cumprindo o degredo em que foi condenado pela morte de sua mulher”.¹⁵

Partiu o governador com a tropa e assentou arraial acima da povoação do Itapecuru, em uma paragem que chamam Peritoró. Desta área, o governador “despediu a dita tropa” e permaneceu no Peritoró com a infantaria, alguns índios, Francisco Cavalcante e Felipe Santiago, que era capitão da fortaleza do Itapecuru. Essa tropa, contudo, fracassou na procura pelos índios. Furioso com o acontecido, o governador mandou que “partissem logo para o Mearim por terra até encontrarem outro qualquer gentio com ordem expressa que não se retirassem enquanto lhes não dessem água pelo peito”.¹⁶

Bernardo Pereira de Berredo também foi para a povoação do Mearim “pelo rio em as canoas” e “na dita povoação se aposentou em casa de um morador” tratando da fundação de um engenho enquanto a tropa buscava os índios. Transcorridos dois meses, a tropa foi “dar em umas aldeias a que os guiaram em vizinhança das quais encontraram alguns índios que vinham a caçar”, matando seis e aprisionando três deles “entrando com eles na primeira aldeia onde foram recebidos e estiveram com capa de paz”. Depois de três dias, “debaixo da mesma paz”, a tropa fez guerra aos índios “matando a uns e aprisionando aos outros, tomando por pretexto que o dito gentio queria levantar-se contra eles”. Em seguida, foi a tropa à segunda aldeia “ainda

governador. Carta do Provedor-mor da Fazenda, Vicente Leite Ripado, para o secretário do conselho ultramarino. São Luís, 10 de julho de 1718. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1198.

¹⁵ Carta do ouvidor-mor e provedor da fazenda, Vicente Leite Ripado, para o rei D. João V. São Luís, 13 de junho de 1720. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1252.

¹⁶ *Ibidem*.

com maior hostilidade e mortandade os cativaram e se recolheram com 240 presas, fora outras que pelo caminho faleceram”.¹⁷

Na cidade de São Luís, os cativos indígenas deveriam ser examinados pela Junta das Missões. Nesta junta teria sido constatado que os índios cativados pelo governador Bernardo Pereira de Berredo “eram de língua geral a quem chamam Guajajaras, aldeados e de paz” e “não constava que tivesse feito hostilidade alguma aos brancos” e por isso “parece que se não deviam reputar por gentio do corso” nem havia razões para “se julgar por justa a guerra”.¹⁸

Quanto às presas de guerra, se tiraram os quintos para a Fazenda real e o governador tirou para si de “jóia” vinte e quatro índios justificando que “como general lhe tocavam dez por cento, e dois por cento como cabo da tropa, querendo constituir-se no dito posto para o dito efeito, e para alegar serviço”, disse Vicente Leite Ripado. O cabo João Nogueira levou quatro peças por jóia “e os mais a este respeito fazendo também repartição por alguns seus afilhados e aos soldados” e aos “índios forros deu alguma coisa limitada em dinheiro do procedido do mesmo gentio que se vendeu em praça pública”. Ainda segundo o ouvidor-geral e provedor-mor Vicente Leite Ripado, das peças cativas que foram vendidas em praça pública, foram tirados 249\$500 réis que eram dos gastos da tropa, sendo que toda a despesa da campanha teria importado 2:118\$800 réis, sem incluir nesta soma as munições, farinha e medicamentos “sem embargo de eu lhe insinuar que V.M. se não daria por bem servido de se não refazer inteiramente todo o gasto, como se entendia da ordem de V.M. sobre esta matéria”.¹⁹

O testemunho do ouvidor e provedor Vicente Leite Ripado procura apontar ao rei inúmeras irregularidades no governo do Maranhão desempenhadas pelo governador Bernardo Pereira de Berredo, como a presença de “pessoas indignas” na tropa, a escravização de índios aliados, os prejuízos à Fazenda Real e forma como foram distribuídas as peças cativas. O ouvidor e provedor Vicente Ripado se empenhava em indicar como o governador agia, inúmeras vezes, sem atender às leis emanadas do reino. Afinal, como já foi lembrado, Leite Ripado e Pereira de Berredo não possuíam laços políticos.

As censuras do ouvidor e provedor referem-se à maneira pela qual o governador teria procedido em algumas circunstâncias que tratavam das guerras contra os índios inimigos. Vicente Leite Ripado exprobrou a forma pela qual o governador organizou a tropa de guerra, pois “pessoas indignas” estavam ocupando postos militares na tropa; assegurou que as peças indígenas cativas eram índios aliados, que a tropa causou prejuízos à Fazenda Real e que houve irregularidade na distribuição das peças escravizadas.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

O mestre de campo Bernardo Carvalho de Aguiar também censurava a atuação do governador Bernardo Pereira de Berredo. No dia 27 de janeiro de 1721, Carvalho de Aguiar escreveu ao soberano dizendo que “ainda que no Maranhão se acha estabelecida por V.M. a forma que deve haver na repartição das presas” feitas nas tropas de guerra “abusam muito de tal ordem os governadores do dito Estado, repartindo por si as ditas presas como lhes parece e tomando a título de jóia quantas querem com exorbitante excesso”; mais ainda, esclarecia o mestre de campo, os governadores queriam determinar o mesmo para as guerras que se fizessem aos índios no Piauí. Por essa razão ficam “a infantaria e índios sem parte nem quinhão nas ditas presas e quando têm alguma é tão limitada que lhes dá motivo a maior murmuração e descontentamento”. Como poucas peças eram dadas à tropa de guerra, entre índios e soldados, estes procuravam “matar ao gentio que lhes cai nas mãos” com prejuízo dos quintos reais e da Fazenda real.²⁰

As queixas feitas pelo ouvidor e provedor Vicente Leite Ripado e pelo mestre de campo Bernardo Carvalho de Aguiar sobre o comportamento do governador Bernardo Pereira de Berredo nos conflitos ajudam a pensar que a realização das guerras obedecia a diversos interesses pessoais. A formação de uma tropa de guerra e seu envio para combater os índios bravos pode estar associada a diversos interesses e às relações de poder dos governantes do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

O governador Pereira de Berredo foi, portanto, acusado por seus opositores de se apropriar ilegalmente de escravos capturados nas tropas de guerras, bem como de realizar guerras para obter essas peças, as chamadas jóias. Estas consistiam nas presas de guerra dadas aos governadores, como ordenava o Regimento das Fronteiras de 1645.²¹ Disponha este Regimento que as presas de guerra que chegassem às praças deveriam ser entregues ao Almojarife para que fossem vendidas. Depois de vendidas as peças, mandaria o “Auditor Geral descontar primeiro do monte maior os gastos que se fizeram com a dita presa” e depois se tiraria o quinto do monarca. As peças que restassem deveriam ser divididas entre soldados e oficiais que participaram da guerra, “conforme aos soldos que gozam”, e ao “cabo da dita presa em dobro, que serão duas partes”. Quanto ao Governador das Armas e ao Mestre de Campo

²⁰ S.^e o q. escreve o mestre de campo da conquista do Maranhão e Piauí Bernardo de Carvalho de Aguiar a respeito de se lhe declarar a forma que se deve ter na repartição das presas q. se fazem nas tropas de guerra e vay a informação que se acusa. Lisboa, 11 de dezembro de 1721. *AHU*, Códice 274, fls. 283v-284.

²¹O Regimento das Fronteiras é de 29 de agosto de 1645. Nele estão contidas normas que dispõem sobre alimentação, pagamento de soldos, promoções e baixas de soldados das Tropas Regulares do Reino. Este Regimento também teve aplicação nas tropas da colônia. COTTA, Francis Albert. O ‘sistema militar corporativo’ na América portuguesa. **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/francis_albert_cotta.pdf Acessado em: 27 de maio de 2011.

General “se lhe dará sua jóia em reconhecimento de serem superiores”.²² Como na América Portuguesa as funções militares estavam relacionadas aos vice-reis e aos governadores, cabia a eles receber algumas peças escravas indígenas. Ou seja, os governadores do Estado do Maranhão participavam da repartição das peças das tropas de guerra. Nesse sentido, embora o ouvidor e provedor Vicente Leite Ripado fosse um desafeto do governador, sua acusação parecia perfeitamente plausível naquela sociedade.

Há outro fator que pode contribuir para refletir acerca do interesse dos governadores do Estado do Maranhão na realização das guerras. Trata-se da ausência do envio aos sertões de tropas de resgates durante alguns anos. O alvará de 28 de abril de 1688 determinava o restabelecimento dos resgates, que haviam sido suspensos com a lei de liberdade de 1680 (que o alvará revogava), e ordenava que todos os anos fossem enviados aos sertões tropas para fazer resgates de índios.²³ Esta determinação, entretanto, parece não ter sido seguida à risca pelos governadores.

No dia 9 de julho de 1720, Manuel Álvares de Lima, “cidadão desta cidade de Belém do Grão-Pará” e escrivão da Câmara, certificou ao rei que “a última tropa de resgates que se fez nesta capitania foi o ano de 1713”.²⁴ No ano seguinte, o rei D. João V escreveu ao governador Bernardo Pereira de Berredo advertindo que, embora houvesse ordenado pela lei de 8 de abril de 1688 que todos os anos se fizessem resgates no Estado do Maranhão, “se não pratica há muitos anos” esta resolução. A explicação para essa situação era não “quererem os governadores concorrer com o trabalho da expedição das tropas, não sendo eles os que depois

²² Regimento das Fronteiras. Lisboa, 29 de agosto de 1645. In: SILVA, José Justino de Andrade e. **Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa**. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, volume de 1640 a 1647, p. 288, 1856.

²³ Alvará em forma de Ley expedido pelo Secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão. Lisboa, 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66 (1946), pp. 97-101. Sobre a questão dos resgates no Estado do Maranhão e Pará, ver: BONIFACIO, Monique F. da Silva. **Legislação e conflito: tropas de resgates de índios na Amazônia colonial (1653-1693)**. Belém: Monografia de graduação em História - UFPA, 2008. DOMINGUES, Ângela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do Norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000; FARAGE, Nadia. **As muralhas do sertão: os povos indígenas do rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

²⁴ Certidão do escrivão da Câmara da cidade de Belém do Pará, Manuel Álvares Lima, sobre a última tropa de resgates ter saído no ano de 1713. Belém, 9 de julho de 1720. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 6, doc. 559.

repartam os índios feitos nelas”. Por esta razão, preceituou o soberano que “se façam todos os anos indispensavelmente estas entradas no sertão aos resgates”.²⁵

A ausência do envio de tropas de resgates justifica, igualmente, o interesse que Bernardo Pereira de Berredo e, provavelmente, Cristovão da Costa Freire possuíam na realização das guerras. Afinal, como foi lembrado, durante o governo de Costa Freire aconteceram inúmeras guerras contra os índios. Mas não foi somente Bernardo Pereira de Berredo acusado de se beneficiar ilícitamente com o envio das tropas de guerras. Alexandre de Sousa Freire, governador do Maranhão de 1728 a 1732, também esteve envolvido nestes conflitos. Esse governador enviou tropas ao rio Negro que provocaram inúmeras discussões.

Como já defendeu Fabiano Vilaça dos Santos, a gestão de Alexandre de Sousa Freire “foi consumida por disputas com os missionários, sobretudo, jesuítas”.²⁶ No final da década de 1720, o governador Alexandre de Sousa Freire se envolveu em uma grave querela. Esta contenda ocorreu em função dos “excessos” de uma tropa comandada por Belchior Mendes de Morais que foi enviada ao Rio Negro. A tropa de Belchior Mendes de Morais era acusada, principalmente pelos jesuítas, de fazer escravos ilegalmente naquele rio.

Numa consulta realizada em 1730, sobre as guerras ilegais feitas pela tropa de Belchior Mendes de Morais, o procurador da Coroa declarou que os governadores do Estado do Maranhão, “pelo interesse que lhes resulta nas suas jóias, buscam motivo de fazerem guerra aos índios seja ou não justa” e “se não observa o disposto nas leis”. Alegava, também, o procurador da coroa que os “prelados que assistem na Junta das Missões por seu respeito não votam com liberdade”. Por essa razão, propôs o procurador da Coroa que “se tirasse aos governadores a jurisdição de fazer guerra ofensiva” sem ser aprovada pelo rei, como ordenava a lei de 9 de abril de 1655 e que deveriam ser enviados ao reino “os pareceres dos que votam sobre fazer ou não” a guerra.²⁷

²⁵ Carta régia para o governador Bernardo Pereira de Berredo. Lisboa, 11 de janeiro de 1721. **ABAPP (Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará)**. Tomo I, p. 176-177, 1902, documento 128. Segundo Nadia Farage, o sistema de resgates determinado pela lei 28 de abril de 1688 não teve muito sucesso “em razão da má vontade dos funcionários coloniais, em especial os governadores Christovão da Costa Freire e Bernardo Pereira de Berredo, que tinham seus próprios interesses no apresamento clandestino em muito lucrando com ele”. FARAGE. **As muralhas dos sertões...**, p. 61.

²⁶ SANTOS, Fabiano Vilaça. Pedras do ofício: Alexandre de Sousa Freire e os jesuítas no Estado do Maranhão (1728-1732). **Anais da XXV Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**. Rio de Janeiro, 2005, p. 275.

²⁷ Sobre a guerra q. o Gov.^{or} do Maranhão Alexdr.^e de Sousa Fr.^e mandou fazer aos Indios do Rio Negro de q. resultou fazerem m.^{tas} violencias einsultos naquelles certoens contra os Indios e Missionarios a resp.^{to} do q. se queixam do mesmo Gov.^{or} vários religiosos

Esta matéria sobre a jurisdição da guerra foi resolvida somente quatro anos depois, quando o Estado do Maranhão já era governado por José Serra. Assim, o monarca escreveu a este governador informando-lhe que sabendo do não cumprimento das ordens referentes à “guerra ofensiva” decidira “que se observe a lei de 9 de abril de 1655 que manda que esta senão faça sem resolução” dele; mais ainda, determinava que os ministros da Junta das Missões votassem “livremente” sobre a questão, para o que ordenava que “propondo-se na Junta das Missões alguma guerra ofensiva os ministros da dita Junta sejam obrigados a fazerem o seu voto particularmente sem declararem” e enviassem os votos “fechados em uma bolsa pelo meu Conselho Ultramarino”.²⁸ Desta maneira, como argumentou Márcia Eliane Mello,

as Juntas das Missões locais passaram a desempenhar um papel cada vez mais relevante no desenvolvimento da política indigenista empreendida pelo Estado Português, visto estarem enquadradas na estratégia de submissão dos povos indígenas, atuando como reguladora de todas as operações de cativo, julgamento e distribuição da mão-de-obra indígena.²⁹

Nesse sentido, a resolução régia acerca da autorização para realização das guerras ofensivas aos índios hostis parece indicar, novamente, como a realização das guerras ou de determinado tipo de guerra (ofensiva ou defensiva) estava sujeita a inúmeros interesses e era resultado de diversos conflitos de governantes e religiosos.

O papel dos governadores nesse contexto parecia ser crucial, pois, como foi mostrado, pela lei de abril de 1688, eram os governadores quem autorizavam as guerras contra os índios “bravos”. Entretanto, eles não deliberavam sós. Márcia Mello lembrou que, no final do século XVII, já tramitavam nas Juntas das Missões as devassas feitas pelo ouvidor geral para que os participantes da Junta apresentassem os pareceres, favoráveis ou não, acerca da guerra. A participação da Junta das Missões na deliberação sobre os assuntos concernentes as guerras contra os índios aumentou durante a primeira metade do século XVIII.

Esta mudança na legislação sobre a guerra durante o governo de José Serra não significa que os governadores e outras autoridades interessadas em realizar as guerras ofensivas tivessem seus interesses inibidos. É provável, que, a partir deste período, a declaração de guerra ofensiva contra os índios dependesse muito mais das afinidades políticas existentes entre os governadores e os membros da Junta das Missões. Assim, os governadores não deixariam de influenciar nas decisões sobre a realização

escrevendo também contra elle o Prov.^{or} da fazenda do Pará vão as cartas informações e papeis que se acuzao. Lisboa, 21 de março de 1730. *AHU*, Códice 209, fls. 28-30.

²⁸ Para o mesmo. Lisboa, 13 de abril de 1734. *AHU*, Códice 270, fl. 209v.

²⁹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Sousa. **Fé e Império**: as Juntas das Missões na conquista portuguesa. Manaus: EdUFAM, 2009, p. 178.

das guerras ofensivas. Contudo, isto não exclui o interesse de outros membros da Junta das Missões em fazer guerras ofensivas.

De fato, embora a adoção da guerra justa contra os índios tenha ocorrido em função da não colaboração dos índios “hostis” aos empreendimentos portugueses,³⁰ a realização das guerras no Estado do Maranhão e Grão-Pará estava igualmente conectada a diversos interesses, como dos governadores em obter as jóias. As guerras podem ser compreendidas como uma prática cuja realização também poderia depender das relações e redes de poder estabelecidas no Estado do Maranhão durante a primeira metade do século XVIII.³¹

O antecessor de Alexandre de Sousa Freire no governo do Maranhão foi João da Maia da Gama. Durante o governo de Maia da Gama, os conflitos contra os índios não foram intensos, como na década de 1710. No início da década de 1720 um ataque dos índios Barbados, Guanaré e Aruaz aos índios Caicai, recém-aldeados, resultou numa tropa de guerra para castigar esse ataque e na proposta de paz dos índios aos homens da tropa, cuja consequência foi a “pacificação” dos Barbados, Caicai e Aruaz, inimigos antigos dos moradores do Estado do Maranhão. Como defende Márcia Eliane Mello, embora em 1720 ainda possa ser observado conflito com os grupos indígenas, “crescia um grande interesse por parte da administração do Estado em promover a paz”.³²

Talvez a escassez de guerras durante o governo de João da Maia da Gama esteja relacionada às suas articulações com outros grupos da sociedade colonial, como os jesuítas. João da Maia da Gama foi ao Estado do Maranhão acompanhado do desembargador Francisco da Gama Pinto, que verificaria os abusos praticados nas expedições de obtenção de mão-de-obra indígena. Como lembrou Fabiano Vilaça, a sindicância sobre as expedições de apresamento ao sertão foi “recebida com antipatia

³⁰ MONTEIRO, John Manuel. As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência. In: DIAS, Jill (org.). **Brasil - nas vésperas do mundo moderno**. Lisboa: CNCDP, 1992, p. 121-36.

³¹ Márcia Eliane Mello lembra que no final do século XVII as propostas de guerra já tramitavam pela Junta das Missões. Embora Márcia Mello admita que desconhece a ordem que garantia à Junta essa jurisdição, indica que “uma vez retirada a autonomia do Governador de declarar a guerra aos índios ‘inimigos e infiéis’ e deslocada a decisão da proposta de guerra para a Junta das Missões, a Coroa ganharia não apenas uma maior fiscalização sobre essas práticas, colocando-as no âmbito de um organismo que em última instância era representante dos ideais metropolitanos, como também buscaria com essa atitude fortalecer o projeto de colonização mediante a ‘pacificação’ dos índios rebeldes e garantiria o aumento e manutenção dos aldeamentos missionários”. MELLO. **Fé e Império...**, p. 306. Talvez esta mudança na legislação acerca das guerras também esteja relacionada a projetos de colonização pensados pela Coroa para o Estado do Maranhão.

³² MELLO. **Fé e Império...**, p. 311.

pelos colonos que suspeitaram da articulação dos jesuítas com o novo governador para retomar a primazia na condução dos descimentos dos índios”.³³

As primeiras décadas do século XVIII foram caracterizadas pelos intensos debates entre moradores, autoridades leigas e religiosos acerca do apresamento indígena. Os governos de Cristóvão da Costa Freire e Bernardo Pereira de Berredo foram períodos de favorecimento de diversos moradores no apresamento de índios. Por isso, a chegada de João da Maia da Gama e do sindicante desembargador Francisco da Gama Pinto pode ter representado uma retomada dos privilégios dos jesuítas e dos seus aliados, como lembrou Joel Dias.³⁴

Esta proximidade do João da Maia da Gama com os jesuítas talvez tenha contribuído na maneira como o governador conduziu a governança do Estado do Maranhão. É provável que esta articulação tenha favorecido a aliança com os Caicai, Aruaz, Barbados e Guanaré. Por um lado, Maia da Gama pode ter apoiado os jesuítas a “pacificarem” estes índios bravos. Por outro, talvez os próprios índios tenham percebido que aquele contexto era benéfico para propor aliança aos portugueses para que tivessem seus interesses assegurados.

Assim, parece que no governo de João da Maia da Gama houve empenho em se aproximar dos índios. Durante seu governo, não houve sucessivas ou irregulares guerras, como na administração de Cristóvão da Costa Freire, de Bernardo Pereira de Berredo e, depois, de Alexandre de Sousa Freire, o que reforça a compreensão de que as guerras eram também movidas e explicadas pelas relações que os governadores construíam com as redes locais de exercício do poder.

Considerações finais

As guerras realizadas contra os índios no Maranhão e no Piauí eram, portanto, mais que mecanismos de escravização ou instrumento para assegurar a paz e tranquilidade dos colonos. Embora estas idéias não possam ser negadas, a formação das tropas de guerra e a realização das guerras dependiam das relações vivenciadas e configuradas entre as autoridades do Estado do Maranhão e os demais moradores desta área.

Desta maneira, as guerras faziam parte das relações de poder desenvolvidas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Se para o governo metropolitano a guerra constituía um instrumento para viabilizar a expansão luso-brasileira na América portuguesa, para as autoridades do Estado do Maranhão ela adquiria novos significados e funções, que nem sempre eram coerentes com os interesses metropolitanos para a colônia.

³³ SANTOS. A reação dos ‘cidadãos’ do Estado do Maranhão aos ‘maus procedimentos’ do governador João da Maia da Gama. **Anais da XXIV Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**. Curitiba, 2004, p. 150.

³⁴ Sobre as redes de clientelas e poder político no Estado do Maranhão, ver: DIAS. **Os ‘verdadeiros conservadores’ do Estado do Maranhão...**