



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**ENTRE SÃO FRANCISCO XAVIER E A MADRE
DE DEUS: A ETNIA PAIAKU NAS FRONTEIRAS
DA COLONIZAÇÃO.**

Marcos Felipe Vicente

Campina Grande / 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MARCOS FELIPE VICENTE

**ENTRE SÃO FRANCISCO XAVIER E A MADRE DE DEUS: A
ETNIA PAIAKU NAS FRONTEIRAS DA COLONIZAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, sob a orientação da Profª Drª Juciene Ricarte Apolinário.

Campina Grande / 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

V632e Vicente, Marcos Felipe
Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas
Fronteiras da Colonização / Marcos Felipe Vicente. — Campina Grande,
2011.
161 f.: il. col.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina
Grande, Centro de Humanidades.

Orientadora: Prof. Dr. Juciene Ricarte Apolinário.

Referências.

1. Paiaku. 2. Colonização. 3. Agências Indígenas. 4. Aldeamento.
I. Título.

CDU 94(=1-82)(043)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Às 15 horas do dia 24(vinte e quatro) de março de 2011 (dois mil e onze), na Sala Quinze do CH da Universidade Federal de Campina Grande, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo(a) aluno(a) Marcos Felipe Vicente, intitulada “**Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização**”, em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito “**aprovado com distinção**”, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores; Juciene Ricarte Apolinário (orientador(a)), Fátima Martins Lopes e José Otávio Aguiar. Assinam também a presente Ata a Coordenadora do Programa a Profa. Juciene Ricarte Apolinário e o Secretário do PPGH, José Arnaldo Paulino Dantas, para os devidos efeitos legais.

Campina Grande-Pb, 24 de março de 2011.

1. Juciene Ricarte Apolinário

2. Fátima Martins Lopes

3. José Otávio Aguiar

4.

5.

Campina Grande-Pb, 24 de março de 2011.

1.

2.

3.

4.

5.

A meus pais, Valdemir e Socorro, que sempre acreditaram e me apoiaram em todos os momentos de minha vida.

Agradecimentos

Muito suor e noites em claro foram necessários para a realização deste trabalho. Mesmo assim, sua construção não teria sido possível sem a ajuda e o apoio de diversas pessoas que contribuíram, cada uma ao seu modo, para a sua concretização.

Primeiramente, devo eterna gratidão aos meus pais que me deram, além de apoio moral, extremamente necessário nos momentos de dúvidas, total apoio financeiro durante minha passagem por Campina Grande, sem o qual não teria sido possível cursar as disciplinas.

Devo muito ao meu irmão Marcelo que, embora de um jeito meio estranho às vezes, sempre demonstrou muita confiança em minha capacidade e nunca duvidou que eu conseguisse subir mais esse degrau em minha caminhada acadêmica.

Agradeço à Germana, pessoa que passou de desconhecida à grande amiga em um curto intervalo de tempo e que me apresentou a cidade de Campina Grande e sua Universidade Federal, além de ter me acolhido, juntamente com seus pais, Lilo e Guiomar, de braços abertos em sua casa em diversos momentos, sempre que precisei.

Guardarei saudosas lembranças de meus amigos de turma. Lula, sempre sorridente e acolhedor, companheiro de todas as horas, um verdadeiro irmão. Elton “João”, nunca concordávamos, mas ríamos absurdamente. Leonardo, o mais sereno da turma, sempre com uma “nota de rodapé” para acrescentar alguma informação. Elane, amiga querida, mas tão indecisa! Chegamos lá! Ossiam, meu conterrâneo, nunca o vi preocupado, sempre gargalhando. Wlisses, o “Julius do semi-árido”, tinha três empregos e ainda fazia Mestrado! E todos os outros amigos e colegas que contribuíam com valorosas discussões: Deuzimar, Josinaldo, Amanda, Michele, Danilo e todos os outros colegas!

Devo lembrar aqui das riquíssimas discussões realizadas da disciplina de T. E. em Antropologia, cursada na Universidade Federal do Ceará. Agradeço à professora Isabelle Silva e a todos os colegas, Abda, Vângela, Gabriel, Luciana, Cristina, Huelito e Camille. Como foi bom esse momento interdisciplinar!

Meus sinceros agradecimentos à minha orientadora Juciene Apolinário, que me acolheu, juntamente com minha pesquisa, e me ajudou enormemente. Seu cuidado com os orientandos se assemelha muito ao cuidado materno. Cobra quando necessário, mas sabe afagar nos momentos de angústia.

Agradeço à Fátima Lopes e José Otávio Aguiar pelas valiosas contribuições no exame de qualificação. Elas me ajudaram a encontrar o caminho para o término da Dissertação.

Queria agradecer especialmente à Rejane Leite, que apareceu em minha vida em um momento de grandes inquietações e me ajudou a superá-las, sempre do meu lado, compreensiva e acolhedora.

Manifesto minha gratidão à minha amiga Nataly Pinho pela imprescindível revisão final do texto, ajudando a torná-lo mais fluido.

Agradeço, ainda, a CAPES pelo financiamento do último ano, que me possibilitou total dedicação à realização da pesquisa.

Por fim, meus sinceros agradecimentos às boas amigas que construí durante o tempo em que estive em Campina Grande: Leidiane, Ana Paula, Lidiane, Jurandir, Hércules, Hélder e Hilmária.

Resumo

A tardia ocupação dos sertões das capitâneas do norte da colônia portuguesa na América tornaria o século XVII um dos períodos de maior violência da história do Brasil. O encontro dos colonizadores com a multiplicidade de povos e línguas que habitavam os sertões, em contraste com a relativa homogeneidade cultural dos Tupi, no litoral, fez com esses povos fossem chamados genericamente de “Tapuia”. Entre eles, estava a etnia Paiaku, considerada sempre um sério obstáculo para a ocupação efetiva da capitania do Ceará. Seriam esses indígenas que se tornariam principais personagens dos conflitos na ribeira do Jaguaribe, apresentando uma grande variedade de interesses e ações frente ao projeto colonizador. Este trabalho busca, pois, analisar as diferentes agências da etnia Paiaku frente à colonização da capitania do Ceará em diferentes momentos de sua evolução. Valoriza-se, nesta análise, a instalação dos aldeamentos missionários e os conflitos resultantes desse processo.

Palavras-Chave: Paiaku, Colonização, Agências Indígenas, Aldeamento.

Abstract

The late occupation of the hinterlands of the captaincy of northern Portuguese colony in America would make the seventeenth century one of the periods of greatest violence in Brazil's history. The meeting of the settlers with the multiplicity of languages and peoples who inhabited that lands, in contrast to the relative cultural homogeneity of Tupi, on the coast, has with these people were generically called "Tapuia". Among them was Paiaku ethnicity, always considered a serious obstacle to the effective occupation of the captaincy of Ceará. Were these natives who would become the main characters of the conflicts in the Jaguaribe river, presenting a wide range of interests and actions against the colonizing project. This work seeks therefore to examine the different agencies of ethnic Paiaku before the colonization of the captaincy of Ceará, in different moments of its evolution. Is valued, in this analysis, the installation of missionary villages and conflicts resulting from this process.

Keywords: Paiaku, Colonization, Indian Agencies, Missionary Villages.

Sumário

<u>Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia paiaku nas fronteiras da colonização.....</u>	<u>1</u>
Agradecimentos.....	6
Abreviaturas.....	12
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino.....	12
APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará.....	12
RIC – Revista do Instituto Histórico do Ceará.....	12
Lista de Imagens.....	12
Figura 01: Homem Tapuia 34.....	12
Figura 02: Mulher Tapuia 34.....	12
Figura 03: Dança dos Tapuias 128.....	12
Lista de Mapas.....	12
Mapa 01: Distribuição de etnias indígenas no Ceará – Século XVII 31.....	12
Mapa 02: Localização da aldeia da Madre de Deus e do Forte São Francisco Xavier, no final do século XVII 109.....	12
Introdução.....	13
Os Paiaku e a Colonização.....	22
Os povos nativos no Ceará.....	24
Os povos Paiaku.....	33
Colonização dos Sertões e Agências Indígenas.....	47
A atividade pecuária.....	47
Os primeiros contatos com os povos Paiaku.....	54

Grupos Paiaku e colonizadores nos embates da Guerra dos Bárbaros.....	72
Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus.....	85
O Forte Real de São Francisco Xavier.....	87
Os aldeamentos missionários.....	99
O aldeamento Paiaku e a aldeia da Madre de Deus.....	106
Intrigas e alianças após o aldeamento.....	116
Massacre na Aldeia.....	117
Conflitos de interesses na aldeia da Madre de Deus.....	119
A reelaboração de alianças indígenas.....	138
Considerações Finais.....	146
Fontes citadas.....	152
Referências Bibliográficas.....	157

Abreviaturas

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará

RIC – Revista do Instituto Histórico do Ceará

Lista de Imagens

Figura 01: Homem Tapuia.....	34
Figura 02: Mulher Tapuia.....	34
Figura 03: Dança dos Tapuias.....	128

Lista de Mapas

Mapa 01: Distribuição de etnias indígenas no Ceará – Século XVII.....	31
Mapa 02: Localização da aldeia da Madre de Deus e do Forte São Francisco Xavier, no final do século XVII.....	109

Introdução

Nos últimos anos, as questões étnicas têm se apresentado num lugar de destaque dentro das lutas sociais no Brasil. Nas últimas décadas do século XX, tem-se observado um número cada vez maior de grupos que emergem no cenário político reivindicando uma identidade indígena. Esse fenômeno chama a atenção principalmente no Nordeste brasileiro, onde, durante muito tempo, se afirmou que os povos indígenas haviam desaparecido ou se misturado com a população local.

No entanto, João Pacheco de Oliveira afirma, por exemplo, que o número de povos indígenas do Nordeste saltou de dez etnias, na década de 1950, para vinte e três, em 1994. Esse fenômeno, por sua vez, tem despertado um interesse crescente de pesquisadores da Antropologia e, em menor número, mas já com uma significativa produção nas últimas décadas, da História.¹

Durante muito tempo, se defendeu a ideia de que os indígenas haviam desaparecido do Nordeste por conta do processo de colonização. Tradicionalmente, a historiografia atribui à “Guerra dos Bárbaros”, inicialmente, e ao Diretório Pombalino, posteriormente, a responsabilidade de ter criado os principais fatores do suposto desaparecimento dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro atual.

Essa constatação de desaparecimento se deve, em grande parte, à cristalização do modelo de índio enquanto sujeito selvagem, ligado instintivamente à natureza, como parte dela. Sob essa perspectiva essencialista, os indígenas não poderiam mudar seus sistemas culturais e simbólicos, pois isso causaria a perda de sua “indigeneidade”. Essa noção de “indigeneidade” se liga a uma concepção estática de identidade e remete a uma série de problemas.

¹ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. pp. 13-42.

Falar de identidade nos dias atuais traz à discussão um conjunto de polêmicas quanto à sua definição e compreensão. Desde a concepção de identidade como algo fixo e essencial a uma espécie de não-identidade pós-moderna, ela tem sido compreendida de várias formas, muitas vezes bastante controversas. Mesmo a substituição do termo *identidade* pela palavra *identificação* – mais dinâmica, mas não menos complexa – não trouxe consenso no campo conceitual.

Apesar de o termo *identificação* dotar de dinamicidade o processo que leva à elaboração das identidades, ele não conseguiu esclarecer plenamente uma questão fundamental que diz respeito às referências identitárias, ou seja, aos elementos tomados como característica geral dos grupos. Nesse sentido, poderíamos identificar duas tendências fundamentais. A primeira defende que

a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o **natural** fechamento que forma a base da solidariedade e da felicidade do grupo em questão.² [grifos meus]

A segunda tendência, defendendo uma abordagem discursiva, vê a identificação como uma construção permanente, algo sempre “em processo”. Nessa abordagem, a diferença não é deixada de lado. Pelo contrário, passa a exercer papel fundamental no processo de identificação, uma vez que há um deslocamento dos *elementos identitários* – considerando-se todas as divergências que o termo trás consigo – do centro para as regiões de fronteira, ou seja, para as áreas de fricção e tensão, pois “para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui”³. Dessa forma, as identidades não seriam, nunca, unificadas. Seriam, pois, historicamente localizadas e estariam em processo de contínua mudança e transformação.

Fredrik Barth, na década de 1970, discordou das teorias antropológicas que afirmavam que os grupos étnicos mantinham sua cultura e tradições devido a um isolamento em relação a outros povos.

² HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 106.

³ *Ibidem*.

Desenvolvendo uma teoria que foi amplamente aceita por antropólogos e historiadores, defendeu que as fronteiras culturais e étnicas dos povos persistem, são dinâmicas e ao mesmo tempo são geradas pelas relações sociais:

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, *apesar* das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vida individuais. Em segundo lugar, descobre-se que relações sociais estáveis, persistentes muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são freqüentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados. Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes.⁴ (grifo do original)

Tomando-se esses referenciais como ponto de partida, um problema surge nesse momento: como analisar os processos de identificação de outras temporalidades históricas, distantes dos referenciais do presente? Roberto Cardoso de Oliveira argumenta que pensar a identidade em sua formulação mais abstrata não é objeto de experiência e tem *status* estritamente teórico. Isso “não significa que o termo devidamente adjetivado – como *identidade étnica* – deixe de expressar um conceito com claro referencial empírico”⁵. Sobre o termo *identidade étnica*, pensado a partir das experiências dos indígenas nos sertões em contato com os brancos, se desenvolvem algumas reflexões deste trabalho.

Identidade étnica seria um tipo de identificação voltada não apenas para o compartilhamento de elementos culturais semelhantes, mas, principalmente, para o reconhecimento de uma série de escolhas políticas, onde os grupos, geralmente, partilhariam de um passado histórico comum.

⁴ BARH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 188.

⁵ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006, p. 27.

Nas primeiras décadas do século XX, a Vila de Guarany, atual cidade de Pacajus, no Estado do Ceará, foi palco de uma série de conflitos envolvendo descendentes indígenas da etnia Paiaku, um padre da Igreja Católica e proprietários de terras da região. Estas querelas, trabalhadas em pesquisa anteriormente desenvolvida⁶, levaram a pensar as condições em que se produziu aquele fenômeno. Durante todo o tempo do litígio, os argumentos dos opositores indígenas se fundamentavam na afirmativa de que tais indivíduos eram “caboclos” e não “índios puros”. Tal processo não pode, pois, ser compreendido fora da dinâmica colonial, que estabeleceu para os nativos do Novo Mundo uma nova condição político-social distinta daquela na qual se organizavam.

A análise dessas dinâmicas coloniais remete aos indígenas da etnia Paiaku, situados na aldeia da Madre de Deus, no Areré⁷, distrito do Jaguaribe, local que se transformaria, posteriormente, na atual cidade de Pacajus.

Este trabalho busca, assim, problematizar e analisar o processo de colonização dos sertões das capitanias do norte do Brasil, voltando especial atenção ao processo de inserção dos grupos de etnia Paiaku na sociedade colonial. A região que margeia o rio Jaguaribe era habitada por diversos povos nativos, de diferentes famílias linguísticas, entre eles os Icó, pertencentes à família linguística Cariri, que ocupavam terras que iam desde a margem direita do rio até o rio do Peixe, na Paraíba. Na margem esquerda do Jaguaribe, próximo ao litoral, até o rio Mundaú e serra de Baturité viviam os índios Jaguaribara. Ainda próximos do litoral estavam os povos chamados de Anacé, conhecidos por rivalizar com vários outros grupos da região próxima. Por fim, entre a margem direita do baixo Jaguaribe, o Apodi; e o rio Açu, da capitania do Rio Grande, viviam os índios Paiaku, destacados por diversos historiadores como um dos mais hostis da região e constante infortúnio à ocupação da capitania do Ceará, como colocou Studart Filho: “Tornam-se, assim, um obstáculo sério ao fácil comércio entre o Ceará e as Capitanias vizinhas, e, o que é mais grave, um estorvo constante ao povoamento da ribeira do Jaguaribe”⁸. Tal escolha parte da observação de certas especificidades deste grupo dentro do cenário colonial, explicitando alguns aspectos da estrutura

⁶ Cf.: VICENTE, Marcos Felipe. **Os Caboclos da Vila de Guarany**: História e Memória das disputas pela terra (1908-1922). Monografia de Graduação. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2008.

⁷ O riacho atualmente chamado Areré possui algumas variações, como Arerê, Ararê ou Avaré.

⁸ STUART FILHO, Carlos. **Notas Históricas sobre os Indígenas Cearenses**. Revista do Instituto do Ceará, Tomo 45, Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1931, p. 61.

administrativa da colônia, bem como as relações estabelecidas entre indígenas, missionários e colonos, revelando suas aproximações e contradições.

Quando da chegada dos Portugueses em terras brasileiras, a população autóctone vivia segundo sistemas sociais e culturais próprios e estabeleciam entre si alianças e confrontos que davam um ordenamento na sua sociedade. A partir da dominação europeia, esses sistemas sofreram gradativas e significativas transformações. Fosse pela imposição de uma nova disciplina de trabalho ou de uma nova lógica social e simbólica – que proibia, por exemplo, a poligamia, a magia e a antropofagia – os nativos foram modificando seu modo de vida.

A conquista dos povos nativos do Brasil foi um processo longo, que se iniciou no litoral e avançou em direção ao interior do continente de acordo com os interesses políticos e econômicos da Coroa Portuguesa. Diversas estratégias de dominação foram traçadas pelos portugueses para efetivar sua conquista. De acordo com a conveniência, alianças foram estabelecidas e violadas e oscilou-se entre a violência e a concessão de honrarias portuguesas aos indígenas.

Tal fenômeno manifesta uma forte relação de poder entre conquistadores e conquistados, tendo provocado diversas reações neste último grupo, variando entre a resistência e a colaboração. Não se está aqui corroborando com a tese defendida tradicionalmente de que ao índio caberia apenas a morte ou a aculturação. O que se observa, seguindo a linha de pensamento da qual se filiam Monteiro⁹, Almeida¹⁰, Lopes¹¹ e Apolinário¹², entre outros, é que os indígenas buscaram se apropriar das novas condições impostas pela colonização, de modo a conquistar significativas vantagens para si, considerando o desnível de poder entre as partes divergentes.

Resultado dessas relações de poder, as mudanças no modo de viver dos nativos implicavam em transformações culturais. A cultura europeia foi sendo imposta ao índio

⁹ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

¹¹ LOPES, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado; Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

¹² APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão**: Políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins – Século XVIII. Goiânia: Kelps, 2006.

como condição de civilização. No entanto, tomando conhecimento dos valores culturais europeus, os índios os transformaram a partir de seus próprios valores e atribuíram novos sentidos a eles.

Assim, a análise das relações envolvendo nativos e colonizadores implica uma relação direta entre cultura e poder, permeando todo o desenvolvimento do trabalho. As transformações culturais resultantes de relações de poder na colônia viriam a provocar, ainda, uma redefinição de valores, espaços e alianças, de modo a gerar uma adaptação às novas realidades dos sertões.

Nesse sentido, este trabalho busca pensar as relações interétnicas no período colonial. Toma-se como referência a etnia Paiaku, analisando suas relações de contato com sertanistas, missionários, moradores e outras etnias indígenas nas capitânicas do norte, destacando seus momentos de resistência e adaptação, após sua inserção dentro da lógica colonial, embora esse processo não signifique aculturação.

Primeiramente, faz-se importante uma reflexão que, embora de maneira alguma seja nova aos estudiosos da área, é fundamental para a compreensão das questões identitárias relativas aos indígenas brasileiros. O uso do termo *índio* para designar a totalidade dos habitantes originários das terras do Novo Mundo é um equívoco em vários sentidos. Primeiro, pela escolha da própria palavra, uma clara referência às Índias, onde Colombo acreditou ter chegado. Segundo, porque de forma alguma aqueles homens e mulheres representavam um conjunto uniforme que pudesse ser classificado por um único jargão. Não obstante, também por questões práticas de nomeação, o termo passou a ser usado como referência aos nativos do continente recém descoberto pelos europeus.

Além disso, no Brasil, os portugueses, na tentativa de simplificar a identificação dos nativos, elaboraram uma classificação que os dividia em dois grupos principais: Tupi e “Tapuia”.

A parte tupi desta dicotomia englobava basicamente as sociedades litorâneas em contato direto com os portugueses, franceses e castelhanos, desde o Maranhão a Santa Catarina, incluindo os Guarani. Se é verdade que estes grupos exibiam semelhanças nas suas tradições e padrões culturais, o mesmo não se pode afirmar dos

chamados Tapuia. De fato, a denominação “Tapuia” aplicava-se freqüentemente a grupos que – além de diferenciados socialmente do padrão tupi – eram pouco conhecidos dos europeus.¹³

Assim, mais uma vez, tendia-se a uma generalização das nações nativas através de categorias muitas vezes externas ao seu próprio mundo. Por outro lado, alguns cronistas do período colonial citaram diversos grupos nativos inexistentes, ou atribuíram ao mesmo grupo diversos nomes, pensando se tratar de povos distintos. Isso se deu porque, em muitos casos, os cronistas denominavam os grupos tendo por base nomes dados por outras etnias sem analisar a relação real entre as comunidades nativas e sua designação, que, muitas vezes, fazia-se com termos pejorativos.

Em vista disso, uma etnografia detalhada dessas nações indígenas se apresenta como uma tarefa impossível, dada a escassez de material para análise. De qualquer forma, é possível identificar, na documentação deixada por cronistas, viajantes, missionários, dentre outros; alguns indícios de sua organização social. Com base nesses documentos, por exemplo, Monteiro afirmou, com relação aos tupis, que:

De fato, a união entre unidades locais sofria constantes mutações decorrentes de circunstâncias históricas, uma vez que as freqüentes mudanças na composição de alianças influíam no caráter e duração de laços multicomunitários.¹⁴

O interesse particular deste trabalho está nas reelaborações sociais dos indígenas dos sertões do Norte, particularmente da nação Paiaku que, durante todo o processo de colonização, alterou sua forma de se relacionar com os colonizadores e consigo mesma. Para tanto, é necessário compreender o processo de apropriação dos territórios nativos durante a colonização e a forma como se desenvolveram as resistências contra esse processo. Cabe considerar que a construção dessas relações, inclusive com o esboço de uma tendência à identificação, se deu de forma lenta, variando sua forma de acordo com a política adotada pela Metrópole com relação aos nativos.

¹³ MONTEIRO, John Manuel. Op. Cit., p. 19.

¹⁴ *Ibidem*, p. 21.

Cabe, ainda, ressaltar que o recorte inicial desta pesquisa restringia-se à região do Rio Jaguaribe, na Capitania de Ceará. No entanto, compartilhando do pensamento de Juciene Apolinário, a percepção de que as fronteiras políticas das Capitanias pouco ou nada tinham de significativo para os índios fez com que se alargasse o campo de visão da pesquisa. Assim, optou-se por priorizar as relações de contato entre os indígenas Paiaku e os colonizadores nos limites da Capitania do Ceará, sendo que a abordagem pode se estender, sempre que necessário, à análise de aspectos aos quais os problemas se associem.

Com o intuito de discutir essas relações de poder e os processos de identificação em suas especificidades, optou-se por estruturar este trabalho em quatro capítulos. No primeiro, fez-se uma reflexão sobre os principais povos indígenas localizados na capitania do Ceará, apontando sua localização e principais características, de modo a mostrar a multiplicidade de povos que habitavam aqueles sertões. Em seguida, elaborou-se uma análise da etnia Paiaku a partir dos relatos produzidos pelos europeus – portugueses e holandeses – sobre os Tarairiú, família a qual se filia. Nesse momento, buscaram-se elementos de sua organização social e traços de seus sistemas culturais, como as cerimônias de iniciação dos garotos, os casamentos, os rituais funerários, entre outros.

O segundo capítulo discute o início da colonização nos sertões das capitanias do norte, tendo como foco a capitania do Ceará. A penetração dos colonizadores no interior do continente obedecia a uma demanda político-econômica que, entre outras coisas, buscava mão de obra para as fazendas e terras para a criação de gado. Isso provocou uma forte reação dos grupos indígenas que habitavam a região, fazendo com que construíssem uma forte resistência a essa penetração. A “Guerra dos Bárbaros”, como ficou conhecido o conjunto desses conflitos, durou mais de trinta anos e demandou mudanças de estratégias por parte dos colonizadores. No início da década de 1690, já adotando uma postura extremamente ofensiva em relação aos nativos, o Capitão-mor do Ceará, Pedro Lelou, conseguiu uma expressiva vitória contra os Paiaku, levando-os a pedir aldeamento. A atenção aqui estará voltada para os contatos entre colonizadores e indígenas e como eles variaram nos diferentes momentos: antes e durante a fase mais intensa dos combates, problematizando os interesses e alianças estabelecidas.

O terceiro capítulo volta-se para uma reflexão das estratégias espaciais de dominação dos sertões das Capitâneas do Norte, particularmente do Ceará, chegando quando necessário ao Rio Grande. Nesse sentido, foram analisadas a construção de fortificações e a instalação de missões religiosas nas capitâneas como estratégias de contenção dos povos indígenas. A problemática será feita em torno dos aldeamentos como espaços de tensões e de relações de poder, onde se buscava a transformação dos hábitos e costumes dos nativos. Não obstante, buscou-se perceber como os indígenas interagiram com esses espaços e, também, discutir as relações estabelecidas entre eles e os agentes colonizadores em cada um desses espaços.

No último capítulo, buscou-se problematizar as relações estabelecidas entre nativos e colonizadores após os aldeamentos no final do século XVII e início do XVIII. Considerando o atentado promovido pelo Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro aos índios da aldeia da Madre de Deus, onde estavam reunidos índios Paiaku sob os cuidados do padre João da Costa, analisou-se as relações estabelecidas entre sertanistas, missionários e indígenas, bem como entre os capitães-mores das Capitâneas do Ceará e Rio Grande. O episódio, ocorrido no dia 04 de Agosto de 1699, é emblemático quanto às divergências de projetos e interesses dentro da colônia. Essas divergências são localizadas nas relações entre sertanistas e moradores, sertanistas e missionários, entre missionários de diferentes congregações e entre esses sujeitos e os nativos. Aqui, é possível identificar processos de reelaboração cultural e social por parte dos indígenas Paiaku. Além disso, essas alianças estabelecidas entre grupos indígenas apontam para a união de etnias historicamente rivais para a realização de ataque contra a vila de Aquiraz, em 1713. Esse fenômeno evidencia uma transformação nos modos de organização dos índios, a partir de uma reelaboração de alianças que se adequavam àquela nova realidade que se apresentava. Destaque-se que, nesse momento, esses conflitos não envolvem os grupos nativos que se opunham violentamente contra a colonização; mas indígenas aldeados e, por isso, vassalos do rei de Portugal.

Assim, pretende-se compreender como as guerras contra os nativos e o seu posterior aldeamento interferiram na constituição de novos espaços e na reelaboração de seus sistemas socioculturais. Obviamente, não se busca dar conta da totalidade dos fenômenos resultantes dessas transformações, mas sim contribuir com a atual produção acadêmica voltada a essa temática.

Os Paiaku e a Colonização

A primeira cena do penoso drama da colonização cearense teve o seu palco na região litorânea e sublitorânea, compreendida entre o mar e as serranias de Maranguape e Aratanha e, de poente a nascente, do rio Ceará ao rio Pacoti.

(Raimundo Girão. *Geografia Estética de Fortaleza*, 1979)

Interessante notar como o célebre intelectual cearense Raimundo Girão caracteriza o processo de colonização da capitania do Ceará: um “penoso drama”, formado por diversas cenas. Tal referência se deve ao fato de que a colonização da capitania, bem como de diversas outras regiões do Brasil, se deu de forma violenta, resultados de diversas guerras e mortes. Isso pode ser observado a partir do ponto de vista do colonizador e dos indígenas, embora estes tenham sofrido mais claramente os efeitos violentos do processo.

O povoamento da capitania do Ceará se deu de forma tardia se comparada a outras regiões do litoral, principalmente a faixa de terras que vai da Paraíba ao Rio de Janeiro, regiões que, desde o primeiro momento do contato, apresentaram possibilidades de ganhos econômicos para os europeus. Ainda segundo Girão, os primeiros relatos de tentativas de ocupação das terras do Ceará datam do início do século XVII, com a expedição de Pero Coelho de Sousa que, saindo do Paraíba, tentou estabelecer uma povoação no rio Pajeú, chamando-a de Nova-Lisboa. Com o fracasso da expedição,

Em 1611, Martim Soares Moreno, que fora soldado de Coelho de Sousa, voltou à região e afoitamente tentou assegurar a posse portuguesa, construindo, no mesmo lugar do de Pero Coelho, outro

forte ou presídio que, em homenagem ao santo do dia de seu começo (20 de Janeiro), tomou o nome de São Sebastião¹⁵.

Sobre Martim Soares Moreno se construiu a imagem do fundador do Ceará, fortalecendo-se com o romance *Iracema*, de José de Alencar, onde o colonizador é apresentado como o *guerreiro branco*, amante da virgem dos lábios de mel. As histórias sobre Martim Soares valorizam, com frequência, o “engenho e arte com que soube conquistar a simpatia e a colaboração dos índios”¹⁶. Nesse sentido, embora a historiografia tradicional, principalmente aquela praticada nos institutos históricos até as primeiras décadas do século XX, tenda a valorizar o papel “heroico e civilizador” dos “desbravadores europeus”, enquanto relega ao índio a condição de obstáculo ao desenvolvimento e à civilização. Pesquisas recentes têm demonstrado que os índios participaram ativamente da construção da sociedade colonial brasileira, negociando constantemente com os colonizadores, segundo seus próprios interesses.

No Ceará, quando da chegada dos portugueses, o território estava ocupado por diversos povos nativos, havendo uma predominância de povos de origem Tupi no litoral norte e encontrando-se outros diversos grupos no sertão e nas proximidades dos rios. Obviamente, quando há aqui uma referência ao Ceará, fala-se dos limites geográficos conhecidos hoje, não havendo, na época, nenhuma estrutura idealizada similar para aqueles grupos.

No entanto, para os limites deste trabalho, busca-se pensar as histórias de contato envolvendo grupos étnicos, mais precisamente a etnia Paiaku, e as relações estabelecidas com outros grupos nativos na ribeira do Jaguaribe. Dentro do processo histórico da colonização, estes grupos tenderam a ser classificados como indígenas do Ceará. Tal classificação, assim como qualquer outra, é um apontamento externo, uma tentativa mesmo de criar certos traços comuns àqueles grupos. Tal tentativa adota por referência a sugestão de Dantas, Sampaio e Carvalho ao dizer que:

Pensamos ter aqui configurado o que nos parece ser o conjunto étnico e histórico mais diretamente identificado ao Nordeste: o dos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente

¹⁵ GIRÃO, Raimundo. *Geografia Estética de Fortaleza*. 2ª ed. Fortaleza: BNB, 1979, p. 39.

¹⁶ Ibid.

associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII.¹⁷

Assim, os autores recorrem a critérios ecológicos e históricos para designar os grupos que são considerados os povos indígenas do Nordeste. É uma classificação residual, na medida em que a tomada desses traços eco-históricos como elementos comuns que perpassavam aqueles grupos se deu pela impossibilidade de se apontar traços etnolinguísticos mais precisos.

Dessa forma, pensar um segundo critério de classificação que permitisse delimitar os indígenas do Ceará é ainda mais complexo. Pensando a partir da história da colonização, porém, poderíamos recortar, com certo grau de maleabilidade, a ação daqueles grupos, dentro do território; que viria, ao final daquele longo processo, a constituir a capitania, depois a província e o atual Estado do Ceará. Assim, tenta-se pensar a ação dos indígenas que habitavam predominante a região do Ceará. Compreendido isso, torna-se mais simples compreender a relação dos Paiaku – objeto central deste trabalho – com outros grupos, no distrito do Jaguaribe.

Os povos nativos no Ceará

É difícil inventariar todos os grupos nativos que habitavam as terras compreendidas entre a Serra da Ibiapaba e o Apodi, e entre o litoral e a chapada do Araripe; região que, grosso modo, constituíam a Capitania do Ceará. A diversidade de povos que habitavam essa porção do território americano era enorme, o que contribuiu, dentre outros fatores, para que os portugueses pouco se interessassem em descrevê-los.

Diferentemente do que ocorreu aos povos Tupi do litoral, os colonizadores portugueses pouco se dedicaram à observação e compreensão de seus costumes. Em parte, isso se deu porque, no momento do contato dos portugueses com os indígenas do interior do continente, os interesses já eram bastante diversos daqueles que orientaram

¹⁷ DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 433.

os primeiros contatos na costa. Além disso, o contraste entre a diversidade linguística dos povos do sertão e a relativa homogeneidade dos povos do litoral contribuiu para a construção de uma imagem negativa daqueles primeiros.

Assim, as informações que chegam aos dias atuais são bastante fragmentárias e até mesmo duvidosas quanto à sua veracidade. Não obstante essas adversidades, tentou-se mapear os principais povos nativos que habitavam o Ceará quando aqui chegaram os invasores europeus. Para tanto, utilizaram-se, principalmente, as informações contidas nas *Notas Históricas Sobre os Índigenas Cearenses*.¹⁸

Na região litorânea, nas proximidades da barra do Jaguaribe, foram encontrados, no início do século XVII, os grupos Potiguara, de origem Tupi; provavelmente vindos da Paraíba e Rio Grande, fugindo da dominação portuguesa. Adotaram inicialmente uma postura resistente ao avanço dos colonizadores pela costa, mas parece terem-se aliado através do principal Jacaúna a Martim Soares Moreno, tido pela crônica histórica como o fundador do Ceará; no combate aos franceses no Maranhão.

Contando com o apoio dos Potiguara, o explorador português conseguiu construir um presídio na enseada do Mucuripe. No entanto, após sua saída da região, os indígenas não permaneceram pacificamente ao lado dos colonizadores. É possível que os argumentos de Raimundo Girão estejam corretos em parte. Uma vez que a chefia indígena era fortemente influenciada pelo carisma do seu líder, a aliança firmada por aqueles nativos com Martim Soares poderia estar unicamente vinculada à sua pessoa e seu grupo mais próximo e não se estendesse a um grupo maior, nesse caso, os portugueses como categoria coletiva. A noção de grupo para os nativos era, certamente, distinta daquela tomada pelos europeus, bem como a validade de pactos e alianças.

Na época das Invasões holandesas, os Potiguara auxiliaram os batavos na luta contra os portugueses e ajudaram a garantir a permanência na costa cearense. No entanto, por conta da insatisfação em relação ao modo como eram tratados pelos holandeses, atacaram o forte Schoonenborch – construído após a tomada das terras – e

¹⁸ STUDART FILHO, Carlos. Notas históricas sobre os indígenas cearenses. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 45, 1931.

promoveram um cerco que durara dias. O estado de sítio a que foram induzidos os holandeses os levaram à rendição em 20 de Maio de 1654.¹⁹

Após esses incidentes, os Potiguara seriam aldeados por missionários da Companhia de Jesus e auxiliariam posteriormente os portugueses nos combates aos índios do sertão.

Seguindo em direção ao Oeste, encontravam-se, também no litoral, os indígenas da etnia Anacé, divididos em diversos grupos, entre eles Guanasseguaçu, Guanassemirim e Assanassessassu²⁰, constituindo-se um poderoso grupo indígena da região. Estiveram em guerra com os portugueses por diversas ocasiões, sendo combatidos durante o governo de Fernão Carrilho e aldeados no ano de 1694. Mesmo após aldeados, teriam participação nos levantes indígenas de 1713, dos quais falaremos em outro capítulo.

No litoral oeste da Capitania, próximos dos rios Mundaú, Paranaíba e Itapicuru, seguindo até as praias de outras Capitânicas do Maranhão e Grão-Pará, habitavam os indígenas Tremembé. Parte de seus hábitos tornou-se acessível para pesquisadores atuais através das narrativas de Ivo d'Evreux, do padre João Felipe Bettendorf e de Berredo.

Seriam povos valentes e temidos pelos Tupinambá; apresentavam, de um modo geral, estatura regular; adotando um modo de vida seminômade; alimentavam-se basicamente de peixes e caças, não sendo adeptos da agricultura; preferiam as planícies às matas fechadas; geralmente, não conduziam muita bagagem, para lhes facilitar a movimentação, carregando apenas objetos de uso cotidiano, conforme se vê na descrição de Ivo d'Evreux:

Não conduzem após si muita bagagem, pois contentam-se com seus arcos, flexas, machados, um pouco de *caúí*, algumas cabaças para guardar água, e umas panellas para cozinhar a comida; com mais dextreza que os Tupinambás pescam á flexa.²¹ (grifos no original).

¹⁹ GIRÃO, Raimundo. op. cit., p. 43.

²⁰ STUDART FILHO, Carlos. op. cit., p. 73-74.

²¹ Apud STUDART FILHO, Carlos. op. cit., p. 76.

Além disso, o cronista afirma que preferiam dormir na areia a qualquer outro lugar. Eram ainda tão fortes que poderiam segurar um de seus inimigos pelo braço e atirarem-no ao chão como se fosse um capão. Berredo complementa as informações sobre os Tremembé afirmando serem eles grandes nadadores “porque sem outra embarcação, que a de seus próprios braços, e quando muito um pequeno remo, além de atravessarem em muitas leguas de água, se conservam também debaixo d’ella por largos espaços livres de receio”²². Por fim, o Padre Bettendorf afirma serem aqueles indígenas rebeldes à catequese e aos costumes europeus.

Além disso, esses nativos teriam representado um sério obstáculo à conquista do Maranhão, embora em ocasiões esparsas mantivessem relações amistosas com os portugueses. Da mesma forma, não teriam recebido bem os holandeses à época da invasão. Após vários conflitos com os colonizadores, foram aldeados no final do século XVII pelo padre José Borges de Novaes. Não obstante, também estariam envolvidos nos levantes indígenas de 1713.

Na região da serra da Ibiapaba, formação montanhosa que marca as fronteiras dos atuais estados do Ceará e Piauí, viviam os indígenas Tabajara, povos de língua geral e ligados aos Tupi. Segundo relatos do padre Vieira, eram antropófagos. Na época dos primeiros contatos com os portugueses, o principal Juruparyassu, conhecido como Diabo Grande pelos invasores, e seu grupo constituíram forte resistência à dominação europeia. Aliados aos franceses que ocupavam o Maranhão, tentaram barrar o avanço das tropas de Pero Coelho sobre a Ibiapaba.

Com a derrota dos franceses, os Tabajara passaram a negociar com os portugueses. Ao que parece, Juruparyassu era um chefe que despertava o respeito dos invasores. Quando os padres jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira chegam à Ibiapaba, descansam na taba daquele principal. Tal gesto de acolhida aos missionários, no entanto, não significa a recepção de seus hábitos e costumes, como se pode supor da imagem construída pelos cronistas:

Era a personificação dos vícios e qualidades da raça: bravura ruidosa e theatral, rhetorica facil e obscena, dissimulação, perfidia, incapacidade do bem, intelligencia prompta do mal, instinctos rapaces. Entenebrecia-lhe a fronte melancholia feroz, como si a voz interior lhe

²² Ibidem.

segredasse o martyriologio de sua posteridade através da historia, em cuja esphera ia apparecer, porém, transfigurado pela infusão de sangue mais nobre.²³

Tal imagem negativa de Juruparyassu talvez se deva ao fato de os Tabajara se aliarem aos holandeses quando estes invadiram o Ceará. Os motivos que levavam os nativos a firmar alianças não eram compreendidos pelos portugueses porque suas sociedades possuíam valores distintos e seus próprios códigos éticos. No entanto, segundo Studart Filho, o nome daquele principal não aparece ligado aos batavos. Nesse caso, encontram-se colaborando com eles os chefes Tagoaibuçu, Caragoatay e Tiuma ou Ticuna.²⁴

Afirma, ainda, aquele historiador, que os Tabajara, ofendidos por terem sido abandonados pelos holandeses quando lutavam no Maranhão contra os portugueses, atacaram e destruíram sua fortificação no Camocim e Jericoacoara, expulsando-os da região. Apesar disso, anos depois, estavam, mais uma vez, aliados aos holandeses na Ibiapaba. Padre Antônio Vieira chega a afirmar que a presença batava era tamanha que em suas aldeias não havia “nenhuma em que não estivessem como de sentinella alguns hollandezes”²⁵. Após a expulsão definitiva dos holandeses, os Tabajara foram mais uma vez alvo das missões religiosas jesuíticas, vindo a formar, junto com outros indígenas, a maior missão religiosa do Ceará. Ainda na região da Ibiapaba, tem-se conhecimento dos povos Jurambambé, Kurati e Tokariju. Teriam sido esses últimos a assassinar o padre jesuíta Francisco Pinto quando estava em missão na região no ano de 1608.

Na região compreendida entre a margem esquerda do rio Jaguaribe e o maciço de Baturité, estendendo-se às proximidades do litoral, encontravam-se os indígenas Jaguaribara. Era um grupo indígena poderoso, ao que parece, pois os portugueses procuraram mantê-los sempre debaixo de amizade, evitando o conflito direto mesmo quando havia algum desentendimento entre eles. Um exemplo pode ser observado em 1674, quando os aqueles indígenas não quiseram pagar o quinto real sobre os cativos de outras etnias feitos nas guerras no sertão. Essa atitude, tolerante por parte dos portugueses, é geralmente encontrada quando não dispunham de meios coercitivos para

²³ CATUNDA apud STUDART FILHO, Carlos. op. cit., p. 84.

²⁴ Ibid., p. 85.

²⁵ VIEIRA apud STUDART FILHO, Carlos. op. cit., p. 86.

submeter os nativos aos seus desígnios. Assim, pode-se supor que os Jaguaribara representavam uma poderosa força militar na região.

Dessa forma, aparecem, durante uma boa parte da documentação, como aliados dos portugueses contra outros povos do sertão, inclusive participando de quase todas as tropas enviadas para combater os Paiaku, que se mantiveram em resistência contra os portugueses durante a maior parte do processo de conquista do Brasil. Não se encontrou referências sobre a data exata de seu aldeamento, mas estima-se que ocorrera por volta de 1694 ou 1695, quando os missionários voltaram a atuar nos sertões, com a diminuição dos confrontos na Guerra dos Bárbaros. Hipótese reforçada pela carta do padre João Leite de Aguiar, clérigo do hábito de São Pedro e natural da vila de São Paulo, como se pode observar:

O R.do Bispo D. Mathias de Figr.do e Mello me mandou q' voltaçe p.^a a Cappittania deste Seara Grande a Redução de hus tapuias chamados Jaguaribaras abitantes em huas serras nos lemites da ditta Cappittania. Com o que obtive bom sucesso porq' os reduzi e Aldehei sinco legoas distantes da fortaleza do Ceara, os quais sam emnumero seis centas e trinta almas.²⁶

Apesar disso, no século XVIII, os Jaguaribara entrariam em conflito com as forças luso-brasileiras. Ao lado de seus rivais históricos – os Paiaku – os Jaguaribara atacariam a vila de Aquiraz no ano de 1713. Anos depois, estavam, junto com os Anacé, atacando fazendas de gados no sertão.

No sertão do central, próximos aos rios Curu, Quixeramobim e Banabuiú habitavam os indígenas das etnias Kanindé e Genipapo. Pompeu Sobrinho afirma que pertenciam à família Tarairiú²⁷. O pouco que se sabe desses nativos datam já do final do século XVII e início do XVIII. Resistiram à dominação portuguesa e andavam constantemente em conflito com outros grupos indígenas da região.

Em conflitos com os colonizadores no ano de 1721, os Kanindé foram vencidos pelas tropas do Capitão Luís Pereira no lugar chamado Boqueirão. Os nativos fugiram e procuraram abrigo na povoação de São João, onde assistia o padre Antônio

²⁶ Carta do Padre João Leite de Aguiar, de 15 de Maio de 1696. **AHU_ACL_CU_006, Cx. 1, D. 34.**

²⁷ POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Os tapuias do nordeste e a monografia de Elias Herckman. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 48, 1934, p. 15.

Caldas Lobato, do hábito de São Pedro, que os escondeu na Igreja. Imagina-se como as relações de confiança podem ter sido tecidas entre missionários e indígenas a partir de gestos como esses.

Os Genipapo estiveram associados à família Feitosa em suas lutas contra a família Monte²⁸. Studart Filho afirma que eles realizaram diversos ataques violentíssimos contra a família Monte e seus agregados, que também continham guerreiros indígenas.

Os Kanindé solicitaram aldeamento em 1731 na cabeceira do rio Choró. Os Genipapo fizeram o mesmo no ano de 1739, sendo mandados “aldeiar com os Canindés, por serem ambos da mesma língua e parentes, no sitio chamado Banabuyú, districto do Jaguaribe, determinando que se formasse uma companhia de Infantaria na aldeia”²⁹.

No alto sertão do Cariri havia diversos povos nativos, a maioria pertencente à família Kariri. Na margem esquerda do rio Salgado, encontravam-se os povos Carcuassu, Kariri e Kalabaça. Nas nascentes dos rios Cariús e Bastiões estavam localizados os Kariú. A região era habitada por diversos povos distintos e muito se especulou sobre o seu pertencimento à família Kariri, embora não se possa chegar a conclusões precisas sobre todos.

De um modo geral, considera-se que já possuíam uma agricultura bastante desenvolvida, cultivando mandioca, milho e feijão. Não eram antropófagos, embora possam ter sido acusados pelos colonizadores para justificar a guerra contra eles. Pitavam-se com urucu e usavam batoques nos lábios e orelhas. Eram polígamos e seus ritos de passagem, geralmente incluíam flagelação física, deixando marcas no corpo tanto dos homens quanto das mulheres³⁰.

Ramificação da família Kariri, os Icó habitavam a região compreendida entre os rios Salgado e Jaguaribe e o rio do Peixe. Sua existência foi, primeiro, constatada pelos conflitos com os colonizadores no sertão da Paraíba, sendo contatados no Ceará apenas por volta de 1680, quando iniciou-se a ocupação da ribeira do Jaguaribe.

²⁸ Os conflitos entre as famílias Monte e Feitosa no sertão de Ceará envolveram diversos grupos indígenas que se associavam a elas, muito provavelmente em troca de favores ou proteção contra outros povos inimigos ou contra a escravização dos portugueses.

²⁹ STUART FILHO, Carlos. op. cit., p. 83.

³⁰ SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. Campinas: Pontes Editores, 2005, p. 59.

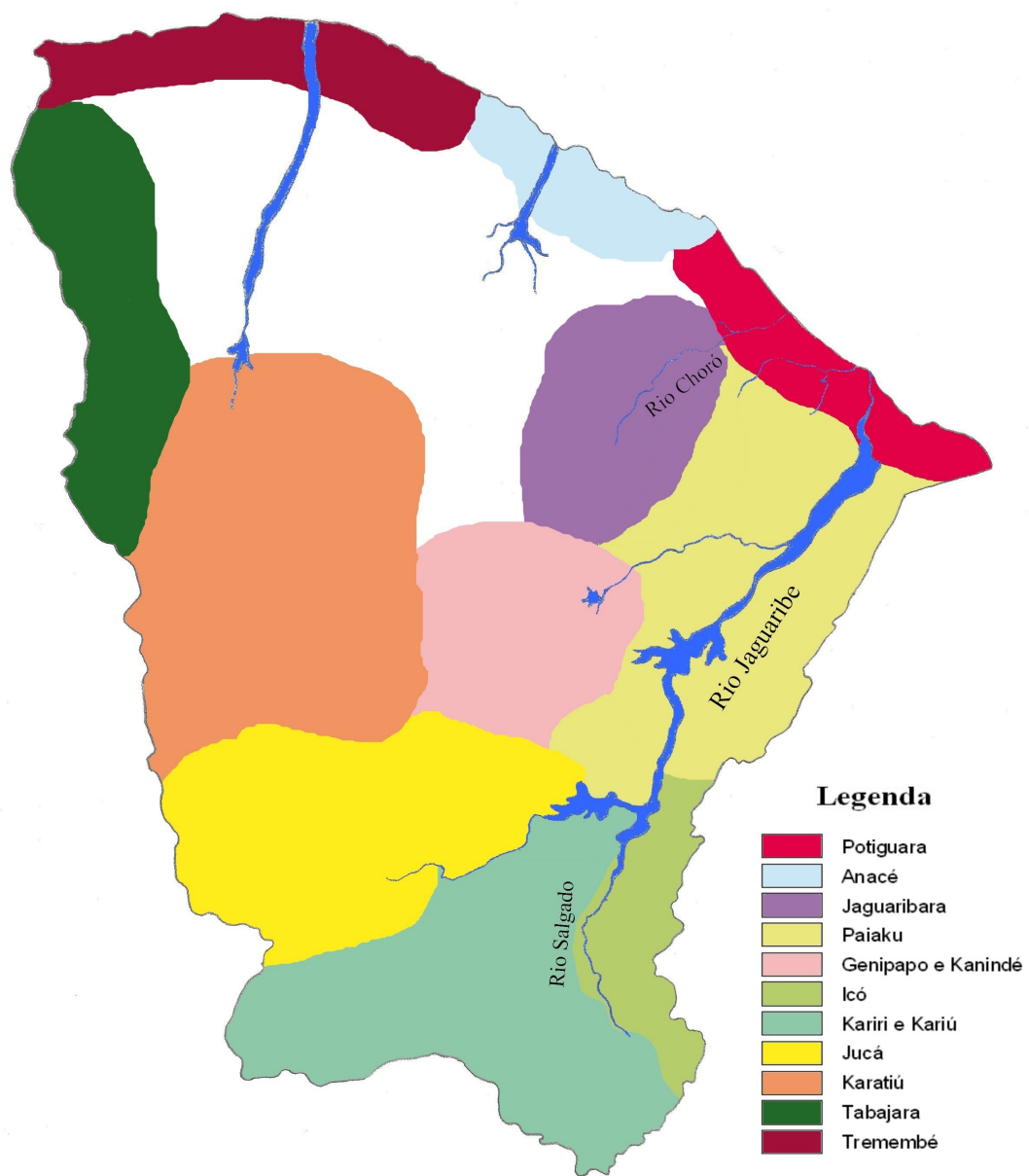
Estiveram predominantemente contra os portugueses, não havendo notícias de que tenham se aliado a eles em algum momento.

As tentativas de aldeamento desses nativos se deram a partir de 1700, com o padre João de Mattos Serra, prefeito das missões do interior da Capitania. Há indícios de que foram aldeados na atual cidade de Souza, na Paraíba. Apesar dos esforços em controlar os Icó por parte dos colonizadores, continuaram matando o gado e atrapalhando os interesses dos fazendeiros da região. Posteriormente, envolveram-se, também nos conflitos das famílias Monte e Feitosa.

Por fim, encontravam-se diversos outros grupos dispersos na Capitania sobre os quais não se sabe muito. No sertão dos Inhamuns, próximos aos rios Quixelô e Inhamuns, estavam os Jucá. Também tomaram parte nos conflitos das famílias Monte e Feitosa. Foram aldeados juntos com Kariri e Kariú na aldeia do Brejo e depois vila do Crato. No alto sertão encontravam-se os indígenas Karatiú. Sabe-se apenas que eram bastante resistentes à dominação lusa e que estavam em franca hostilidade em fins do século XVII.

Diversos outros grupos nativos poderiam ser citados, mas pouco se sabe sobre eles. Muitos, na verdade, sequer podem ter a sua existência confirmada, pois não se sabe se constituíram grupos efetivos ou apenas eram nomes atribuídos por outros povos, muitas vezes inimigos seus. Nos breves comentários anteriores, faltou citar os indígenas da etnia Paiaku. A opção por tratá-los separadamente foi resultado de uma escolha metodológica: como foco desta pesquisa, tentou-se perceber sua organização social com mais de profundidade, tanto quanto a documentação nos permite perceber. No mapa 01, pode-se verificar a localização, aproximada, das etnias indígenas no Ceará no século XVII. Após entender seus aspectos socioculturais, buscar-se-á problematizar, nos próximos capítulos, as relações estabelecidas com os agentes colonizadores.

Mapa 01



Os povos Paiaku

Dispersos pelas regiões limítrofes das capitanias do Ceará, Rio Grande e Paraíba, estavam os indígenas Paiaku. Habitavam, predominantemente, a região compreendida entre o rio Jaguaribe e o Açu, alcançando o rio do Peixe na Paraíba. Não se conhece nenhuma descrição mais precisa especificamente sobre os povos Paiaku. No entanto, sabe-se que pertenciam à família Tarairiú³¹, sobre a qual alguns cronistas holandeses dedicaram importantes páginas de suas memórias. Assim, muitas das informações a seguir foram obtidas de forma indireta, mas acredita-se que, grosso modo, representem algumas características socioculturais dos Paiaku. As principais fontes aqui utilizadas foram a *Memória sobre os Índios no Brasil*, de Pedro Carrilho de Andrade e a *Monografia de Elias Herckman*, publicada por Thomaz Pompeu Sobrinho, ambas na Revista do Instituto do Ceará.

Inicialmente, é interessante ressaltar que, dadas as formas diversas como os cronistas colhiam suas informações, às vezes por observação direta, outras vezes, através de relatos de outros grupos – indígenas ou não –, a forma como os nomes eram grafados eram demasiado diferentes, chegando a dificultar a sua associação aos grupos existentes, levando a equívocos como a citação de grupos que, de fato, não existiam. Apenas sobre os Paiaku, encontram-se diversas formas de grafia, como “Paiacú, Baicú, Baacú, Pacajú, Pajacú, Paacú, Baiquis, Baquaes”³², entre outros. Essa fragmentação dificulta qualquer tentativa de se tirar conclusões precisas, restando ao historiador colher todos os indícios possíveis para construção de seu, sempre incompleto, quebra-cabeças.

Assim como grande parte dos nativos brasileiros, os Paiaku eram povos seminômades. Esse nomadismo parcial pode ser entendido a partir das condições naturais do ambiente onde viviam, caracterizado por um clima quente, seco e de chuvas irregulares. Nas épocas mais secas, aproximavam-se do litoral, onde encontravam

³¹ Durante muito tempo, acreditou-se que os Tarairiú faziam parte do grupo de etnias Kariri. No entanto, comparando alguns dados linguísticos dos grupos Tarairiú com o material linguístico que se conhece dos Kariri e dos Jê, constatou-se que estariam muito mais próximos destes do que daqueles. No entanto, pela falta de material para uma análise mais precisa, considera-se os Tarairiú como uma família linguística isolada. Dentre os autores que incluem os Paiaku como parte da família Tarairiú estão Fátima Lopes e Juciene Apolinário.

³² POMPEU SOBRINHO, Thomaz. op. cit., p. 16.

alimentos mais facilmente. Elias Herckman destaca que “na estação do cajú, que é em novembro, dezembro e janeiro descem às praias, porquanto pouco ou nenhum cajú se encontra muito para o interior”³³. A importância do cajú para alguns grupos indígenas da região nordeste do Brasil merece especial atenção, pois, muitos deles continuam a produzir uma bebida alucinógena de caráter místico à base da fermentação daquele pseudofruto. Dessa forma, pode-se acreditar que o consumo do cajú entre os grupos Tarairiú representava mais do que a satisfação de suas necessidades alimentares básicas e ganhava, através do preparo especial, conotação mística.

Sobre as características físicas daqueles nativos, Herckman escreveu:

Este povo de Tapuyas é robusto e de grande estatura, os seus ossos são grossos e fortes, a cabeça grande e espessa, a sua côr natural é atrigueirada, o cabelo é preto e de ordinario o trazem pendentes sobre o pescoço, mas por diante até acima das orelhas cortam-no igualmente, o que faz parecer que trazem um boné sobre a cabeça. [...] Têm cabelo mui grosso e aspero.³⁴

O Capitão do Terço de Paulistas engajado na Campanha do Açú, Pedro Carrilho de Andrade, também dedicou algumas páginas a descrever os “Tapuia” com quem se confrontava. Suas palavras, no entanto, são muito mais carregadas de juízos de valor do que propriamente de uma descrição daqueles indivíduos. Sobre eles, escreveu o capitão: “Estes, barbaros homens ou homens barbaros, que sem duvida Estes devião de ser aquelles, ynosentauros [sic] que fingirão os puetas meynos Homens Eyumentos Everdadeyramente, asy o parese nos Efeytos no uso, Eno trato”³⁵.

Os dois relatos se aproximam quando apresentam o modo de vestir dos nativos. Não usam absolutamente nenhum tipo de tecidos sobre o corpo. Além disso, mantêm o corpo sempre depilado. Os homens puxam a pele do pênis e o amarram com um anel de palha, fazendo com que fique inteiramente escondido. As mulheres, mais baixas que os homens e de rosto muito bonito, segundo os relatos, usam um ramo na parte da frente, cobrindo sua genitália. Em ocasiões de festas ou quando vão para as batalhas cobrem o corpo com penas coloridas, especialmente de papagaios, araras e periquitos.

³³ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 16.

³⁴ Ibid.

³⁵ ANDRADE, Pedro Carrilho. Memória sobre os índios no Brasil. **Revista do Instituto do Ceará**. Ano 79, 1965, p. 344.

Figura 01

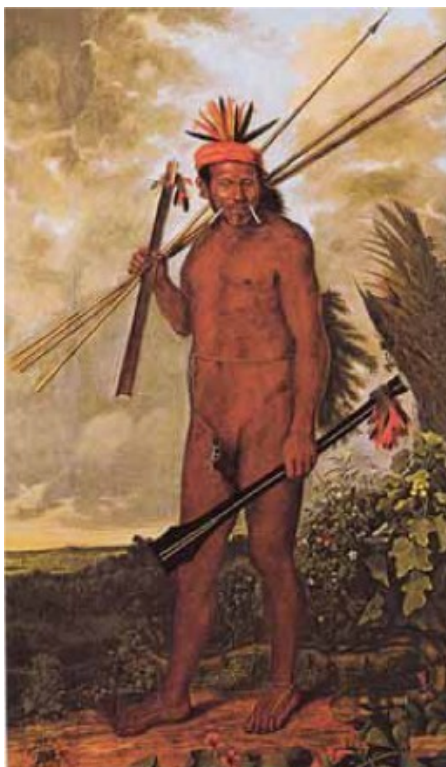


Figura 02



“Homem Tapuia” e “Mulher Tapuia”, Albert Eckhout, óleo sobre tela, Ethnographic Collection, The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1941.

Um dos poucos registros deixados pela iconografia holandesa sobre Brasil apresenta o que seriam o homem e a mulher Tarairiú. Essas obras foram produzidas por Albert Eckhout em sua passagem pelo Brasil em 1641 e, embora tenha procurado retratar os Tarairiú e seu modo de vida, acabou cometendo alguns equívocos, como o fato da mulher Tarairiú carregar membros humanos para devorá-los, numa representação do que os mesmos colonizadores compreendiam como canibalismo, como se pode ver nas pinturas acima.

No que diz respeito à religiosidade dos indígenas, como seria de se esperar, os interlocutores europeus são bastantes críticos, dada a sua mentalidade cristã. São nesse aspecto que se explicitam as acusações de bárbaros e selvagens contra os nativos. Herckman afirma que “são homens incultos e ignorantes, sem nenhum conhecimento do verdadeiro Deus ou dos seus preceitos; servem, pelo contrario, o diabo ou qualquer

espírito mau, como tratando com eles temos muitas vezes observado”³⁶. Por sua vez, Pedro Carrilho atesta que “não tem fee nem ley nem piedade, oseudeos he o seu ventre Enada mais lhes da cuydado [...] tem seus agouros, Ecronias [sic]; como no cantar das aves, Egronhir dos byxos”³⁷.

Outro aspecto importante de sua religiosidade diz respeito à recorrência constante aos feiticeiros e adivinhos, principalmente nos assuntos relacionados à guerra. Dessa forma, seus feiticeiros assumem um importante papel na organização cultural dos Tarairiú e são bastante respeitados pelo grupo. Antes das batalhas, o feiticeiro invocaria os espíritos para predizer aos guerreiros os sucessos da empreitada. Essa manifestação mística tanto poderia ocorrer através da aparição espiritual de uma entidade ou através de pequenos animais e insetos que, ao passear sobre o corpo do seu invocar, revelaria o futuro, como um oráculo.

A respeito das aparições espirituais dos Tarairiú, Elias Herckman deixou um curioso registro, embora não se possa concluir muita coisa dele. No mínimo, tornou-se digno de nota por ser confirmado por vários capitães neerlandeses, embora não se saiba em que condições tal fato tenha ocorrido:

Quando os soldados ao serviço da Companhia foram conquistar a barra do Cunhaú, auxiliados pelos tapuyas do rei JAN DUWY, varios capitães neerlandezes viram e testemunharam que eles faziam vir á sua presença o diabo sob a figura de um tapuya, mas tendo uma perna somente e falando com voz muito fina, como de mulher, e não podia, aliás, ser conhecido por eles. Quando o espírito desapareceu ou esvaneceu-se ante os seus olhos, começaram a gritar, com o que pareciam honrá-lo; porquanto, quando querem dar sináis de alegria ou de contentamento, o fazem por meio de pranto e berreiro das mulheres.³⁸

Estariam todos os envolvidos no episódio em uma espécie de transe coletivo? O que levaria os europeus a testemunharem tal fenômeno? Infelizmente, apesar de suscitar diversos questionamentos, o fragmento não permitiu encontrar nenhuma resposta. Pompeu Sobrinho afirma que a mentalidade cristã dos europeus

³⁶ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 17.

³⁷ ANDRADE, Pedro Carrilho. op. cit., p. 344.

³⁸ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 18.

impossibilitava um registro fidedigno dos fatos, tornando-os quase imprestáveis para uma reflexão científica.

Outra coisa que chama a atenção é a figura mística que aparece sob a invocação do feiticeiro. No folclore brasileiro, o saci³⁹, garoto de pele escura que possui uma única perna e um gorro vermelho, é um de seus personagens mais famosos. Sua origem é geralmente associada aos povos tupi do sul do Brasil. No final do século XVIII, a lenda teria chegado à porção nordeste do Brasil e sido transformada pelos negros africanos. No entanto, na primeira metade do século XVII, entre os povos Tarairiú do norte do Brasil, se encontrava uma figura muito semelhante. O que não se pode afirmar com certeza é que essa descrição tinha por referência os relatos dos próprios indígenas ou se era uma interpretação dos invasores holandeses.

Além de apresentar esse curioso personagem, o fragmento faz uma revelação quanto ao costume, principalmente das mulheres, de manifestar alegria e respeito através de gritos e lágrimas. Costume esse que foi registrado também entre os Tupinambá, no litoral, e diversos outros povos da América do Sul, com variações de um lugar ao outro. Sobre esse costume entre os Tupinambá, o missionário jesuíta Fernão Cardim escreveu:

Entrando-lhe algum hospede pela casa a honra e agasalho que lhe fazem é chorarem-no: entrado, pois, logo o hospede na casa o assentão na rede, e depois de assentado, sem lhe falarem, a mulher e filhas e mais amigas sem assentam ao redor, com os cabelos baixos, tocando com a mão na mesma pessoa, e começam a chorar todas em altas vozes, com grande abundancia de lagrimas [...].⁴⁰

Alfred Métraux encontrou variações desse costume em diversos povos indígenas localizados a leste de Andes a partir de relatos de viajantes ou de sua observação em alguns povos indígenas modernos. Afirma que é um costume peculiar

³⁹ Desconsiderando a transformação do mito em personagem infantil no século XX, as referências sobre o Saci o apresentam como um ser maligno, guardião da floresta e dos animais, além de um profundo conhecedor das ervas naturais. Cf: **A lenda do Saci-Pererê**. Infoescola. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/folclore/a-lenda-do-saci-perere/>>. Acesso em 15/02/2011.

⁴⁰ CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil**. 3 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978, p. 108.

aos Tupi e aos indígenas do estoque cultural mais antigo do continente⁴¹. Diante de tal afirmação e considerando o argumento de que os grupos indígenas de línguas isoladas encontrados nas capitâneas do norte do Brasil formariam um dos núcleos de dispersão mais antigos do continente americano⁴², pode-se crer, com certo grau de convicção de que gritos e prantos constituíam um gesto cultural de honra e respeito por parte dos Tarairiú.

Já a autoridade dos líderes Tarairiú não tinha caráter permanente. Seu principal era, necessariamente, um grande guerreiro. Em tempos de guerra, colocava-se sempre à frente do grupo e suas decisões eram acatadas sem questionamentos. No entanto, segundo Herckman, “quando se acham em casa ou longe do inimigo, não é tão honrado”⁴³. Essa informação é reforçada por Pedro Théberge, a respeito dos “Tapuia” do Ceará, quando informa que “cada tribu tinha seu chefe, que era um dos anciãos e o mais valoroso, o qual conduzia á guerra. Trazia alguns distintivos da sua dignidade, e a respectiva autoridade em tempo de paz era mui limitada”⁴⁴. A distinção do principal em relação ao restante do grupo se dava através do corte do cabelo e pelo tamanho das unhas dos dedos polegares: “o cabelo do rei é cortado na cabeça como uma corôa e em ambos os polegares ele tráz as unhas compridas, o que fóra dele, ninguem mais póde trazer”⁴⁵.

Grandes adeptos das guerras, seu estilo de batalha causou grande estranhamento aos invasores europeus. Obviamente indiferentes às grandes formações de batalhas, objetos de estudos de grandes teóricos militares europeus, os povos nativos do Brasil, em geral, usavam táticas de guerrilhas: “Não marcham em ordem, e sim correm em confusão, contudo sabem por as suas emboscadas, onde fazem muito mal aos seus inimigos”⁴⁶. Talvez por conta desse estilo peculiar de guerra, os europeus construíram uma imagem negativa do indígena, tendo-o como ser sem lealdade e que só faz guerra através de traições e enganões, como se vê:

⁴¹ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1979, p. 160.

⁴² Os Tarairiú, juntamente com os Kariri, Pankaruru e outros povos, constituiriam grupos linguísticos isolados e extremamente antigos. Cf.: URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 99.

⁴³ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 18.

⁴⁴ THÉBERGE, Pedro. **Esboço histórico sobre a província do Ceará**. Tomo I. Ed. Fac-similar. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 11.

⁴⁵ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 19.

⁴⁶ Ibid., p. 20.

Depax ou Com Esse pretesto estavam os gentios pyacus. em yaguoarybe quando aleyvosamente, matarão. Roubarão E despojarão aDes, ou doze homens que hião apovoar aquellas terras Esefyarão delles, como amigos, mas elles não tem fee nem llyaldade.⁴⁷

Esse argumento é reforçado pelo Mestre de Campo do Terço dos Paulistas, Manoel Álvares de Moraes Navarro, que, indo para o Jaguaribe combater os índios rebelados⁴⁸, argumentou:

Tanto que chegamos a Jaguarippe, soube logo o inimigo ser lemitado o meu poder animandosse com saberem trme faltado o socorro q pedy ao Seará, que o mandaram saber. Pozse a minha espera, **e como estes Barbaros não fazem danno senão debauyxo de trahçam, para melhor lhes facilitar**, mandey dizerlhes os hia buscar debayxo de toda amizade [...].⁴⁹ [grifos meus]

Obviamente, os argumentos dos sertanistas acima citados carregam uma forte motivação particular. Afinal, compondo parte das tropas enviadas para combater os “Tapuia” rebeldes, desejavam legitimar a guerra contra os nativos. No entanto, vários documentos registram a facilidade com que os indígenas se escondiam nas matas e faziam emboscadas para suas vítimas, fossem homens ou animais.

Na verdade, essas habilidades eram trabalhadas nas crianças desde a mais tenra idade, através de atividades que viriam a ter importância vital em suas vidas. Muitas delas serviriam para determinar o valor do jovem indígena dentro de seu grupo:

Eyxorsitão se desde mininos Em destrezas, Eforsas, com o lutar; correr, saltar. Elevantando grandes pezos aos ombros, correm tres, Ecoatro llegoas sem descansar. Edesta sorte ganhão premios que Entre elles, os mayores, vem a ser mossas fermozas por molheres.⁵⁰

⁴⁷ ANDRADE, Pedro Carrilho. op. cit., p. 345.

⁴⁸ Trataremos desse assunto no Capítulo 04 deste trabalho.

⁴⁹ Carta do Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro ao Governador Geral D. João de Lancastro de 25 de Agosto de 1699. RIC, Tomo 31, 1917, p. 171.

⁵⁰ ANDRADE, Pedro Carrilho. op. cit., p. 344.

A passagem do jovem indígena para a idade adulta era marcada por rituais e festas, quando atingiam a idade de seis para sete anos. Reunia-se o grupo com outros amigos, possivelmente de outros grupos. O mais velho erguia o jovem e o mantinha suspenso para que os outros lhe abrissem um furo em cada orelha, onde eram colocados pedaços de madeira. Também lhe abriam um furo no lábio inferior, onde era introduzida uma pequena pedra colorida. Depois desse ritual, as mulheres faziam festa com gritos e lamentações⁵¹. Além de Elias Herckman, que presenciou o ritual aqui descrito, Pedro Carrilho relata também esse costume em suas memórias:

Estes ynpios desde mininos, se martirizão, todos os machos furando os beysos da parte debaixo junto a barba Emetemlhe hum thorno ou batoque de pau, ou pedra dagrosura dehu dedo, E vão sempre alargando, athé fazerem da largura de hua moeda de duas patacas pouquo mais ou menos, como querem.

Depois de serem homens fazem outros mtos. furos pellas fases do Rosto. E cantos da boca ou beyssos e orelhas, Ventas dos narizes Emetem lhes tornos Epedasos depaos Extraordinarios com que se fazem disformes Ehorrendos.⁵²

Ostentar esses adereços era o sinal de sua virilidade e de sua condição de adulto dentro do grupo. Esses sinais eram importantes também na hora de se escolher uma mulher para casar-se. O homem deveria mostrar bravura e coragem. Os sinais em seu corpo seriam um ponto importante para tal demonstração. Além disso, a sua fama como guerreiro era o fator principal para provar que era digno de ter uma esposa. Caso ele nunca tivesse participado de batalhas, por não estar o grupo em guerra contra ninguém, poderia provar sua força e bravura carregando grandes troncos por uma distância estipulada pelo grupo, gesto também relatado por Pedro Carrilho e citado anteriormente.

Em relação às jovens, quando atingiam a puberdade, estando, então, prontas para o casamento, eram levadas ao Principal, para a realização de um outro ritual de iniciação. Essa informação pode ser encontrada em outros registros holandeses, como o de Gaspar Barléu e Joan Nieuhof, embora com algumas diferenças, provavelmente

⁵¹ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 25.

⁵² ANDRADE, Pedro Carrilho. op. cit., p. 344.

resultado de uma censura religiosa. A seguir, transcreve-se a passagem de Nieuhof, que parece mais realista:

Sua mãe pinta-a com tinta vermelha em torno dos olhos e leva-a à presença do rei que faz a moça sentar numa esteira e sopra fumaça de tabaco sobre o rosto. Depois deflora a rapariga e se esta perde sangue o suga, o que é considerado honra singular entre os selvagens.⁵³

Uma vez feitas as respectivas iniciações dos jovens, a mulher é dada ao guerreiro através de festas e rituais que podem levar dias. Nas celebrações de casamentos, o principal está sempre presente e as mulheres e crianças festejam com gritaria e prantos que, como já se mostrou em outros momentos, são sinais de honra e júbilo. Um rico relato de casamento Tarairiú também foi relatado por Elias Herckman e transcreve-se abaixo:

Tendo essa festa durado 4-5 dias com as costumadas lamentações e algazaras, é a noiva conduzida ao noivo, á tarde em uma dansa aparelhada, onde eles cantam ao seu modo em voz muito alta, tendo as caras e os corpos ricamente pintadas com tintas de urucú e genipapo.

Além disso, arream-se de toda sorte de penas vistosas com que parecem mais um passaro ou um monstro do que um ser humano.

E se alguma cousa falta ainda a esses ornatos, acrescentam mais os corais e os guizos, de sorte que o rumor das suas dansas se ouve ao longe.⁵⁴

No meio das festas e cerimônias, o homem tem suas bochechas furadas, onde recebe pedaços pequenos de madeira ou ossos brancos, podendo ter de três a cinco polegadas de comprimento. Esse ornamento é um símbolo que indica que o indivíduo é casado. No entanto, essa mesma marca pode lhe ser atribuída caso consiga retornar ao grupo, após a guerra, carregando a cabeça de dois ou mais inimigos mortos em batalha. Aqueles que chegam à idade de casar-se e não portam estes sinais em suas faces são tidos com desprezo pelo resto do grupo.

⁵³ NIEUHOF, Joan. Apud POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 248.

⁵⁴ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 23.

Eram os indígenas povos polígamos, mas apenas era permitido aos homens ter várias mulheres. Não se sabe até que ponto os valores nativos podem ter sido distorcidos pelos relatos dos viajantes, mas é comum encontrar-se referências sobre a fidelidade das mulheres indígenas entre os chamados povos “Tapuia”. Seriam, também, essas mulheres muito serviçais e submissas aos seus maridos.

Quanto maior o respeito e influência da pessoa dentro do grupo, maior o número de esposas que ele poderia ter. Herckman afirmou que o Principal poderia, seguramente, ter vinte e cinco esposas. Quando uma de suas mulheres tinha filho, ele tomava outra e tratava a anterior quase como escrava, tendo a obrigação de carregar as bagagens para onde se deslocassem. Além disso, ao se instalar em outro lugar, cabia às mulheres procurar madeira e outros objetos necessários à instalação do acampamento⁵⁵.

Aqui, cabem algumas reflexões a respeito da divisão do trabalho entre os povos nativos. De maneira geral, as atividades domésticas, a montagem dos acampamentos e mesmo a agricultura rudimentar praticada entre eles eram de responsabilidade das mulheres. Assim, elas poderiam ser tomadas pelos homens como esposas apenas quando estivessem em condição de exercer seu papel na cópula. A partir do momento do nascimento da criança, a mãe seria direcionada a outro tipo de serviço: os cuidados com o filho. Dessa forma, o homem tomaria outra esposa para cumprir o ato sexual.

Nos povos guerreiros, aos homens cabiam as atividades de caça e de guerra. Para tanto, não se ocupavam das atividades cotidianas nos ranchos, que eram confiadas às mulheres. Em tempos de paz, mantinham o condicionamento físico através de corridas e carregamento de grandes e pesados volumes, em geral, troncos de árvores ou pedras. Deveriam estar sempre preparados para proteger o grupo de ataques de povos inimigos ou de animais. Pedro Carrilho chega a afirmar, mais uma vez de forma exagerada em sua memória, que os nativos “são mais ferozes do que as mesmas feras dos montes, agrestes, que a muytas levão, vantagens, nas forças, na ligeyreza do correr [...]”⁵⁶.

Conforme citado anteriormente, eram povos seminômades e essa característica fora interpretada pelos europeus de forma extremamente negativa. Por conta das constantes migrações, por não estabelecerem morada fixa e, principalmente, por não

⁵⁵ Ibidem. p. 24.

⁵⁶ ANDRADE, Pedro Carrilho. op. cit., p. 344.

acumularem nada além do necessário para sua subsistência, eram constantemente comparados a animais, que viviam seguindo unicamente os seus instintos. Herckman, por exemplo, escreveu que “levam uma vida inteiramente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam nem se esforçam, por fazer alguma provisão de viveres”⁵⁷. Por sua vez, o Capitão Pedro Carrilho é ainda mais duro em seus comentários:

Não há animal ou fera que não tenha o seu yaziguo Elugar serto, coua Lapa ou buraco donde descansão. De dia ou denoyte Conforme o seu uso. mas Estes ynfiéis não tem yaziguo nem lugar serto, Como tenho ditto.⁵⁸

Povos nômades tendiam a desenvolver grandes habilidades com a caça. Como citado anteriormente por Pedro Carrilho, os “Tapuia” – aqui, especificamente, os Tarairiú – eram muito habilidosos, rápidos e fortes, chegando a superar alguns animais selvagens nesses quesitos. De acordo com os relatos, por onde passavam, matavam tudo quanto podiam comer, além de todo mel quanto podiam conseguir. Além disso, comiam tudo quanto possível sem guardar nada para o dia seguinte. Herckman chegou a afirmar que podiam comer tanto quanto cinco ou seis holandeses. No entanto, poderiam passar de quatro a cinco dias sem comer nada, ingerindo apenas algumas cascas de árvores. Afirma, ainda, que sua gula era tamanha que não passavam mais de dois a três dias na mesma região, pois acabavam com tudo que havia no lugar⁵⁹.

As notícias deixadas pelos cronistas parecem difíceis de acreditar. Essa desconfiança aumenta quando se encontram importantes achados arqueológicos que atestam a existência de grandes vasos cerâmicos nas terras habitadas pelos povos Tarairiú⁶⁰. Esses vasos exigiriam grande cuidado e tempo no seu preparo. Além disso, a própria fabricação de objetos como esse indicam que havia certa preocupação com o armazenamento de víveres, embora ainda não com o objetivo de lucrar com o excedente.

Assim, pode-se acreditar que esse nomadismo é relativo. Havia migrações desses povos, mas elas se dariam de forma planejada, formando uma espécie de ciclo

⁵⁷ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 21.

⁵⁸ ANDRADE, Pedro Carrilho. op. cit., p. 344.

⁵⁹ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. Op. Cit., p. 21.

⁶⁰ Ibid.

migratório. Elas seriam, provavelmente, estimuladas pelas secas e pela escassez de alimento após longos períodos de permanência. Essa hipótese é reforçada pelo fato dos grupos indígenas manterem-se sempre numa mesma área geográfica, fazendo seus deslocamentos dentro daqueles espaços relativamente demarcados pelo contato com outros povos nativos ou pela sua adaptabilidade histórica às condições naturais da região. Nieuhof contribui para esta visão ao afirmar:

Os Tapuias levam vida nômade, como a dos árabes, conquanto permaneçam sempre mais ou menos numa mesma área, dentro de cujos limites vão mudando de morada, conforma [sic] as diferentes estações do ano. Vivem de preferência no mato, alimentando-se da caça, em cuja atividade eles talvez se avantejem aos que de qualquer outra nação. Chegam a flechar uma ave em pleno vôo.⁶¹

O holandês Elias Herckman escreveu sobre os acampamentos dos Tarairiú, justificando-os pelo modo de vida nômade. Segundo ele, os indígenas construíam leves estruturas de madeira e palhas, para abrigá-los da chuva. À noite, faziam grandes fogueiras, em volta das quais armavam suas redes. Como referido anteriormente, cabia às mulheres a coleta do material para a ereção do acampamento. Antes de abandonarem o local e partir para outros destinos, queimavam todo o acampamento.

O depoimento do cronista neerlandês, no entanto, entra em conflito com outras informações que foram preservadas até os dias atuais. Primeiramente, é preciso reforçar que o contato de Herckman com os indígenas se deu em uma situação peculiar. Estavam em expedições guerreiras. Assim, muitas de suas observações não correspondem ao cotidiano daqueles indivíduos. É bem provável que as barracas a que se referira somente fossem utilizadas durante a movimentação e que possuíam moradias mais elaboradas nos ranchos onde se estabeleciam. Além disso, há várias informações que divergem quanto ao uso de redes pelos povos Tarairiú. Pedro Carrilho afirma que, onde quer que anoiteçam, deitam-se e dormem pelo chão, sem palhas, esteiras ou nenhuma outra cobertura. Nem mesmo procurariam abrigo sob uma árvore⁶². Tais informações também são difíceis de crer e parecem mais uma tentativa de bestializar os nativos do que uma preocupação em relatar o seu modo de vida.

⁶¹ NIEUHOF, Joan. Apud POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 248.

⁶² ANDRADE, Pedro Carrilho. Op. Cit., p. 345.

Temos indícios de que os Paiaku, assim como outros povos Tarairiú eram hábeis no trabalho com palhas, principalmente palhas de carnaúba. Em tempos posteriores, encontramos referências diversas aos trabalhos desses indígenas com essa árvore, inclusive a confecção de esteiras – que mereceu destaque nas memórias do Governador Barba Alardo de Menezes, em 1814 – e extração de borracha de carnaúba⁶³. Tomando-se esses dados em consideração, é mais fácil crer que os Paiaku dispusessem de esteiras desse tipo quando estabeleciam seus acampamentos ou, mais provável ainda, que fizessem delas uso nos ranchos permanentes onde se estabeleciam, em vez de utilizarem redes.

Além de artefatos de palha, produziam vasos cerâmicos – já citado anteriormente – que tinham a finalidade de armazenar, além de algum excedente alimentar, os restos mortais de seus familiares temporariamente. Assim, apresentavam uma ritualística fúnebre bastante elaborada. Embora não praticassem antropofagia contra os inimigos, praticavam-na com seus próprios mortos. O ritual funerário dos Tarairiú também foi registrado por Elias Herckman:

Se morre algum deles, seja homem ou mulher, em sendo morto, comem-no dizendo que o finado não poder ser melhor guardado ou enterrado do que em seus corpos, e isto fazem do modo seguinte. Tomam o cadaver, lavam-no e esfregam-no bem, fazem um grande fogo e sobre o chão, acima do qual põem o corpo e deixam-no assar bem. Logo que esteja bem assado, o comem com grande algazarra e lamurias.⁶⁴

Quando não conseguem comer o defunto totalmente, guardam o resto, principalmente os ossos, que depois será pisado, transformado em pó e misturado com a farinha. Os familiares homens cortam o cabelo em sinal de luto pelo morto. Os choros e lamentações das mulheres duram até que o corpo tenha sido totalmente devorado. Se um principal, algum filho seu ou outra figura importante do grupo morre, apenas as suas mulheres participam do ritual antropofágico. O ritual também é praticado com as crianças nascidas mortas. Além da cerimônia antropofágica, há outras formas de se honrar os mortos. No lugar da morte de alguns indivíduos é deixada uma espécie de

⁶³ BEZERRA, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo XXX, Fortaleza, 1916, p. 293.

⁶⁴ Apud POMPEU SOBRINHO, Tomaz. op. cit., p. 25.

monumento em sua memória. A cada ano – ou pelo menos esporadicamente – o grupo se reúne novamente naquele lugar e fazem oferendas a seres espirituais. Tal característica reforça a ideia de que seu nomadismo obedece a certos padrões migratórios.

Um relato interessantíssimo de um ritual antropofágico funerário foi deixado por Roulox Baro, observado entre os Janduí, onde os ossos estavam guardados há algum tempo, esperando ocasião para que se fizesse o ritual:

Tendo marchado até o anoitecer, um ancião apresentou aos tapuias os ossos de diversos parentes seus, falecidos, que carregava há muito tempo. As mulheres os depilaram e cortaram bem miúdos os cabelos que ainda estavam aderidos às cabeças; despejaram mel silvestre em cima e comeram tudo com tapioca. Perguntei porque os homens não tomavam parte naquela festa e disseram-me que a mesma não lhes competia. Quando tudo foi engolido, puseram-se a gritar e a chorar, caminhando até que chegaram a um lugar em que nenhum de seus parentes tivesse morrido.⁶⁵

Os relatos aqui analisados não podem ser tomados literalmente. Devido ao contexto em que foram produzidos, manifestam uma visão fortemente marcada pelo cristianismo e uma conseqüente intolerância pelos sistemas sociais e culturais das populações nativas do Brasil.

No entanto, assim como o antropólogo, que olha por sobre os ombros do inquisidor – tal qual imaginado por Carlo Gizburg –, o historiador recorre aos relatos dos diversos cronistas na tentativa de compreender as múltiplas manifestações culturais e políticas dos povos nativos cujos territórios foram conquistados pelos europeus.

Através do conhecimento de seus sistemas culturais, é possível uma melhor compreensão das relações estabelecidas nos sertões das capitâneas do norte durante o século XVII e início do século XVIII. Além disso, o conhecimento dos sistemas socioculturais indígenas possibilita perceber como eles foram modificados e reelaborados mediante o contato com os europeus, bem como os impactos resultantes desses eventos.

⁶⁵ BARO, Roulox. Apud POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 253-254.

Colonização dos Sertões e Agências Indígenas

A atividade pecuária

O século XVI presenciou a colonização e a conquista da costa brasileira pelos colonizadores portugueses, através da submissão do trabalho nativo e importação de mão de obra escrava da África. Oscilando entre a política de cooptação do indígena por meios pacíficos e a imposição da servidão compulsória, os invasores estrangeiros foram adquirindo braços para a lavoura do açúcar, principal riqueza dos primeiros tempos de efetiva colonização.

Favorecida pelo clima tropical úmido e pelos solos férteis do litoral brasileiro, a lavoura da cana-de-açúcar se apresentou como atividade extremamente rentável aos portugueses que buscavam, além das riquezas do Novo Mundo, a fixação e ocupação efetiva das terras, para eles, descobertas em 1500. O latifúndio foi o modelo fundiário implementado na costa, dada a influência de alguns fatores.

Devido à falta de atrativos econômicos do Brasil – como ouro e especiarias, que tinham no comércio oriental grande valor para os comerciantes dispostos a investir nas atividades ultramarinas – a Coroa optou pela concessão de grandes propriedades agrárias e honrarias nobiliárquicas para atrair pessoas dispostas a promover a ocupação efetiva do território.

A grande propriedade seria, assim, sempre acompanhada pela monocultura açucareira, uma vez que não havia, naquele momento, outro produto de valor significativo na colônia portuguesa da América. Essas grandes propriedades, chamadas depois de engenhos, demandavam grande mão de obra, chegando um bom engenho a ter cerca de 80 a 100 trabalhadores escravos.⁶⁶

⁶⁶ Cf.: PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. 20ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977.

Sobre esse período inicial, Thomás Pompeu Sobrinho apresenta, de forma bastante eurocêntrica, algumas informações sobre a instalação das primeiras capitânicas na região norte da colônia. Tomando Duarte Coelho, donatário da Capitania de Pernambuco, como um grande colonizador, tece os seguintes comentários:

[Duarte Coelho] Aliando às excelentes qualidades pessoais de colonizador as ótimas condições físicas das terras que lhe foram dadas, conseguiu dar notável prosperidade á sua emprêsa. Introduziu numerosos colonos patricios e animou-os a casarem com as índias, trouxe semente de cana e animais domesticos, negros africanos para o trabalho do campo; êle e seu filho do mesmo nome afastaram os indígenas reacionarios mais para o interior, e dêste modo criou ao longo da costa [...] um ambiente propício ao desenvolvimento do trabalho.⁶⁷

A visão expressa por Pompeu Sobrinho apresenta traços do pensamento positivista brasileiro que, em plena República, entendia a colonização dos povos ameríndios como um processo necessário ao desenvolvimento econômico e cultural do Novo Mundo, desconsiderando toda a violência praticada contra os povos nativos.

Em fins do século XVI, com a subordinação de Portugal ao monarca espanhol, o império lusitano foi gradativamente perdendo territórios no Oriente e, por volta de 1640, ano da Restauração, havia perdido quase por completo o comércio asiático. Restara-lhe apenas o Brasil e algumas poucas posses na África, que serviam como fornecedoras de mão de obra escrava. Além disso, em diversas partes do Brasil, estrangeiros franceses e holandeses tentavam se instalar.

Diante desse cenário, garantir a hegemonia sobre os territórios brasileiros era a única forma de recuperação da economia portuguesa e, dessa forma, o império empenhou-se para expulsar todos os invasores europeus da colônia. Após a expulsão definitiva dos holandeses em 1654, a emigração portuguesa para o Brasil começa a aumentar. Diante desse novo quadro, a coroa sente a necessidade de criar um órgão especial para tratar dos assuntos coloniais. Cria-se o *Conselho Ultramarino* em 1642, no

⁶⁷ POMPEU SOBRINHO, Thomás. Povoamento do nordeste brasileiro. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 51, 1937, p. 117.

modelo do extinto Conselhos das Índias, cujo regulamento se aplicaria por todo o período colonial.⁶⁸

Na tentativa de consolidar a ocupação das terras da colônia, tanto para evitar novas invasões de inimigos externos como para gerar novas receitas para a coroa, inicia-se a penetração nos sertões do Brasil. A interiorização dos sertões das Capitanias do Norte foi comandada pela atividade pecuária.

Maria Idalina Pires afirma que, com a expulsão dos holandeses, o mercado açucareiro de desestabilizou, provocando queda de preços. Além disso, o deslocamento do eixo econômico para a região das Minas fez com que a atividade criatória deixasse de ser meramente subsidiária da produção açucareira para adquirir um papel importante na economia colonial.⁶⁹

Se, inicialmente, as condições naturais dos sertões não ofereciam atrativos econômicos para os primeiros colonizadores, nesse momento, as vastas extensões de terra que margeiam os rios da região seriam disputadas pelos colonizadores que, dados os poucos investimentos necessários para a criação de gado, viam ali uma boa possibilidade para a instalação de fazendas. O brasileiro John Hemming nos aproxima do que seria a instalação de uma fazenda de gado no período colonial:

Quem quer que tenha visitado o nordeste do Brasil pode visualizar a penosa vida dos primeiros vaqueiros. Ainda é uma região poeirenta e seca, boa parte dela é constituída de caatinga, aquela região desesperadamente árida que pode estender-se por centenas de quilômetros de um lugar onde existia água a outro. Um curral poderia conter de duzentas a mil cabeças de gado e ser cuidado por um único vaqueiro. Levava um certo tempo para que o gado recém-chegado se acostumasse com aquele meio e durante esse período eram empregados vários peões para ajudar, mas a partir daí o proprietário ficaria quase sozinho. Quando se agrupava um certo número de currais, estes formavam uma fazenda, que poderia conter de seis a vinte mil cabeças de gado.⁷⁰

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ PIRES, Maria Idalina da Cruz. **“Guerra dos Bárbaros”**: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial. Recife: UFPE, 2002, p. 33.

⁷⁰ HEMMING, John. **Ouro Vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 510.

A velocidade com que os currais se espalhavam pelos sertões se deve também ao aumento da demanda tanto no litoral como na região das minas. O gado era utilizado não apenas para abastecimento de carnes das grandes fazendas açucareiras, mas também como força de tração para os engenhos e para o transporte de mercadorias. Além disso, através da arrecadação de impostos, era a principal fonte de recursos para as tropas que eram destacadas para combater os inimigos internos da Colônia – os negros fugidos e os indígenas rebeldes. De acordo com o governador-geral João de Lancastro, por exemplo:

Dos gados do Rio Grande se sustentam geralmente os povos desta capitania e das duas outras; que de sua carne resulta o imposto que se paga para a infantaria; e de seu serviço a permanência de todos os engenhos e canaviais em Pernambuco; e que dos açúcares que neles se lavram dependem a carga das frotas e o comércio mercantil, sem o que não se pode conservar esta praça.⁷¹

Além dessa grande importância do ponto de vista econômico, a facilidade para se instalar um curral utilizando os recursos disponíveis no próprio lugar impulsionava essa atividade, como apresentou Prado Júnior:

Levantada uma casa, coberta em geral de palha – são as folhas de uma espécie de palmeira, a *carnaubeira*, muito abundante, que se empregam –, feitos uns toscos currais e introduzido o gado (alguma centenas de cabeças), estão ocupadas três léguas (área média das fazendas) e formado um estabelecimento.⁷²

O caráter extensivo da pecuária fez com que as terras dos sertões se apresentassem como espaço privilegiado para sua instalação, uma vez que o litoral estava quase completamente tomado pelas lavouras de cana-de-açúcar. Valdelice Girão afirma que o gado possuía condições excepcionais para aquele momento: transportava a si mesmo por longas distâncias; era seu próprio frete; após o abate, além do consumo da carne, o couro era utilizado para a confecção de diversos utensílios; podia ser

⁷¹ Carta de João de Lancastro para o governador de Pernambuco, de 05 de Junho de 1694. Apud. PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: HUCITEC, EDUSO, FAPESP, 2002, p. 166.

⁷² PRADO JÚNIOR, Caio. Op. cit., p. 45.

comercializado em qualquer lugar, pois não demandava condições especiais⁷³. Essas características permitiam a sua proliferação nos sertões:

De fato, as condições climáticas e de relevo do sertão, ao tempo que impossibilitavam a agricultura, dada a aridez do solo, permitiam a criação. Ainda que a forragem da caatinga não fosse ideal, a “largueza” dos chapadões e a formação rala da vegetação facilitavam a passagem franca dos homens e animais, dispensando qualquer preparo prévio da paisagem.⁷⁴

Em fins do século XVII e boa parte do XVIII, desenvolveu-se nas capitânicas do norte uma sociedade praticamente fundada sobre essa atividade, chegando a ser chamada de “civilização do couro”. No Ceará, particularmente, as principais cidades que se destacaram na criação de gado ou na curtição do couro foram Icó e Aracati, além de diversas outras cidades menores do vale do Jaguaribe.

Além do vale do Jaguaribe, ocupou-se rapidamente o vale do Acaraú com diversos currais, direcionando a ocupação territorial em duas frentes principais. A historiografia, tradicionalmente, nomeou essas frentes colonizadoras, a partir de Capistrano de Abreu, como *sertão de dentro*, constituído principalmente por baianos que penetraram até o Piauí e retornaram em direção ao Ceará, e *sertão de fora*, composto, em sua maioria, por pernambucanos que chegaram ao Ceará pelo litoral e adentraram o sertão pela ribeira do Jaguaribe. Segundo Raimundo Girão, na bacia do alto Poti, onde hoje se localiza a cidade de Crateús, “deram-se as mãos, aí, esses baianos-piauienses e os baianos-pernambucanos-cearenses que, de um lado, galgavam as nascentes do Jaguaribe, no sul e, do outro, subiam as do Acaraú, ao norte”⁷⁵.

O mesmo autor aponta uma diferença quanto ao modo dos colonizadores da Bahia e Pernambuco penetrarem nos sertões. Os baianos, antes de se estabelecerem na região, enviariam uma espécie de expedição de extermínio para eliminar ou expulsar os nativos das regiões que queriam ocupar. Só então partiam para a ocupação efetiva das

⁷³ GIRÃO, Valdelice Carneiro. Da conquista à implantação dos primeiros núcleos urbanos da capitania do Seara Grande. In: SOUZA, Simone (Org). **História do Ceará**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1995, p. 37.

⁷⁴ PUNTONI, Pedro. Op. Cit., p. 24.

⁷⁵ GIRÃO, Raimundo. Bandeirismo baiano e povoamento do Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 62, 1948, p. 20.

terras. Os pernambucanos, por sua vez, avançavam instalando casas-fortes em pontos convenientes para auxiliar na defesa contra os indígenas do local. Assim, à medida que avançavam, iam se fixando nos lugares. Esse modelo parece coerente com o que ocorreu na ribeira do Jaguaribe, com a instalação do presídio de São Francisco Xavier, quando de sua ocupação, o que será analisado mais detalhadamente no próximo capítulo.

Se a introdução da pecuária nos sertões das capitâneas do norte do Brasil implicava, necessariamente, na remoção dos grupos indígenas das porções de terra próximas aos currais, podia, ao mesmo tempo, absorver uma parcela relativamente pequena dessas populações em suas atividades. Caio Prado Júnior afirma que se recrutavam para o trabalho nas fazendas de gado índios e mestiços, bem como negros fugidos e criminosos escapos da justiça⁷⁶. Hemming, por sua vez, atesta que, para se instalar uma fazenda, bastavam-se alguns índios para pastorear e arrebancar o gado. Além disso, “não se incomodava em trabalhar como vaqueiro: era um trabalho viril, em que fazia uso de suas capacidades, ao contrário do trabalho pesado e degradante nas lavouras do litoral”⁷⁷.

De fato, as condições às quais os vaqueiros estavam submetidos nos sertões pouco se diferenciavam daquelas a que os nativos estavam sujeitos. Moravam nos pastos, e dormiam ao ar livre. Disponham de leite e carne que obtinham do rebanho e pouco mais que encontravam na natureza, como mel e frutas. Os relatos do século XVII descrevem os vaqueiros como homens rudes e resistentes, chegando-se mesmo a compararem-nos com os nativos, chamados “Tapuia”:

[Os vaqueiros] costumam assar sua carne, já que não dispõem de utensílios de cozinha. Bebem água dos poços e lagos, sempre turva e impregnada de nitrato. O clima [sic] é muito turbulento e um tanto insalubre, de modo que esses desgraçados se vestem de couro e se assemelham a tapuias.⁷⁸

De um modo geral, o trabalho empregado nas fazendas de gado era livre e a remuneração dos vaqueiros não era feita em moeda, mas com parte da produção.

⁷⁶ PRADO JÚNIOR, Caio. Op. cit., p. 45.

⁷⁷ HEMMING, John. Op. cit., p. 512.

⁷⁸ Miguel de Carvalho, Relatório ao Bispo de Pernambuco. Apud HEMMING, John. Op. cit., p. 511.

Segundo o costume, para cada quatro bezerros nascidos no rebanho um era do vaqueiro. A esse sistema se deu nome de *quartição*. Além disso, depois de instalado o curral, esses vaqueiros cultivavam uma pequena lavoura de subsistência onde podia obter outros produtos, como a mandioca, para a produção de farinha⁷⁹.

Uma fazenda se constituía, em média, com três léguas de terra de comprimento, dispostas ao longo dos cursos d'água, por uma légua de largura, sendo meia légua para cada lado. Estas terras eram obtidas em forma de sesmarias, concedidas àqueles que estivessem dispostos a povoá-las e se mostrassem capazes de fazê-las produzir. Também eram concedidas como mercês reais por trabalhos prestados à coroa e à empresa colonial. Essa estrutura de povoamento, amplamente difundida por todo o norte da colônia, viria a originar a designação genérica de “ribeira” às várias regiões dos sertões daquelas capitanias. Entre as fazendas, conservava-se uma légua de terras devolutas para servir de distinção entre as propriedades, uma vez que não dispunham de meios efetivos para a demarcação das mesmas.⁸⁰

Quando se aproximava o período da venda, o gado era transportado ainda vivo, em grandes rebanhos para as regiões consumidoras, principalmente Pernambuco e Bahia. Em períodos de seca, essas jornadas tornavam-se extremamente complicadas, devido à escassez de comida e água para o gado. Assim, era comum que os rebanhos chegassem ao destino excessivamente magros – Hemming informa que “o gado que chegava a Salvador era esquelético”⁸¹ –, diminuindo consideravelmente os lucros dos criadores. Valdelice Girão afirma que, mesmo para os compradores, o negócio não era vantajoso quando o gado assim era adquirido:

Deve ser salientado que, mesmo para Pernambuco [principal comprador do gado cearense], o negócio não era compensador, uma vez que o gado emagrecia, diante de tantos dias de longas caminhadas, debilitando-se ao ponto de não ter condições físicas para o abate. Nestes casos, as vendas eram feitas a fazendeiros locais ou a pessoas dedicadas a reengordas dos rebanhos. Tais transações eram efetuadas abaixo do valor nominal, isso porque, diante da perspectiva de volta daquelas reses para a fazenda de origem, os proprietários geralmente as vendiam por qualquer preço.⁸²

⁷⁹ Segundo PRADO JÚNIOR, Caio. Op. cit., a mandioca, já amplamente consumida pelos povos indígenas, seria a base da alimentação vegetal da colônia e seria cultivada em diversos lugares.

⁸⁰ Ibidem, p. 45.

⁸¹ HEMMING, John. Op. cit., p. 512.

⁸² GIRÃO, Valdelice Carneiro. Op. cit., p. 37-38.

Logo, para a obtenção de algum lucro, era necessário vender grande quantidade de gado. É provável, assim, que os vaqueiros, que detinham apenas pequenas parcelas do rebanho, não conseguissem grandes quantias com as vendas, mantendo-os permanentemente dependentes dos fazendeiros. Esta realidade faz descartar, então, a teoria de que a sociedade constituída nos sertões das capitâneas do norte tivesse uma estrutura social menos rígida e com possibilidades maiores de ascensão dos trabalhadores livres.

Dessa forma, a partir dessa expansão pecuária sobre os sertões das capitâneas do norte e, principalmente, do Ceará, encontramos as bases da sociedade formada após a colonização. “Foi, na verdade, pelos roteiros das boiadas que se abriram novas perspectivas para a verdadeira colonização da Capitania do Ceará, colonização esta que se efetuou sempre ao passo lento das manadas de gado e do chiado do carro-de-bois”⁸³.

O problema da visão apresentada por Valdelice Girão é que desconsidera o violento processo de expulsão dos nativos das regiões que seriam ocupadas pelas fazendas. Tradicionalmente, a historiografia praticada até meados do século XX tende a apresentar a colonização das capitâneas do norte como a ocupação de terras improdutivas e vazias, seguindo muito proximamente as declarações da documentação produzida no século XVII pelos sesmeiros na expectativa de obter a concessão das terras para si.

O que se observa é que, à medida que o gado avança para o interior do continente, encontra diversos povos nativos que habitavam aquelas regiões. Para o seu estabelecimento era imprescindível a desocupação dos terrenos por aqueles povos. Assim, alternaram-se políticas de cooptação e aniquilação, prevalecendo, contudo, esta última. A seguir, serão discutidos os primeiros contatos dos colonizadores com os povos indígenas Paiaku e como essas relações se desenvolveram até o conflito conhecido como Guerra dos Bárbaros.

Os primeiros contatos com os povos Paiaku

⁸³ Ibidem, p. 39.

Em seu trabalho *Algumas origens do Ceará*, dedicado a mostrar como progrediu a ocupação do Ceará, Antônio Bezerra, retificando alguns erros que seus antecessores teriam cometido, posto que “antes de mim [Bezerra], o que se escreveu, nêsse sentido, não passa seguramente de um montão de invenções ridículas e narrações disparatadas”⁸⁴, afirma que esta avançou das vizinhanças da fortaleza, no litoral, onde se concentrou a ocupação até meados do século XVII, em direção ao interior, passando por Aquiraz, Cascavel, Pirangi e depois pela ribeira do Jaguaribe, seguindo daí para a região do Cariri.⁸⁵

A efetiva ocupação da ribeira do Jaguaribe teria se iniciado apenas em 1681, quando Manuel de Abreu Soares e outros 13 companheiros solicitaram doação de terras da barra para o sertão. Embora a região situada entre os rios Jaguaribe e Açu fosse o maior foco de concentração dos povos Paiaku e que o conflito entre esses nativos e os colonizadores ganhassem maiores dimensões a partir da década de 1680, os primeiros contatos entre eles teriam se dado algumas décadas antes, embora não existam muitas informações sobre essas relações. Carlos Studart Filho afirma que:

No início da colonização do Ceará, elles receberam bem os primeiros aventureiros portuguezes a quem se alliam, contra os índios do litoral. Foram, no entanto, muitos delles traiçoeiramente escravizados pelos brancos e remetidos para Pernambuco com os prisioneiros de guerra colhidos na Ibiapaba e os outros tapuias que os reinícolas haviam resgatado durante a travessia.⁸⁶

Infelizmente, aquele historiador não informa a fonte dessa informação e não se encontrou, nesta pesquisa, nenhum documento que faça referência a tal episódio. As primeiras referências que se encontraram sobre os indígenas Paiaku datam da década de 1660. Nesse período, pareciam estar esses nativos em paz com os colonizadores já por alguns anos e, por tempo de alguns meses por ano, aproximavam-se das aldeias missionárias, nas proximidades da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção, onde mantinham boas relações com os índios avassalados:

⁸⁴ BEZERRA, Antônio. *Algumas origens do Ceará*. Ed. fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009, p. I.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁸⁶ STUDART FILHO, Carlos. *Op. cit.* p. 60.

E porque nesta Cappitania do Ceará não ha mais que duas Aldeãs, e os Principaes dellas se conseruão em pax com todas as naçõs que costumão por descurso de todos os Annos uirem com seus mulherios apusentar-se junto das ditas Aldeas aonde assistem Mezes sustentando çe de suas Lauouras, e retirando çe pára os seos sertõns o fazem contentes, dando Le as suas Ferramentas por cuju mejo se conçeruaõ en pax com todos⁸⁷

A prática de se aproximar das povoações do litoral se explica pelas migrações esporádicas que realizavam todos os anos, principalmente nos períodos de escassez de chuvas, onde buscavam as frutas e caças que abundavam nos tabuleiros litorâneos, como o caju, os veados e porcos selvagens. Essas migrações eram comuns entre os povos indígenas da família Tarairiú, conforme se apresentou anteriormente.

Uma vez reunidos com os indígenas avassalados e os colonos da fortaleza, usufruíam de suas lavouras e, possivelmente, de outros recursos que aqueles indivíduos pudessem ter. Obtinham, também, através desses contatos, ferramentas como machados e foices, que levavam de volta aos sertões. Essa forma amistosa de tratar os povos chamados “Tapuia” era recomendada pela Coroa portuguesa, uma vez que ainda não dispunha de meios para efetivar a colonização através da força. Assim, o Rei recomendava que as aldeias avassaladas fossem conservadas “e defendidas de seus Inimigos para que a exemplo destas a mais gentilidade uenha a se avacelar, E assistir a santa fee catolica”⁸⁸.

Apesar das boas relações que pareciam existir entre colonizadores e indígenas Paiaku naqueles tempos, no ano de 1665, ao se retirarem de volta para os sertões após uma temporada junto às aldeias avassaladas; “encontrarão no caminho da sua retirada sete Pessoas das ditas Aldeas que para ellas se uinhão, recolhendo do Rio grande as matarão”⁸⁹.

Não se pode afirmar exatamente o que acontecera naqueles sertões para causar tamanha indisposição entre os Paiaku, os colonizadores e os outros indígenas avassalados. É possível que as sete pessoas que retornavam do Rio Grande fossem

⁸⁷ Regimento que a de guardar o Ajudante Felipe Coelho de Moraes na guerra que vai dar aos Paiaku, de 03 de Dezembro de 1666. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 131-132.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

indígenas das etnias Potiguara ou Tabajara, então aliadas dos colonizadores portugueses. Rivalidades tradicionais entre esses nativos podem ter sido causadoras daquelas contendas.

Ao que parece, enquanto os Potiguara estavam sujeitos às regras da administração colonial em troca dos benefícios que a condição de vassalos lhes proporcionava⁹⁰, como a defesa contra os seus inimigos; os Paiaku continuavam senhores dos sertões de Jaguaribe e ainda gozavam das lavouras e ferramentas daqueles subjulgados. Unindo-se isso aos diversos ataques sofridos enquanto realizavam diligências para os portugueses, como ataques aos mensageiros que iam a Pernambuco; têm-se motivos suficientes para se crer que, em 1666, os Potiguara solicitassem às autoridades da fortaleza, juntamente com outros setores da sociedade, ações de guerra contra os Paiaku.

Naquele ano, afirma a documentação colonial, os Paiaku se aproximaram das aldeias “com danado Animo para debaixo da pax as destruir, o que não teue ifeito por se acharem a gente dellas desconfiadas, e junta”⁹¹. Teriam então se retirado de volta aos sertões para se reforçar e posteriormente voltar com o intuito de destruir a fortaleza. Interessante é que o autor do Regimento, o Capitão-mor João de Mello de Gusmão, informa que notícias sobre os intentos dos Paiaku chegaram ao seu conhecimento porque vinham “publicando pella nações vizinhas que em acabando pellas nossas Aldeas andem uir per esta Fortaleza destruilla, e matar os Brancos”⁹².

Tal informação não seria uma estratégia arquitetada pelos indígenas vassalos, inimigos dos Paiaku, como forma de retaliação aos ataques anteriormente praticados por eles? Não se pode descartar tal hipótese. Os indígenas Potiguara tinham, pouco mais de uma década antes, passado por grandes conflitos contra os portugueses e estavam então mantendo relações amistosas com os colonizadores. Conscientes dos benefícios que tal condição lhes garantia, poderiam tê-la usado para combater seus inimigos com ajuda

⁹⁰ Tendo auxiliado os holandeses na ocupação do Ceará, depois da reconquista da capitania, vários indígenas Potiguara dispersaram-se das aldeias, principalmente em direção à serra da Ibiapaba. O grupo liderado pelo Principal João Algodão instalou-se na região do Camocim, à oeste do rio Ceará, regressando dois anos depois às proximidades da fortaleza na condição de vassalos do Rei. Outros nativos de etnia Potiguara teriam, ainda, permanecido nas proximidades da fortificação, já na condição de vassalos. Para maiores esclarecimentos, Cf.: STUART FILHO, Carlos. Op. cit., 1931.

⁹¹ Regimento que a de guardar o Ajudante Felipe Coelho de Moraes na guerra que vai dar aos Paiaku, de 03 de Dezembro de 1666. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 132.

⁹² *Ibidem*.

das armas portuguesas. Essa ideia se reforça a partir dos argumentos do próprio Regimento passado ao Ajudante Felipe Coelho de Moraes:

E porque nesta ocasião os Principaes das nossas Aldeas, officiaes, e Homens abalizados nellas me pedirão e requererão os ajudaçe nesta ocasião a tomar uingança de seus Inimigos, e os defendeçe delles como a Vasalos de sua Magestade a quem com suas vidas, estauão seruindo, e por satisfazer com o seruiso de Deus e Sua Magestade per conçeruação propria, e reputação de nossas Armas.⁹³

Assim, foi reunida uma tropa com o objetivo de combater os Paiaku. O grupo, que estava sob a liderança do Ajudante Felipe Coelho de Moraes, era formado por trinta soldados da guarnição da fortaleza, além de outros indígenas das aldeias avassaladas. Deveriam ir ao sítio chamado Precabura – Peracabú, como consta no documento – a fim de dar guerra e castigar os Paiaku, “matando todos aquelles que Armas puderem tomar”⁹⁴.

Havia, naquele momento, uma grande preocupação das autoridades da Capitania em relação à ordem e a disciplina das tropas. Encontram-se inúmeras recomendações para que seus capitães fossem prudentes e que controlassem seus homens, não permitindo que desertassem ou fizessem pilhagens por onde passavam:

E hej per muito encommendado ao dito ajudante Phelipe Coelho de Moraes que nesta ocasião se aja com tanto valor, como prudencia, não conçentindo que os nossos soldados se desgouernem nem se sogeitem a pillagens per não perderem o senhorio de suas Armas mas antes se conçervem emcorporados com que se escuzará de qualquer Treição que na campanha se poça originar.⁹⁵

Em outro regimento passado a Felipe Coelho, o Capitão-mor João de Mello de Gusmão recomenda que “tenha particular cuidado que os nossos que se ocupem mais em serem senhores de suas Armas com que se euitem muitos Ruins sucessos”⁹⁶. É

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem, p. 133.

⁹⁶ Regimento que a de guardar o Ajudante Felipe Coelho de Moraes nesta ocasião que vai a Jericoacoara, de 12 de Dezembro de 1666. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 136.

possível que o Capitão-mor estivesse se referindo ao perigo que corriam caso os nativos viessem a se apoderar das armas de fogo de que dispunham, aumentando consideravelmente seu poder de destruição.

Outra preocupação bastante comum era a de que os soldados não cometessem abusos contra os indígenas aliados que compunham as tropas. De um modo geral, não apenas os nativos avassalados acompanhavam as expedições, mas também outros povos que mantinham relações de amizade com os portugueses. Dentre eles, os Jaguaribara mantiveram durante longos períodos relações de cooperação com os colonizadores oferecendo guerreiros para escolta em viagens ou para compor os regimentos que iam combater outros povos, chamados de “Tapuia”. Tais recomendações zelavam pela manutenção das boas relações com aqueles povos nativos, tão importantes para a empresa colonial naquele momento devido à carência de poder coercitivo. Elas podem ser observadas em alguns regimentos passados pelo Capitão-mor João de Mello de Gusmão, onde recomenda “muito ao dito Ajudante Phelipi Coelho de Moraiz a pax, e boa comp.^a com que deue tratar a nação Jaguariguara [Jaguaribara] que com elle uay para que a exemplo do bom tratamento desta ocasião nos não falem noutra”⁹⁷. Observam-se, ainda, no regimento passado pelo Capitão-mor Jorge Correia da Silva ao Ajudante Francisco Martins no ano de 1671:

Outro sim lhe Recommendo o cuidado da união da infantaria E no tratar aos indios sem moléstias per connto estou enformado do mau trato que lhe dão Agûs soldados E no tal caso o Referido ajudante achando culpa Em Alguns o castigue com Rigor para que sirua de heysempla aos mais E a mesma Resão melita com os indios.⁹⁸

Orientado o Ajudante Felipe Coelho de Moraes quanto aos cuidados para se tomar na campanha, era recomendado que partisse rumo ao sítio Precabura⁹⁹ em uma madrugada, ao romper da manhã, para que os soldados se conhecessem melhor uns aos outros. Não se tem notícias sobre as venturas daquela expedição.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Regimento que o Ajudante Francisco Martins leva para Jericoacoara, de 09 de Setembro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 138.

⁹⁹ O tal sítio Precabura ficaria no atual bairro de Messejana, na cidade de Fortaleza. Cf.: BEZERRA, Antônio. Op. cit., p. 37.

Têm-se motivos para acreditar que a campanha de Felipe Coelho fracassara. Sete dias depois da publicação do regimento sobre a guerra contra os Paiaku, fora emitido pelo Capitão-mor um outro regimento dirigido ao mesmo Ajudante para que fosse à aldeia de Jericoacoara resgatar os indígenas que tinham por principais um chamado Maraguim e um outro chamado Caroatahi, que havia sido morto por outros nativos chamados de Acahamasu¹⁰⁰.

Além disso, cinco anos depois, têm-se notícias de novas tensões entre os Paiaku e os indígenas aliados. No ano de 1671, os principais das etnias reunidas na aldeia da Parangaba, nas proximidades da fortaleza; juntamente com os principais da etnia Jaguaribara solicitaram ao Capitão-mor do Ceará que se fizesse guerra aos Paiaku, pois estes estariam lhes causando grandes danos, conforme se pode observar a partir da petição dos chefes:

Dizem os principais da aldeia da parangaua João Agodão E francisco Aragiba E os principais dos juguribaras Cachoe E maxuare e os mais que se não nomeão que elles Representão a Vm.^e Em seu nome E de seus filho as queyxas que tem dos Bayacus A coal nação lhe tem feito grande dano em seus filhos E mulheres tirando lhes a uida E juntamente Empedindo lhes as pasagis desta capitania A de pernambuco. Outro sim o Sr. Capitão maior João tavares de Almeida lhe fez guerras Payacuz per ser justa conformados com os votos dos Revds. padres da companhia E por coanto queremos uiver seguros e quietos Em nozas cazas E terras pedimos a Vmc. Senhor Capitão maior nos de enfanteria para que com elles todos onidos E conformes destruímos esta nação dos pajacus no que se fara hum grande serviço a Deos E a sua Alt. R. mer.^e João † Algodão, francisco † Aragiba Ca † coE. Ma † xure.¹⁰¹

É interessante notar as relações tensas que os Paiaku mantinham com outros nativos de diferentes etnias. A aldeia da Parangaba era composta, ao que parece, principalmente por indígenas de etnia Potiguara, mas continham outros de etnia Anacé. Essa hipótese, embora não confirmada pelos historiadores consultados nesta pesquisa, e em completa oposição ao que informa Carlos Studart Filho¹⁰², é levantada pela presença do principal Francisco Aragiba como um dos principais da aldeia da Parangaba no ano

¹⁰⁰ Este etnônimo encontra-se no documento, não se obtendo informações alhures.

¹⁰¹ Petição dos Principais da aldeia da Parangaba para dar guerra sobre os Paiaku, de 10 de Agosto de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 02, 1888, p. 151.

¹⁰² Segundo o historiador, no ano de 1666, os Anacé estavam em franca rebeldia contra os portugueses. Cf.: STUDART FILHO, Carlos. Op. cit., 1931, p. 74.

de 1671. Segundo a documentação consultada, ele era chefe de um grupo de indígenas Anacé no ano de 1666, conforme se pode observar do regimento passado ao Ajudante Felipe Coelho de Moraes:

Ordeno ao dito Phelipe Coelho que caminhando de yda, e uolta, leve diante suas vigias, e achando que no caminho estão os ditos guanacezes [Anacé] antes de ser sentidos delles se embosquem de dia, e marche de noite, e de sobre elles pacando a ferro, e a fogo tudo que Armas puderem tomar, **e se o seu Principal frc.º Aragibã o puderem tomar uiuo o não matem mas o trará a bom Recado para se lhe dar o castigo, exemplar a seus atreuimentos.**¹⁰³ [grifos meus]

A partir do fragmento acima, levanta-se um questionamento: por que o Capitão-mor queria que os soldados mantivessem o principal Aragiba vivo para se castigar exemplarmente? O que se observa dos registros do período colonial é que o tratamento dispensado pelos portugueses aos povos chamados de “Tapuia” era de intolerância na maior parte das vezes, enquanto que aos nativos considerados aliados era buscada sempre uma espécie de conciliação, embora não se deixasse de tentar aplicar uma punição aos “infratores” sempre que possível.

Dessa forma, comparando a orientação do Capitão-mor em relação ao principal com a declaração do padre Pedro Francisco, que assistia na aldeia da Parangaba, tem-se motivo para acreditar que os Anacé alternavam momentos de cooperação e hostilidades com os portugueses. Quando Felipe Coelho de Moraes informou na aldeia da Parangaba a ordem do Capitão-mor para que ninguém fosse avisar aos Anacé sobre a expedição que partiria rumo à serra da Ibiapaba, ouviu do padre que “mandar dar gerra aos guanacezes não tem Rezão que erão amigos dos P.^{es}”¹⁰⁴. Por esse motivo, acredita-se que no de 1671, a aldeia da Parangaba era composta principalmente por nativos das etnias Potiguara e Anacé.

Além dessas duas etnias, é curiosa a participação dos Jaguaribara na petição ao Capitão-mor, uma vez que este grupo não se encontrava aldeado junto com os primeiros. No entanto, essa aliança manifesta alguns pontos interessantes para a

¹⁰³ Regimento que a de guardar o Ajudante Felipe Coelho de Moraes nesta ocasião que vai a Jericoacoara, de 12 de Dezembro de 1666. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 136.

¹⁰⁴ Ordem para o Ajudante Felipe Coelho de Moraes notificar a Aldeia de Parangaba, de 11 de Dezembro de 1666. *Ibidem*, p. 134.

compreensão das relações sociais no período colonial. Nota-se, no mesmo ato, o estabelecimento de um acordo recíproco, mesmo que implícito, entre os Jaguaribara e os portugueses. Ao passo que aqueles nativos auxiliavam os lusos na ocupação do território, utilizavam recursos destes para combater seus inimigos. Dessa forma, descarta-se completamente a ideia de uma “ingenuidade e incultura relativa dos ameríndios [sic], que podiam ser rudemente explorados”¹⁰⁵. Não se está negando o violento processo de etnocídio praticado pelos invasores europeus. Apenas se tenta demonstrar que os indígenas não eram seres inocentes e imbecis, e que sabiam, também, se apropriar dos novos elementos inseridos pela sociedade colonial em benefício próprio, embora com menor, ou nenhum, grau de controle.

A esse tipo de ação, Michel de Certeau chama de tática. Uma ação que não parte de um lugar de controle, não cria seus mecanismos próprios. Ela se apropria, subverte mecanismos e instrumentos já criados. E, além disso, não os conserva. Usa sempre um lugar que não é seu. É uma ação fugaz.

Os nativos souberam se apropriar das novas condições apresentadas a eles pelos colonizadores. Aprenderam a direcionar aqueles dispositivos em seu próprio benefício, mesmo alegando por vezes que “conformes destruímos esta nação dos pajacus no que se fara hum grande serviço a Deos E a sua Alt. R. mer.^e”. No entanto, não podiam dispor permanentemente das tropas coloniais e só obtinham seu auxílio em troca de vários outros favores concedidos.

Além disso, camuflavam seus interesses de acordo com os discursos portugueses. Os Principais indígenas afirmavam, na petição, que os Paiaku vinham impedindo suas passagens à Capitania de Pernambuco. Seria, de fato, importante para aqueles indivíduos que os caminhos para a Capitania vizinha estivessem livres? É possível que aqueles grupos, principalmente os Jaguaribara e os Paiaku, estivessem disputando territórios uma vez que ambos os povos costumavam habitar, em certos períodos, a ribeira do Jaguaribe. Assim, é provável que, não raras vezes, disputassem a permanência em certas paragens. Reforça-se, assim, a possibilidade de apropriação de traços dos discursos dos colonizadores por parte dos povos nativos como forma de garantir interesses próprios. Discursos estes que deveriam ser bastante conhecidos por alguns homens daqueles grupos aliados, pois a petição dos principais fora redigida e

¹⁰⁵ POMPEU SOBRINHO, Thomás. Op. cit., p. 113.

certificada por Álvaro da Costa “índio da nação da aldeia da parangaua escrivão dela”

¹⁰⁶.

Dessa forma, em 19 de Agosto de 1671, reuniu-se, na casa do Capitão-mor da capitania Jorge Correia da Silva, junto à fortaleza de Nossa Senhora da Assunção, uma Junta para tratar da petição dos principais da aldeia da Parangaba e da etnia Jaguaribara, estando presentes, entre outros, o capitão da fortaleza João Tavares de Almeida, seus Ajudantes Felipe Coelho de Moraes e Francisco Martins, além do padre vigário Francisco Ferreira de Lemos. Na ocasião, se fez a leitura da petição, chegando à seguinte decisão:

Vistas as cauzas que tinha ouvido as pecoas nomeadas nesta preposta julgaua ser a gerra muito justa que se ententaua fazer a nação dos Bayacus a Requerimento dos principais da parangaua E dos principais dos juguribaras para poderem ficar viuendo com descanso nas suas Aldeias e com toda A segurança nas suas Lauouras E as mais pecoas nomeadas neste termo todas concordarão que a gerra era justa.¹⁰⁷

Deu-se, então, ordem para que o Ajudante Francisco Martins, cabo da infantaria da fortaleza, marchasse logo com trinta soldados da guarnição e quinhentos arqueiros indígenas das aldeias e dos Jaguaribara em direção às praias, onde os Paiaku costumavam permanecer durante aquele período do ano¹⁰⁸. Não os encontrando, deveria, então, seguir em direção aos sertões “com todo o cuidado A busquallos a suas terras, E lhe ordeno que dando com elles os destrua pacando os a cutello cautiando filhos E mulheres”¹⁰⁹. A infantaria deveria se conservar unida, devido às dificuldades de uma campanha “onde os susseços so Deos lhe saBe os fins”¹¹⁰.

Para auxiliar o capitão daquela expedição, ordenou que Felipe Coelho de Moraes o acompanhasse como conselheiro e língua geral da costa e dos sertões, por ter

¹⁰⁶ Petição dos Principais da aldeia da Parangaba para dar guerra sobre os Paiaku, de 10 de Agosto de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 02, 1888, p. 152.

¹⁰⁷ Termo sobre a guerra que se mandou fazer contra os Paiaku, de 19 de Agosto de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 02, 1888, p. 153.

¹⁰⁸ O período de Outubro a Dezembro corresponde, geralmente, ao período de frutificação dos cajueiros, cujos frutos eram amplamente utilizados pelos Paiaku. Por conta disso, nos meses finais do ano, procuravam se aproximar do litoral, onde se encontravam cajú em abundância.

¹⁰⁹ Regimento que há de seguir o Ajudante Francisco Martins na guerra que vai dar à nação dos Paiaku, de 11 de Outubro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 02, 1888, p. 154.

¹¹⁰ *Ibidem*.

experiência com aqueles indígenas¹¹¹. Mais uma vez, o Capitão-mor reforçava no regimento o cuidado para que os soldados não maltratassem os nativos e estes não se rebelassem contra a tropa. Orientava, também, a forma como deveria se abordar os Paiaku, priorizando sempre um ataque furtivo, de preferência durante noite, como se observa:

Não consentira o por se fogo em parte Algua estando próximo as terras do inimigo como tão Bem atirar-se tiros o que a todos Dara prezente esta lenbrança ante tempo para que se não chamem ao engano [...]. Se tiuer noticia do inimigo sem ser sentido Busque oras autas E comuiente para dar sobre elles E estas as mais selectas são as do coarto da lua.¹¹²

Assim, os portugueses também estavam se apropriando do estilo de batalha dos nativos, que evitavam os campos abertos e realizavam ataques furtivos, principalmente durante as noites. Nota-se, pois, que os contatos entre indígenas e colonizadores proporcionavam não uma imposição unilateral, mas o estabelecimento de trocas culturais, mesmo que fossem trocas desiguais. O estilo de guerra dos indígenas estava adaptado ao tipo de ambiente natural onde viviam. A vegetação típica da caatinga, que se apresentava como grande obstáculo ao deslocamento dos europeus, oferecia um espaço de fuga e rápida locomoção para os grupos chamados de “Tapuia”. Daí a grande importância da participação de grupos indígenas aliados em praticamente todas as expedições realizadas na colônia.

Essa presença indígena na composição das tropas coloniais, embora fundamental, era sempre incômoda e exigia certos cuidados por parte de seu capitão. A presença dos nativos Jaguaribara era vista com desconfiança pelo Capitão-mor Jorge Correia da Silva e alertava para que os mesmos fossem arranchados separadamente dos soldados, pois “os jagoribaras suposto que oie uiuem comnosquo com muita amizade não seja Bastante para que falte a cautella para o que sera Bem fazerem seu corpo a parte de sorte que os não amotiuem a desconfiança”¹¹³.

¹¹¹ Ordem que deu o Capitão-mor Jorge Correia da Silva ao Ajudante Felipe Coelho de Moraes para ir a guerra que manda dar aos Paiaku, de 11 de Outubro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 02, 1888, p. 156.

¹¹² Regimento que há de seguir o Ajudante Francisco Martins na guerra que vai dar à nação dos Paiaku, de 11 de Outubro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 02, 1888, p. 154.

¹¹³ *Ibidem*, p. 155.

O receio que os colonizadores tinham dos ataques-surpresa dos Paiaku se manifesta nas recomendações sobre a necessidade de estabelecimento de arraial durante a campanha. Destacavam-se os cuidados com a vigilância e, principalmente, com as armas, de modo que os inimigos não pudessem obter novos armamentos subtraídos daquela tropa – preocupação encontrada em outros documentos semelhantes, já citados anteriormente. Recomendava, pois, dentre outras coisas, o estabelecimento de rondas e sentinelas no arraial, como se vê:

Asentando la Rual seja muito unido a falla huns dos outros Botando coatro sintinellas em cruz da Infantaria e outras coatro dos indios das nosas Aldeyas ao largo E todas estas sejam muito Bem Rondadas por que susede hua grande Ruyna de hum descudo os soldados coando lhe toquar a ora de discanço sejam com a sua arma abraçado pondo a corda de sorte que oculte a luz per não ser uista do enemigo E estejam de maneira que coando lhe toquar em arma Posão ser senhores dellas.¹¹⁴

Observadas tantas recomendações, parece que a campanha lograra sucesso, embora os frutos da jornada não chegassem completamente à fortaleza. Em 15 de Novembro de 1671, o capitão Jorge Correia da Silva publicou um bando para que ninguém pudesse resgatar escravos obtidos na guerra contra os Paiaku, ou negociassem com os Jaguaribara “porcoanto os Jagoribaras que forão A esta gerra dos tapuyas Payacus Athe o presente não tem aparesido com os Cativos que na gerra Cativarão para delles se tirem os que deuem A sua Al. do tributo”¹¹⁵.

Carlos Studart Filho atesta que “a caravana atravessou celere [sic] a caatinga, bateu os índios e regressou trazendo numerosos prisioneiros de todas as idades que foram escravizados”¹¹⁶. Parece que o sucesso da empreitada não fora total, porém. Isto porque, além dos Jaguaribara não terem aparecido com os cativos da batalha cerca de um mês após a campanha, o Capitão-mor temia uma retaliação por parte dos Paiaku sobreviventes. Receoso de que estes pudessem formar alianças com outros grupos indígenas e atacar as aldeias avassaladas, ordenou ao Sargento reformado Jorge Martins

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Bando publicado pelo Capitão-mor Jorge Correia da Silva, de 15 de Novembro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 139.

¹¹⁶ STUDART FILHO, Carlos. Op. cit., 1931, p. 63.

que se dirigisse à aldeia da Parangaba com dez homens e uma peça de campanha¹¹⁷. O temor do ataque parecia ser grande, a ponto de o Capitão-mor enviar um canhão para a aldeia a fim de guarnecê-la contra os inimigos Paiaku.

O valor de um armamento como aquele deveria ser elevadíssimo, considerando-se as dificuldades de provimento de armas e munições da capitania do Ceará, que as reclamava para as capitanias do Maranhão e Pernambuco sem, contudo, ser socorrida por nenhuma delas naqueles tempos. Abundavam as recomendações para os cuidados que os soldados deveriam ter com as armas de pequeno porte¹¹⁸, não poderia o Capitão-mor deixar de recomendar exaustivos cuidados com aquele poderoso armamento. Advertia, então, que “a pesa de campanha de sua Al. auera muyto cuydado della tendo sempre a todo tempo sua sentinella [...] como as ordens militares dispoem”¹¹⁹.

Com a medida, estabelecia-se, implicitamente, um estado de sítio na aldeia. Além das ordens citadas anteriormente, recomendava aos soldados para que não saíssem desarmados para as matas:

Aos soldados os que der licença não consentira que vão fora da Aldeja sem suas armas porcoanto estão Em hua campanha donde podem topar com Enimigo. mandara praticar aos imdios se Recolhão as suas Aldejas deyxando os cajueiros porque he serto dando o Enimigo E achando os espalhados os pode matar e catiuar.¹²⁰

É provável que o ataque tão temido pelo Capitão-mor não tenha se efetivado. É possível também que, havendo, de fato, intenção de um contra-ataque por parte dos Paiaku, tendo-se observado a preparação das defesas da aldeia da Parangaba, eles

¹¹⁷ Genericamente, as armas de projeção de fogo de tubo da artilharia são designadas “bocas de fogo”. Ocasionalmente, também são referidas como “peças de artilharia”, “canhões” ou simplesmente “peça”. A peça é, portanto, uma boca de fogo de comprimento elevado em relação ao seu calibre (30 vezes ou mais) projetado para disparar contra objetivos que estejam à vista dos artilheiros, numa trajetória quase plana conhecida por “tiro direto” ou “tiro tenso”. Cf.: **Artilharia**, Wikipédia. Disponível em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Artilharia>>. Acesso em 09/11/2010.

¹¹⁸ Recomendara-se ao Ajudante Felipe Coelho de Moraes que “mandará ter mui particular cuidado que se não gastem, senão ocasião opurtuna em razão de que temos mui poças municons no Almazem aonde se ade tornar a entregar”. Cf.: Regimento que a de guardar o Ajudante Felipe Coelho de Moraes nesta ocasião que vai a Jericoacoara, de 12 de Dezembro de 1666. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 137.

¹¹⁹ Regimento dirigido ao sargento Jorge Martins, de 20 de Novembro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 141.

¹²⁰ *Ibidem*.

tenham desistido de levá-lo a cabo. O que o Capitão-mor Jorge Correia da Silva informa é que, como consequência da guerra feita contra os Paiaku no mês de novembro de 1671, tendo-se reduzido grande número de seus homens e suas mulheres, aqueles indígenas enviaram uma embaixada no dia 07 de Janeiro de 1672 para propor paz e amizade com os colonizadores:

[Os Paiaku] me mandarão Embayxada Em que querião a nosa amizade E o flagello que tinhão recebido como tam Bem o que tiverão em tempo do meu antesesor os dezemganauão para todo o sempre E uistas suas Rezois os aseytei com libello de pás por coanto sua Al. guarde o Deos nos encomenda aseytemos todos os que quizerem chegar a nosa comoniquação E obidiencia de nosas armas para por mejo della uirem ao gremio da Ygreja E para contrybuir com esta oBrigação os aseytej de pas E a quero ter com elles declarando-lhe que uivão Em suas terras E me deyxem ir em pas os correynos que se offereserem hir desta praça A de pernamBuco.¹²¹

A iniciativa dos Paiaku de proporem paz aos portugueses evidencia uma agência que fora negada aos ameríncolas por toda a historiografia tradicional do século XIX e boa parte do século XX. Um acordo dessa espécie implica ganhos para ambos os lados, embora de forma desproporcional. Os portugueses teriam, finalmente, os caminhos para a capitania de Pernambuco livres dos ataques daqueles nativos. Cessariam, também, os atentados contra as aldeias vassalas. Em muitos casos, ficavam, ainda, os indígenas obrigados a fornecer guerreiros para compor tropas contra inimigos dos portugueses, fossem eles internos ou externos. Como maior garantia de segurança aos portugueses, os Paiaku ficaram obrigados a enviar uma embaixada à fortaleza sempre que desejassem se aproximar, ficando o restante do grupo a uma distância mínima de seis léguas.

Em contrapartida, os Paiaku garantiam principalmente a sua sobrevivência. Faziam cessar os motivos pelos quais seus inimigos Potiguara e Jaguaribara solicitaram às autoridades da capitania que se fizesse guerra contra eles. Sua embaixada tentara negociar com o Capitão-mor, ainda, a troca de seus filhos que haviam sido escravizados por outros escravos que seriam dados em compensação. Tal proposta foi aceita com a

¹²¹ Paz que fez o Capitão-mor Jorge Correia da Silva com o Paiaku, de 08 de Fevereiro de 1672. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 143.

condição de que dispusessem de tais escravos e que, para isso, não fizessem guerra contra outros povos:

Assim me pedirão seus filhos que estauão cautivos em Refens de outros que elles darião lhe consedo posão traser tendo os E constando me que vão dar gerra a outra nação para este Efeyto lhos não mandarey dar para o que me enformei muito particularmente.¹²²

Tratava-se claramente de uma barganha entre nativos e colonizadores. Um negócio em que, para estes, pouco importava a origem dos escravos, mas para aqueles representava a vida e a liberdade de seus filhos e parentes. É possível que entre os reféns trazidos pelos Paiaku estivessem até mesmo indígenas avassalados, além de outros de diferentes etnias.

O acordo de paz foi oficializado em 08 de fevereiro de 1672, quando o Capitão-mor assinou o seguro de paz e avisou “aos principais das Aldeias como tam Bem aos jogoribaras de sesarem as gerras E odios pasados para o que ficarão comigo de sua parte delles não serem os primeiros que queBrasem sua pallaura”¹²³.

Não se sabe se de fato os Paiaku conseguiram resgatar seus filhos que estavam cativos, pois entre os dias 07 de Janeiro – data em que fora feito o acordo – e 08 de Fevereiro – data em que fora ratificado – os Jaguaribara ainda não haviam aparecido com os cativos de guerra. Além disso, mesmo os indígenas das aldeias avassaladas não queriam entregar os seus, alegando ser esta prática desconhecida por eles. Mesmo nas guerras em que serviram junto ao capitão Martim Soares Moreno, os cativos eram repartidos entre os soldados, não se tirando nenhum tipo de imposto para o Rei. Tal atitude demandou contínuas negociações por parte do Capitão-mor e o Ajudante Felipe Coelho de Moraes, língua geral daquela praça:

Fazendo presente aos índios [sobre a parte da Fazenda Real] me derão p Resposta que nunca derão Escravos para sua Alt.; E que no tempo do Capp.^{am} major Martim Soares moreno sosedeo outra semelhante E a praça que tomarão se deuertio pelo dito Capp.^{am} Major E soldados E índios. Estranhando todos o eiceço que Eu fazia no solicitar Esta

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem.

cobrança tendo algûs para si que me queria Eu aproueitar de seus catiuos; com tudo os mandey praticar pelo ajudante Phillipe Coelho de morais lingoa geral destas nações lhes diçeçe o que conuinha E sordio o Efeito de darem algûas peças.¹²⁴

A negociação com os Jaguaribara foi mais tensa. O fato destes indígenas ainda viverem dispersos pelos sertões, embora mantendo relações de amizade com os colonizadores, criava uma condição especial de negociações. Não estavam avassalados como os Potiguara. Assim, não se viam obrigados às mesmas tributações daquele grupo. Por outro lado, não eram considerados inimigos, uma vez que auxiliavam os portugueses em diversas atividades na colônia. Outro fator tinha significativa importância nesse caso: representavam uma força militar muito forte, contra quem os portugueses não queriam se confrontar.

Essa condição especial em que se encontravam os Jaguaribara era claramente percebida por eles. Quando o Capitão-mor Jorge Correia da Silva tentou argumentar com eles sobre o pagamento dos impostos reais sobre as presas de guerra, alegando que os “índios tinham dado mostras que tinham Supremo E S.^{or}”, responderam que:

Elles são tapuyas E que não têm assistência certa, E que não conhecem a sua Alt. Que se os índios derão escravos he porque uiuem acaçellados com nosco [os portugueses] de muitos annos nascidos E criados com os brancos, E ultimamente diçerão que sem pagamento não havião de dar nenhũ Escravo.¹²⁵

Primeiramente, é interessante a distinção entre “índios” e “Tapuia”. Para os portugueses, eram chamados de índios apenas aqueles que estivessem aldeados e avassalados ao Rei de Portugal. Outros grupos nativos, mesmo estando em paz com os colonizadores, não eram considerados índios, a menos que se submetessem aos aldeamentos missionários e fossem batizados. Enquanto isso não acontecesse, a eles era geralmente dirigida a alcunha de “Tapuia” ou “índios de corso”.

¹²⁴ Carta do Capitão-mor Jorge Correia da Silva, de 04 de Fevereiro de 1672. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 144-145.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 145.

Estas categorias – *índio* e *Tapuia* – não eram uma simples denominação. No contexto do Antigo Regime, elas levavam consigo uma pesada carga simbólica e social que servia, entre outras coisas, para estabelecer um lugar na hierarquia da sociedade, seus direitos e seus deveres. Sobre a função das categorias nas sociedades europeias dos séculos XV ao XVIII, Manuel Hespanha escreveu:

Realmente, muitos nomes não são apenas nomes. [...] São, além de sons e letras, estatutos sociais pelos quais se luta, para entrar neles ou para sair deles. Numa sociedade de classificações ratificadas pelo direito, como a sociedade de Antigo Regime, esses estatutos eram coisas muito expressamente tangíveis, comportando direitos e deveres específicos, taxativamente identificados pelo direito. Daí que, ter um ou outro desses nomes era dispor de um ou outro estatuto. Daí que, por outro lado, classificar alguém era marcar a sua posição jurídica e política.¹²⁶

Dessa forma, entende-se que, ao afirmar que eram “Tapuia”, diferentemente dos índios aldeados, os Jaguaribara estavam se afirmando em uma condição social que, como tal, não se viam obrigados ao pagamento dos tributos à Coroa portuguesa. Logo, percebem-se as astúcias desse grupo que, não apenas compreendia a lógica das relações coloniais portuguesas, mas também a invertia segundo seus interesses, solicitando que se fizesse guerra contra os Paiaku e posteriormente se recusando a pagar a tributação real.

Obviamente, para fazer tamanha recusa, os Jaguaribara também estavam cientes do poder do qual dispunham em caso de uma guerra contra os portugueses. O próprio Capitão-mor Jorge Correia da Silva afirma que “Esta nação he muito poderosa E temida de muitos dos Sertões”¹²⁷, e que não dispunham de forças para combatê-la. Nos tempos em que Diogo Coelho de Albuquerque governara a capitania do Ceará, os Jaguaribara estiverem em guerra, causando grandes danos, o que demandou habilidade do Capitão-mor nas negociações, devido à falta de meios para contê-los pela força.

Sem meios de coagir os Jaguaribara ao pagamento dos tributos, Jorge Correia viu-se obrigado a tentar outros meios para obtê-los. Lançou um Bando para que

¹²⁶ HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas**. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010, p. 18.

¹²⁷ Carta do Capitão-mor Jorge Correia da Silva, de 04 de Fevereiro de 1672. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 145.

nenhuma pessoa pudesse resgatar escravos daqueles indígenas sob pena de perdê-los para as despesas da infantaria. Não obstante essas medidas, afirmava o Capitão-mor que “não foi bastante Este Remedio”¹²⁸. Ameaçou-os, através do Ajudante Felipe Coelho de Moraes que, caso os Jaguaribara se recusassem a dar escravos ao Rei, seriam expulsos das terras onde estavam vivendo, próximos à fortaleza, além de cessar a comunicação com eles.

Temendo a inimizade declarada dos portugueses, provavelmente por compreender o tipo de prejuízos que isso poderia acarretar para aqueles nativos, dois principais foram procurar o Capitão-mor e apresentaram quatro escravos na ocasião. Informaram que os soldados não queriam dar nenhum prisioneiro, a não ser por venda, e que não podiam os obrigar, pois “não herão principais se não para guerra, E só nessas occaziões lhe obedeção”¹²⁹. Após um tempo de sucessivas negociações, os indígenas “uierão a consentir Entre todos darem quinze ou vinte peças para a fazenda Real”¹³⁰.

É importante analisar as palavras do Capitão-mor quando ele afirma que os Jaguaribara “vieram a consentir” dar quinze ou vinte escravos como tributo. O fato explicita uma negociação, e não uma imposição das forças coloniais. Além disso, argumenta que, tendo notícias de que os mesmos Jaguaribara andavam vendendo suas roças e roçados aos indígenas aldeados, levando-se a crer que queriam se retirar aos sertões, e “de seu Retiro pode seruir de grande dano a esta Capitania Em asaltos que podem dar aos indios”¹³¹, devia-se buscar um acerto com os nativos:

Acho que he conueniente ao seruiço de sua Alteza E a conseruação desta Capitania acomodarmos esta Jentillidade a seu arbitrio E para o fazer em aserto o quero por Em conçelho com os cabos E ofiçiais desta praça E tambem Algûs soldados antigos na assistença della.¹³²

Logo, percebe-se a preocupação em se satisfazer, nos limites aceitos pela administração colonial, os interesses dos indígenas; dado o risco que representariam para a estabilidade da capitania caso entrassem em guerra contra os portugueses. Por

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem, p. 146. Essa informação reforça a opinião apresentada capítulo anterior sobre o caráter temporário e situacional das lideranças indígenas.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

essa mesma linha de raciocínio, interpreta-se o acordo de paz acertado com os indígenas Paiaku no ano de 1672.

Entre guerras e negociações, os conflitos contra os Paiaku entre os anos de 1666 e 1671 foram se contornando. Apesar do acordo de paz selado entre colonizadores e nativos, parece que não cessaram pequenos impasses entre eles, embora não se tivessem notícias de conflitos de maiores proporções por mais de uma década¹³³. É possível que, àquela altura, o avanço da colonização na Capitania do Ceará estivesse passando por um breve período de estagnação. Por alguns anos, a colonização não avançara para muito além dos limites da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção.

Coincidência ou não, a trégua acertada entre o grupo Paiaku e os colonizadores cessara na década de 1680, mesmo período em que se intensifica a penetração nos sertões – particularmente na região do Vale do Jaguaribe – com a concessão de sesmarias. Nesse momento, diversos grupos nativos, mais uma vez, se opõem ao avanço da colonização, merecendo destaque a atuação dos grupos Tarairiú, particularmente os Janduí, na capitania do Rio Grande e os Paiaku, na capitania do Ceará.

Grupos Paiaku e colonizadores nos embates da Guerra dos Bárbaros

Na segunda metade do século XVII, em decorrência da rápida e violenta penetração nos territórios interiores do Brasil, intensificaram-se os conflitos com os nativos dispersos nos sertões. Esses conflitos foram localizados nas terras que se estendem desde a região do Recôncavo Baiano aos áridos sertões do Piauí e Maranhão. Studart Filho a apresenta no início de suas *Páginas de História e Pré-História* da seguinte forma:

¹³³ João Batista Perdigão de Oliveira informa, baseado em carta do Capitão-mor Fernão Carrilho que, no ano de 1674, fora enviada expedição para combater os indígenas Irariú (ou jrarijus, como consta no documento). Levando-se em consideração que essa etnia não aparece em outros documentos do período, além da semelhança na grafia e o contexto em que a mesma é citada, pode-se acreditar que o documento refere-se aos povos Tarairiú, que habitavam as ribeiras do Açú e Jaguaribe. Nessa expedição, “se matarão muytos e catiuarão seus filhos e molheres”. Cf: OLIVEIRA, J. B. Perdigão de. Um capítulo da história do Ceará: ligeiras rectificações. **Revista do Instituto do Ceará**. Ano 04, 1890, p. 129 e 149.

É tragédia que, derramada por sobre o cenário amplíssimo do Nordeste Oriental, chãos baianos e piauienses, epiloga uma larga seqüência de dramas de incompreensão, violência e ódio, vividos por homens que jamais lograram alcançar, dos estrangeiros vorazes que lhes arrebatavam o solo por vezes secularmente possuído, a benevolência de que tanto necessitavam.¹³⁴

As palavras do historiador manifestam a sua visão do que teria sido a Guerra dos Bárbaros. Os nativos eram tomados como indivíduos selvagens e, de certa forma, incapazes, de modo a necessitar da benevolência do conquistador para que nada de ruim lhe ocorresse. Essa perspectiva pode ser identificada já como uma transformação das teorias sobre a colonização que vigoraram até o fim do século XIX. Estas consideravam que a conquista dos povos ameríndios se justificaria pela necessidade de civilização, uma vez que estes se encontravam em estado de selvageria. No pensamento de Studart Filho, o nativo aparece como o sujeito inferior que acabava por sucumbir diante do poder arrasador do colonizador europeu.

Assim, a Guerra dos Bárbaros teria sido um movimento onde os indígenas, inquietos pela possibilidade de perda de seus territórios, teriam se levantado contra o invasor português numa tentativa desesperada de garantir a posse de suas terras. A perspectiva tomada pelo autor seria a de uma rebelião organizada pelas diversas etnias indígenas que habitavam as ribeiras do Jaguaribe e Açu, onde elas teriam uma certeza de mútua assistência contra os invasores¹³⁵.

Maria Idalina da Cruz Pires procurou desenvolver a história da Guerra dos Bárbaros na perspectiva de resistência indígena à colonização portuguesa. Embora não tenha estudado a guerra de maneira integral, como a própria autora afirma, a Guerra dos Bárbaros é definida como “o conflito entre os povos denominados “Tapuia” e os colonos”¹³⁶ nas regiões compreendidas atualmente entre a Bahia e o Maranhão. Teria durado do último quartel do século XVII até a segunda década do século XVIII, quando a maioria dos nativos foi morta, escravizada ou reduzida em missões.

Embora a historiadora apresente os nativos sob uma visão que os coloca como sujeitos históricos, analisa a “Guerra dos Bárbaros” como algo único, resultado de um

¹³⁴ STUDART FILHO, Carlos. Op. cit., 1965, p. 17.

¹³⁵ Ibidem, p. 63.

¹³⁶ PIRES, Maria Idalina da Cruz. Op. cit., p. 57.

mesmo processo. Por estar ela vinculada a uma perspectiva notadamente marxista, que predominou no Brasil nos anos 80; os indígenas são apresentados, então, como uma classe unificada dentro da estrutura social da colônia. Nessa perspectiva, supõe-se que eles teriam interesses comuns e reagiriam de forma relativamente semelhante às investidas colonizadoras, como manifestação da luta de classes.

Rejeita-se, pois, essa visão unificadora dos interesses indígenas, uma vez que se observa na extensa documentação produzida durante o período colonial, uma pequena parte dela já citada anteriormente, que as diferentes etnias se relacionaram de formas distintas com os colonizadores europeus. Caso se possa falar da possível constituição de um sentimento de identificação por parte dos nativos, ele era, de um modo geral, situacional, podendo sofrer alterações de acordo com os interesses envolvidos, conforme se tenta mostrar ao longo deste trabalho.

Nessa perspectiva, compartilhada principalmente pela historiografia produzida no nascente século XXI, pensar os conflitos entre indígenas e colonizadores nos sertões das capitanias do norte em fins do século XVII e início do XVIII como uma guerra unificada e consciente contra a progressão da ocupação portuguesa parece equivocado.

Negando a perspectiva de uma rebelião organizada e unificada de diversas etnias indígenas localizadas nas capitanias do norte da Colônia, Pedro Puntoni afirma que os levantes quase nunca estavam relacionados entre si:

Na verdade, [a Guerra dos Bárbaros] mais se aproximou de uma série heterogênea de conflitos que foram o resultado de diversas situações criadas ao longo da segunda metade do século XVII, no quadro das transformações do desenvolvimento do mundo colonial, do que de um movimento unificado de resistência.¹³⁷

No entanto, nas páginas seguintes do seu Prefácio, ao refletir sobre as obras publicadas sobre a temática, afirma que Maria Idalina da Cruz Pires, no seu trabalho anteriormente citado “restringe-se, porém, ao episódio aqui denominado ‘Guerra do Açu’, não focalizando a Guerra de maneira integral”¹³⁸. Aparece aqui certa incoerência

¹³⁷ PUNTONI, Pedro. Op. cit., p. 13.

¹³⁸ Ibidem, p. 16.

do autor. Em um primeiro momento, afirma que os eventos não passaram de uma série de conflitos heterogêneos, mas em seguida, refere-se à Guerra na sua totalidade.

Neste trabalho, sob a óptica dos nativos, compreendem-se os conflitos entre indígenas e colonizadores no referido período como uma série de eventos particulares envolvendo etnias específicas que, em determinados momentos, podem ter estabelecido relações uns com os outros à medida que os interesses dos grupos envolvidos possam, também, ter se aproximado ou se afastado.

A assim chamada Guerra dos Bárbaros adquire, no entanto, certa unidade enquanto observada sob o ponto de vista do colonizador. As autoridades coloniais, diferentemente dos indígenas, organizaram forças de repressão que deveriam agir sob orientações específicas e, uma vez batidos os inimigos de um lugar, deveriam marchar ao encontro de outros povos rebelados nos sertões. Desta forma, as forças destacadas para os combates na ribeira do Açu se deslocariam posteriormente ao Jaguaribe, onde dariam continuidade às batalhas contra os indígenas. Ressalte-se que, embora existissem esses traços de unidade entre as forças coloniais, eles não significam a inexistência de disputas entre os sujeitos da colonização.

Os conflitos que se apresentam como foco desta pesquisa, destacadamente aqueles envolvendo os indígenas Paiaku, se enquadram dentro do recorte que Pedro Puntoni chamou de Guerra do Açu:

As chamadas “guerras do Açu”, apesar de serem normalmente tomadas como a Guerra dos Bárbaros como um todo pela bibliografia, são na verdade o caso específico dos conflitos desta região – do vale do rio Açu ou Piranhas –, no atual Rio Grande do Norte. Não obstante, a sinonímia se explica pela sua maior importância e significado.¹³⁹

Embora a maioria dos conflitos envolvendo os Paiaku tenha ocorrido na região do Vale do Jaguaribe, eles são normalmente referidos como parte da campanha do Açu porque as tropas de sertanistas destacadas para combater naquelas paragens foram as mesmas que tinham no Açu o centro das operações. Além disso, por vezes, os Paiaku chegavam a ocupar as regiões próximas ao Açu em certos períodos.

¹³⁹ Ibidem, p. 44.

Dessa forma, identifica-se a origem dos primeiros conflitos envolvendo os Paiaku no ano de 1680, quando um grupo de pessoas solicita terras “do rio Panema e Jaguaribe e uma lagôa chamada Itahum onde assiste o Tapuia Paiacú e outras nações bárbaras”¹⁴⁰, como satisfação por serviços prestados à Sua Majestade. Afirmam, nessa ocasião, “as terem descoberto [as terras] e dado seus resgates aos Tapuias para os domar, e as querem povoar ainda que seja com risco de suas vidas e fazendas, pois são paragens que nunca os antigos povoaram”¹⁴¹.

Observa-se, nos argumentos apresentados, que os colonizadores, embora reconhecessem que as terras estavam ocupadas pelos indígenas Paiaku, não reconheciam a legitimidade de sua ocupação, pois afirmavam em seguida que aquelas paragens nunca foram povoadas. Revela-se, assim, que o reconhecimento da legitimidade das posses de terra na colônia apenas se daria mediante doação feita pelas autoridades coloniais, que as faziam sob consentimento do Rei, legítimo senhor daquelas terras. Seria sob esse pensamento e esses argumentos que os luso-brasileiros avançaram de forma avassaladora sobre os territórios indígenas na colônia.

Interessante notar que a expropriação das terras indígenas era, muitas vezes, o próprio argumento para o pedido de doação de sesmarias por parte dos conquistadores, como se observa no pedido de Maria Cesar, mulher de João Fernandes Vieira:

[João Fernandes] mandou descobrir umas terras no sertão e lugar a que chamam Assú por noticias que della lhe deram os Gentios habitadores no ditto sertão, onde assistem varias nações de Tapuias barbaros, por cuja causa além dos riscos das pessôas que seu marido mandou a fazer esta dilligencia, fez grandes gastos de sua fazenda, e assim descobertas as terras fizeram divisões pela terra que descobriram para lhes servir de posse [...] e ficou senhoriando esta dita terra por ser o descobridor della, e a povoou com gados e escravos, etc, sendo o primeiro que em uma capitania tão remota e deserta, e por este meio se vai povoando e será em breve povoada, etc, pede a dita terra.¹⁴²

¹⁴⁰ Sobre esse lugar, Antônio Bezerra afirma que “êste rio Jaguaribe deve ser, como se supunha outrora, o Apodí, hoje Mossoró geralmente conhecido, pois que a lagôa Apudí é a mesma Itahum, onde se acha fundada a cidade do Apodí, á esquerda do rio desse nome”. Cf. BEZERRA, Antônio. Op. Cit., p. 49.

¹⁴¹ Ibidem, p. 47.

¹⁴² Ibidem, p. 47-48.

Assim, a conquista das terras dos nativos constituía argumento para a reivindicação de recompensas por serviços prestados à Coroa, bem como o combate que, por vezes, se dava contra os indígenas considerados bárbaros, ou seja, “Tapuia”. E assim, procederam os colonizadores sob o comando do Capitão-mor Manoel de Abreu Soares, que foram avançando sobre as regiões banhadas pelos principais rios e confrontando-se com os povos nativos no ano de 1686 e seguintes. Não é de se estranhar, dessa forma, que os nativos se opusessem à perda de seus territórios.

Apesar da iniciativa conquistadora de avançar sobre as terras indígenas, os portugueses lançariam sempre sobre os ombros dos nativos a culpa pelos confrontos sangrentos que ocorreriam naqueles sertões. É o que se observa, por exemplo, nas *Memórias* de Pedro Carrilho:

Depax ou Com Esse pretesto estavam os gentios pyacus. em yaguoarybe quando aleyvosamente, **matarão. Roubarão E despoarão aDes, ou doze homens que hião apovoar aquellas** terras Esefyarão delles, como amiguos, mas elles não tem fee nem llyaldade. Depax Estauão os mesmo pyacus, quando **matarão ahu Religiozo aleyozamte no Caminho, do apody hindo de uiagem do asú, pa. Yagoaribe** E o Roubarão. Eluyo se a saber o Cazo por lhe Acharem Em suas SaCriligas mãos hu Calis E outras vistimtas, sagradas. E Contra Elles não há deusas nem justisa. Em outra oCazião, **matarão, ahu moso que hya de uiagem do asupa. Onde Chamão de piranhas,** E o Roubarão que pellos vestidos que se acharam, Em suas mãos Seueyo asaber, deyxando outros, mtos, que tem morto, aleyuozamente.¹⁴³ (grifos nossos)

Observa-se que em todos os casos citados pelo capitão Pedro Carrilho, as vítimas estavam se deslocando pelos sertões, fosse com o objetivo de ocupá-los ou apenas atravessá-los. Não houve, por parte dos indígenas Paiaku, nesse momento, nenhuma ação no sentido de atacar as povoações luso-brasileiras. Ao que parece, apenas estavam tentando proteger o seu território da presença de forasteiros indesejáveis.

Poder-se-ia, então, dizer que não houve uma quebra declarada do acordo de paz firmado com os colonizadores no ano de 1672. É bem verdade que o mesmo acordo incluía uma cláusula em que os Paiaku deveriam deixar livres os caminhos entre as capitánias, mas nada se referia à ocupação das terras dos nativos por novos invasores. É

¹⁴³ ANDRADE, Pedro Carrilho. op. cit., p. 345.

bem possível, pois, que os ataques aos viajantes tenham se iniciado porque os indígenas se viram, mais uma vez, ameaçados pelo avanço da empresa colonial.

Nesse mesmo período, os indígenas da etnia Janduí promovem uma série de ataques aos colonizadores que tentavam se instalar na ribeira do Açú. Por conta da coincidência dos diversos conflitos nas capitanias do Ceará e Rio Grande, as autoridades coloniais passaram a acreditar que se tratava de um levante generalizado dos nativos. Essa visão seria adotada pela historiografia tradicional, particularmente representada por Antônio Bezerra e Carlos Studart Filho, no Ceará.

A aparente certeza da resistência indígena organizada se manifesta nas palavras de Studart Filho, ao comentar sobre os conflitos ocorridos no ano de 1687:

Os primeiros nativos a se porem em pé-de-guerra para dar início à rebelião de 1687, foram os Janduins já tão célebres pelo desassombro de suas atitudes e crueldades com que se houveram quando, servindo os invasores batavos, tiveram de enfrentar os luso-brasileiros. Levantaram-se suas cabildas a um só tempo nas ribeiras do Açú, Moçoró e Apodi, não deixando pedra sobre pedra e causando a perda de numerosas vidas humanas e de milhares de cabeças de gado.¹⁴⁴

Para o autor, a Guerra dos Bárbaros consistia, de fato, em uma resistência organizada e generalizada dos indígenas das Capitanias do Norte. Para ele, as alianças entre indígenas correspondiam a uma atitude unificada e consciente de que, somente através da ajuda mútua, conseguiriam resistir ao avanço colonizador. Com essa perspectiva, alega que “animados pelo exemplo e fortalecidos pela certeza de mútua assistência, entraram na luta os Baiacus seguidos, mais tarde, pelos Cratiús e Icós cearenses”¹⁴⁵.

Não se concorda, aqui, com essa perspectiva, uma vez que vários dos grupos nativos eram inimigos entre si e, muitas vezes, disputavam determinados territórios. O que pode ter acontecido é que os indígenas estivessem, de fato, animados com os confrontos havidos entre outros grupos e, assim, resolvido construir, também, uma resistência aos colonizadores, mas seria muito improvável que essa resistência tivesse se construído de forma organizada. Pelo menos, nesse momento, não se encontraram

¹⁴⁴ STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit., 1966, p. 62.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 63.

evidências de um processo de constituição de uma identidade indígena geral por parte dos nativos.

Os conflitos entre colonizadores e nativos seguiram intensos entre as décadas de 1680 e 1690, principalmente na capitania do Rio Grande. Boa parte da documentação encontrada e dos trabalhos produzidos faz referência às campanhas de diversos sertanistas pernambucanos e paulistas na região do Açu. Destacaram-se, entre elas, as campanhas de Manoel de Abreu Soares, Antônio Albuquerque Câmara e Domingos Jorge Velho, entre os anos de 1687 e 1688.

De acordo com Carlos Studart Filho, incapacitados de combater os indígenas, as autoridades da capitania do Rio Grande solicitaram ajuda à capitania de Pernambuco e ao governo-geral da Bahia. Diversos obstáculos, no entanto, contribuíram para que o socorro não chegasse prontamente. As enormes distâncias entre as capitanias, a falta de recursos da Fazenda Real para o suprimento das tropas e o engajamento de sertanistas experientes em campanhas nos mais diversos lugares da Colônia foram alguns dos fatores que contribuíram para esse atraso.

Narrar as venturas dessas campanhas parece desnecessário, uma vez que esse exercício já foi realizado pelo próprio Studart Filho e por Pedro Puntoni. O que parece mais importante neste trabalho é analisar como se desenvolveram os embates entre os agentes coloniais e os Paiaku. Para isso, no entanto, dispomos de informações mais dispersas e datadas principalmente da década de 1690, quando as investidas do Janduí, no Rio Grande, já haviam recrudescido e o combate se voltava para o Ceará. Ao que parece, até aquele momento, os conflitos em territórios cearenses não alcançavam grande proporções, pois havia sido solicitado o auxílio de quatrocentos homens ao seu Capitão-mor¹⁴⁶. Por questões de coerência, se o Ceará estivesse passando por semelhantes revezes em sua jurisdição, as autoridades do Rio Grande não fariam semelhante pedido.

Por volta de 1690, a situação dos colonos do Rio Grande continuava tensa. As tropas enviadas por Pernambuco não conseguiam avançar na luta contra os nativos e pareciam não ter mais forças para uma ofensiva militar:

¹⁴⁶ Ibidem, p. 84.

A infantaria paga e as tropas das ordenanças do Govêrno de Pernambuco viviam em relativa inércia, deixando campo livre às atividades predatórias dos Tapuias, exacerbados em consequência da própria moleza das investidas adversas.

Os homens de Jorge Velho, recolhidos a seu arraial sertanejo, não estavam mais em condições de ir ao encontro dos rebeldes. Tinha se tornado, portanto, incapazes de proteger os moradores e pôr termo à acirrada e sangrenta peleja.¹⁴⁷

Diante daquele quadro, o Arcebispo e Governador-Geral da Bahia, Manuel da Ressurreição, recorria aos sertanistas paulistas, já célebres pela forma como atuavam no combate aos nativos, fosse para cativá-los ou exterminá-los. Nesse segundo momento das batalhas, destacou-se a presença do sertanista Matias Cardoso de Almeida. Não obstante o envio do terço de Matias Cardoso, a situação de destruição nos sertões permanecia.

Embora o sertanista tenha, por diversas vezes, narrado os êxitos que sua campanha vinha obtendo contra os nativos, pouca coisa conseguira efetivamente. Assim como seus antecessores, Matias Cardoso não lograra submeter os indígenas ao domínio português e, diante da falta de recursos, acabou por abandonar a batalha em 1694. Os insucessos do sertanista paulista manifestavam a necessidade portuguesa de novas investidas contra os indígenas revoltosos. Pode-se observar isso nas palavras de Fernão Carrilho, Capitão-mor do Ceará:

Porcoanto os bayacus jandois icos e outros barbaros de curso que todos infestão as jurisdisois desta Capitania fazendo despouoar os limites e terras do rio jaguaribe e bonaboju, com perda de muitas fazendas gados e uidas dos moradores que lá asistião e outrosim de prezente uindos e retirando do rio grande o mestre de campo e governador das armas dos paulistas Mathias Cardoso de Almeida no dito jaguaribe juridisão desta Capitania ferirão os ditos barbaros ao mestre de campo que uinha acompanhado com sento e ojtenta homes e lhe matarão hũ filho seo e trez ou coatro mais da companhia e porque estão ouzados a insolente resolui mediante Deos que he o S.^{or} das uitorias mandar fazer gerra aos ditos barbaros E outros seus aliados com algũa infataria paga deste presidio e infantaria da ordenança ...¹⁴⁸

¹⁴⁷ Ibidem, p. 90.

¹⁴⁸ Registro de Patente do Capitão de Infantaria Francisco Dias de Carvalho, de 26 de Junho de 1694. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 148.

Sobre a dita expedição, que teve como capitão Francisco Dias de Carvalho, Carlos Studart Filho afirma que “batidos, os índios propuseram, pouco depois, submeter-se aos portugueses”¹⁴⁹. Tal afirmativa parece, senão equivocada, no mínimo precipitada, uma vez que ignora a nova campanha, organizada pelo Capitão-mor Pedro Lelou, no ano de 1695, com o objetivo de construir um presídio na ribeira do Jaguaribe e também pacificar os nativos rebelados:

E sendo provido em 1695 em Capitão-mor do Ceará tendo noticia que o gentio da Nação Paiacu se havia levantado contra os moradores fazendo grandes hostilidades em diversas partes por haverem metido gados nas suas terras de que resultou destruírem-se as suas fazendas, tomando-lhe mais de 300 cabeças de gado e outras cousas, [mandou] logo um tropa com 30 soldados a tomar conhecimento do caso ...¹⁵⁰

Se a expedição de Francisco Dias de Carvalho tivesse logrado o sucesso narrado por Studart Filho, não haveria motivos para a instalação do presídio na ribeira do Jaguaribe e, conseqüentemente da campanha de Pedro Lelou.

Pedro Lelou tomaria posse do posto de Capitão-mor do Ceará em 09 de novembro do ano de 1695, mas seu governo não excederia o tempo de dez meses. No entanto, neste curto intervalo, seguiu para a ribeira do Jaguaribe, onde construiu o Forte Real de São Francisco Xavier e estabeleceu pazes com alguns principais da etnia indígenas Paiaku.

Inicialmente, logo após tomar posse da capitania, enviou seu filho Fernando Antônio Lobo de Albertim com 50 homens ao Sertão a fim de buscar os principais da etnia Paiaku para com eles negociar a paz. Essa campanha teria durado um mês, obtendo algum sucesso: “trouxeram à presença dele [Pedro Lelou] os Principais Mathias Peca e Jenipapuassu, com os quais tratou de fazer Pazes e os brindou e vestiu à custa de sua Fazenda”¹⁵¹. Consta, ainda, que deu a eles nomes cristãos, embora não se informe quais teriam sido esses nomes. Esses dois Principais indígenas estariam, alguns meses

¹⁴⁹ STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit., 1966, p. 107.

¹⁵⁰ Mercê do Hábito da Ordem de Cristo passada a Pedro Lelou e sua filha, de 04 de Agosto de 1704. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 187.

¹⁵¹ Sobre o Processo Contra Pedro Lelou, de 14 de Julho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 116.

depois, sob os cuidados do missionário João da Costa e, posteriormente, envolvidos em novos conflitos com o Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro.

Apesar desse encontro, ainda não seria naquele momento que os Paiaku deixariam de incomodar os colonizadores. Havendo novas alterações na região do Jaguaribe e Apodi, matando o gado que era conduzido através daqueles lugares, o Capitão-mor deslocou-se com alguns soldados, a respeito dos quais os dados variam entre os números de 60 e 70 homens, em direção àquela ribeira onde, em poucos dias, retornaria e prepararia uma nova para a construção do presídio.

A documentação não revela muitos detalhes sobre essas expedições comandadas por Pedro Lelou. Daí pode-se apenas especular sobre algumas coisas, podendo-se chegar a algumas possibilidades com certos graus de aproximação. A carta do padre João Leite de Aguiar é um documento que, comparado a algumas outras informações, possibilita a elaboração de algumas hipóteses.

O padre fizera parte de um terço de paulistas que foi levantado a mando do Arcebispo e Governador-Geral da Bahia Frei Manoel da Ressurreição no ano de 1689. Pela data e o tempo em que o padre afirma terem eles atuado no Açu e Jaguaribe, acredita-se que se tratava do terço de Matias Cardoso de Almeida. João Leite de Aguiar teria servido na campanha pelo tempo de quatro anos, “atê q’ os Paulistas se retirarão porq’ lhes faltava o necessario principalm.^{te} polvora e Balla”¹⁵². Dessa forma, pode-se acreditar que os sertanistas tenham mesmo abandonado o campo de batalha antes da conquista total de seus objetivos.

Dirigindo-se a Pernambuco, o padre recebeu ordens para que retornasse ao Ceará, onde deveria aldear os indígenas da etnia Jaguaribara. Obtido sucesso em sua atividade, João Leite dirigiu-se ao Jaguaribe e Açu, com o objetivo de tratar com os indígenas Paiaku e Janduí.¹⁵³

O período em que o padre afirma ter estado com os Paiaku aproxima-se daquele em que Pedro Lelou teria enviado seu filho em busca dos principais Matias Peca e Genipapoçu, da mesma etnia. Embora não se possa precisar o momento em que

¹⁵² Carta do Padre João Leite de Aguiar, de 15 de Maio de 1696. AHU_ACL_CU_006, Cx. 1, D. 34.

¹⁵³ Ibidem.

esses contatos ocorreram, têm-se indícios de que o contato do padre João Leite com aqueles nativos teria se dado em momento posterior ao contato com o Capitão-mor.

Pedro Lelou teria tomado posse do posto de Capitão-mor em novembro de 1695, tendo, logo em seguida, enviado seu filho aos sertões. Tendo a dita campanha durado cerca de um mês, é possível que, no máximo em Janeiro de 1696, Pedro Lelou já tivesse contactado aqueles principais. João Leite, tendo participado do Terço de Matias Cardoso, retirara-se para Pernambuco em Abril de 1694, onde fora designado para regressar à capitania do Ceará. Obedecendo às ordens do Governador, atuara na conversão e catequese dos indígenas Jaguaribara, onde permanecera por cerca de dois anos. Durante sua estadia com os aqueles nativos, fora designado para tratar com os Janduí e Paiaku. Permaneceu com estes no Jaguaribe cerca de um mês. No caminho entre o Jaguaribe e Açú, encontrara, ainda, o Capitão-mor do Rio Grande, Bernardo Vieira de Mello, que ia instalar presídio no Açú. A carta do padre João Leite data de 15 de Maio de 1696. Diante de tais informações, pode-se supor que o encontro com os Paiaku tenha se dado entre março ou abril de 1696, ou seja, após o contato de Pedro Lelou com os mesmos. Tal ideia se reforça com a referência que o padre faz a uma “nova Pax”, que teria sido firmada entre os Paiaku e os colonizadores.

Dessa forma, não é possível afirmar com exatidão em que momento os Paiaku modificaram suas táticas contra os colonizadores. O que se percebe é que, principalmente após 1694, sua resistência direta começara a diminuir e passaram a alternar atitudes de submissão, colaboração e embate direto. Se houvesse uma submissão real por parte dos indígenas no ano de 1696, não seria necessária a instalação de dois presídios nas ribeiras do Açú e Jaguaribe. No entanto, percebe-se uma clara mudança nos rumos das guerras entre colonizadores e indígenas em meados da década de 1690.

Um fator preponderante para essa mudança foi a introdução de um novo elemento naquele cenário: o missionário. Sua atuação efetiva restringia-se, até aquele momento, aos grupos indígenas tupi do litoral e apenas em fins do século XVII sua atenção se volta aos grupos chamados “Tapuia” do sertão.

A entrada dos missionários nos sertões e a criação dos aldeamentos voltados para aglomerar os indígenas não-Tupi representaram uma mudança nas estratégias de

dominação dos colonizadores, mas também possibilitou uma alternativa de resistência para os nativos, que identificaram nos missionários e nos espaços dos aldeamentos possibilidades de sobrevivência ao extermínio que vinha sendo promovido pelos colonizadores nos sertões daquelas capitanias.

Paralelamente ao projeto de catequese, que buscava a assimilação do indígena na sociedade colonial, permaneceu o projeto militarista de conquista dos nativos, através da instalação das fortificações em pontos estratégicos das ribeiras do Jaguaribe e Açu. No próximo capítulo, serão analisados as motivações e fins desses projetos, onde eles se aproximavam e em que eles divergiam. Além disso, será problematizada a forma como os indígenas interagiram e frente a esses dois espaços alienígenas que se apresentavam em suas terras: O Forte Real de São Francisco Xavier e a aldeia da Madre de Deus.

Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus

A partir do ano de 1696, os conflitos entre indígenas e colonizadores nos sertões das capitanias do Rio Grande e Ceará adquirem outras características, diferindo-se daqueles ocorridos principalmente entre a década de 1660 e os primeiros anos da década de 1690. Se naquele primeiro momento predominara a guerra de extermínio, cujo objetivo era a completa aniquilação do indígena, em finais do século XVII, com o aumento das atividades missionárias nos sertões, manifesta-se outro lado do projeto colonizador, que buscava a assimilação do indígena na sociedade colonial através das missões.

Não é que as missões fossem um fenômeno novo, mas no Brasil, até aquele momento, a atenção dos missionários, principalmente da Companhia de Jesus, havia se voltado principalmente para os povos de língua Tupi, situados no litoral. Os povos dos sertões, chamados genericamente de “Tapuia”, primeiramente despertaram a atenção dos colonizadores holandeses e franceses. Apenas após a expulsão daqueles invasores, os portugueses manifestaram algum interesse por aqueles nativos.

A chamada “Guerra dos Bárbaros” transcorria sem vitórias marcantes para nenhum dos lados. Colonizadores e indígenas de diversas etnias matavam e morriam em combates repentinos e de curta duração. No entanto, como já foi comentado, se para os portugueses essas batalhas apresentavam alguma unidade ou se apresentavam como uma guerra unificada contra um inimigo da Coroa, para os indígenas elas eram apenas uma série de conflitos dispersos, ocorridos com a participação de diversas etnias indígenas.

Sob essa perspectiva, as forças portuguesas conseguiam aglomerar soldados de diversas regiões sob o comando do Rei e renovar seus contingentes, ano após ano. O mesmo não acontecia com os nativos. É provável que os desgastes provocados durante

tantos anos de conflitos tenham levado os indígenas a procurarem alternativas diante da expansão colonial. O desejo das ordens religiosas de expandir os aldeamentos missionários se apresentaria, então, como oportunidade para uma nova forma de sobrevivência dentro da sociedade colonial. Conhecendo os benefícios que os indígenas aliados dos colonizadores gozavam dentro da ordem colonial, os nativos do sertão compreendiam que aceitar se inserir em um aldeamento representava a conquista de certos benefícios dos quais, até então, não usufruíam dentro da sociedade.

Durante décadas, a historiografia viu a sujeição do indígena ao aldeamento missionário como o reconhecimento de sua derrota ante a superioridade militar e cultural dos europeus, pois “quando chegam os missionários já é tarde e eles praticamente só conseguem amparar os restos de uma população outrora numerosa e digna”¹⁵⁴. Carlos Studart Filho afirma que, no início do século XVIII, a propagação dos aldeamentos acabaria por inserir definitivamente os indígenas na sociedade colonial:

Agora, a cruzada apostólica iria tomar maior amplitude. Revigorada, penetraria profundamente na hinterlândia nordestina, para espalhar a palavra de Cristo entre nativos e lhes abrandar a natureza rude. Plantaria novas aldeias, onde os indígenas encontrariam o desejado refúgio e a proteção contra a violência dos brancos e, sobretudo, contra as tendências escravistas que eram a grande causa do alongamento da guerra.¹⁵⁵

Interessante perceber como mesmo Studart Filho percebe o caráter de segurança dos aldeamentos para os indígenas, embora não consiga atribuir àqueles indivíduos papéis de sujeitos ativos dentro da trama colonial. Dessa forma, na perspectiva do autor, o aldeamento se apresentou como iniciativa missionária que viria abrandar a natureza rude do ameríndio. Não se compactua com tal opinião, na medida em que submeter-se ao convívio dentro dos aldeamentos representou uma escolha por parte dos nativos, que estavam conscientes das implicações positivas e negativas de tal decisão.

Não bastasse o estabelecimento dessas organizações comunitárias estranhas aos nativos nas ribeiras do Jaguaribe e Açú, outros estabelecimentos portugueses também se

¹⁵⁴ HOORNAERT, Eduardo. Catequese e Aldeamento. In: SOUZA, Simone de (Org). **História do Ceará**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1995. p. 53.

¹⁵⁵ STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit. 1966, p. 113.

instalaram naquelas regiões no ano de 1696. Como forma de garantir o avanço das forças coloniais sobre aqueles sertões, o Governador Caetano de Mello de Castro ordenou que se instalassem dois presídios, um em cada ribeira; e que ficassem guarnecidos por um cabo e alguns soldados.

A instalação dos presídios e dos aldeamentos nas ribeiras do Jaguaribe e Açú certamente provocou profundas alterações no modo de se relacionar dos nativos que ali viviam. A partir de então, os indígenas iriam estabelecer contato com missionários e soldados de formas nunca antes experimentadas. Neste capítulo, busca-se proceder a uma análise desse encontro, na medida em que os indígenas interagem com duas faces de um mesmo projeto colonizador: a assimilação e o extermínio.

O Forte Real de São Francisco Xavier

O Forte Real de São Francisco Xavier, também conhecido simplesmente como o Presídio da Ribeira do Jaguaribe, fora instalado no ano de 1696, 14 léguas acima da barra daquele rio, pelo, então, Capitão-mor Pedro Lelou, que marchara rumo ao Jaguaribe com 600 homens por ordem do Governador de Pernambuco Caetano de Mello de Castro¹⁵⁶. A função principal daquele presídio deveria ser trazer segurança aos moradores que iram se fixar e povoar aquela região:

Mandou [Caetano de Mello] formasse [...] um novo Presídio na Ribeira do Jaguaribe, que servisse de retenção aos moradores que quisessem habitar e fazer suas Povoações na dita Ribeira e Sertão e domasse o gentio bárbaro com suavidade e amor para que fosse mais fácil domesticá-los e adquirir a fê católica.¹⁵⁷

A instalação do forte, conforme observado acima, tinha o claro objetivo de servir de barreira ao avanço dos nativos e oferecer alguma segurança aos moradores.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 203.

¹⁵⁷ Requerimento de Pedro Lelou ao Juiz Ordinário de Olinda Lourenço Cavalcante Uchoa, de 22 de junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 98.

Seu estabelecimento só foi possível nos anos finais do século XVII, quando a intensidade dos combates entre indígenas e colonizadores diminuía.

Os acordos de paz firmados entre os povos indígenas e as autoridades coloniais constituíram fator importantíssimo para o processo de fixação dos colonos nas ribeiras do Açu e Jaguaribe. Sem uma trégua nos constantes embates ocorridos naqueles sertões, seria impossível a fixação efetiva de colonos naquelas paragens. Assim, o momento de relativa tranquilidade experimentado entre os anos de 1695 e 1696 se mostrara determinante naquele processo de fixação:

O Governador de Pernambuco, Caetano de Mello Castro, em Carta de 26 de Abril deste ano, escreve a Vossa Majestade que, seguindo o que lhe havia ordenado sobre as causas pertencentes ao Ceará, tratara de povoar a Ribeira do Jaguaribe, **o que se lhe facilitara pela paz ajustada com a nação do gentio Paiacus**. Julgando-se que para guarda dos moradores e defesa dos currais se deixa formar um presídio naqueles Distrito, se resolvera a **não perder a boa ocasião que se lhe oferecera para esta empresa**.¹⁵⁸ [grifos meus]

Observa-se que o próprio governador não apresenta os sucessos obtidos no povoamento da ribeira do Jaguaribe como uma vitória do poderio militar português. Antes, reforça a ideia de que o mesmo só foi possível graças aos acordos firmados com os Paiaku e que era importantíssimo não perder a boa ocasião que se apresentava.

Parece que a instalação do Forte de São Francisco Xavier, naquele momento, era mais uma forma de garantir o domínio sobre uma região já conquistada aos indígenas, que, após o início da década de 1690, recuava gradativamente para o interior dos sertões; do que uma estratégia ofensiva de batalha.

Pelos documentos citados acima é possível imaginar mesmo que a instalação daquele forte fazia parte de uma estratégia de fixação que já não tinha mais o objetivo de exterminar os nativos, mas sim “domesticá-los e [fazê-los] adquirir a fé católica”. Fortalece essa ideia o fato de que, no mesmo ano, se iniciavam os trabalhos do missionário João da Costa na mesma ribeira do Jaguaribe. Dessa forma, é importante

¹⁵⁸ Parecer do Conselho Ultramarino sobre o que escreveu Caetano de Mello acerca do Presídio da Ribeira do Jaguaribe, de 13 de Agosto de 1696. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 61.

pensar esses processos como acontecimentos complementares à tentativa de submissão dos povos nativos. Se o aldeamento tinha o objetivo de atrair os nativos à fé católica e lhes ensinar a cultura civilizada europeia, o presídio tentava garantir os meios coercitivos necessários quando a missão não atingia seus objetivos.

Mais do que isso, Pedro Puntoni aponta em sua *Guerra dos Bárbaros* essa estratégia de instalação de um cordão de aldeamentos e presídios como uma disputa entre as autoridades coloniais, particularmente entre o Governador de Pernambuco, Caetano de Mello de Castro, e o Governador-Geral da Bahia, João de Lancastro. Para o autor, observa-se, nas diversas correspondências produzidas por ambos os governadores, que havia uma ampla disputa de jurisdição nas capitanias do Norte do Brasil:

O interesse de Lancastro pelas questões militares nas capitanias do Norte estava, contudo, muito mais ligado às suas veleidades como governador-geral e às disputas de jurisdição com o governador de Pernambuco. Podemos imaginar que ambos pretendiam controlar a evolução dos acontecimentos para garantir a proeminência resultante do controle da guerra no sertão, resultado do vácuo deixado com a dissolução das tropas de Matias Cardoso.¹⁵⁹

Assim, Caetano de Mello, juntamente com outros potentados das capitanias do Norte, defendia que a conquista das terras de seus sertões fosse feita pelos próprios moradores, auxiliados pelas tropas que já atuavam dentro de seus limites. Nessa perspectiva, era fundamental a atuação dos missionários, que deveriam acolher e “civilizar” os indígenas que concordassem em aldear. Não menos importantes eram os presídios, que deveriam servir de fortaleza em caso de novos ataques dos nativos rebelados.

Por outro lado, vendo que o governo-geral perdia espaço para a aristocracia que emergia naquelas capitanias, João de Lancastro que, quando assumira o posto em 1694, defendia o fim da guerra e o trato amigável com os indígenas, passara a defender a intervenção ofensiva de um novo terço de paulistas. Para ele, apenas com a violenta submissão dos indígenas que se recusavam a se subordinar aos portugueses, poderiam intimidar os outros e os fazer aceitar as pazes propostas.

¹⁵⁹ PUNTONI, Pedro. Op. Cit., p. 164.

O problema de tal projeto é que ele esbarrava não apenas nos interesses das autoridades estabelecidas nas capitânicas do Norte, mas também nos dos moradores que, tendo recebido terras por sesmarias e ainda não as povoando, receavam perdê-las para os soldados do terço dos paulistas que, além dos soldos pagos pela Fazenda Real, recebiam como incentivo à guerra parte dos indígenas cativos e as terras a eles conquistadas.

A aristocracia regional emergente do Norte, amparada na açucarcrcia pernambucana e nos criadores de gado do Rio Grande e Ceará, ganhara um forte aliado nessas disputas com a nomeação de Bernardo Vieira de Melo como Capitão-mor do Rio Grande. Este seria um dos principais interlocutores da estratégia de criação de cordões de contenção, formados por aldeamentos e presídios; e um dos principais opositores do Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro, que comandaria o terço de paulistas, formado por ordem do governador-geral João de Lancastro. Ao que parece, ambos os projetos foram postos em prática nos anos que seguiram e, não por acaso, chegaram a se confrontar nos sertões da Capitania do Ceará – o que será analisado mais profundamente no próximo capítulo.

Devido às dificuldades de arrecadar fundos para levantar o terço e as longas distâncias que as tropas teriam que percorrer, passaram-se alguns anos desde que o Conselho Ultramarino autorizara João de Lancastro a mandar erigir o terço, em 1695, e sua efetiva chegada às ribeiras do Açú e Jaguaribe, somente no ano de 1699. Este tempo foi suficiente para que a primeira estratégia, a defensiva, encabeçada por Caetano de Mello e Bernardo Vieira, se pusesse em prática no Açú e Jaguaribe, como leva a crer a carta do padre João Leite de Aguiar:

Como não efectuei com os tapuias Gendoins, pasei ao Pernambuco, e no caminho encontrei com Bernardo Vieira de Mello, Cappittam mor do Rio Grande q' hia ao Assú fundar hú prezidio de trinta soldados do terço de Henrique Dias **p.^a efeito de se povoar a ditta Ribeira**; e por mais tinha passado ao Ceara hú Cabo com vinte Soldados Brancos a asentar outro prezidio no Jaguaribe **p.^a com mais segurança se conseguir q' se pertende no serviço de De.^{os} e de V. Mg.^{de}** tudo por ordem do G.^{or} Caetano de Mello.¹⁶⁰ [grifos meus].

¹⁶⁰ Carta do Padre João Leite de Aguiar, de 15 de Maio de 1696. AHU_ACL_CU_006, Cx. 1, D. 34.

Observam-se, nas palavras do padre, os argumentos já citados anteriormente. A instalação dos presídios tinha por objetivo facilitar o povoamento das referidas ribeiras, além de garantir uma maior segurança para a atuação dos missionários engajados na conversão dos nativos que, naquele momento, passavam a aceitar a presença missionária por sua própria vontade, e não como sujeição às forças militares coloniais, mesmo que como tática de sobrevivência dentro do contexto que se apresentava, como leva a crer as palavras do próprio Caetano de Mello de Castro, já citadas em outra passagem.

No Ceará, como já se viu, empenhou-se na instalação do forte de São Francisco Xavier o Capitão-mor Pedro Lelou, figura que, em pouco tempo, se tornaria bastante malquista entre os moradores e as autoridades coloniais¹⁶¹. De qualquer forma, atribuiu-se a ele boa parte dos méritos em erigir o dito presídio.

As condições materiais e mesmo técnicas para a construção de tamanha estrutura nos sertões do Jaguaribe eram bastante precárias. Faltavam desde materiais e ferramentas até mão de obra qualificada pra tal empreendimento. Nesse sentido, o Capitão-mor apresentava um conhecimento técnico na construção de fortificações que o colocava como a pessoa mais indicada para executar tal empreendimento, pois servira na Campanha dos Palmares, onde “por ser soldado muito experimentado na arte militar, fortificações e artilharia, o ocupou várias vezes o superintendente João Fernandes Vieira por falta de engenheiro para tratar da reedificação das fortalezas”¹⁶², o que realizara com grande perfeição, sem receber por aquele trabalho nada além de seu soldo habitual.

O tempo gasto para a edificação do forte foi quatro meses e as condições de trabalho parecem ter sido extremamente árduas. Embora em nenhum momento isto seja citado na documentação, sabe-se que a principal fonte de mão de obra dos sertões do Norte naquele período era os próprios soldados, que, além dos indígenas, se

¹⁶¹ Pedro Lelou servira mais de 39 anos no serviço do Rei. Atuara nas guerras da província de Alentejo, onde foi Capitão de Infantaria do Terço de Manoel Lopes. Governou o presídio daquela cidade com o seu Terço, muitas vezes como Capitão mais antigo dele. Por estes serviços, fora provido no posto de Capitão-mor do Ceará. Durante sua curta gestão, que durara apenas 10 meses, fora acusado diversas vezes de praticar abusos e extorsões contra os moradores, motivo pelo qual se tirou devassa e foi deposto do cargo. Cf. Requerimento de Pedro Lelou ao Juiz Ordinário de Olinda Lourenço Cavalcante Uchoa, de 22 de junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 97-100.

¹⁶² Mercê do Hábito da Ordem de Cristo passada a Pedro Lelou e sua filha, de 04 de Agosto de 1704. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 186.

empenharam no trabalho pesado, como leva a crer a carta patente de Fernando Antônio Lobo de Albertim, filho de Pedro Lelou:

No trabalho do dito Forte São Francisco Xavier, assistiu com sua Companhia ao carregar da terra e madeiras, pegando nas campanhas e marchas grandes trabalhos e fomes pela esterilidade dos ásperos sertões e rios, a nado, com risco de vida, procedendo em tudo com satisfação.¹⁶³

De acordo com os documentos analisados, os custos para a execução daquela empreitada eram pagos pelos próprios capitães engajados na campanha. Fernando Antônio de Albertim afirma que marchara com sua Companhia “sustentando-a à sua custa, dispendendo [sic] na construção do forte 200\$000 rs”¹⁶⁴. Francisco Fernandes Vieira, soldado que fora da companhia de Pedro Lelou, afirmara em depoimento na devassa tirada contra o ex-Capitão-mor, que o mesmo “pagara aos Oficiais que trabalharam no dito Forte com sua Fazenda que por sua conta tinha levado de Pernambuco para a dita Capitania”¹⁶⁵.

As intenções desses colonizadores em financiar, com seus recursos, a ocupação dos sertões manifestam-se claramente nos mesmos documentos, nos quais toma-se conhecimento de seus atos. Posteriormente às suas atividades, escreviam ao Rei ou a outras autoridades competentes, solicitando recompensas pelos serviços prestados à Coroa ao longo de anos. Obviamente, pela própria natureza de tais documentos, é preciso filtrar as informações, buscando não reproduzir os prováveis excessos que tais depoimentos possam vir apresentando.

Não obstante, é possível acreditar na precariedade das condições em que se instalou o forte de São Francisco Xavier. Observando alguns documentos relativos ao Almojarifado da Capitania do Ceará é possível perceber que o mesmo mal dispunha de recursos para manter a fortaleza de Nossa Senhora da Assunção. Ainda assim, o

¹⁶³ Carta-Patente de Fernando Antônio Lobo de Albertim, de 21 de Janeiro de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 94.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Depoimento do soldado Francisco Fernandes Vieira na Devassa tirada contra o Capitão Pedro Lelou, de 20 de Junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 116.

Capitão-mor Pedro Lelou solicitara diversos itens para ir formar o forte do Jaguaribe, a maior parte deles necessitando de reforma, por estarem danificados ou mesmo inutilizados, como se observa:

Por esta minha ordem entregará o Almojarife Afonso Varela, 31 elos velhos e quebrados que tem no Armazém, ao ferreiro, para consertos, uns grilhões que estão quebrados e fazer umas algemas e uns pregos e xacretas [sic], tudo necessário para levar para o novo Presídio que Sua Majestade, que Deus Guarde, me ordem faça na Ribeira do Jaguaribe.¹⁶⁶

O soldado Francisco Fernandes Vieira confirma a entrega de todos os materiais necessários para a edificação do forte, como “pregarias, machados e os mais petrechos necessários para se fazer o dito forte, mas que não se sabia de fora à sua custa”¹⁶⁷. É possível, pois, que Pedro Lelou tenha complementado as ferramentas, das quais o Almojarifado da capitania do Ceará não dispunha de sua própria fazenda.

Além das ferramentas necessárias para a edificação do forte e manutenção de seus moradores, era fundamental, também, o provimento de armamentos e munições às tropas, o que se fez à custa da Fazenda Real, com a entrega de “2 barris de pólvora com 3 arrobas cada barril e um cunhete de balas com 4 arrobas e meia; 6 madeixas de murrão de linho; 4 arcabuzes e 2 armas de pedra”¹⁶⁸. Esse material teria sido entregue ao capitão João da Mota, cabo do novo presídio.

Ao que parece, a entrega dos materiais para a campanha do Jaguaribe deixara o almojarifado da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção desamparado. No ano seguinte, o novo Capitão-mor da capitania do Ceará João de Freitas da Cunha informa que, para fazer reforma na dita fortaleza, foi necessário recolher fundos com os moradores, por não dispô-los a Fazenda Real:

¹⁶⁶ Ordem de Pedro Lelou ao Almojarife Afonso Varela, de 26 de Fevereiro de 1696. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 123.

¹⁶⁷ Depoimento do soldado Francisco Fernandes Vieira na Devassa tirada contra o Capitão Pedro Lelou, de 20 de Junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 116.

¹⁶⁸ Certificado passado pelo almojarife Afonso Varela sobre as coisas que entregou sob ordens do Capitão-mor Pedro Lelou, de 20 de Maio de 1696. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 124.

Certifico que me sendo necessário fortificar esta Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção, tanto por achá-la toda caída a estacada dela, como por me ordenar o Governador e Capitão General destas Capitánias Caetano de Mello de Castro, foi-me forçoso, por não haverem efeitos da Fazenda Real nesta Capitania, tirar um pedido pelos moradores dela para se fazer toda nova a sobredita estacada.¹⁶⁹

Assim, parece claro que as condições materiais para a execução do projeto colonial eram bastante restritas e, não raras vezes, os moradores eram obrigados a suprir os gastos das campanhas em serviço do Rei. Como se viu, no entanto, esse financiamento era futuramente cobrado, sob a forma de mercês de patentes e doações de terras.

Isso é o que se observa dos requerimentos do próprio Pedro Lelou que, depois de ter governado a capitania, fora deposto do cargo e preso, além de ter sido obrigado a ressarcir todas as despesas da Fazenda Real com a construção do forte de São Francisco Xavier. É possível que tal fato tenha sido ocasionado por uma desavença entre ele e o seu sucessor no posto de Capitão-mor, como afirmam alguns documentos¹⁷⁰.

A devassa movida contra Pedro Lelou permite conhecer um pouco do processo de instalação do presídio de Jaguaribe, com algumas variações de informações nos documentos analisados, principalmente acerca de datas e números – números de soldados mobilizados, despesas de campanha, etc.

Segundo tais documentos, ele teria saído da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção no dia 19 ou 20 de março do ano de 1696. Algumas fontes afirmam que teria ido ao Jaguaribe com 600 homens, sendo 40 soldados pagos e muitos nativos, dentre os quais estavam alguns indígenas aldeados e outros das etnias Jaguaribara e Anacé. Em

¹⁶⁹ Certificado passado pelo Capitão-mor João de Freitas da Cunha, de 12 de Outubro de 1697. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 84.

¹⁷⁰ Esses documentos afirmam, por exemplo, que “tendo governado 10 meses a dita Capitania, se queixaram alguns moradores, seus inimigos, ao Governador Caetano de Mello de culpas menos verdadeiras”, Cf.: Mercê do Hábito da Ordem de Cristo passada a Pedro Lelou e sua filha, de 04 de Agosto de 1704. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 186; ou ainda que, “sendo privado do dito Posto [...] lhe sucedeu o Sargento-Maior João de Freitas, que como inimigo do Suplicante [Pedro Lelou], o fez repor as munições que tinha distribuído tão licita quanto necessariamente, e assim mesmo a farinha com que socorreu as ditas ordenanças e gentios”, Cf.: Carta do almoxarife Manoel Nunes ao Rei, de 20 de Outubro de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 128.

outra, se diz que foram apenas 500 homens a formar o dito presídio. Levava consigo 236 alqueires de farinha que se encontrava naquele almoxarifado para sustento da tropa.

Após quatro meses de trabalho, o forte de São Francisco Xavier estava edificado e fora passado ao cabo João da Mota, que o governaria com a ajuda de 20 soldados “para defesa e guarda”, encontrando-se com todos os instrumentos necessários para sua sustentação, pois deixou “o dito Forte acabado com todo o necessário, assim de Praças, de armas, Armazéns para munições e mantimentos, Corpo de Guarda e Igreja, como muralhas e estacada, Guarita Parapeitos e Quartéis”¹⁷¹. Receberia o novo cabo do presídio o soldo de que quatro mil réis por mês.

Uma vez edificado, o forte estaria, de fato, cumprindo com o seu papel na defesa dos moradores contra os nativos? Em que medida ele contribuiu para a instalação dos aldeamentos missionários, interesse manifesto nessa estratégia de ocupação dos sertões?

Como visto, o objetivo maior dos presídios das ribeiras do Açu e Jaguaribe era garantir a segurança dos moradores e missionários contra possíveis ofensivas dos nativos. No entanto, a eficácia dessa estratégia de povoamento era questionada, antes mesmo de sua instalação, pelo secretário de Estado do Brasil Bernardo Vieira Ravasco, irmão do padre Antônio Vieira. Para ele, a paz que se pretendia firmar com os nativos por meios de aldeias e povoamentos era inviável, pois tudo que se oferecia aos indígenas era aquilo de que eles já dispunham: suas terras.¹⁷²

O argumento do secretário de Estado tinha sua coerência, mas parece que outros fatores estavam, também, em questão. A partir de meados da década de 1690, alguns povos indígenas buscaram aproximação com os portugueses através dos missionários. Somente dentro desse contexto a instalação dos fortes adquire sentido.

Isolado no meio daquele vasto sertão e guarnecido por míseros vinte soldados, é possível que o forte tivesse um impacto simbólico até maior do que sua atuação efetiva. Do ponto de vista do português, simbolizava uma conquista, um passo a mais em direção à ocupação total dos sertões. Do ponto de vista do nativo, aquele forte

¹⁷¹ Mercê do Hábito da Ordem de Cristo passada a Pedro Lelou e sua filha, de 04 de Agosto de 1704. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 187-188.

¹⁷² PUNTONI, Pedro. Op. Cit., p. 167-168.

poderia representar a efetivação do invasor dentro de seus territórios. Obviamente, trata-se de uma especulação, pois não se tem acesso ao pensamento nativo sobre tal fenômeno. Mas, ao considerar os rumos que os conflitos tomaram após os anos de 1695 e 1696, pode-se imaginar que os indígenas tenham percebido que já não seria mais possível dar continuidade à resistência da maneira como estava acontecendo. É principalmente a partir desse período que aumentaram as missões religiosas nos sertões do Rio Grande e Ceará.

Certamente, também não se pode dizer que todos os grupos indígenas adotaram a mesma postura, nem mesmo que os mesmos grupos mantiveram sempre o mesmo modo de agir. Na verdade, o que se observou é que, mesmo aceitando o aldeamento e o contato com os colonizadores, os indígenas Paiaku continuavam promovendo pequenos ataques ao gado e aos moradores, o que era interpretado pelas autoridades coloniais como mostras de sua inconstância e deslealdade.

Mesmo concordando com o aldeamento, o que teve início no ano de 1696, os Paiaku alternavam momentos de acomodação e violência. Entre os anos de 1697 e 1698, já instalados o presídio e a aldeia na ribeira do Jaguaribe, estavam os Paiaku novamente insubordinados às ordens portuguesas, motivando o envio de mais um troço para contê-los:

E sendo-me avisado pelo Capitão e Cabo do Presídio de Jaguaribe e pelo Pe. Missionário João da Costa que na dita Ribeira habita o então levantado Tapuia Paiacu, que com o dito Pe. Assistiam, misto com a Nação Janduins, que habitam na Ribeira do Assú, **nações que conosco tinham feito pazes**; e por dito aviso que se me fez se me diz estarem revoltados e fora da paz que haviam celebrado, e partirem consigo outras muitas **Nações Bárbaras que conosco não têm comunicação alguma**, com que se me pediu, levasse socorro ao dito Presídio e mais moradores da dita Ribeira, para o que mandei marchar aos sobredito Capitão de Cavalaria [Gregório de Brito Freire] com um Troço de gente de 274 pessoas, Soldados de Infantaria paga, e Ordenança de Cavalo e de pé, **Índios da Língua Geral e Tapuios das Nações Jaguaribaras e Anacés**.¹⁷³

¹⁷³ Certificado passado pelo Capitão-mor João de Freitas da Cunha, de 12 de Outubro de 1697. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 84-85.

O fragmento acima sugere, em diversos aspectos, a situação dos indígenas na capitania do Ceará em fins do século XVII. Por um lado, grupos indígenas que haviam lutado durante décadas contra a ofensiva portuguesa em seus territórios oscilavam entre a inserção na lógica colonial através do aldeamento e a manutenção da luta contra o invasor, como é o caso dos Paiaku e dos Janduí. Por outro, grupos que “não têm comunicação alguma” com os europeus continuam vivendo segundo sua lógica original, resistindo à influência estrangeira. Havia, ainda, grupos que já negociavam com os europeus havia várias décadas, como os chamados “Tapuia”, Jaguaribara e Anacé, experimentando uma nova lógica de organização, originada pelo contato com os portugueses. Por fim, encontravam-se alguns grupos Tupi já aldeados do litoral, aproximando-se gradativamente da estrutura social portuguesa. Cada grupo, ao seu modo, interpretava aquele contexto e elaborava estratégias próprias de ação, segundo seus próprios interesses e perspectivas.

Além sugerir algumas das diferentes formas de interação dos nativos com a sociedade colonial, o documento acima põe em dúvida a eficácia do Forte Real São Francisco Xavier. Se o dito presídio tinha a função de proteger os moradores e missionários das investidas dos nativos e garantir a paz na ribeira do Jaguaribe, é estranho que fosse necessário enviar tropas da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção para socorrê-lo diante de um levante indígena.

Assim, é mesmo provável que a influência do presídio no Jaguaribe tivesse uma força simbólica maior do que efetiva. Na verdade, como afirmou Studart Filho, de um modo geral, “as fortificações levantadas no Ceará foram pouco numerosas e sem grande eficiência bélica”¹⁷⁴. Exceto para repreender pequenas insubordinações isoladas de alguns nativos, sua força de vinte soldados dificilmente poderia conter um levante maior, onde possivelmente estariam centenas de indígenas. Dessa forma, ele serviria para afirmar, constantemente, a presença portuguesa naquela região.

Não obstante, a importância do Forte para a colonização era ressaltada constantemente por seus idealizadores e executores. Pedro Lelou, por exemplo, atribuía à sua construção o sucesso da missão do padre João da Costa com os indígenas:

¹⁷⁴ STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit. 1966, p. 168.

E o Revdo. Padre Missionário João da Costa reduziu grande parte do dito gentio à fé católica, e aldeou na mesma Ribeira, ao pé da Serra do Araré, perto da Fortaleza, debaixo das Armas dela, o que tudo se deve ao trabalho e disposição do Suplicante [Pedro Lelou].¹⁷⁵

De qualquer forma, o contingente do forte não se mostrou capaz de conter os ataques promovidos pelos povos nativos. No início do século XVIII os indígenas continuavam furtando gado e causando transtornos aos moradores, além de promoverem alguns ataques ao próprio presídio, como nos anos de 1704 e 1705, quando o fortim foi rendido e incendiado.¹⁷⁶

Transcorridos os primeiros anos de 1700, através da intervenção dos padres missionários e de novas campanhas movidas contra os povos nativos, parecia que o forte de São Francisco Xavier já não era mais necessário à ribeira do Jaguaribe. A colonização avançava em direção ao interior dos sertões e encontrava novos grupos indígenas ainda em aberta resistência à ocupação portuguesa. Ali estouravam os novos focos dos conflitos pela ocupação dos sertões. Diante do quadro, os moradores dos ditos lugares solicitavam a transferência do presídio:

Recebi a [carta] de V.M. de 23 e Junho, com uma Justificação junta dos moradores da Ribeira do Jaguaribe, que passaram aos sertões dos Cariris e Icós, do dano que lhe faziam nas ditas Nações e nas pessoas e gados dos currais e que seria conveniente mudar-se o Presídio para eles de cuja condução fariam os gastos e o novo Arraial à sua custa.¹⁷⁷

Alguns anos antes, em 1705, o governador de Pernambuco, Francisco de Castro de Moraes, escreveu ao Rei solicitando a imediata extinção do presídio por achar que já não era mais necessária sua conservação na Ribeira do Jaguaribe, conforme se pode observar:

¹⁷⁵ Requerimento de Pedro Lelou ao Juiz Ordinário de Olinda Lourenço Cavalcante Uchoa, de 22 de junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 100.

¹⁷⁶ STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit. 1966, p. 115.

¹⁷⁷ Registro de uma carta de Sebastião de Castro Caldas à Câmara da Vila de São José de Ribamar, de 10 de Outubro de 1707. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 199.

...lhe parecia dizer a V. Majestade que o presídio de Jaguaribe se podia escusar na parte onde está, porque sem embargo que quando se fêz se entendeu era necessário foi por fazer fronteira aos sertões e respeito aos Tapuias para defesa dos primeiros povoadores daquela ribeira do Jaguaribe, porém hoje não servia aquêle presídio de cousa alguma, por se achar já a dita Ribeira povoada com muitos moradores, mais de 80 a 100 léguas para o sertão e porque o dito Presídio não pode defender a barra por ficar a 14 léguas.¹⁷⁸

Se algum dia o presídio fora, de fato, necessário à segurança dos moradores da ribeira do Jaguaribe, naqueles anos ele parecia extremamente dispensável. Assim, o mesmo foi abandonado no ano de 1707, por ordem de uma Carta Régia de 12 de Março do mesmo ano.

A instalação do forte de São Francisco Xavier no ano de 1696 representou um passo importante para os colonizadores na conquista dos territórios nativos. Seu impacto simbólico serviu, também, como argumento nas disputas internas do projeto colonizador, que tinha um elemento ainda mais importante, que impactou profundamente o modo de viver dos povos nativos: os aldeamentos missionários.

Os aldeamentos missionários

A propagação das missões no continente americano se insere no movimento de Contra-Reforma da Igreja Católica, tendo por objetivo a difusão do Catolicismo pelo mundo e a conversão de novas almas ao grêmio da Igreja. Desconsiderando-se a ação de padres franciscanos no começo da Colônia, pode-se afirmar que a história das missões no Brasil se iniciou com a chegada dos jesuítas, sob a liderança de Manuel da Nóbrega, junto com o primeiro governador-geral, Tomé de Sousa¹⁷⁹.

Essa origem das atividades missionárias está associada à criação do *Padroado Régio*, “conjunto de direitos concedidos e obrigações impostas pela Santa Sé, desde a metade do século XV, às Coroas de Portugal e Espanha, para darem início à obra

¹⁷⁸ Carta do governador de Pernambuco Francisco de Castro de Moraes ao Rei. Apud: STUDART FILHO, Carlos, op. Cit., 1966, p. 204.

¹⁷⁹ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 295.

missionária nas colônias”¹⁸⁰. De acordo com esse sistema, o monarca se tornava protetor da Igreja dentro de seus domínios e deveria, entre outras coisas, sustentar a Igreja em seus territórios, enviar missionários para novas terras conquistadas, arrecadar dízimos e nomear bispos, que deveriam ser referendados pelo papa. O problema que essa situação apresentava, segundo Cristina Pompa, era a ligação da missão às exigências da expansão colonial em detrimento da própria atividade missionária. Isso possibilita o entendimento de algumas características relativas às missões:

De qualquer maneira, a questão do *padroado* é importante para entender em primeiro lugar, o fato de que as entradas missionárias realizaram-se, em geral, conjuntamente à penetração colonial, e em segundo lugar, à interdependência entre missão e projeto colonial.¹⁸¹

Essa interdependência das missões ao projeto colonial se evidencia quando se observa o tipo de trabalho missionário desenvolvido em diferentes momentos da expansão territorial portuguesa.

Antes da ocupação efetiva das terras dos sertões, os portugueses enviavam expedições de exploração, em busca de ouro e outras riquezas naturais significativas. Nesse período, se observa a existência de missões volantes, nas quais os missionários visitavam e permaneciam durante certo período dentro das aldeias indígenas, na tentativa de convertê-los à fé cristã, realizando missas e batizando aqueles que queriam aceitar o Cristo. Passados esses curtos períodos, os missionários retornavam à povoação portuguesa. Tempos depois, realizavam novas visitas para verificar como estavam os nativos convertidos. De um modo geral, os padres missionários lamentavam-se por encontrar os indígenas nas mesmas condições iniciais, desprezando os costumes europeus a eles apresentados.

Ainda com a realização das missões volantes, os padres, observando a ineficiência das visitas esporádicas, tentavam estabelecer aldeamentos próximos ao litoral e aos núcleos de ocupação portugueses. Mas para isso era necessário convencer os indígenas a saírem de seus territórios originais para se confinarem em pequenas

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem, p. 296.

extensões de terras, onde viveriam em contato permanente com os costumes europeus. A esse processo, deu-se o nome de *descimentos*.

Esse modelo missionário predominou no interior do continente até a ocupação holandesa das capitânicas do norte, quando os portugueses se viram impedidos de locomover-se livremente naquela região. Nesse momento, também a ação missionária no sertão sofria uma parada. Com a expulsão dos flamengos e as novas tentativas de ocupação dos territórios houve, também, uma mudança nas estratégias missionárias. “Desta vez, esta não visava mais ao descimento, que tinha sido até então a razão principal das entradas, mas a cristianização e a assistência ao gentio: surgiram assim as aldeias nos sertões”.¹⁸²

Estabelecer esses aldeamentos nos sertões das capitânicas do norte no auge dos conflitos entre indígenas e colonizadores, entre as décadas de 1660 e 1690, no entanto, não era uma tarefa simples. Aqui, mais uma vez, as estratégias missionárias estariam em plena sintonia com o avanço da colonização na região.

Conforme visto anteriormente, a instalação de um cordão de aldeias nos distritos do Jaguaribe e Açu, juntamente com a construção de presídios para a manutenção de suas defesas, fazia parte das estratégias expansionistas dos agentes coloniais. Após a expulsão dos holandeses, fazia-se necessário (re)povoar os sertões da capitania e poder-se-ia obter tais resultados com a utilização dos indígenas aliados. Dois fatores contribuíam, então, para tal projeto:

De um lado, havia uma “razão militar”: uma linha de aldeias amigas seria importante para a defesa das fronteiras do norte das capitânicas da Paraíba, Itamaracá e Pernambuco [que faziam limites com Ceará e Rio Grande]. De outro, o sistema econômico das grandes lavouras dependia, em certo sentido, do fluxo de animais dos sertões pernambucanos. [Dessa forma] imaginou-se que o povoamento poderia reconstruir a economia local e garantir a segurança.¹⁸³

Buscava-se, assim, o repovoamento das áreas conquistadas com a utilização de indígenas de outras aldeias para que, além de fazer produzir aquelas terras recém-ocupadas, se fizesse uma barreira contra os avanços dos nativos que ainda resistiam à

¹⁸² Ibidem, p. 318.

¹⁸³ PUNTONI, Pedro. Op. Cit. p. 166.

colonização, quais sejam, os “Tapuia”. Dessa forma, tais quais os presídios, os aldeamentos serviriam como forma de garantir a ocupação dos territórios conquistados, e assim, contribuiriam para empurrar, cada vez mais, os povos ditos “Tapuia” para o interior do continente.

No Ceará, como visto, os primeiros povos nativos a se aliarem aos portugueses no processo de expansão colonial foram os Potiguara, de origem Tupi e os Jaguaribara, considerados pelos portugueses como povos “Tapuia”. Além destes grupos, os Tabajara, localizados na serra da Ibiapaba, constituíram a maior missão religiosa desenvolvida no Ceará.

Dessa forma, a instalação do cordão de aldeias deveria ser realizada com a participação destes indígenas, então considerados aliados dos portugueses, até que pudesse ser realizada a conversão dos povos “Tapuia” do sertão:

A coincidência com o período de maior recrudescência da “Guerra dos Bárbaros” é evidente: os jesuítas foram um elemento essencial daquele plano do governo que previa por um lado a construção de uma “barreira” de aldeias de “índios mansos” e, por outro, o controle – através dos descimentos e dos aldeamentos – dos “Tapuia” pacificados.¹⁸⁴

Vale destacar que, em algumas situações, os jesuítas colocavam os interesses da ordem acima dos interesses do projeto missionário. Um exemplo da frequente participação e apoio dos jesuítas às tropas de sertanistas paulistas pode ser observado nas cartas do padre João Guinzel, manifestando sua aprovação ao massacre dos indígenas Paiaku da aldeia da Madre de Deus, sob a direção do oratoriano João da Costa.¹⁸⁵

A aprovação de Guinzel aos atos do Mestre de Campo Moraes Navarro podem se justificar pelo interesse em reunir os sobreviventes daquela etnia sob seus cuidados, ou seja, sob a tutela da Companhia de Jesus. No entanto, é preciso ressaltar que se tratava de indígenas que já estabeleciam contatos com missionários de outra

¹⁸⁴ POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 319.

¹⁸⁵ Uma reflexão mais profunda sobre as desavenças entre os missionários dessas duas congregações será realizada no próximo capítulo.

congregação e, dessa forma, já manifestavam uma inclinação para se inserirem na sociedade colonial.

Esse parece ser um ponto importante para este trabalho. Em que medida o estabelecimento dos aldeamentos significou a submissão dos povos nativos ou uma tática de adaptação a uma nova realidade que se impunha?

Durante muito tempo, alguns historiadores consideraram o aldeamento dos indígenas como símbolo de sua derrota na Guerra dos Bárbaros e da impossibilidade de continuar sua resistência contra os invasores europeus. Partilham desse pensamento, por exemplo, Carlos Studart Filho, Eduardo Hoonart e mesmo o trabalho recente de Pedro Puntoni, para quem o fim dos conflitos significou o desaparecimento dos indígenas da sociedade colonial, devido à sua absorção pelos aldeamentos.

Outra perspectiva, no entanto, vem se desenvolvendo nas últimas décadas tentando reconhecer nos indígenas sua condição de sujeitos ativos e conscientes de suas próprias vidas, não apenas como povos selvagens, ligados à natureza como parte integrante dela. Assim, passa-se a perceber os aldeamentos como espaços de tensão e negociação entre nativos e colonizadores. Essa visão é compartilhada, por exemplo, por Cristina Pompa, Maria Regina de Almeida e Juciene Apolinário.

Cristina Pompa apontou uma tradição dos povos Tarairiú que serviu de referência para as negociações desenvolvidas entre eles e os europeus, fossem eles portugueses ou holandeses. Essa tradição se constituía da troca de produtos e favores entre os povos nativos. Na situação apontada, os Janduí estabeleciam pazes com alguns povos de origem Tupi e permitiam-lhes estabelecer-se e cultivar as terras em territórios sob o seu poder. Em troca, estes forneciam parte do que era produzido para o abastecimento dos Janduí, como se pode observar:

[Um Principal chamado Diego] disse-me que Janduí lhe dera este lugar para nele habitar com os seus. [...] Janduí deixara-lhe a liberdade de cultivar estas terras e eles aí tinham plantado raízes e semeado ervilhas e favas, além daquilo que encontravam na floresta. Não eram ingratos para com Janduí, a quem davam, liberalmente, uma parte daquilo que haviam plantado e semeado; à hora que ele falava, seus homens estavam nas roças semeando milho; não tinham ainda

maviras [macaxeira], ou varas de raízes de fazer farinha, mas Janduí lhe prometera dá-las quando, com o bom tempo, descessem o vale.¹⁸⁶

Nota-se que havia certa estrutura de reciprocidade de favores entre estes grupos, de modo a garantir a validade dos acordos firmados entre eles. A partir dessa observação, é possível afirmar que os indígenas se utilizaram de seus próprios sistemas simbólicos para a realização de alianças com os europeus, fossem eles portugueses ou holandeses. Os acordos com eles firmados eram celebrados através de trocas de mercadorias e ferramentas. Se nos primeiros tempos do contato, é possível afirmar que os portugueses utilizavam diversas bugigangas, como espelhos, para negociar com os indígenas, com o tempo, os nativos souberam se utilizar dessas situações para a obtenção de utensílios mais práticos, como machados, machadinhas e foices.

Ao que tudo indica, as trocas de presentes eram fator de grande importância nos acordos firmados com os povos indígenas. Talvez funcionassem como uma forma de mostrar suas boas intenções para com o grupo. O que se sabe, de fato, de acordo com os documentos pesquisados, é que sempre se fazia necessário presentear os nativos com alguma coisa, o que geralmente se fazia à custa do sujeito que realizava o pacto, como missionários, sertanistas e outros. É o que sugere a carta do padre João Leite de Aguiar:

... Asesti aesta missão e as outras das aldeias fazendo Cappella ahuã, q' não tinha; e **fis mimos aos tapuias sem os quais este Gentio se não reduz, nem sujeita, porq' he gente q' sehade levar pella Razão temporal athe p^a receberem o espiritual, e de outro modo não tem remedio.**¹⁸⁷

O uso de ferramentas para atrair os indígenas era recorrente entre os missionários. Não havia aldeia em que elas não tivessem chegado, existindo uma verba própria para a aquisição das mesmas, no valor de 300\$000.¹⁸⁸ Dessa forma, os indígenas levavam os colonizadores a compartilhar seus costumes e sistemas de aliança, embora seus significados simbólicos possam ter sido reinterpretados pelos europeus. Assim, não

¹⁸⁶ BARO Apud POMPA, Cristina, Op. Cit., p. 254.

¹⁸⁷ Carta do Padre João Leite de Aguiar, de 15 de Maio de 1696. AHU_ACL_CU_006, Cx. 1, D. 34.

¹⁸⁸ MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista**: o caso dos Oratorianos de Pernambuco – 1659 – 1830. João Pessoa: Idéia, 1993, p. 55.

se pode mais afirmar que houve uma imposição unilateral dos costumes europeus aos povos nativos do Brasil, mas uma relação constante de conflitos e disputas entre dois universos simbólicos diferentes.

O mesmo gesto de presentear os indígenas com os quais se celebravam acordos de paz é recorrente em diversos documentos do período colonial. Nesses documentos, há um ponto em comum que diz respeito à doação de vestimentas aos nativos. É o que se pode observar a respeito do contato feito por Pedro Lelou com dois Principais da etnia Paiaku, Mathias Peca e Genipapoassu, com os quais firmou pazes, brindou e vestiu a todos, à sua custa, o que já foi citado no Capítulo anterior.¹⁸⁹

O gesto de vestir os indígenas, por sua recorrência na documentação como um grande feito dos conquistadores, parece ter um significado maior do que a simples doação de roupas. Para o colonizador, o vestir poderia significar um gesto de civilização e abandono de velhos hábitos indígenas que o homem branco considerava imorais. Estaria, assim, representando não uma simples vestimenta, mas todo um conjunto de valores adotados pela sociedade cristã europeia. Por outro lado, não é possível afirmar o significado que as roupas europeias tinham para os povos nativos. Certamente a interpretação que aqueles grupos faziam desses objetos era distinta daquela imaginada pelos europeus.

Outro ponto que chama a atenção para este gesto se refere ao custo do vestuário durante os séculos XVII e XVIII. Certamente, antes da Revolução Industrial e a expansão da produção dos tecidos de algodão, sua obtenção era difícil e provavelmente muito cara. Pode-se imaginar o custo para obtenção de roupas durante esse período se analisados alguns inventários *post mortem* do século XIX e encontrados vestidos como bens deixados pelo falecido.

Esta hipótese é reforçada pela existência de Ordens Régias que determinavam a doação de roupas aos indígenas e seus familiares a fim de que, atraídos pelo exemplo, pudessem os outros, também, se tornar vassallos do Rei:

A Antônio da Costa Índio Principal da Nasção Tabajara do Maranhão q' hora se torna a embarcar para aquelle estado, tenho feito mercê de

¹⁸⁹ Sobre o Processo Contra Pedro Lelou, de 14 de Julho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 116

trinta mil rs. empregados de couzas meudas que elle escolher e tiverem valia naquellas partes, e de hu vestido p.^a sua mulher e outro p.^a elle em forma que vaa luzido diante de seus parentes e a seu exemplo se animem huns e outros a me servir.¹⁹⁰

Na mesma data se encontra outra ordem semelhante:

Para se repartirem pelos Indios principaes do Maranhão, e outros que parecer a Luiz de Magalhães que hora uay por Gouver.^{or} daquelle estado o merecerem tenho resoluto se lhe entreguem nesta Corte Doze hábitos de três hordes militares e doze uestidos com outros tantos mas de moheres para o mesmo effeito.¹⁹¹

É interessante perceber o quão significativa era a doação dos vestidos, uma vez que, caso não o fosse, não estaria tão explícita nas ordens a referência aos mesmos, principalmente no primeiro caso, onde foram doados 30 mil réis ao principal Tabajara Antônio da Costa.

Dessa forma, é possível imaginar os esforços realizados pelos colonizadores com objetivo de atrair os índios para as missões. Não era simplesmente uma questão de imposição ou submissão forçada, conforme dito anteriormente, mas uma negociação permanente e, muitas vezes, bastante cara para os colonizadores.

Adotando essa visão dos indígenas como sujeitos históricos, é necessário tentar compreender, então, em que circunstâncias os mesmos aceitaram se inserir dentro do sistema colonial através da composição das aldeias missionária. Nesse processo, é necessário buscar sempre a perspectiva indígena na tentativa de esclarecer seus motivos e, assim, compreender suas táticas diante da ação colonizadora.

O aldeamento Paiaku e a aldeia da Madre de Deus

¹⁹⁰ Decreto de Smgd. Sobre se dar a Antonio da Costa Índio Tabajara do Maranhão 30 mil rs. empregados em hu vestido p.^a elle e outro p.^a sua mulher, e o habito cozido no vestido, de 11 de Outubro de 1648. Documentos para a história do Brasil e especialmente do Ceará (Coleção Studart). **Revista do Instituto do Ceará**. Ano XXIV, 1910, p. 390.

¹⁹¹ Ibidem.

Conforme visto no capítulo anterior, o primeiro contato realizado por missionários católicos com os Paiaku parece ter sido feito pelo padre João Leite de Aguiar no ano de 1696. Era um momento em que os confrontos entre indígenas e colonizadores haviam diminuído significativamente após quase trinta anos de conflitos.

Estava, então, o dito padre realizando diversas missões na capitania do Ceará, entre elas o aldeamento dos indígenas Jaguaribara, o que para o padre significava o sossego dos moradores daquela capitania, por serem aqueles nativos muito temidos. Na visão de João Leite, esse fato repercutiria positivamente entre os nativos, estimulando-os a buscarem se aldear sob os cuidados de padre católicos:

[Sabendo os outros grupos indígenas] que os ditos Jaguaribaras estavam Aldeados com missionario logo nos pediram pazes todos os tapuias circunvizinhos que estavam levantados, com temor dos Jaguaribaras e ainda agora Major pellos verem aldeados e ajudados das nossas armas.¹⁹²

A afirmação do padre, embora tivesse a intenção de engrandecer sua ação missionária com os Jaguaribara, é reveladora da mudança de atitude dos nativos diante das forças coloniais. Mais do que isso, explicita claramente a compreensão que os indígenas tinham dos benefícios gozados pelos grupos aliados dos portugueses. Assim, é compreensível que, ao observar a condição privilegiada que os Jaguaribara passaram a experimentar após o aldeamento, outras etnias também optaram por compor os aldeamentos missionários. É o que se observa na mesma carta quando João Leite se refere aos Paiaku:

Na mesma Carta me recomendou o mesmo Governador [Caetano de Mello] q' por serviço de De.^{os} e de V. Mg.^{de} fosse a Ribeira do Jaguaribe e do Assú examinar os tapuias pajacus e os Gendois, se por firmeza da nova Pax querião ademitir missão e povoassois nas dittas Ribeiras: Ao q' satisfis e fui logo a Jaguaribe trinta legoas do Ceara p.^a o Sul, e assitindo com os pajacus tempo de hú mes, os achei contentes e satisfeitos da minha por posta, e assim **convierão em se aldear com missionário p.^a sua quietação e segurança de seus Inimigos**, e com a emulação dos Cathecumenos Jaguaribaras, e me dicerão q' logo avizace aos moradores troxecem Gados e povoasem a dita Ribeira: A

¹⁹² Carta do Padre João Leite de Aguiar, de 15 de Maio de 1696. AHU_ACL_CU_006, Cx. 1, D. 34.

que sedeu logo expediçam e já ficão situados seis currais com suas Cazas fortes.¹⁹³

Note-se que o padre utilizou o termo “convieram”, o que denota uma decisão tomada através de negociações. Além disso, os motivos apresentados também implicam vantagens para os dois lados, tanto para os indígenas quanto para os colonizadores: quietação dos indígenas e segurança de seus inimigos. Em seguida, afirma que os moradores poderiam novamente levar seus rebanhos para a ribeira do Jaguaribe. A afirmativa de que os Paiaku optaram pelo aldeamento também pode ser observada em carta de Pedro Lelou ao Rei, na qual afirma que “outra nação de Tapuias Payacus, que assistem na Ribeira de Jaguaribe, pedem se querem aldeiar e baptisar seus filhos e pedem sacerdotes”¹⁹⁴.

Tendo os nativos Paiaku concordado em se aldear sob a tutela de missionário, foi para aqueles sertões iniciar suas atividades o padre oratoriano João da Costa, no ano de 1696. Infelizmente, não se dispõe de muitas informações acerca desta missão nos anos anteriores ao atentado do Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro, no ano de 1699.¹⁹⁵

Não é possível, também, estabelecer, segundo Maria do Céu Medeiros, um modelo de organização da missão oratoriana. As tentativas de fazê-lo obteriam resultados muito vagos devido à escassez de fontes sobre o assunto. Mesmo a localização de suas aldeias não parece ser exata, pois “as notícias sobre outras missões oratorianas são vagas e não permitem precisar a sua localização no espaço do século XVII.” No entanto, a historiadora afirma que as missões do padre João da Costa na Ribeira do Jaguaribe se localizavam no Areré (Avaré, no texto original), correspondendo à atual cidade de Pacajus, e no Aracati.¹⁹⁶ O mapa 02 mostra a localização da aldeia da Madre de Deus, bem como do Forte de São Francisco Xavier.

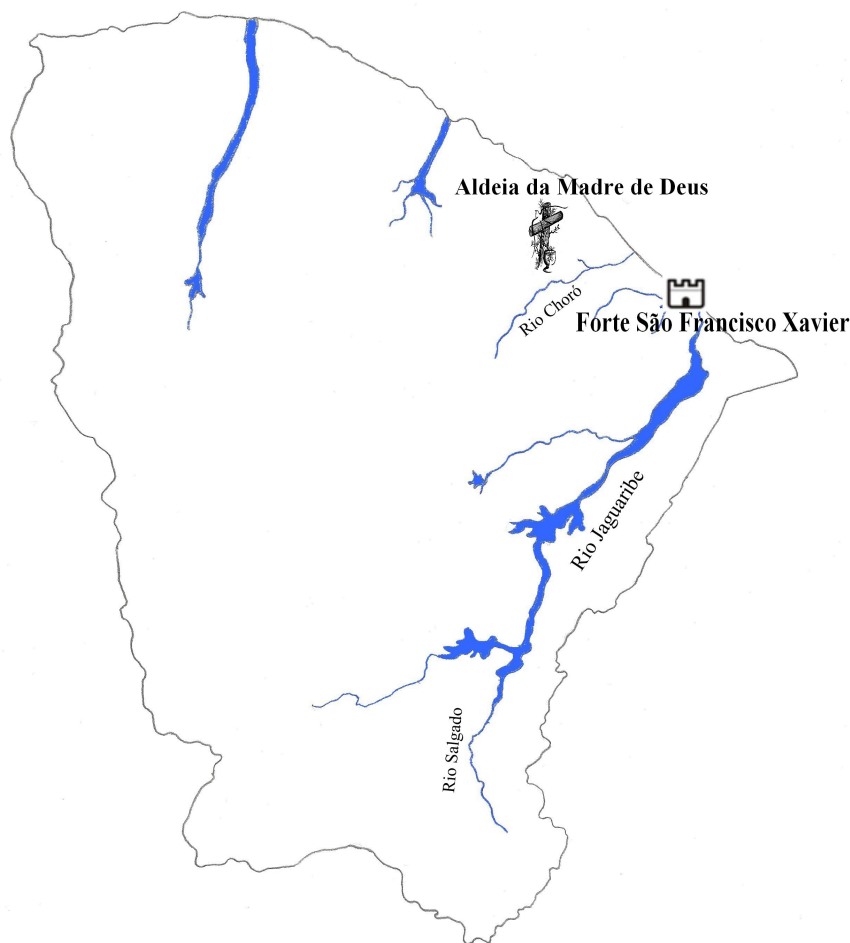
Mapa 02

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Carta de Pedro Lelou ao Rei de Portugal, de 20 de Agosto de 1696 In: BEZERRA, Antônio. **Algumas origens do Ceará**. Ed. fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009, p. 202

¹⁹⁵ MEDEIROS, Maria do Céu. Op. Cit., p. 74.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 55.



Localização da aldeia da Madre de Deus e do Forte São Francisco Xavier, no final do século XVII.

Ao que parece, fez-se necessário também presentear os Paiaku com ferramentas para a implantação do aldeamento, haja vista que, se por um lado, esses itens eram necessários para a execução das atividades cotidianas da missão, por outro, representava um dos benefícios aos quais os indígenas almejavam. Sendo assim, “quando o Pe. João da Costa foi fundar a aldeia do Ceará, levou consigo perto de dezoito dúzias de machados”. Reforça-se, nesse caso, a ideia de negociações constantes entre missionários e indígenas para a instalação das missões.

Outro fator interessante a respeito do início do aldeamento dos Paiaku na aldeia da Madre de Deus está ligado ao fato de que o padre João da Costa contou com a ajuda de um fazendeiro para a instalação da missão. Em carta patente passada a João de Barros Braga, encontra-se o seguinte:

Achando-se com os moradores que com temor daquele gentio fugia, para domesticar, o ajudou e amparou, e para se fazerem as pazes levou os Tapuias ao Ceará, sustentando quase todos em sua casa, entregando-lhes roças inteiras, matando-lhes rezes, conduzindo depois com gente ao dito Padre, buscando o necessário para ornamentos da Igreja que teve trabalho e despesa.¹⁹⁷

É possível, então, identificar também aqui os esforços coloniais no sentido de promover a quietação dos nativos através dos aldeamentos. Os custos para tal empreitada eram, algumas vezes, cobertos por fazendeiros que tinham, muito provavelmente, interesses sobre a mão de obra daqueles nativos. Mais uma vez, ficam claros os cuidados com os quais tentam agradar aos indígenas, entregando-lhes rezes e “roças inteiras” para sua sustentação.

Refletindo sobre o rigor com o qual os indígenas seriam tratados dentro da aldeia da Madre de Deus a partir das fontes disponíveis, pode-se crer que este rigor não fora alcançado por João da Costa, que, em alguns momentos, parece pessimista quanto aos resultados de seu trabalho.

A primeira dificuldade do missionário estaria em manter os nativos dentro do aldeamento, o que demonstra sua incapacidade de mantê-los dentro dos limites da missão. Essa dificuldade aumentaria na medida em que eles se sentissem ameaçados de alguma forma por outros agentes do poder colonial, como se observa em carta de João da Costa a Moraes Navarro, na qual afirma que “os tapuas desta naçam estan muy tímidos e por tímidos divididos em muytos ranchinhos, e ocupam todos estes matos”¹⁹⁸.

As fugas parecem ser uma das principais formas de resistência dos indígenas após a inserção dentro dos aldeamentos. Suas fugas para as matas possibilitavam momentos de retorno à condição original, recuperando seus hábitos e fugindo da vigilância do missionário. Identificam-se fugas não apenas dos aldeamentos, mas também das fazendas onde os indígenas prestavam serviços. Devido aos maus tratos que sofriam, geralmente os nativos fugiam, voltando às matas ou às aldeias. Essa atitude

¹⁹⁷ Patente de Capitão-mor do Rio Grande passada a João de Barros Braga, de 05 de Agosto de 1730. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 245.

¹⁹⁸ Translado de um parágrafo de uma carta que o Padre João da Costa escreveu ao Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 31, 1917, p. 185.

parece justificável, segundo reconhecimento do próprio rei de Portugal no ano de 1709, quando afirma que “não é razão que a estes miseráveis se não dê o que para se alimentares, sendo desculpável neste caso a sua fuga”¹⁹⁹.

Esta declaração do rei português fortalece ainda mais a perspectiva do aldeamento como um espaço de negociações constantes entre indígenas e agentes colonizadores, pois, ao mesmo tempo em que estabelece a obrigatoriedade da prestação de serviços por parte dos índios aldeados, reconhece o direito de os mesmos serem remunerados por seus serviços e de terem condições de trabalhos mais humanas, com os devidos dias de descanso.

Apesar da repetida ocorrência de fugas dos aldeamentos, estas não eram a única forma de oposição indígena à ordem estabelecida pelo projeto missionário. Em parecer do Conselho Ultramarino, no ano de 1703, afirma-se, sobre os Janduí aldeados, que sua inconstância era ainda causa de constantes sublevações:

Era crível que alguns deles dêem a causa da desconfiança de todos, sendo origem das sublevações, sem mais motivo que a vontade conta de viverem dos frutos que a terra produzir (como se criaram) sem o trabalho de cultivarem, tão maléfica a sua natural preguiça.²⁰⁰

Assim, é possível crer que os grupos étnicos Tarairiú tentaram transformar os espaços dos aldeamentos de acordo com seus costumes e necessidades. Por algumas vezes, também se tiveram notícias de rebeliões promovidas pelos Paiaku que estavam aldeados na Madre de Deus, inclusive promovendo ataques ao presídio de São Francisco Xavier.

Não raras vezes, encontram-se referências aos furtos de gado promovidos pelos Paiaku. Além dos furtos, outros gestos considerados violências foram relatados nos documentos, como a morte de alguns moradores. Estes fatos levaram a Câmara da Vila

¹⁹⁹ Carta Régia ao Desembargador Cristóvão Soares Reimão, de 05 de Julho de 1709. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 207.

²⁰⁰ Parecer do Conselho Ultramarino sobre a conservação do Terço de Paulistas na Ribeira do Açu, de 19 de Junho de 1703. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 173.

de São José de Ribamar a questionar os benefícios das pazes firmadas com aqueles indígenas:

Para remédio de tantos males com estes barbaros se fez uma paz, que foi mais damnosa que conveniente, pois que debaixo della fizeram sempre os mesmo estragos de inimigos declarados, para impedir estes danos se fez naquella Ribeira uma fortaleza á custa dos moradores, fazendo Vossa Magestade a despesa que custa os soldados que a guarnecem, e debaixo da mesma paz intentaram aquelles barbaros duas vezes levar a escala a dita fortaleza e continuaram com os mesmos estragos que sempre fizeram.²⁰¹

Assim, parece que os esforços do padre para a conversão dos indígenas Paiaku esbarravam em uma série de empecilhos com respeito à aceitação de seus ensinamentos por parte dos nativos. Os hábitos dos indígenas pouco ou nada teriam mudado após o aldeamento, pois continuavam permanecendo muito tempo nas matas, onde estariam novamente em contato com seu ambiente costumeiro e estariam longe do olhar do missionário.

Isso fica mais evidente quando se analisam as fugas, muitas vezes sem motivos claros para os missionários, mas certamente precisos para aqueles indígenas. Tempos depois, voltariam para junto do missionário, manifestando novamente o desejo de se reintegrar ao restante do grupo. Ao que parece, a relação que os indígenas estabeleciam com o aldeamento, longe de apresentar os resultados imaginados pelas congregações religiosas, evidenciava muito mais uma apropriação de um lugar alheio e a criação de espaços próprios por parte dos nativos.²⁰²

Quando os interesses dos missionários se opunham aos dos sertanistas e moradores, essa situação era constantemente apontada como tentativa de deslegitimar o trabalho missionário nos sertões das capitânicas do Norte. É o que se pode observar em uma certidão assinada pelos moradores do Açú, menosprezando a missão do Padre João da Costa no lugar chamado Missão Velha, ou Areré:

²⁰¹ BEZERRA, Antônio. Op. Cit., p. 204.

²⁰² Para uma discussão sobre lugar e espaço Cf.: CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: VOZES, 1994.

Na parajem aonde assiste o dito clerigo [João da Costa] que o Senhor Bispo de Pernambuco chama missam velha assistem commumente bem poucos Tapuyas estes sem terem obidiencia a Igreja nem a Sua Magestade que Deus guarde e somente consta que tem o dito padre bautizado hum numero muytto grande delles só por amontuar bautizados sendo elles por bruttos e faltam de doutrina incapassissimos.²⁰³

Não se têm motivos para imaginar que a missão de João da Costa fosse feita de outra forma. A ocorrência constante de problemas envolvendo os Paiaku em sua tutela, como fugas, furtos e violência, leva a crer que a influência do padre sobre os nativos era limitada e, possivelmente, como já era costume entre os indígenas e seus principais; apenas reconhecida e respeitada quando conveniente ao grupo.

Um exemplo dessa situação pode ser observado no modo como procedeu o Capitão-mor Jorge de Barros Leite contra os Paiaku que cometeram algumas infrações contra os moradores da ribeira do Jaguaribe. Havendo queixas dos roubos e danos cometidos pelos indígenas, fora enviado o juiz ordinário Simplício de Moura para tirar devassa dos acontecimentos por serem aqueles nativos “uassalos do mesmo Senhor [Rei] e pello serem estão sujeitos as leis ordinárias”²⁰⁴.

Considerados culpados pela Justiça, os Paiaku resistiram à prisão e mataram algumas pessoas que acompanhavam a diligência, entre elas mestiços – chamados no documento de *caboclos* – e alguns Jaguaribara. Em contrapartida, estes escravizaram alguns jovens que puderam encontrar sozinhos, fato que foi questionado pelos Paiaku. É interessante perceber que, em uma mesma situação, negam sujeição à autoridade da justiça colonial, mas sabem a ela recorrer quando lhes convém. Assim, conseguiram obter a liberdade de seus rapazes:

Porque os ditos rapazes são Christaons Bautizados e não tem culpa dos delitos que seus pais fizerão e per nenhuma rezão podem ser catiuos: Pello que ordeney aos ditos caboclos e joagoaribaras que entregassem todas as pesoas da nação dos Payacus Em que tinham feito preza para os mandar para as suas aldeias.²⁰⁵

²⁰³ Certidão passada pelos moradores do Açú, de 24 de Outubro de 1699. Documentos Relativos ao Mestre de Campo M. A. de Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo XXXI, 1917, p. 189.

²⁰⁴ Registro de Edital que mandou fazer o Capitão-mor Jorge de Barros Leite, de 30 de Junho de 1703. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 04, 1890, p. 150-152.

²⁰⁵ Ibidem.

Parece cada vez mais claro que o interesse dos indígenas por ingressar em aldeamentos missionários se deu por uma clara compreensão dos benefícios que o gesto trazia consigo. Talvez isso explique a insistência dos Paiaku do rancho do Principal Genipapoassu em se aldear com o padre João da Costa, que assistia em outra Aldeia com indivíduos da mesma etnia no Areré. Tal insistência é enfatizada pelo próprio missionário, afirmando que “já havia mais de dois anos que pretendiam aldear-se, andavam continuamente perseguindo-me que lhes batizasse seus filhos”²⁰⁶.

Diante e tamanha insistência, teria o padre se afastado cerca de 25 léguas da aldeia velha para iniciar um novo trabalho missionário com aqueles indígenas. Interessante notar que a escolha do lugar onde deveria se instalar a aldeia foi feita pelos próprios nativos, indo o padre em julho de 1699 apenas verificar o lugar escolhido. Assim, feita a igreja, deu-se início a missão, cuja padroeira ficou sendo Nossa Senhora das Montanhas. Na época de retornar ao Areré, estavam também construídas algumas casas para os indígenas e algumas “casas de sobrados para melhor defesa da alteração do gentio”.

Assim como na época da edificação da primeira missão, o padre João da Costa contara com a ajuda de João de Barros Braga, que custeava grande parte das referidas obras e, algumas vezes, sustentara o próprio missionário, além de escoltá-lo durante todo o trajeto entre as aldeias.²⁰⁷

A instalação da missão nova se deu cerca de três anos após a primeira. É interessante notar como alguns argumentos encontrados na documentação acerca dos conflitos ocorridos com o Mestre de Campo do terço dos paulistas, Manoel Álvares de Moraes Navarro, tende a separar os Paiaku do rancho de Mathias Peca, aldeados no Areré; daqueles situados na aldeia nova, sob o comando de Genipapoassu:

He falço dizerem que stava o dito Genipapossú debayxo de mição e somente obra de quatro ou sinco legoas para sima de onde se lhes deu consta estar um Rancho piqueno que havia pouco tempo em que o

²⁰⁶ Carta do Padre João da Costa, de 26 de Agosto de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 105.

²⁰⁷ Patente de Capitão-mor do Rio Grande passada a João de Barros Braga, de 05 de Agosto de 1730. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 246.

Padre João da Costa dizia missa a escolta que consigo levou para a sua segurança enquanto acabou um aRayal que pez para o sobrinho.²⁰⁸

Para os defensores da ação do terço no Jaguaribe e Açú, o aldeamento de Genipapoassu e seu grupo era apenas uma forma de manter em uma falsa condição de paz com os moradores e autoridades da colônia. Seria, assim, mesmo aos olhos dos colonizadores, uma forma de se apropriar dos benefícios concedidos aos indígenas aliados, mesmo sem a inclinação destes para cumprir com suas obrigações no trato de vassalagem.

Os documentos relativos à campanha de Moraes Navarro nas ribeiras do Açú e Jaguaribe revelam uma grande discussão a respeito da validade da conversão dos indígenas Paiaku. Essa discussão ganhou um tom mais intenso a partir do ano de 1699, quando os interesses de missionários e sertanistas entram em conflito, atingindo seu ápice no atentado promovido por aquele sertanista aos Paiaku, que estariam aldeados sob a supervisão do oratoriano João da Costa.

Esses conflitos ocorreram, naquele momento, em um novo contexto da chamada “Guerra dos Bárbaros”. Os indígenas estavam, então, estabelecidos em espaços legitimados pelos próprios missionários, elementos importantíssimos dentro do sistema colonial. Nesse sentido, a partir da compreensão das relações que originaram os aldeamentos, é possível entender como os indígenas lutaram pelo respeito e reconhecimento de sua nova condição na colônia. Uma análise mais aprofundada sobre a questão será realizada a seguir.

²⁰⁸ Certidão passada pelos moradores do Açú, de 24 de Outubro de 1699. Documentos Relativos ao Mestre de Campo M. A. de Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo XXXI, 1917, p. 189

Intrigas e alianças após o aldeamento

Aos 4 do prezente foi Deus servido concedernos hua tam felix vitoria, que totaliter se deve atribuir a Sua Divina Omnipotencia antes que ao limitado do nosso poder.

(Manoel Álvares de Moraes Navarro. *Carta de 25/08/1699*)

As transformações ocorridas nos sertões das capitanias do norte da colônia nas últimas décadas do século XVII foram bastante intensas, causadas, como já se viu anteriormente, pelo avanço do gado, pelos conflitos entre indígenas e colonizadores e, por fim, pela instalação das missões direcionadas aos povos chamados de “Tapuia”. Em pouco tempo, os povos nativos viram seus territórios diminuir consideravelmente ante a busca inesgotável dos portugueses por riquezas em terras desconhecidas.

Esse novo mundo que se apresentava aos indígenas exigiu deles uma resposta rápida a um problema certamente estranho aos seus sistemas sociais e culturais. Diante desse quadro, os diversos povos nativos reelaboraram seu modo de vida, de modo a encontrar novas formas de sobrevivência dentro da colônia. O aldeamento, embora não tenha sido o único artifício encontrado, se apresentou como um claro espaço de sobrevivência dos indígenas dentro da nova lógica que a eles se apresentava.

Dentro dos aldeamentos – ou, em alguns casos, em volta deles ou relacionados a eles – os grupos nativos ressignificaram valores apresentados pelos portugueses como traços de civilização e reelaboraram seus próprios sistemas simbólicos a partir do contato com a cultura cristã. Segundo Pompa, o que se observou após a Guerra dos Bárbaros, prolongando-se durante todo o século XVIII, “foi um processo de sobrevivência étnica, através da substituição gradativa da autonomia das culturas tradicionais por algo que pode ser chamado de ‘cultura de contato’”.²⁰⁹

²⁰⁹ POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 340.

Como produtos dessa cultura de contato, encontram-se não apenas as transformações dos costumes e rituais indígenas, mas também uma reestruturação e reformulação visíveis de suas alianças, tanto com outros grupos nativos, como com os colonizadores.

Em torno dos aldeamentos, pode-se encontrar, além desses sinais de ressignificação ou *tradução* indígena, uma manifestação visível dos conflitos latentes entre os diversos grupos coloniais: sertanistas, curraleiros ou moradores e missionários. Neste capítulo, busca-se problematizar os novos arranjos sociais e culturais indígenas a partir da análise desse complexo jogo de interesses. Para tanto, toma-se como ponto de partida o atentado promovido pelo Mestre de Campo do Terço de Paulistas, Manoel Álvares de Moraes Navarro, na aldeia da Madre de Deus no Areré. A narrativa a seguir foi construída a partir de documento produzido pelo próprio sertanista.

Massacre na Aldeia

Era o ano de 1699. Estabelecido na Capitania do Rio Grande para atuar nas campanhas contra os “Tapuia” do sertão, tendo como base o arraial do Açú, partiu o Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro com o seu terço em direção ao Ceará com 130 soldados e mais de duzentos índios de etnia Janduí, com os quais acordara paz para combater os índios levantados. Nos primeiros dias do mês de agosto, subindo pela ribeira do Jaguaribe, Moraes Navarro se aproximou da aldeia da Madre de Deus, missão dos indígenas da nação Paiaku sob os cuidados do padre oratoriano João da Costa; para discutir apoio militar numa campanha contra os Karatiú e Icó que, segundo o Mestre de Campo, representavam uma ameaça para a segurança da capitania.

Ao saber das notícias da aproximação do terço de Moraes Navarro, os nativos do rancho do principal Genipapoassu, da etnia Paiaku, se puseram a aguardar sua chegada nos caminhos, onde foram informados dos interesses amistosos do Mestre de Campo:

[O inimigo Paiaku] Pozse a minha espera [Moraes Navarro], e como estes Barbaros não fazem damno senão debayxo de trahçam, para melhor lhes facilitar, mandey dizerlhes os hia buscar debayxo de toda amizade, e juntamenete pedirlhes socorro para dar nas outras naçoens por ser lemitado meu poder.²¹⁰

O próprio Genipapoassu se ofereceu e também os de seu rancho para acompanhar o Mestre de Campo até a aldeia. Mas, por desconfiança de suas ações e por se encontrarem sem suas mulheres e filhos, alegando um sinal de sua amizade, pediu Moraes Navarro que se retirassem de volta ao rancho, para que não se pusessem em suspeição suas intenções.

Marchou, pois, durante a madrugada, chegando ao alojamento dos índios entre nove e dez horas da manhã do dia quatro de agosto, onde fora recebido com um convite para festejar com danças a sua chegada. Para que não desconfiassem de suas verdadeiras intenções, enviou os Janduí que o acompanhavam para dançar junto a eles:

Chegando ao seu alojamento as nove para as dez horas veyo o seu principal a dizerme q sua gente queria festejar a minha vinda, que lhe desse licença para me virem dançar, agradecilhe a lisonja e para que entendessem não avia em mim motivo de desconfiança, mandey primeyro ao seu alojamento os Tapuyas que me acompanhavam, a dançar, e despedida a nossa vieram elles com a sua.²¹¹

Deixou, no entanto, sua infantaria preparada para o ataque, de modo que, ao seu sinal, dessem carga sobre os índios. Vieram, pois, os Paiaku, com seu principal Genipapoassu e seu irmão à frente, desarmados. No meio da dança, Moraes Navarro mandou um de seus índios para que distraísse o principal deixando seu irmão se aproximar. No momento em que achou apropriado, ordenou que parassem os instrumentos e se fizesse o ataque:

Veyo o Irmam [do Principal Genipapoassu] com a sua vinda diante de todos sem armas, e eu assy que vy era tempo mandey parar a cayxa e

²¹⁰ Carta do Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro ao Governador Geral D. João de Lancastro, de 25 de Agosto de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo XXXI, 1917, p. 171.

²¹¹ *Ibidem* p. 172.

lhe fiz tiro, do qual cahio morto e ao mesmo tempo o Tapuya a quem tinha entregue o principal lhe quebrou a cabeça.²¹²

Com esse sinal, avançou a infantaria contra os Paiaku, ficando, ainda, vinte e cinco soldados armados na retaguarda, matando os que tentaram reagir e perseguindo, depois, os fugitivos. O saldo desse episódio foi arrasador para os índios: quatrocentos mortos e mais duzentos e cinquenta prisioneiros. O terço de Moraes Navarro, por sua vez, perdera apenas dois soldados e tivera outros feridos com armas de fogo e setas. Após o episódio, o terço se dirigiu com os prisioneiros ao arraial do Açú, centro de suas operações. No caminho, foi ainda alvo de dois ataques de índios na região do Apodi. Pondo-se em perseguição aos nativos, não conseguiram prender nenhum outro, devido às condições naturais da vegetação e do relevo que dificultavam a movimentação dos sertanistas ainda não totalmente adaptados a ela:

Voltey rompendo pello sentro da comapanha e na paragem chamada Pody os Tapuyas moradores daquela parte me fizeram duas embuscadas na quaes somente dispararão as armas de fogo e deitarão de fugida; avansarão os nossos a seguillos latandolhes logo quatro, e suppoense muitos feridos pelos vestígios do sangue que deyxarão, e como se metessem em hum carrasco terrivel, falto de agoa, se retirarão os nossos ja noyte por lhes não poder dar alcance.²¹³

O massacre ocorrido na aldeia da Madre de Deus é emblemático quanto às tensões que permeavam as relações entre sertanistas, missionários e índios nos sertões das capitânicas do Norte. Os interesses desses diferentes sujeitos levavam, por diversas vezes, a conflitos e embates tanto nas terras dos sertões como nas esferas administrativas e religiosas da colônia.

Conflitos de interesses na aldeia da Madre de Deus

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem p. 173.

Para a compreensão do evento narrado é importante perceber os múltiplos processos que engendraram a situação do aldeamento, conforme analisado nos capítulos anteriores. O longo período de guerras entre colonizadores e indígenas no Norte da colônia, consequência da sucessiva penetração da atividade pecuária nos sertões, provocara, em fins do século XVII, uma grande redução das populações indígenas. Foi nesse período que as ações dos missionários nos sertões ganharam força e diversos aldeamentos foram criados para acolher os povos que, de um modo geral, resistiram de forma direta e armada à colonização do interior do território.

A implantação dos aldeamentos, aliás, leva ao interior do continente uma nova disputa de poder, principalmente no que se refere ao trato com os índios. Nesse sentido, missionários e colonizadores defendiam posicionamentos divergentes quanto à administração dos índios. Se foram unânimes na opinião de que os índios “bravos” deveriam ser “civilizados”, a forma como se daria esse processo não era, de modo algum, consensual.

Desde o século XVI, jesuítas e colonos divergiam e se questionavam mutuamente sobre as formas de se retirar os índios de seus grupos originais. Nesse período, a atividade colonial se fundamentava principalmente no trabalho indígena e dependia de sua mão de obra para a execução²¹⁴. No século XVII, com a penetração do gado, o índio passava a ser um estorvo para os fazendeiros, que tinham o objetivo de exterminá-los. Assim, nesse momento, a divergência de interesses entre colonos e missionários atinge dimensões ainda maiores, pois não se tratava mais de definir como deveriam ser administrados os índios, mas sim de afirmar a necessidade de extermínio ou de preservação dos índios.

Na tentativa de atender a ambos os interesses, a Coroa Portuguesa produziu uma série de leis que, segundo alguns pesquisadores, oscilavam entre um lado e outro, sendo, por diversas vezes, contraditória. Essa oscilação se daria pela tentativa de atender a dois projetos igualmente importantes, porém incompatíveis, para o sucesso da colonização. Sobre esses projetos divergentes, o evento de 04 de agosto de 1699 e as ações posteriores por ele provocadas podem oferecer subsídios para reflexão.

²¹⁴ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

Primeiramente, as justificativas para o ataque do Mestre de Campo, explícitas em suas cartas ao Rei e ao governador-geral, D. João de Lancastro, apontam para uma orientação da política indigenista portuguesa relativa ao extermínio. Sob a alegação de serem aqueles índios rebeldes e impedirem a paz nos sertões da capitania, Moraes Navarro usava a prerrogativa da guerra justa, regulamentada pela primeira vez pela Lei de 20 de março de 1570, para combatê-los e escravizá-los.

A aplicabilidade da guerra justa estava ligada à definição do que era índio amigo ou bravo, o que, segundo Beatriz Perrone-Moisés, indicava uma forma orientada pela administração colonial de como deveriam ser tratados os nativos:

À diferença irredutível entre “índios amigos” e “gentio bravo” corresponde um corte na legislação e política indigenistas que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização. Nas grandes leis de liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas se sobrepõem.²¹⁵

Dessa forma, negando o caráter oscilante e contraditório das políticas indigenistas portuguesas, a autora as separa em duas linhas distintas no Brasil colonial. No entanto, se essas políticas tinham um eixo que as orientava e não eram tão contraditórias como, por vezes, argumentaram alguns historiadores, é bem verdade que sua interpretação e aplicação assumiram diferentes formas na colônia, de acordo com as forças e os interesses envolvidos.

Sobre a legitimidade da guerra aos Paiaku, uma verdadeira batalha administrativa foi travada entre o Mestre de Campo Moraes Navarro e o Oratório de Pernambuco, o que pode ser percebido pela interessante documentação publicada pelo Barão de Studart na Revista do Instituto do Ceará.

²¹⁵ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 117.

Os principais argumentos do sertanista paulista consistiam em acusar os índios de violarem a paz estabelecida nos sertões:

[Os Tapuias] se alterarão faltando a aquelle respeito que se deve ter as armas de V. Mag.^{de} e a pas que prometerão observar com estes vassallos, principalmente os tapuyas do rancho do Janipabuassú da nação Payacú, apartandosse da amizade, e trato dos mais tapuyas de sua nação, dos quais havia remetido alguns principaes a Bahia a pedir missionários, que parece foi esta a cauza que os obrigou a querer darlhes guerra, na consideração de que tendo religiosos, que os instrução na fé, não quererão concorrer com elles para os danos, e insultos, que nos intentão fazer.²¹⁶

Observa-se que há uma tentativa de caracterizar os indígenas da etnia Paiaku como bravos, insistindo no desrespeito do grupo à autoridade régia e à paz firmada com os portugueses em 1696, quando foram aldeados pelo padre João da Costa. Não é difícil recorrer a estes argumentos, uma vez que os nativos do sertão, chamados de “Tapuia”, eram conhecidos por sua fama de bravos, inconstantes e incapazes de preservar alianças. Pedro Carrilho de Andrade, em sua *Memória sobre os índios no Brasil* descreve os “Tapuia” – entre eles Janduí, Uriú, Paiaku e outros – como homens bárbaros, semelhantes aos centauros descritos pelos poetas, meio homens, meio jumentos – e este é, de fato, o termo usado. Além disso, “não tem fee nem ley nem piedade”²¹⁷, conforme se discutiu no primeiro capítulo. Essa era, certamente, a imagem dos povos nativos do sertão para a administração colonial.

Além de caracterizar os Paiaku como selvagens e desleais, o Mestre de Campo reforça os argumentos depreciativos, tentando distinguir os indígenas do rancho do principal Genipapoassu dos demais daquela etnia, alegando que não se tratavam de indígenas aldeados e, como tais, não estariam sujeitos à proteção do missionário e mereceriam ser combatidos de forma a garantir a paz.

²¹⁶ Carta de Manoel Álvares de Moraes Navarro a El Rey, de 06 de Maio de 1700. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, p. 213.

²¹⁷ ANDRADE, Pedro Carrilho. *Memória sobre os índios no Brasil*. **Revista do Instituto do Ceará**. Ano 79, 1965, p. 344.

De fato, os Paiaku do Jaguaribe achavam-se divididos em diversos ranchos²¹⁸, conforme afirmou o padre João da Costa em carta ao Mestre de Campo, o que dificultava a ação evangélica do missionário. Devido a essas dificuldades na conversão dos nativos, os sucessos de seu trabalho eram questionados por seus opositores, como já visto anteriormente.

Desses ranchos, o que estava diretamente sob seus auspícios era aquele localizado no Areré, cujo principal se chamava Matias Peca. No entanto, a ação do padre buscava se estender aos demais ranchos, como se deduz pelo pedido feito pelos Paiaku do rancho do principal Genipapoassu, para que se fizesse uma missão entre eles e batizasse seus filhos.

Por conta da distância entre os ranchos dos Paiaku, o padre João da Costa precisou deixar a missão do Areré para fazer a outra, a 25 léguas de distância da primeira, deixando em seu lugar, na primeira aldeia, “um Religioso de São Francisco, que veios às esmolos”.²¹⁹

Justamente quando retornava dessa viagem, o padre João da Costa encontrou o terço do Mestre de Campo que chegara ao Jaguaribe. Segundo o missionário, a acolhida dos moradores da ribeira não fora muito simpática à presença das tropas naquelas terras. Havia grande receio de que Moraes Navarro quisesse tomar suas terras ou ainda, comprar gado fiado para nunca pagar. Tal receio advinha da prática costumeira de obrigar moradores a fornecer mantimentos para as tropas em tempos de guerra. Em teoria, os custos para manter os seus protetores – sertanistas – seriam menores do que aqueles causados por possíveis ataques de gentios bravos²²⁰. Não obstante a aversão dos moradores à presença do terço, João da Costa teria acolhido o Mestre de Campo com a maior atenção e cuidados, dentro das limitações de sua condição econômica. Ainda assim, Navarro deu licença aos seus homens para que matassem e comessem o gado que quisessem. Para acalmar os ânimos dos moradores e evitar maiores distúrbios, comprometeu-se o padre a ressarcir os danos.

²¹⁸ Por seu modo de vida nômade, os Paiaku achavam-se dispersos em vários grupos, situando-se, em geral, na área compreendida entre os rios Jaguaribe e Açu, podendo ter chegado, em algumas ocasiões, próximos ao litoral na barra do rio Ceará, ou ao rio do Peixe, ao Sul. Talvez isso explique a ocorrência de diversas missões envolvendo indivíduos dessa etnia.

²¹⁹ Carta do Padre João da Costa, de 26 de Agosto de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 105.

²²⁰ PUNTONI, Pedro. Op. Cit., p. 212.

Se os moradores estavam receosos dos danos que poderiam sofrer pelas tropas de Moraes Navarro, o mesmo ocorreu com índios da região. Com a notícia da aproximação do terço, muitos fugiram se embrenhando na mata. Isso provocava no missionário o medo de que esses índios pudessem vir a atacar as povoações, pois “por estarem com o temor muy divididos, e como fugirão muitos vendose picados podem dar sobre as fazendas e fazerem alguma destruição, e ficão levantados”.²²¹

O estado de terror no qual viviam os índios se justifica pela violência com a qual vinham sendo tratados desde os conflitos da metade do século XVII. Essa onda de conflitos marcaria profundamente a vida e o futuro daqueles índios, dadas as crueldades das quais eram vítimas. Viu-se que, já na década de 1690, alguns anos antes do atentado do Mestre de Campo Moraes Navarro, aqueles mesmos Paiaku haviam sido combatidos por tropas enviadas pelo Capitão-mor Pedro Lelou, tendo seu número drasticamente reduzido e acordando, depois, em serem aldeados por missionários.

A fuga das aldeias parecia ser uma atitude comum por parte dos índios. Além disso, havia, ainda, por parte dos moradores, medo do poder ofensivo dos nativos, principalmente quando consideravam a possibilidade de alianças entre diferentes nações, o que se observa na carta do Desembargador Cristóvão Soares Reimão ao Juiz Ordinário da Vila de Aquiraz em 1707:

Finalmente, veja V. Mcê. que obra, porque se os tapuias Paiacus souberem que tiram devassa fogem para o sertão a se unir com os Janduins que há de cair um sôbre V. Mcê. Que por uma ou duas vezes de que os donos para o outro fim não fazem conta dar V. Mcê. Ocasião a que El-Rei e seus vassallos percam tanto ou mais fazendas como foi na guerra passada há doze anos, além das mortes que hão de fazer ainda quando o Icó e Cariri estão já unidos com os Janduins, e que se naquela guerra despojaram o Jaguaribe, hoje despojarão os do Ceará.²²²

Sob tais argumentos, deve-se repensar a afirmação de que a Guerra dos Bárbaros, nome com o qual normalmente se faz referências aos conflitos entre índios e brancos ocorridos nos sertões das capitânicas do Norte entre a segunda metade do século

²²¹ Carta do Padre João da Costa ao Capitão Teodósio da Rocha, de 31 de Julho de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, p. 170.

²²² Carta do Desembargador Cristóvão Soares Reimão ao Juiz Ordinário da Vila de Aquiraz, 10 de Maio de 1707. Apud: STUART FILHO, Carlos. Op. Cit., 1966, p. 107.

XVII e início do século XVIII, dizimou os índios da região que corresponde, hoje, ao Nordeste brasileiro. Se havia, após tantos anos de guerra, força indígena suficiente para exigir cautela nas ações da administração colonial, não se pode imaginar que ela tenha desaparecido por completo algumas décadas depois.

Dentro do contexto do final de século XVII, no entanto, é preciso pensar o indígena numa condição já bastante desfavorável no que se refere ao combate direto com os agentes da colonização. Por isso, em um cenário onde ainda se tentava perpetuar o princípio da guerra justa e, através dele, escravizar ou dizimar os índios dos sertões, os Paiaku, bem como diversas outras nações, encontram na figura do missionário um poderoso aliado para a conservação de suas vidas. Não se trata aqui de tomar os missionários como sujeitos neutros dentro desse processo de inserção dos índios na sociedade, mas de refletir como seus interesses estavam, em certo grau, em aproximação com os interesses dos índios, pelo menos dentro daquele contexto de violência. Tal reflexão toma como ponto de partida a seguinte afirmação de Pedro Puntoni:

O que vimos surgir no decorrer da guerra dos Bárbaros foi uma nova orientação política do Império português, levada a termo pelos seus agentes coloniais com o fim de produzir o extermínio das nações indígenas do sertão do norte. Diferentemente do século XVI, quando, em contato com os grupos tupis da costa e no contexto de afirmação do domínio, estas guerras objetivavam o extermínio total e não a integração ou submissão.²²³

Sendo assim, ao requerer que o missionário os aldeasse em 1696, os Paiaku estavam se apropriando de um princípio da legislação Portuguesa que lhes conferia uma condição diferenciada dentro da colônia. Ao reduzirem-se sob os cuidados de missionários, os Paiaku deixavam de se enquadrar na categoria de gentio bravo para compor outro grupo: o dos aliados. Como aldeados, os indígenas adquiriam a condição de vassalos do Rei e, como tais, não estavam mais sujeitos à política de extermínio encampada pelos sertanistas e da qual Moraes Navarro foi exímio promotor. Sobre essa condição de índio aliado, Perrone-Moisés afirma:

²²³ PUNTONI, Pedro. Op. Cit., p. 17.

Aos índios aldeados e aliados, é garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirma-se, desde o início, que, livres, **são senhores de suas terras nas aldeias**, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e **devem ser muito bem tratado**.²²⁴ [grifos meus]

Assim, entende-se que os índios tinham consciência dessa condição e encontravam nos missionários grandes aliados no enfrentamento dos sertanistas escravagistas. Tal percepção ganha sustentação no fato de que, quando o padre João da Costa, voltando de sua visita à aldeia nova; encontrou o Mestre de Campo, pôs-se a questionar a ação do sertanista junto àquele grupo, pois se tratava, então, de índios mansos:

No caminho lhe declarei não ser justa a guerra que se desse aos gentios da nação Paiacus por cessarem nesse gentio as razões que fazem a guerra lícita. Ao que me respondeu que estivesse de todo sossegado, porque ao meu gentio não havia de fazer mal algum por ser expreso contra o seu Regimento, e que aquela tropa ia dar guerra a outra nação, a que chamam Caratiús. Chamando ao Principal da aldeia lhe fez prática assegurando-o muitas vezes que não viria dar guerra aos da sua nação. Chamando os tapuias que trazia consigo, mandou que dançassem todos em sinal de amizade, e assim nos despedimos.²²⁵

Essa dança, citada em vários documentos, tanto pelo Mestre de Campo como pelo Missionário, parece tratar-se de um gesto político. A dança, costume comum em diversos povos indígenas, apresenta também significados diversos, muitas vezes de caráter religioso.

No entanto, o convite para dançar como forma de selar uma aliança, parece uma manifestação do sistema sociocultural dos Paiaku. Essa manifestação parece não se restringir a esse grupo, mas também pode ser apontada em outros povos da família Tarairiú, como os Janduí que acompanhavam Moraes Navarro. Talvez, não por acaso, o Mestre de Campo tenha enviado justamente aqueles nativos para dançar junto com os Paiaku. Essa dança não deve ser de modo algum compreendida como algo espontâneo

²²⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Op. Cit., p. 117.

²²⁵ Carta do Padre João da Costa, de 26 de Agosto de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 106.

ou ocasional. Houve um convite prévio para a cerimônia e, somente depois, os indígenas vieram para realizá-la.

Segundo o próprio Mestre de Campo, em correspondência ao governador-geral da Bahia, na hora marcada, o principal Genipapoassu veio à frente dos outros, junto com seu irmão, e estavam desarmados. Considerando esse evento como parte de um ritual de caráter político, assim como a saudação lacrimosa dos Tupinambá²²⁶, constata-se que o fato de o principal e seu irmão – que talvez gozasse de certa posição de destaque no grupo – terem se apresentado na frente dos outros sem trazer armas consigo representasse um gesto de amizade e receptividade.

Aqui, no entanto, é possível verificar uma alteração no sistema cultural tradicional dos Tarairiú. As danças guerreiras dos Tarairiú eram realizadas com os indivíduos armados, uma vez que simbolizavam a partida para a guerra. Essa característica foi retratada pelo holandês Eckhout, durante a ocupação holandesa do norte da colônia, em sua pintura chamada “Dança dos Tapuias”, como se pode observar na figura 03.

Figura 03



“Dança Tapuia”, Albert Eckhout, óleo sobre tela, Ethnografic Collection, The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1941.

²²⁶ Sobre os sistemas simbólicos e culturais dos Tupinambá, Cf.: MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

Embora, tradicionalmente, a dança Tarairiú fosse realizada com armas, conforme consta na documentação, Genipapoassu se apresentou, juntamente com seu irmão, desprovido de arma. Isso poderia representar, segundo o conceito de Cristina Pompa, uma tradução ou uma reinvenção dos costumes, de modo que adquirissem sentido também para os colonizadores portugueses. Neste caso, a dança estaria celebrando, não apenas a saída para a guerra contra os Karatiú, mas também a confirmação do acordo de paz e colaboração acertado com o Moraes Navarro.

Um aspecto importante desse acontecimento é que o Mestre de Campo, consciente da organização social dos Paiaku – e de outros grupos chamados de “Tapuia” – reconhece a autoridade dos principais e chama-os para conversar e festejar. Sua alegação inicial era acordar com os Paiaku uma cooperação para combater outros grupos inimigos. Reconhece neles, pois, e neste ato, a condição de aliados da Coroa. Reconhece, também, uma autoridade indígena; além de recorrer, principalmente, ao dever dos indígenas aldeados de ajudarem a combater outros grupos “rebeldes”. No entanto, suas reais intenções estavam no extermínio da maioria e na escravização dos sobreviventes daqueles povos. Note-se, ainda, que não há divergência entre o sertanista e o missionário quanto à possibilidade da guerra e da escravização em seu sentido geral. O que se questionava aqui era a aplicabilidade desses princípios aos índios Paiaku.

O desrespeito de Moraes Navarro à aldeia da Madre de Deus provocou uma reação intensa do padre João da Costa e de todo o Oratório de Pernambuco. Nesse sentido, diversas cartas foram escritas ao governador-geral de modo a pedir a restituição dos indivíduos escravizados no referido episódio. Se João da Costa e os oratorianos questionavam a ação do Mestre de Campo, este, por sua vez, tinha o respaldo de outros dois religiosos, estes, da Companhia de Jesus, e que faziam parte do seu terço. Eram esses religiosos os padres João Guinzel e Phelipe Bourel, ambos alemães, enviados ao Açú a pedido do governador-geral D. João de Lancastro.

Tal fato evidenciava mais uma das diversas tensões presentes na colônia, no período de transição entre o século XVII e o XVIII. Se os interesses de sertanistas e missionários não eram sempre compatíveis, e até mesmo opostos, mesmo entre os próprios missionários não havia uma opinião unívoca e também os clérigos de Cristo

entravam em conflitos de acordo com os interesses de suas Ordens. O Padre João da Costa bem escreveu:

Mandou o Mestre de Campo à Bahia buscar religiosos da Companhia para esta Missão; bem lhe constava ao dito que estava eu nela; mas creio, usou desta traça [sic] para enganar e atribuir a suas armas o sossego desta Ribeira, e que achou já povoada e sossegada, quando veio ao Assu, se não é o que lhe meter o demônio na cabeça, que se pode meter na jurisdição do Senhor Bispo, assim como o tem feito na dos Capitães-Mores.²²⁷

Seguia a carta perguntando o que deveria fazer caso quisessem os missionários da Companhia de Jesus vir para a sua aldeia ou dividir os índios espalhados pelos outros ranchos. Nota-se, aqui, uma clara disputa por jurisdição dentro dos limites dos sertões. Com a internalização das missões e um aumento na diversidade das ordens religiosas interessadas em atuar na região, surgia a necessidade de maior controle dessas atividades, implicando a criação da Junta das Missões de Pernambuco em 1681. De um modo geral, a Companhia de Jesus estabeleceu a maioria de suas aldeias na região litorânea, missionando principalmente índios de língua Tupi. O Oratório estendia sua área de atuação pelo “sertão de fora”, sendo uma das ordens mais ricas da colônia, com diversos currais de gado do Açú e Jaguaribe de sua propriedade.²²⁸

No entanto, os jesuítas enviados pelo governador-geral, Dom João de Lancatro, e os aliados do Mestre de Campo, Moraes Navarro, criaram aldeias com a presença de indígenas de etnia Paiaku, após 1700, na capitania do Rio Grande²²⁹. É possível que alguns desses indivíduos fossem os mesmos escravizados pelas tropas do sertanista em 1699. O que, de fato, se observa, é que havia sérias disputas por fiéis entre as ordens religiosas na Colônia.

As disputas por jurisdição eram relativamente comuns no Império Marítimo Português, uma vez que este não dispunha de um aparato administrativo centralizado e conciso. Dessa forma, diversas instituições concorriam sobre a administração de um mesmo assunto. Essa explicação é apontada por Pedro Cardim:

²²⁷ Carta do Padre João da Costa, de 06 de Novembro de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 131.

²²⁸ PUNTONI, Pedro. Op. Cit., p. 77.

²²⁹ Cf.: LOPES, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado; Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

Quanto à Coroa, não era um sujeito unitário, mas sim um agregado de órgãos e interesses pouco articulados entre si, era uma *universitates universitorum*, estando longe de funcionar como um pólo homogêneo de intervenção sobre a sociedade, situação que, em parte, decorria do facto de, no seio da Coroa, existir uma série de organismos que não faziam derivar a sua identidade jurisdicional de um acto constituinte do rei, mas sim da sua própria auto-organização.²³⁰

As ordens religiosas podem, muito bem, ser incluídas nesse grupo de instituições, apresentando objetivos semelhantes, mas divergindo quanto ao modo de fazer ou, simplesmente, sobre quem fazer. Assim, quando Navarro fora acusado de traição pelo padre João da Costa, recebeu a defesa dos religiosos da Companhia, especificamente do padre João Guinzel. Este missionário, bem como todos os aliados de Navarro, defendia que o padre João da Costa havia consentido com o ataque aos Paiaku devido à desobediência destes e à dificuldade de fazê-los aceitar a fé católica e os costumes europeus, tidos como civilizados; fato também apontado na certidão passada pelos moradores do Açú em defesa do terço dos paulistas. Para tanto, fizeram eles uso de uma carta que o padre João da Costa escrevera ao capitão Teodósio da Rocha:

E também peço a vm veja como se obra na matéria do scrupulo em q honte me toccou, que eu não tenho scrupulo de que se obre mas q se obre pouco [...], que a my parese q so achandose muitos juntos se pode fazer nelles algua couza: e ainda assy he necessário logo logo outro golpe que corte o resto e se não poemse esta Ribeira em grande pirigo.²³¹

Na carta, não está claro se o padre, de fato, se refere aos Paiaku ou a outra etnia indígena, conforme afirma Miguel de Carvalho, sendo a mesma de compreensão confusa²³². Mas o fato é que a missiva era utilizada como prova do principal argumento de defesa do Mestre de Campo, ao afirmar que a ação do dia 04 de agosto de 1699 fora

²³⁰ CARDIM, Pedro. “Administração” e “governo”: uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In: BICALHO, Maria Fernanda & FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no Império Português, Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005, p. 53.

²³¹ Carta do Padre João da Costa ao Capitão Teodósio da Rocha, de 31 de Julho de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, p. 170.

²³² Segundo Miguel de Carvalho “o q.º parece mais evidente; segundo o fundamento do M.º de Campo a carta do d.º P.º escrita ao Capitam Theodozio da Rocha, o coal declarou deante do Bispo de Pern.º [...] q.º o conselho q.º nella dava o P.º se emtendia p.º as nações dos caratheús e Icós”. Carta de Miguel de Carvalho, de 09 de Novembro de 1700. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, p. 194-195.

realizada com autorização do missionário. Os mesmos argumentos são apresentados pelos capitães Teodósio da Rocha e Pedro Carrilho de Andrade e pelo padre Pedro Fernandes, do hábito de São Pedro, capelão do terço dos paulistas.

Afirmavam em certidões muito semelhantes que, quando iam à aldeia dos Paiaku, chegaram à casa de João da Costa e, estando com ele, perguntaram o que deveriam fazer em relação àqueles nativos. A resposta do padre teria sido a de que eles não deveriam incomodar os indígenas da aldeia da Madre de Deus. No entanto, aqueles que fossem encontrados fora da aldeia deveriam ser castigados, principalmente os que estivessem com os índios do rancho de Genipapoassu, pois o mesmo padre não conseguia contê-los com seus próprios recursos.

Continuando os argumentos, afirmavam que apenas com os castigos poderiam os índios se “emendar” e gostaria mesmo que acabassem com todos os adultos, pois só assim conseguiria obter algum fruto no trabalho com as crianças. É interessante refletir sobre tais afirmações. Poderia, de fato, o padre João da Costa desejar o extermínio de todos os índios adultos? É bem verdade que diversos missionários afirmavam ser difícil transformar os hábitos e as crenças deles, mas é improvável que o padre desejasse o extermínio daqueles indivíduos. Além disso, se o missionário havia regressado recentemente da aldeia dos índios do principal Genipapoassu, dificilmente iria querer ver seus esforços pela conversão reduzidos a nada, diante do extermínio daqueles indivíduos.

O padre João da Costa, por sua vez, se defende das acusações levantadas contra ele e faz suas próprias acusações, envolvendo outro religioso, que atuara na conversão dos indígenas da capitania do Ceará além de ter composto o terço do Mestre de Campo Mathias Cardoso de Almeida durante a chamada Guerra dos Bárbaros, como se vê adiante:

Também nesta demanda me arrisco a perder o crédito, porque esta má gente para se defender do crime que tem feito não só há de dizer mal da Missão, mas também do Missionário. Mas, seja o que for, eu determino fazer autêntica a verdade da petição que vai junta e fazê-la presente a Sua Majestade, ou ao Senhor Núncio [sic], que só assim sairá a verdade à luz sem que a ofusquem as trapaças que costuma fazer o valimento e o interesse, nem terão atrevimento para chegarem diante de Sua Majestade e com tudo farei o que Vossa Reverendíssima me ordenar, mas creio, me ordenará o que intenta. Quando o Padre João Leite [de Aguiar] foi do Ceará para essa terra, deu ao Mestre de

Campo este diabólico conselho, que matasse os Tapuias de minha Missão, e **depois assinasse por todos os moradores de Jaguaribe uma Certidão de queixa contra eles, para dar satisfação a Sua Majestade de quando me queixasse.** Tanto influiu o conselho que veio agora a surtir esse maldito efeito. E o Padre João Leite por este e pelos mais milagres que tem feito, dizem que foi agora requerer diante de Sua Majestade.²³³ [grifos meus]

As palavras do padre são reveladoras de uma estratégia que parece recorrente nas guerras contra os índios no Brasil. Na maioria esmagadora, se não absolutamente, nos documentos encontrados sobre os conflitos com os indígenas, estes são sempre apresentados como os causadores dos embates ao atacar os moradores ou violar os acordos de paz estabelecidos. Seguindo o pensamento de Resende e Langfur, chega-se a imaginar até que ponto esses documentos foram manipulados por sertanistas e colonos de forma a legitimar a guerra justa contra os índios. Mais raros, porém, são os casos em que os nativos encontram formas de defesa junto à Administração Colonial, uma vez que os mesmos não dispunham dos meios necessários para se fazerem ouvir.²³⁴

Na passagem acima, é interessante notar como o padre João da Costa acusa o padre João Leite de Aguiar de influência diabólica sobre o Mestre de Campo Moraes Navarro, mas, posteriormente, afirma que o mesmo realiza milagres nos sertões. Tal afirmação pode estar se referindo às demais ações do padre João Leite no lugar, como a conversão dos Jaguaribara, por exemplo. O fragmento revela, ainda, um aspecto da administração colonial no que diz respeito à concessão de benefícios por conta dos serviços prestados à Coroa, do que teria participado o padre João Leite, segundo acusação do padre João da Costa.

De fato, grande parte da documentação remanescente desse período é formada por pedidos de benefícios ou cartas de patentes e nomeações dos mais diversos cargos. O próprio Moraes Navarro escreve ao Rei em 1696 pedindo “satisfação de seus serviços”, dentre eles a campanha do Açu, como membro do terço de Matias Cardoso, e nos Palmares a pedido do Mestre de Campo Domingos Jorge Velho. As recompensas obtidas pelos serviços prestados à Coroa, ao lado do direito sobre as terras e os índios

²³³ Carta do Padre João da Costa, de 26 de Agosto de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 110-111.

²³⁴ Cf.: RESENDE, Maria Leônia Chaves de & LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. **Tempo**, 2007, vol. 12, nº. 23, p.15-32.

conquistados, consistiam no maior incentivo da administração colonial às campanhas militares nos sertões do Norte.

É provável que a ambição pela conquista de índios bravos tenha feito com que o Mestre de Campo escolhesse os Paiaku como alvo de sua investida. Por um lado, o conhecido estereótipo de índios bravos e traiçoeiros, como os alegava ser Pedro Carrilho de Andrade em sua *Memória sobre os Índios do Brasil*, facilitava os argumentos para dar-lhes a chamada guerra justa. Por outro lado, o fato de já estarem reunidos e aldeados com um missionário facilitaria sua ação militar, uma vez que evitaria o combate nos sertões desconhecidos do Jaguaribe.

Se a justificativa de Navarro para o ataque aos índios do principal Genipapoassu era o fato de que os mesmos eram bravos e estariam sujeitos à escravidão e ao extermínio, a defesa do padre João da Costa e do Oratório se fundamentava no argumento de que, estando os indígenas aldeados, não se aplicaria mais àqueles indivíduos as tais regras e castigos reivindicados pelo Mestre de Campo. Observa-se isso nas palavras do Bispo de Pernambuco, D. Frei Francisco de Lima, ao criticar as ações do Mestre de Campo:

Fazemos saber que comsiderando nós a grande obrigação que nos ocorre por rezam do nosso officio pastoral de vigiarmos com todo o cuydado sobre o bem e aproveitamento das almas dos nossos súbditos que nos sam encomendados procurando derigillas e emcomendallas ao caminho da salvação e como a principal parte deste nosso cuydado pastoral comsiste nas missoens que fazemos e mandamos fazer aos índios dos certoens deste nosso Bispado reduzindoos ao gremio da Igreja Catolliqua aldeandoos e comcervandoos nas aldeyas com missionários para os encaminharem ao bem e aproveitamentos de suas almas na forma das hordens que Sua Magestade nos comette fazendo nos em tudo della a sua devida execuçam; e ora fomos emformados por pessoas fidedignas que o Mestre de Campo do Terço dos Paulistas Manoel Alvares de Moraes Navarro assistente no Asú estando em pax com os índios daquelles certoens e ribeyra do Jaguaribe a mayor parte aldeados e muitos delles baptizados pello nosso missionário o padre João da Costa , o dito mestre de campo debayxo de paz e amizade os mandou chamar recebendoos com festas tributandolhe vassalagem os ditos índios com a seu Senhor depois de os ter juntos mandou tocar armas e os degollou matando mais de quatro centos e cativando quazi outros tantos pondoos em prizão. O que tudo he contra a Ley de Deus e amor que devemos ter aos reduzidos a nossa santa ffé catolliqua e aos que a querem abraçar, o que nos por algum meyo como pastor

devemos atalhar e proibir, e que a estes índios cativuos se lhes de Liberdade vista a sua comverção.²³⁵ [grifos meus]

As palavras do Bispo são muito claras no que se refere às recomendações da Coroa no trato com os índios vassalos. Refere-se, ainda, às orientações da própria Igreja quando cita que parte dos índios era batizada e, assim, eles não poderiam ser mortos ou escravizados. Segundo Pompa, “os ‘Tapuia’ se aproximavam dos padres para pedir o batismo, único meio para escapar às expedições de apresamento. Com esse interesse, eles devolveram aos missionários sua versão dos ensinamentos cristãos”²³⁶. Logo, percebe-se uma clara compreensão e apropriação do significado do batismo pelos nativos, de modo a convertê-lo em benefício próprio.

A contraposição desses diferentes argumentos pelas partes envolvidas na querela reforça a ideia de Perrone-Moisés, que afirma que existiram na colônia, simultaneamente, duas orientações distintas no que se refere ao trato com os índios, ou ainda, o que se poderia chamar de duas linhas distintas de uma mesma política indigenista. Isso se torna ainda mais evidente quando se analisa uma das cartas do padre João da Costa:

Na conversação que tive com o Mestre de Campo, se mostrou ele muito escrupuloso (para me enganar melhor) acerca da **guerra que Sua Majestade manda fazer**. Como estudei a matéria, lhe declarei e expliquei muito bem o modo como se devia haver para não encarregar a sua consciência, nem **faltar às ordens de Sua Majestade, afrouxando na guerra que, justissimamente, lhe mandara fazer ao gentio bravo**.²³⁷ [grifos meus]

Observe que, ao mesmo tempo em que o missionário reconhece a justiça das ordens reais para que se faça guerra aos “Tapuia” rebeldes, em seguida, conforme demonstrado em fragmento anteriormente citado da mesma carta, afirma não ser justa a guerra contra os Paiaku por cessarem neles os motivos que tornavam a guerra lícita.

²³⁵ Tresllado da Pastoral Declaratoria q’ o Illustrissimo Senhor Dom Frey Francisco de Lima Bispo de Pernambuco foi servido mandar sobre a Restituição dos Tapuyas da Ribeyra de Jaguarybe, de 23 de Setembro de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Ano 31, 1917, p. 178-179.

²³⁶ POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 363.

²³⁷ Carta do Padre João da Costa, de 26 de Agosto de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 106.

Dessa forma, torna-se correto afirmar a existência dessas duas orientações distintas e simultâneas da política indigenista portuguesa. O que se nota, então, é uma disputa por uma interpretação conveniente com os interesses particulares envolvidos.

No tocante a questão dos Paiaku aqui analisada, o Mestre de Campo Moraes Navarro não obteve vitória frente aos missionários, de modo que fora obrigado a devolver todos os indígenas cativos, sob pena de excomunhão para ele ou para qualquer outro que mantivesse qualquer um daqueles nativos como escravos, conforme se observa no fragmento que segue:

Pello que mandamos com pena de excomunhão mayor ex de facto ao Mestre de Campo dos Paullistas Manoel Álvares de Moraes Navarro e mais capitães cabos ou pessoas em cujo poder estiverem os índios ou índias e seus filhos pertencentes a missão do Padre João da Costa asim da aldeya velha com da aldeya nova do diztrito do Jaguaribe os quais estavam aldeados debayxo da protecção do dito missionario, com efeito lhos entregue e mande entregar restituindoos á Liberdade em que athe o tal tempo estavão o que fará em termo de seis dias que lhes damos e asignamos pellas trez canonicas admoestaçoens, alias que não satisfazendo dentro no dito tempo o declaramos por publico excommungado maldito e ammaldisoado da maldiçam de Deus todo poderoso e dos bem aventurados Apostollos Sam Pedro e Sam Paulo e de todos os Santos da Corte do Ceo.²³⁸

A ordem para a prisão de Moraes Navarro fora passada pelo próprio Rei ao Ouvidor Geral da Paraíba, Cristóvão Soares Reimão, em carta de 15 de dezembro de 1700, mais de um ano após o sangrento episódio da aldeia da Madre de Deus, em que ordenava: “prendais o dito Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro, e preso que fica o façais remeter, ou para a cadeia de Pernambuco ou para a Paraíba, onde entenderdes que pode estar mais seguro, sem risco de fugir”.²³⁹

A restituição, no entanto, não se deu sem novos questionamentos. O fato de estarem os indígenas aldeados e batizados não mudava, na opinião do governador-geral D. João de Lancastro, a sua condição de rebeldes e, dessa forma, mereciam ainda ser

²³⁸ Tresllado da Pastoral Declaratoria q’ o Illustrissimo Senhor Dom Frey Francisco de Lima Bispo de Pernambuco foi servido mandar sobre a Restituição dos Tapuyas da Ribeyra de Jaguarybe, de 23 de Setembro de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Ano 31, 1917, p. 179.

²³⁹ Carta do Rei de Portugal ao Ouvidor da Paraíba, Cristóvão Soares Reimão, de 15 de Dezembro de 1700. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 152.

castigados e escravizados. Seu argumento em carta ao sargento-mor Pedro Lelou é bem ofensivo, levantando acusações até mesmo contra os monarcas da Europa:

Logo se por mattar o inimigo Bárbaro, e Gentio, e algus Bautizados que se foram metter com elle com o mesmo desígnio de degollar o Paullista He crime e pena de excomunhão, devem de estar todos os príncipes e cabos da Europa excomungados, onde actualmente se degollão hus aos outros, sendo Bautizados; e como dizem que a terra he sua, e não podemos tomalla, como tomou El Rey de Castella a Portugal, que pessuhio tantos annos; e o Reyno de Napolles, Cecília, Milão, em Espanha, Valença, Aragem e Navarra, e outras mais dominaçoens, q.º tinham Legítimos Herdeiros; e sua Santidade o Ducado de Urbino, sendo Príncipes Catholicos, pareceme q.º mais asseito será a Deos extinguir esta vil canalha, e povoar as terras com criaturas que o louvão, e alevantam templos para nelles sacrificar os sacrificios e holocausto, q.º lhe devemos.²⁴⁰

Assim, D. João de Lancastro não aceitava facilmente a excomunhão ameaçada pelo Bispo de Pernambuco. Em Janeiro de 1700, escreve ao Rei relatando sobre a experiência do terço, enfatizando os Paiaku como indígenas traiçoeiros e pouco confiáveis. Exalta as competências do Mestre de Campo Moraes Navarro e acusa de precipitado o Bispo de Pernambuco por tomar uma decisão de excomunhão sem maiores averiguações.

Nessa mesma carta, outra questão se revela em relação às intrigas coloniais aqui analisadas. Estas dizem respeito à relação do terço com as autoridades das Capitâneas, especificamente com o capitão-mor do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo. Não apenas na carta de Lancastro, mas em várias missivas do Mestre de Campo, bem como de outros membros do seu terço, emergem acusações contra o Capitão-mor, como se vê:

E posso segurar a V. Mag.º que as pessoas que vem daquelas Capitâneas a esta praça, condenão todas o excesso com que os moradores de Pernambuco, e do Rio Grande se unirão, para procurar a ruína deste Terço, sendo o principal Autor de tudo quando se obra, e tem obrado o Capitam Bernardo Vieyra de Mello, sem elle, e os mais terem outro motivo, que o de V. Mag.º haver concedido aos Paulistas as terras que elles conquistassem aos Bárbaros daquela Capitania, vendo a felicidade com que estes em tão pouco tempo, tem feito tanto destrago nos Bárbaros que lhe rezistem, ou se rebellão, tendo aquella

²⁴⁰ Carta de Dom João de Lancastro ao Sargento Mor Pedro Lelou, de 17 de Dezembro de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, p. 198.

tendo aquela conquista em tal estado, que em poucos annos ficaram os moradores da Capitania do Rio Grande logrando a paz e socego.²⁴¹

Bernardo Vieira de Melo era acusado de atrapalhar os trabalhos do terço do Mestre de Campo Moraes Navarro, inclusive influenciando o Capitão-mor do Ceará a não fornecer-lhe ajuda quando solicitado em tempos da campanha no Jaguaribe. Por diversas vezes, Navarro afirma estar o terço desamparado de ajuda por parte dos capitães-mores das capitanias do Ceará e Rio Grande, tendo obtido todos os sucessos da campanha por seus próprios esforços.

Se o Rei havia concedido a posse das terras a quem as tomasse dos “bárbaros”, é provável que os colonos da região tenham se sentido ameaçados pela presença do terço, como já se mostrara em documento anteriormente citado. Além disso, é possível que as extensões de terras pedidas pelos soldados incluíssem também terras já ocupadas pelos moradores. Assim, compreende-se a oposição de Bernardo Vieira ao Mestre de Campo como forma de manutenção das propriedades e do poder dos moradores abastados do local.

A presença de tropas paulistas nas capitanias do Norte da colônia atestava, ainda, a incapacidade das tropas e milícias locais de conterem as investidas dos índios, obrigando as autoridades locais a recorrer às atividades dos sertanistas paulistas, experientes no combate e aprisionamento dos grupos insubmissos. No entanto, essa presença não se dava de forma pacífica, conforme se apresenta diante do embate entre Bernardo Vieira e Moraes Navarro.

Até que ponto os povos nativos interferiram ou se utilizaram dessa situação não é possível afirmar com exatidão. O que se sabe é que, como já demonstraram outros trabalhos, como o de Maria Regina de Almeida, os indígenas buscavam sempre se apropriar das condições criadas pelo projeto colonizador de forma a adquirir algum benefício em favor próprio²⁴². Se o aldeamento da Madre de Deus pode ser considerado por alguns como a inserção dos Paiaku dentro das dinâmicas da sociedade colonial é preciso compreendê-lo como uma forma de manutenção de suas vidas e aquisição de

²⁴¹ Carta de Dom João de Lancastro ao Rei, de 7 de Janeiro de 1700. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, p. 207.

²⁴² Cf.: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

certos direitos como vassalos. Como tais, mereciam um tratamento diferenciado. Caso o contrário, o massacre promovido pelo Mestre de Campo Moraes Navarro não teria atingido tamanha repercussão nas esferas administrativas da colônia.

A violação desses direitos provocou o aumento das tensões entre nativos, missionários e sertanistas. Mesmo após a resolução do Rei de Portugal em favor dos indígenas da aldeia da Madre de Deus, é possível afirmar que não cessaram as hostilidades contra os nativos da etnia Paiaku. Ainda assim, a ação dos missionários na região continuou nos anos iniciais do século XVIII.

No ano de 1713, indígenas aldeados de diversas etnias – entre eles os Paiaku – promoveram um ataque violento à Vila de São José de Ribamar, até então capital administrativa da capitania. A característica diacrítica principal desse novo episódio é que não mais se tratava de um ataque de indígenas “selvagens”, mas aldeados e, por consequência, aliados da Coroa. Esses novos levantes devem ser compreendidos em um contexto de reelaboração de alianças ante os diversos grupos nativos.

A reelaboração de alianças indígenas

Os povos nativos do Brasil demonstraram, desde o início da colonização, uma grande habilidade no estabelecimento de alianças. Foram estabelecidos acordos não apenas com os portugueses, mas com praticamente todos os povos europeus que aportaram no continente, como franceses, holandeses e outros.

Essa habilidade não se manifestava apenas em relação aos europeus, mas também dentro de seus próprios territórios, entre diversas etnias, conforme se mencionou no capítulo anterior ao tratar das alianças dos Janduí com outros povos de origem Tupi. Além disso, poder-se-ia citar, também, a aliança dos indígenas da aldeia de Porangaba, de origem Tupi, e os Jaguaribara, considerados “Tapuia”; com os portugueses, pedindo licença para combater os Paiaku na década de 1660. Dessa forma, percebe-se uma clara compreensão das diferentes situações que se apresentaram aos nativos e uma rápida adaptação a elas.

Nesse sentido, uma certidão passada pelos moradores do Açú em defesa do Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro explicita, também, alguns pontos dessa complexa rede de alianças estabelecida nas capitanias do norte após a Guerra dos Bárbaros. O referido sertanista tentou se aproveitar dos indígenas aldeados no Apodi, que eram de etnia Paiaku, para se aproximar do principal Genipapoassu, que governava outro rancho daquela etnia na ribeira do Jaguaribe. Note-se que a missão do Apodi era governada pelo padre João Guincel, da Companhia de Jesus, solicitado por Moraes Navarro e enviado pelo governador-geral Dom João de Lancastro.

Segundo a certidão, as indisposições entre o Mestre de Campo e o principal Genipapoassu começaram algum tempo antes do massacre de 04 de agosto de 1699. Tendo participado de uma campanha movida contra os Icó, o principal teria convencido seu grupo a fugir com os cativos de guerra, ferindo, nesse caso, o acordo acertado com os paulistas. Em seguida, o documento revela um aspecto muito interessante das alianças firmadas pelos Paiaku:

[Genipapoassu] logo se pôs de participante com os Tapuyas do Apudy de sua propria naçam dizendo os havião enganado em lhes dizer era grande o poder do terço, sendo isto cauza de que se inimiszace com Tapuyas da Nação Icó e para tomarem deste emgano satisfação comvidaram aos Tapuyas Jandoins com falsas informações para que fossem dar nos Tapuyas do Apodi dos quais athé este tempo eram amigos os ditos Jandoins.²⁴³

O fragmento acima revela que os Paiaku mantinham uma política de tolerância com os Icó, onde, embora não se possa firmar que estabeleciam relações de amizade, supõe-se que não guerreavam entre si. Por conta da intervenção de Manoel Alvarez, principal da missão do Apodi, Genipapoassu aceitou combater os Icó, pensando ser o terço muito poderoso e não querendo entrar em atritos com o mesmo. Teria sido, então, iludido por indígenas de sua própria etnia para tomar tal posicionamento.

Insatisfeito por ter provocado inimizade com os Icó, Genipapoassu teria induzido os Janduí a atacarem a missão do Apodi, onde habitavam outros Paiaku, dos quais eram amigos. Interessante perceber como essas alianças eram estabelecidas no

²⁴³ Certidão passada pelos moradores do Açú, de 24 de Outubro de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, p. 187.

Açu e Jaguaribe, uma vez que Janduí e Paiaku, sendo pertencentes à mesma família linguística e cultural, os Tarairiú (e talvez por isso mesmo), eram inimigos tradicionais. Naquele contexto do avanço da colonização, estabeleciam relações de amizade juntamente com os portugueses.

Nessa ocasião, os Paiaku da aldeia do Apodi teriam recorrido ao Mestre de Campo para pedir socorro, uma vez que, sozinhos, não teriam defesas contra os Janduí e, se fugissem para as matas, estariam vulneráveis ao grupo de Genipapoassu que “os não gostava a respeito da nossa amizade [entre eles e os paulistas]”²⁴⁴.

Não satisfeitos em colocar os aliados dos portugueses uns contra os outros, Genipapoassu teria tentado reestabelecer pazes com os Icó, inclusive convencendo-os a não se sujeitarem aos paulistas:

Mandandosse duas Tapuyas da nação Icó a pressuadir aos seus a que viessem fazer pazes, com efeito vinham os seus principais e o dito Genipapossu os pressuadiu a que tal não fizesse entregando-lhe os prezos [com os quais tinha fugido], fazendo com elles pazes e dizculpandosse com a gente do Apodi dizendo-lhes que estes foram os que lhe tinham dado guerra e com estas informações se tornaram os d.^{os} Icó.²⁴⁵

Crê-se, então, que as alianças indígenas possuíam uma relevância significativa para aqueles grupos, a ponto de recusarem alguns pactos com os agentes coloniais para se manterem em oposição a eles. Provavelmente, deve haver certo exagero na autoridade que os moradores do Açu atribuem a Genipapoassu, pois estes tentavam, através de certidão, justificar a chacina promovida pelo terço de paulistas. Mesmo não sabendo até que ponto pode-se creditar nessas informações, é bem provável que alguma influência daquele principal existisse de fato.

O documento insiste, ainda, em mais um gesto de colaboração dos Paiaku com outra etnia, neste caso os Uriú Grandes, onde os primeiros teriam prestado auxílio em alguns conflitos dos últimos com um curraleiro do Jaguaribe:

²⁴⁴ Ibidem, p. 188.

²⁴⁵ Ibidem.

Dando o Capitam Mor Constantino de oLiveyra haverá dous annos nos Tapuyas chamados Urius grandes sabendo disso os Paacus foram em socorro dos inimigos em alcance do dito Capitam-mor e lhe mataram quatro homens, entre os quais foi o principal dos cariris tomando-lhes as armas de fogo.²⁴⁶

Percebe-se, claramente, que a inserção dos nativos dentro dos aldeamentos não significou a submissão ao colonizador, nem muito menos a aceitação definitiva dos valores europeus. Pelo contrário, os indígenas continuaram estabelecendo relações próprias, segundo sua própria lógica e interesses. Essas relações, em diversos momentos, se chocavam diretamente com os interesses coloniais e, nesta perspectiva, atraíam a retaliação por parte de agentes prejudicados. É possível pensar, então, que o episódio de 04 de agosto tenha significado uma retaliação do Mestre de Campo aos atos do principal Genipapoassu por ter sido contrariado seus interesses.

Outro evento é, também, emblemático quanto ao estabelecimento de novas relações entre os indígenas após os aldeamentos missionários. Refere-se ao atentado à Vila de Aquiraz, realizado por diversas etnias indígenas, entre elas, Paiaku, Anacé e Jaguaribara, no ano de 1713. Esse episódio envolveu grande parte dos indígenas aldeados na capitania do Ceará e, segundo Studart Filho, “nenhuma sublevação de gentios seria conduzida, entre nós, com tanto destemor e teria, no âmbito restrito onde se feriu, maiores repercussões sociais e políticas”²⁴⁷.

A grande diferença desses conflitos, ocorridos no início do século XVIII, para tantos outros, ocorridos durante todo o século XVII, está no fato de que, dessa vez, não se tratava de conflitos isolados provocados por etnias insubmissas ao poder, mas de um levante de indígenas aldeados e, por isso, já inseridos dentro da sociedade colonial.

Alguns estudiosos, como Studart Filho e Théberge, tratam o evento como uma liga de indígenas aldeados que, insatisfeitos com as constantes violências e humilhações que sofriam dos moradores, se puseram em resistência para levar a cabo uma vingança contra eles. Dessa forma, “os Indios foram creando cada vez mais animo, e em 1712 fizeram entre si uma grande liga, na qual entraram os Tapuias Jaguambaras, Os

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ STUDART FIHO, Carlos. Op. Cit. 1966, p. 119.

Canindés, os Genipapos e outras numerosas e poderosas tribus”²⁴⁸. Tal opinião parece se basear em carta do padre Andreoni, que apresenta a mesma visão.²⁴⁹

Se havia, nesse momento, a construção de um “sentimento comum de solidariedade étnica”, como afirmou Studart Filho, não é possível afirmar, devido à impossibilidade de acesso ao pensamento dos grupos indígenas naquele período. No entanto, percebe-se uma clara colaboração de diversas etnias no ataque promovido contra os moradores da capitania do Ceará.

De fato, esses mesmos moradores também interpretaram esses eventos como resultado de uma aliança entre diversos grupos indígenas da capitania, conforme se observa:

Tendo feito liga alguma nações de Tapuyos aldeados como fossem os Anassés, Jaguaribaras e Payacus e outras para se rebellarem e matarem todos os brancos, sem que para isso tivessem mais motivos que a má inclinação, como com efeito a puzeram por obra, dando pelos moradores que **viviam descuidados fiados na sua amizade** nos arredores desta fortaleza em distancia de 5 até 20 léguas com impulso tão violento e barbaro que fizeram notavel estrago de mortes, roubos e latrocínios por darem de repente e com enganos **debaixo de paz em que todos vivíamos**.²⁵⁰

É recorrente, nos documentos e referências encontrados, a alegação de que os ataques foram feitos de surpresa, violando os acordos de paz firmados alguns anos antes, quando os indígenas aceitaram se inserir nos aldeamentos missionários. Não por acaso, o argumento é reforçado pelo Tenente-coronel Manoel Gonçalves Pimentel, provavelmente para justificar a incapacidade de defesa das tropas da capitania.

Além da associação de etnias indígenas historicamente rivais, principalmente os Jaguaribara e os Paiaku, outro fato interessante é que esses povos teriam induzido os Tremembé a participar dos ataques e, “sem poderem conseguir que estes faltassem à fidelidade que conservavam para com os portugueses [...], mataram-lhe o seu principal que os não queria acompanhar, e obrigaram-n’os mais a seguil-os em sua rebelião”²⁵¹. Essa postura dos Tremembé, se verdadeira, explicita a impossibilidade de se falar em

²⁴⁸ THÉBERGE, Pedro. Op. Cit., p. 115.

²⁴⁹ Para saber do conteúdo integral da carta, Cf.: POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 291-292.

²⁵⁰ Certidão passada pelo tenente-coronel Manoel Gonçalves Pimentel, de 14 de Setembro de 1713. BEZERRA, Antônio. Op. Cit., 2009, p. 190-191.

²⁵¹ THÉBERGE, Pedro. Op. Cit., p. 115.

interesses indígenas únicos. Embora, naquele momento, constituíssem um grupo específico dentro da sociedade colonial, seus interesses poderiam variar de grupo para grupo.

Parece que não apenas as etnias chamadas “Tapuia” participaram dos conflitos, mas também indígenas de “língua geral”, como se observa de uma carta patente de João de Barros Braga, na qual se afirma que “rebelando-se 5 nações de Tapuias que naquela Capitania estavam aldeados juntos 5 Aldeias de língua geral, mataram a mais de 100 moradores, muito gado vacum e cavalos, empreendendo porém cerco a Fortaleza”.²⁵²

Nesse levante, os indígenas sitiaram e destruíram a Vila de Aquiraz, onde se localizava a Câmara da capitania, fazendo com que os moradores procurassem abrigo na fortaleza de Nossa Senhora da Assunção²⁵³. O pânico gerado pelos ataques foi relatado pelos camaristas da vila que levava o nome da mesma fortaleza:

Vindos se retirando da Villa quantidade de gente para debaixo das armas desta fortaleza, acompanhada de alguns brancos e índios, lhe saiu ao encontro o tapuia inimigo, quase à vista de uma aldeia de índios e, botando-lhe cerco, mataram quase tôda a gente que vinha e só escaparam quatro ou cinco pessoas, por se haverem debruçado em terra, e um vereador desta Câmara, por ir montado em cima de um cavalo.²⁵⁴

Em seguida, os camaristas relatam que, mesmo as mortes tendo sido feitas em frente a uma “aldeia de índios” – com todas as obrigações que o termo comportava –, aqueles indígenas nada fizeram para impedir os danos. Em vez disso, “tiveram êstes o cuidado de os despirem depois de mortos, assenhorando-se dos vestidos e alfaias que traziam”.²⁵⁵

A retaliação das autoridades coloniais foi confiada a João de Barros Braga, coronel do distrito de Jaguaribe. Para que se pudesse fazer com maior brevidade, o

²⁵² Carta-Patente de João de Barros Braga no posto de Capitão-mor do Rio Grande, de 05 de Agosto de 1730. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 251-252.

²⁵³ Esse episódio contribuiu significativamente para a transferência definitiva da Câmara para a fortaleza, que viria a se tornar sede da capitania.

²⁵⁴ Carta da Câmara da Vila de N. S. da Assunção ao Rei de Portugal, de 23 de Outubro de 1713. STUART FIHO, Carlos. Op. Cit. 1966, p. 127.

²⁵⁵ Ibidem.

Capitão-mor Francisco Duarte de Vasconcellos convocou um conselho de guerra, onde se deliberou:

Que se lançasse um bando em nome de S. Magestade que se publicasse e afixasse de maneira que a noticia chegasse á todos os moradores, no qual se proferisse e declarasse que dava o dito Capitão-mór a campanha livre e isenta dos quintos reaes das presas que houvesse na guerra dos ditos Gentios aos que lh'a fizessem até socegar e resgatar d'elles a Capitania.²⁵⁶

A isenção proposta pelo Capitão-mor explicita a condição crítica em que estava capitania ante as novas investidas dos grupos indígenas. Na tentativa, pois, de despertar o interesse dos moradores em combater os nativos, isentou aqueles dos impostos sobre as possíveis presas que viessem a fazer durante a guerra. Possivelmente, isso teria facilitando a rápida formação da tropa do coronel:

[João de Barros Braga] convocou os moradores à Ribeira de Jaguaribe para a socorrer, e deixando em 5 Arraiais todas as famílias com 200 homens de cavalos e 40 batedores de que para se livrar de emboscadas fez marchar, e chegando àquela Fortaleza demandou o inimigo no Rio Choro, pelejou com ele todo um dia e o fez desalojar e pôs em fuga para o intimo sertão, e guarnecendo-se de mais gente o perseguiu fazendo-lhe cruel guerra, matando-lhe muita gente e aprisionando-lhe 400 pessoas, deu muitas batalhas à nação Canindé matando-lhe mais de 300 pessoas.²⁵⁷

A retaliação promovida por João de Barros Braga parece ter sido bastante intensa, promovendo grandes perdas para os indígenas. A respeito do combate aos indígenas na ribeira do Choró, Théberge afirma que foi exterminado grande número de nativos e escravizados mais de quatrocentos, dos quais se mataram, friamente, noventa e cinco, “pelo motivo de serem homens de armas, conhecidamente guerreiros e muito destemidos, e juntamente incapazes de se sugeitarem às leis divinas e humanas, como a experiência bastante tem mostrado a sua infidelidade e constancia”.²⁵⁸

²⁵⁶ THÉBERGE, Pedro. Op. Cit., p. 115.

²⁵⁷ Carta-Patente de João de Barros Braga no posto de Capitão-mor do Rio Grande, de 05 de Agosto de 1730. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 252.

²⁵⁸ THÉBERGE, Pedro. Op. Cit., p. 116.

Além do ataque à vila de Aquiraz, evento mais marcante desse novo momento de conflitos, diversos outros embates ocorreram na ribeira do Jaguaribe, principalmente nas proximidades do açude Banabuiú e na região da Ibiapaba. Devido à grande dispersão dos conflitos, acredita-se que, também nesse caso, não houve a formação de uma liga indígena contra os portugueses. É possível até que isso tenha ocorrido entre as etnias Paiaku, Anacé e Jaguaribara – que promoveram o ataque à vila –, devido a sua proximidade geográfica. De certa forma, a localização das missões desses indígenas circunscrevia a fortaleza de Nossa Senhora da Assunção e a vila de Aquiraz, estando os Anacé a oeste, os Jaguaribara a sudoeste e os Paiaku a sudeste dos referidos lugares.

Após esse episódio, novos conflitos surgiram entre indígenas e colonizadores durante o século XVIII nas capitanias do norte da colônia. No entanto, a forma como se manifestavam começaria a mudar. Não mais se veria a ocorrência daqueles intensos conflitos armados. A instauração do Diretório Pombalino – e a expulsão dos jesuítas do Brasil – mudaria a política indigenista portuguesa, que passaria a investir na assimilação dos indígenas pela sociedade. Inseridos nesse novo contexto, os povos nativos reelaboraram seus espaços e alianças. Construíram novas formas de sobrevivência dentro daquela sociedade.

Considerações Finais

Com a penetração da colonização nos sertões das capitanias do norte do Brasil no século XVII, os portugueses se depararam com nativos com uma grande diversidade de povos e línguas, os quais nomearam genericamente de “Tapuia”, utilizando um termo tupi que significava “inimigo” ou “contrário”.

Essa expansão territorial ocorreu em decorrência da pecuária, que demandava grande quantidade de terras, devido ao caráter extensivo de sua atividade. Eram necessários vastos territórios para a alimentação dos rebanhos, que eram criados soltos, com a supervisão de poucos vaqueiros, mas em número suficiente para dar conta daquela situação. Dessa forma, o gado avançou violentamente sobre os territórios indígenas, empurrando-os cada vez mais para o interior do continente, ou cooptando-os para integrar a atividade.

Diante do quadro, as diversas etnias indígenas que habitavam aqueles territórios reagiram de forma específica, segundo seus próprios interesses em relação aos colonizadores europeus. Constituíram diversas alianças, não apenas com os portugueses, mas também com indivíduos de outras nações europeias, como holandeses e franceses.

Conforme visto, algumas etnias manifestaram, desde os primeiros tempos da colonização, uma inclinação para o estabelecimento de alianças com os portugueses. Na capitania do Ceará, mereceu destaque a etnia Potiguara, ligada à família linguística Tupi, que foi a primeira a estabelecer aliança com os colonizadores e a constituir aldeamento próximo à fortaleza de Nossa Senhora da Assunção.

Manifestando amizades com os portugueses, embora não estabelecendo relações mais claras de vassalagem, como feito pelos Potiguara, os Jaguaribara estabeleceram um complexo sistema de colaboração com as autoridades coloniais. Considerados povos “Tapuia” pelos colonizadores, colaboraram com as atividades

coloniais durante longos períodos, mesmo mantendo sua organização social e cultural própria.

Por outro lado, podem ser identificados grupos indígenas que se mantiveram em constantes conflitos com os portugueses durante boa parte do século XVII. Foi o caso dos Paiaku, que, embora convivendo pacificamente com os colonizadores durante a primeira metade desse século, apresentou-se, posteriormente como um dos maiores entraves para a ocupação dos sertões da capitania do Ceará, uma vez que ocupavam a região do Jaguaribe, principal via de comunicação com a capitania de Pernambuco, a qual estava subordinada.

A etnia Paiaku, atualmente compreendida como integrante da família Tarairiú, possuía um complexo sistema social e simbólico, a partir do qual organizavam suas ações e estruturavam suas relações. Foi a partir desses sistemas que interpretaram todas as relações estabelecidas naquele contexto de conflitos, alternando momentos de adaptação e resistência.

Essas diferentes atitudes indígenas em relação aos agentes coloniais revelam a multiplicidade de interesses presentes nos sertões do norte da Colônia. Contrária, pois, a ideia formulada pelos europeus de que os nativos brasileiros constituíam povos homogêneos, divididos em dois grupos fundamentais: Tupi e “Tapuia”.

Seriam, principalmente, os grupos denominados de “Tapuia” que estariam intimamente envolvidos com a série de conflitos que marcou a segunda metade do século XVII, chamada pela historiografia tradicional de “Guerra dos Bárbaros”. Tal conceito é carregado de equívocos, uma vez que atribui aos nativos a condição de povos sem “civilização”, por não partilharem dos costumes e crenças europeus, numa clara referência à mentalidade romana clássica, perpetuada durante toda a Idade Média e que ganhara nova força diante do combate aos povos não-cristãos no Oriente, considerados “infieis”.

Outro problema encontrado no referido conceito é que ele subentende uma guerra organizada e unificada por parte dos povos indígenas, em resistência à expansão colonial portuguesa. O problema reside no fato de que, se, para os portugueses, os conflitos apresentavam uma espécie de linearidade e estabeleciam relações entre si, para os nativos eram entendidos como eventos isolados, ocasionados por motivos diversos e

envolvendo, também, etnias completamente independentes entre si. Não havia, pois, uma consciência unificada, no sentido de impor um bloqueio à colonização portuguesa.

Essa negação de uma consciência indígena contra o expansionismo português se fundamenta no fato de que muitas etnias se apropriaram da situação para fazer guerra contra outras etnias tradicionalmente inimigas. Dessa forma, se observa que os indígenas compreendiam a realidade que se impunha e a utilizava da maneira que mais os convinha naquele momento específico.

A chamada “Guerra dos Bárbaros” trouxe, ainda, para o norte da Colônia um novo elemento, que viria a ter papel relevante nos conflitos ali desenvolvidos: o paulista. Os sertanistas paulistas foram solicitados pelas autoridades coloniais na tentativa de acabar com as insurreições dos povos indígenas que, esporadicamente, matavam ou roubavam o gado e os viajantes que passavam por dentro de seus territórios. No entanto, sua presença nas capitanias do Norte não era unanimemente aceita, gerando diversos conflitos com alguns moradores e curraleiros da região.

De um modo geral, considerava-se que os paulistas tinham uma especial habilidade para combater os nativos, pois tinham modos tão rudes quanto eles. Somente assim, utilizando-se das mesmas técnicas de combate dos indígenas, imaginava-se que seria possível combatê-los de modo significativo.

Após trinta anos de conflitos, aproximadamente, a intensidade e frequência dos confrontos começou a diminuir. Paralelamente, dois projetos de contenção e subordinação dos povos nativos eram postos em prática, principalmente nas capitanias do Ceará e do Rio Grande. Ao passo que o avanço colonial português na ribeira do Jaguaribe ocorria, instalavam-se o Forte Real de São Francisco Xavier e a primeira aldeia missionária daquela região, com indígenas de etnia Paiaku: a aldeia da Madre de Deus, administrada pelo padre oratoriano João da Costa.

Compreende-se que esses espaços apresentavam objetivos semelhantes, embora divergissem na forma de executá-los. Enquanto o Forte tinha a finalidade de atestar a presença colonial no distrito do Jaguaribe, ostentando, de certa forma, o poder bélico português, além de servir de contenção aos possíveis ataques indígenas contra os moradores; a aldeia buscava submeter os nativos às autoridades coloniais através da conversão à religião Católica.

Como se observou, a forma como os indígenas se relacionaram com esses espaços variou em diversos momentos e sob diversas formas. Se o Forte do Jaguaribe parece não ter sido muito efetivo no combate aos nativos devido às más condições de abastecimento das tropas, além da falta de mobilidade que se pode imaginar; a aldeia parece ter apresentado significados diferentes para os indígenas de acordo com a situação que se lhes impunha.

Embora os nativos relutassem em permanecer nas aldeias missionárias por muito tempo, a elas recorriam sempre que se viam ameaçados, de alguma forma, pelos moradores. Justificavam, então, que não poderiam ser feridos ou escravizados porque eram aldeados e batizados, portanto, vassallos do Rei de Portugal. Assim, os indígenas transformaram os aldeamentos em novos espaços de sobrevivência, dentro da nova ordem colonial que se apresentava.

Essa nova condição de vassallos, no entanto, não era bem aceita por parte dos agentes coloniais, que estavam diretamente interessados nos territórios e na mão de obra indígenas. Um exemplo emblemático do clima de instabilidade surgido nos sertões das capitâneas do norte entre indígenas, sertanistas e missionários, pode ser observado no processo movido contra o Mestre de Campo do terço de paulistas, Manoel Álvares de Moraes Navarro, que atacou, de emboscada, a aldeia da Madre de Deus, no Jaguaribe, no dia 04 de agosto de 1699.

A partir da documentação produzida acerca desse episódio, é possível identificar diferentes projetos e interesses entre os agentes coloniais. Embora todos quisessem a submissão dos indígenas à Coroa portuguesa, as finalidades e os meios utilizados eram bastante diferentes.

Moradores e sertanistas, religiosos de diferentes congregações, todos tinham projetos e planos específicos para os grupos indígenas. No entanto, os povos nativos tinham seus próprios interesses e projetos e empenharam-se em agir, dentro daquele cenário, de forma a conquistar seus próprios objetivos. Por isso, embora se pusessem em franca resistência contra os colonizadores, por vezes a eles se aliavam, quando lhes convinha.

Alguns elementos desse processo conflituoso esboçam as reelaborações identitárias dos Paiaku, como, por exemplo, o episódio em que os indígenas

estabelecidos na Capitania do Ceará se opuseram aos de sua etnia estabelecidos no Rio Grande por conta dos acordos que estes haviam feito com os sertanistas. Dessa forma, incentivaram uma outra etnia a rivalizar com eles e atacá-los, criando instabilidade entre eles.

Percebe-se, pois, que os Paiaku souberam se aproximar e se afastar dos colonizadores segundo sua própria conveniência, criando uma correlação de forças que, embora não possa ser apontada como equivalente, não pode ser diminuída a uma simples relação dominador/dominado.

Outro claro exemplo de reconfiguração dos sistemas sociais e políticos foi a nova onda de ataques promovida pelos indígenas aldeados no início do século XVIII. Etnias tradicionalmente rivais, como Anacé, Jaguaribara e Paiaku, promoveram um violento ataque a Vila de Aquiraz, destruindo e obrigando seus moradores a se refugiarem na fortaleza de Nossa Senhora da Assunção.

Não se trata de afirmar que fora um novo ataque organizado e planejado entre grupos indígenas, pois isso não se pode afirmar, correndo-se o risco de cometer o mesmo erro de outrora, ao afirmar que a “Guerra dos Bárbaros” fora um movimento de resistência unificado contra a expansão portuguesa. No entanto, esses novos ataques possuem uma especificidade por se tratar de um levante de etnias aldeadas e, portanto, vassaladas do Rei de Portugal.

A reação violenta das autoridades da colônia fez com que a força bélica dos nativos diminuísse consideravelmente no século XVIII. A partir de então, passaram a reconfigurar, definitivamente, os aldeamentos como espaço próprios, espaços de sobrevivência, onde reelaboraram suas crenças e tradições, inserindo-se na sociedade colonial.

Essa inserção, contudo, não deve ser interpretada como aculturação desses grupos, uma vez que, *grosso modo*, preservaram parte de seus costumes. Além disso, dentro dos novos territórios demarcados pela Coroa, construíram espaços próprios, que viriam a ser defendidos arduamente, com o passar do tempo, dos interesses de fazendeiros e posseiros.

O Diretório Pombalino de meados do século XVIII, além de expulsar os Jesuítas dos domínios portugueses, manifestou claramente o objetivo de misturar os indígenas com a população branca, de modo a fazer desaparecer aqueles indivíduos da sociedade através da miscigenação.

Nesse contexto, ocorreu um processo de redefinição étnica das populações nativas, ocasionando o surgimento de novos grupos, sempre em constante reelaboração dos sistemas culturais e políticos.

Assim, os povos indígenas de hoje seriam o resultado desses complexos processos de reelaboração e redefinição étnica, ocorrido ao longo dos séculos desde o início da colonização. Cristalizar a imagem do indígena como o índio colonial, indivíduo da natureza, sem inclinação para a compreensão de outra cultura diferente da sua, é negar a identidade dos povos indígenas atuais, capazes de reelaborar infinitamente seus sistemas culturais, políticos e sociais quantas vezes forem necessárias.

Fontes citadas

Arquivo Público do Estado do Ceará – APEC

Carta do almoxarife Manoel Nunes ao Rei, de 20 de Outubro de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 128.

Carta do Padre João da Costa, de 06 de Novembro de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 131.

Carta do Padre João da Costa, de 26 de Agosto de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 105.

Carta do Rei de Portugal ao Ouvidor da Paraíba, Cristóvão Soares Reimão, de 15 de Dezembro de 1700. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 152.

Carta Régia ao Desembargador Cristóvão Soares Reimão, de 05 de Julho de 1709. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 207.

Carta-Patente de Fernando Antônio Lobo de Albertim, de 21 de Janeiro de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 94.

Carta-Patente de João de Barros Braga no posto de Capitão-mor do Rio Grande, de 05 de Agosto de 1730. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 251-252.

Certificado passado pelo almoxarife Afonso Varela sobre as coisas que entregou sob ordens do Capitão-mor Pedro Lelou, de 20 de Maio de 1696. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 124.

Certificado passado pelo Capitão-mor João de Freitas da Cunha, de 12 de Outubro de 1697. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 84-85.

Depoimento do soldado Francisco Fernandes Vieira na Devassa tirada contra o Capitão Pedro Lelou, de 20 de Junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 116.

Mercê do Hábito da Ordem de Cristo passada a Pedro Lelou e sua filha, de 04 de Agosto de 1704. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 187-188.

Ordem de Pedro Lelou ao Almojarife Afonso Varela, de 26 de Fevereiro de 1696. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 123.

Parecer do Conselho Ultramarino sobre a conservação do Terço de Paulistas na Ribeira do Açú, de 19 de Junho de 1703. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 173.

Parecer do Conselho Ultramarino sobre o que escreveu Caetano de Mello acerca do Presídio da Ribeira do Jaguaribe, de 13 de Agosto de 1696. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 61.

Patente de Capitão-mor do Rio Grande passada a João de Barros Braga, de 05 de Agosto de 1730. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 245.

Registro de uma carta de Sebastião de Castro Caldas à Câmara da Vila de São José de Ribamar, de 10 de Outubro de 1707. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 199.

Requerimento de Pedro Lelou ao Juiz Ordinário de Olinda Lourenço Cavalcante Uchoa, de 22 de junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 98.

Requerimento de Pedro Lelou ao Juiz Ordinário de Olinda Lourenço Cavalcante Uchoa, de 22 de junho de 1699. **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 97-100.

Arquivo Histórico Ultramarino – AHU

Carta do Padre João Leite de Aguiar, de 15 de Maio de 1696. **AHU_ACL_CU_006, Cx. 1, D. 34.**

Revista do Instituto do Ceará – RIC

Bando publicado pelo Capitão-mor Jorge Correia da Silva, de 15 de Novembro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 139.

Carta de Dom João de Lancastro ao Rei, de 7 de Janeiro de 1700. **Revista do Instituto do Ceará,** Tomo 31, 1917, p. 207.

Carta de Dom João de Lancastro ao Sargento Mor Pedro Lelou, de 17 de Dezembro de 1699. **Revista do Instituto do Ceará,** Tomo 31, 1917, p. 198.

Carta de Manoel Álvares de Moraes Navarro a El Rey, de 06 de Maio de 1700. **Revista do Instituto do Ceará,** Tomo 31, 1917, p. 213.

Carta de Miguel de Carvalho, de 09 de Novembro de 1700. **Revista do Instituto do Ceará,** Tomo 31, 1917, p. 194-195.

Carta do Capitão-mor Jorge Correia da Silva, de 04 de Fevereiro de 1672. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 144-145.

Carta do Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro ao Governador Geral D. João de Lancastro de 25 de Agosto de 1699. **Revista do Instituto do Ceará,** Tomo 31, 1917, p. 171.

Carta do Padre João da Costa ao Capitão Teodósio da Rocha, de 31 de Julho de 1699. **Revista do Instituto do Ceará,** Tomo 31, 1917, p. 170.

Certidão passada pelos moradores do Açú, de 24 de Outubro de 1699. **Revista do Instituto do Ceará,** Tomo 31, 1917, p. 187.

Decreto de Smgd. Sobre se dar a Antonio da Costa Índio Tabajara do Maranhão 30 mil rs. empregados em hu vestido p.^a elle e outro p.^a sua mulher, e o habito cozido no vestido, de 11 de Outubro de 1648. Documentos para a história do Brasil e especialmente do Ceará (Coleção Studart). **Revista do Instituto do Ceará.** Ano XXIV, 1910, p. 390.

Ordem para o Ajudante Felipe Coelho de Moraes notificar a Aldeia de Parangaba, de 11 de Dezembro de 1666. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 133-134.

Ordem que deu o Capitão-mor Jorge Correia da Silva ao Ajudante Felipe Coelho de Moraes para ir a guerra que manda dar aos Paiaku, de 11 de Outubro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 02, 1888, p. 156.

Paz que fez o Capitão-mor Jorge Correia da Silva com o Paiaku, de 08 de Fevereiro de 1672. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 143.

Petição dos Principais da aldeia da Parangaba para dar guerra sobre os Paiaku, de 10 de Agosto de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 02, 1888, p. 151.

Petição dos Principais da aldeia da Parangaba para dar guerra sobre os Paiaku, de 10 de Agosto de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 02, 1888, p. 152.

Regimento dirigido ao sargento Jorge Martins, de 20 de Novembro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 141.

Regimento que a de guardar o Ajudante Felipe Coelho de Moraes na guerra que vai dar aos Paiaku, de 03 de Dezembro de 1666. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 132.

Regimento que há de seguir o Ajudante Francisco Martins na guerra que vai dar à nação dos Paiaku, de 11 de Outubro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 02, 1888, p. 154.

Regimento que o Ajudante Francisco Martins leva para Jericoacoara, de 09 de Setembro de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 138.

Registro de Edital que mandou fazer o Capitão-mor Jorge de Barros Leite, de 30 de Junho de 1703. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 150-152.

Registro de Patente do Capitão de Infantaria Francisco Dias de Carvalho, de 26 de Junho de 1694. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 04, 1890, p. 148.

Termo sobre a guerra que se mandou fazer contra os Paiaku, de 19 de Agosto de 1671. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 02, 1888, p. 153.

Translado de um parágrafo de uma carta que o Padre João da Costa escreveu ao mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro. Documentos Relativos ao Mestre de Campo M. A. de Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo 31, 1917, p. 185.

Tresllado da Pastoral Declaratoria q' o Illustrissimo Senhor Dom Frey Francisco de Lima Bispo de Pernambuco foi servido mandar sobre a Restituição dos Tapuyas da

Ribeyra de Jaguarybe, de 23 de Setembro de 1699. **Revista do Instituto do Ceará**, Anno 31, 1917, p. 178-179.

Outras Fontes

ANDRADE, Pedro Carrilho. Memória sobre os índios no Brasil. **Revista do Instituto do Ceará**. Ano 79, 1965.

Carta da Câmara da Vila de N. S. da Assunção ao Rei de Portugal, de 23 de Outubro de 1713. STUDART FIHO, Carlos. **Páginas de História e Pré-História**. Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1966, p. 127.

Carta de Pedro Lelou ao Rei de Portugal, de 20 de Agosto de 1696 In: BEZERRA, Antônio. **Algumas origens do Ceará**. Ed. fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009, p. 202

Carta do Desembargador Cristóvão Soares Reimão ao Juiz Ordinário da Vila de Aquiraz, 10 de Maio de 1707. Apud: STUDART FIHO, Carlos. **Páginas de História e Pré-História**. Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1966, p. 107.

Carta do governador de Pernambuco Francisco de Castro de Moraes ao Rei. Apud: STUDART FIHO, Carlos. **Páginas de História e Pré-História**. Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1966, p. 204.

Certidão passada pelo tenente-coronel Manoel Gonçalves Pimentel, de 14 de Setembro de 1713. BEZERRA, Antônio. **Algumas origens do Ceará**. Ed. fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009, p. 190-191.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara Indígena:** deslocamentos e dimensões identitárias. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2002.

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

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão:** Políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins – Século XVIII. Goiânia: Kelps, 2006.

_____. Ações multifacetadas dos Tarairiú nos sertões das Capitanias do Norte entre os séculos XVI e XVIII. In: **Anais do XXV Simpósio Nacional de História:** Por uma est(ética) da Beleza na História. Fortaleza: ANPUH, 2009.

BARROS, Paulo Sérgio. **Confrontos Invisíveis:** Colonialismo e resistência indígena no Ceará. Fortaleza: Secult, 2002.

BEZERRA, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In: **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo XXX, Fortaleza, 1916, p. 279-302.

_____. **Algumas origens do Ceará:** Defesa do desembargado Suares Reimão à vista de documentos do seu tempo. Edição fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009.

BURKE, Peter (*Org*). **A escrita da História.** Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil.** 3 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.

CARDIM, Pedro. “Administração” e “governo”: uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In: BICALHO, Maria Fernanda & FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Modos de Governar:** idéias e práticas políticas no Império Português, Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. pp. 45-68.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano:** artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: VOZES, 1994.

CORDEIRO, José. **Os índios no Siará,** massacre e resistência. Fortaleza, Ed., 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da (*Org*). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

DUARTE, Regina Horta. Sociedade, natureza e história. In: **História & Natureza.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRÃO, Raimundo. Bandeirismo baiano e povoamento do Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 62, 1948, p. 05-20.

_____. **Geografia estética de Fortaleza**. 2 ed. Fortaleza: BNB, 1979.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. pp. 103-133.

HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas**. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LOPES, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado; Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

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

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

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

OLIVEIRA, J. B. Perdigão de. Um capítulo da história do Ceará: ligeiras rectificações. **Revista do Instituto do Ceará**. Ano 04, 1890, p. 118-154.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____ (Org). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. pp. 13-42.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Os tapuias do nordeste e a monografia de Elias Herckman. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 48, 1934, p. 07-28.

_____. Povoamento do nordeste brasileiro. **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo 51, 1937, p. 107-162.

PINHEIRO, Francisco José. Relações interétnicas no espaço cearense: uma história marcada pelo conflito. In: **Trajetos**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História Social e do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará. – v. 1, n. 1 (nov. 2001). – Fortaleza: Departamento de História da UFC, 2001. pp. 145 – 153.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **“Guerra dos Bárbaros”**: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial. Recife: UFPE, 2002.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia (Org). **Documentos para a História Indígena no Nordeste**: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo, 1994.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. 20ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: HUCITEC, EDUSO, FAPESP, 2002.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de & LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. **Tempo**, 2007, vol. 12, nº. 23, p.15-32.

REVEL, Jacques. **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande**: Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas: Pontes Editores, 2005.

SOUZA, Mônica Hellen Mesquita. **Missão da Ibiapaba**: estratégias e táticas na colônia nos séculos XVII e XVIII. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2003.

SOUZA, Simone de (Org). **História do Ceará**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1995.

STUDART FILHO, Carlos. Notas Históricas sobre os Indígenas Cearenses. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 45, Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1931, p. 53-103.

_____. Notas históricas sobre os baiacu do Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo LXXII, Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1958.

_____. A Revolta de 1713. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 77, Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1963.

_____. **Páginas de História e Pré-História**. Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1966.

STUDART, Barão de. **Datas e factos para a história do Ceará**. Edição fac-similar. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

THÉBERGE, Pedro. **Esboço histórico sobre a província do Ceará**. Tomo I. Ed. Fac-similar. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**: Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

VICENTE, Marcos Felipe. **Os Caboclos da Vila de Guarany**: História e Memória das disputas pela terra (1908-1922). Monografia de Graduação. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2008.