

Isabelle Braz Peixoto da Silva

**Vilas de índios no Ceará Grande:
dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais,
apresentada ao Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual
de Campinas, sob orientação do Prof. Dr.
John Manuel Monteiro.

Este exemplar corresponde à versão final da tese
defendida e aprovada pela Comissão Julgadora
em 20/02/2003.

Banca Examinadora

Prof. Dr. John Manuel Monteiro (Orientador)

Prof. Dr. Emília Pietrafesa (Presidente da banca)

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

Prof. Dr. Maria Cristina Pompa

Prof. Dr. Maria Regina Celestino de Almeida

Prof. Dr. Robin Wright

Prof. Silvia Hunold Lara (suplente)

Campinas, fevereiro de 2003

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE	BB
Nº CHAMADA	TUNICAMP
	Si 38 v
V	EX
TOMBO BC/	53550
PROC.	124/03
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	01/05/03
Nº CPD	

CM00182320-3

BIB ID 290011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

Si38v

Silva, Isabelle Braz Peixoto da
Vilas de índios no Ceará Grande : dinâmicas locais sob
o Diretório Pombalino / Isabelle Braz Peixoto da Silva.
-- Campinas, SP : [s.n.], 2003.

Orientador: John Manuel Monteiro.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul - Brasil - Condições sociais.
2. Cidades e vilas. 3. Brasil - História - Sec. XVIII.
 - I. Monteiro, John M. (John Manuel), 1956-
 - II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas . III. Título.

*À minha família.
Aos índios contemporâneos.*

Agradecimentos

Ao meu orientador, John Manuel Monteiro, pela lúcida orientação, o cuidado e o rigor científico.

Ao Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Federal do Ceará, especialmente aos colegas da área de antropologia, pela solidariedade nos momentos difíceis. Particularmente ao chefe do Departamento, Carlos Versiani, pela compreensão. A Sylvia Porto Alegre, pela minha iniciação nesse campo de pesquisa. Ao colega Ismael Pordeus, um agradecimento muito especial. Ao meu companheiro Estevão, pelas significativas contribuições para o aprimoramento deste trabalho.

À Universidade Estadual de Campinas, pela qualidade do ambiente acadêmico que me ofereceu, particularmente pela biblioteca de que dispõe.

À CAPES e ao FAEP, que me permitiram desenvolver este trabalho em Campinas e em Portugal.

À 4ª Superintendência/IPHAN-CE, pelas plantas e fotos cedidas.

Aos professores Robin Wright e Aracy Lopes da Silva (in memoriam), pelas argutas observações e contribuições por ocasião do exame de qualificação.

Aos colegas do curso, pelas frutíferas discussões, pela cumplicidade e pela amizade que soubemos cultivar.

A Hildo Leal Rosa, um agradecimento especial pelo acesso à documentação do Arquivo Histórico Ultramarino relativo à capitania de Pernambuco.

A Welyda Uchoa da Fonseca, auxiliar na pesquisa junto ao Arquivo Público do Estado do Ceará e a Gertrudes Costa Sales, pela colaboração na transcrição dos documentos.

A Analúcia Sulina, pela importante assistência na pesquisa iconográfica.

A Rachel e Cecília, precoces “auxiliares” de pesquisa.

À minha família, pelo apoio e colaboração na finalização do trabalho.

E a todos os outros amigos pelo incentivo.

A Senhora Rainha não nos fez a nós livres como os brancos?

(Interrogação de um índio colonial, 1786)

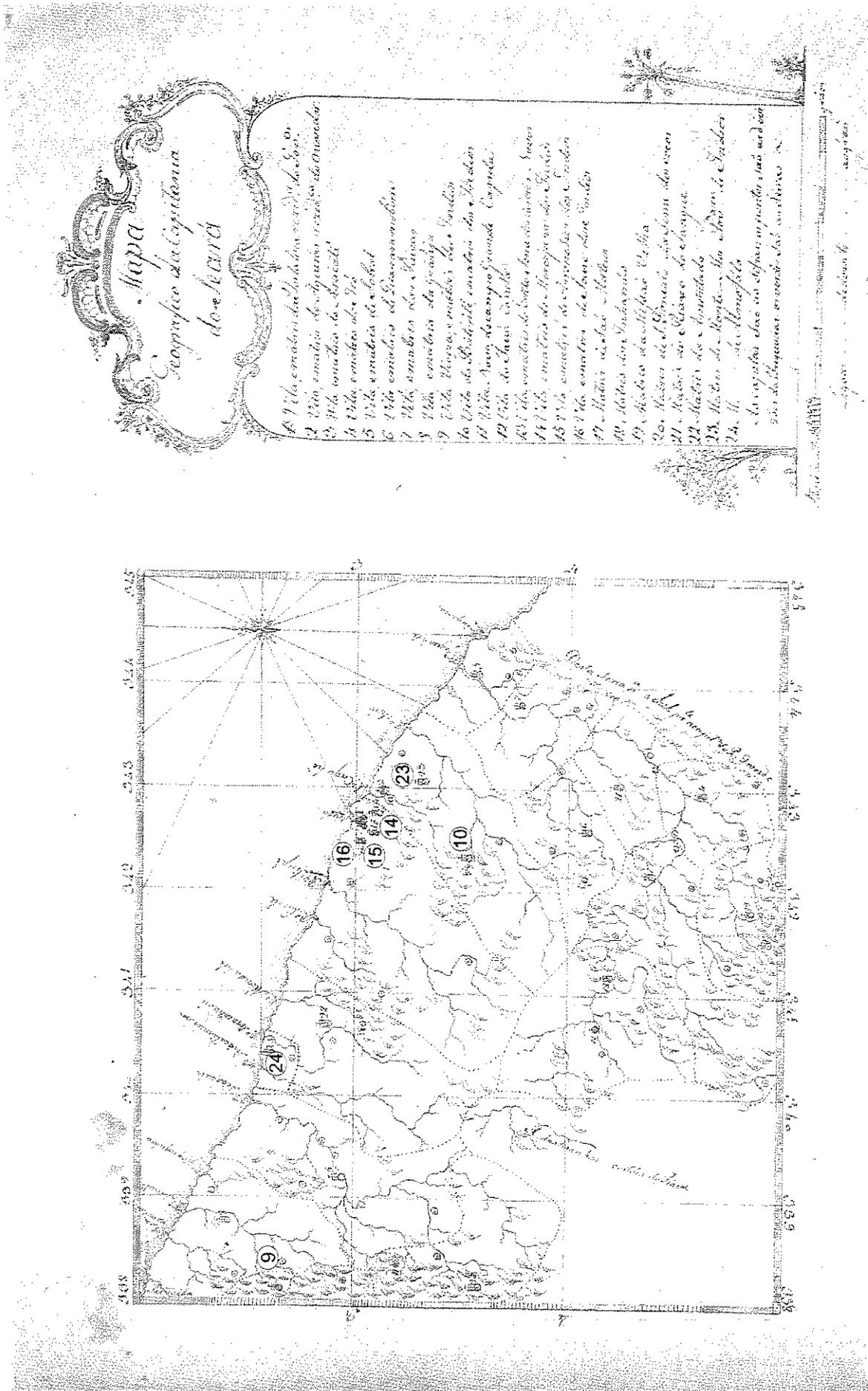
Resumo

Este trabalho se insere no conjunto das pesquisas histórico-antropológicas recentemente desenvolvidas, cujo objetivo é repensar a relação entre povos indígenas e ocidentais, no Brasil colonial. Reavaliando a perspectiva que propõe a radical oposição entre conquistadores e índios, este estudo enfatiza o papel dos índios como atores políticos e sociais, ainda que em contexto de dominação. A complexidade com a qual nos deparamos revela que, no processo de construção da hegemonia colonial e do subsequente Estado nacional, não houve apenas imposições, mas também negociações, e adequações, entre os diversos segmentos sociais e agentes do mundo colonial (governadores, administradores, magistrados, padres, colonos, escravos, índios, entre outros). Analisando as formas como o *Diretório Pombalino* - instrumento legal que regulou a política indigenista, implementado pelo futuro Marquês de Pombal em meados do século dezoito – constituiu-se em prática social, constatamos que certas interpretações acerca da história colonial brasileira são passíveis de revisão. A transformação das aldeias missionárias em vilas propiciou a incorporação das populações indígenas à nova ordem, ao invés da sua exclusão e isolamento, como o argumento anterior supunha. Revendo essa situação em nível local, este trabalho afirma que os índios desenvolveram novas formas de ação dentro das *vilas de índios* criadas pelo *Diretório*. A pesquisa identifica expressiva dinâmica social, da qual os índios eram parte fundamental, como atores diretamente envolvidos no desenvolvimento das estruturas e instituições coloniais. Ao mesmo tempo, é patente a flexibilidade dos conquistadores – guardadas as determinações fundamentais do projeto pombalino. Uma segunda hipótese que esta tese contesta diz respeito à suposta espontaneidade e informalidade na constituição das cidades portuguesas no Brasil colonial. Nossa pesquisa mostra uma situação bem diferente, na qual princípios de planejamento urbano foram aplicados na fundação das vilas durante esse período. Ademais, argumenta que as *vilas de índios* constituíam sistemas abertos, os quais originalmente obedeciam a determinações centralizadas, mas cujo desenvolvimento foi moldado pelos conflitos e interesses locais, incluindo os das populações indígenas.

Abstract

This thesis contributes to the recent anthropological and historical scholarship, which focuses on the relationship between European expansion and indigenous populations in colonial Brazil. In reevaluating the perspective that proposes a radical opposition between conquerors and Indians, these studies have emphasized the role of Indians as political and social actors within the colonial sphere, albeit under the strain of domination. A much more complex picture emerges, showing that the process of constructing colonial hegemony and the subsequent nation state involved not only impositions, but also negotiations and adjustments between the diverse social segments and agents that shaped the colonial world (governors, administrators, magistrates, priests, colonists, slaves, Indians, among others). In analyzing the ways in which the Indian Directorate - a legislative code governing Indian policy, implemented by the future Marquis of Pombal in the mid-eighteenth century - was reengaged as social practice, we find that certain interpretations of colonial Brazilian history are subject to revision. The transformation of mission villages into towns (*vilas*) led to the incorporation of indigenous peoples within the new order, rather than to their exclusion or isolation, as the prevailing argument suggests. Reviewing this situation at the local level, this thesis contends that the Indians developed new forms of action within the *vilas de indios* created by the Directorate. Research allowed us to identify a significant social dynamic in which the Indians played a crucial role as actors directly involved in the development of colonial structures and institutions. At the same time, the colonizers also proved to be quite flexible, even within the institutional constraints of the Directorate project. A second common hypothesis that this thesis contests has to do with the supposed spurious and informal manner in which Portuguese towns were established in colonial Brazil. Our research shows a quite different situation, in which incipient urban planning was applied to the *vilas* during this period. The thesis argues that the *vilas de indios* constituted open systems, whose origins obeyed centralized determinations, but whose development was shaped by local conflicts and interests, including those of the indigenous peoples.

Vilas de índios no Ceará colonial



Fonte: ADONIAS, Isa. Mapa geográfico da Capitania do Ceará, 1814. In: Mapas, imagens e formação territorial brasileira. Fundação Emlilo Odebrecht, 1933.

Lista de anexos

Caderno de Mapas

Mapa 1: Vilas de índios no Ceará colonial

Mapa 2: Expansão dos jesuítas no Norte do Brasil

Mapa 3: Índios contemporâneos no Ceará

Mapa 4: Vilas de índios e outras vilas

Mapa 5: Esboço de algumas vilas no Ceará Colonial

Caderno de Figuras

Figura 1: Marquês de Pombal

Figura 2: Francisco Xavier Mendonça Furtado

Figura 3: Aldeamento de São Fidélis

Figura 4: Plano da Vila Viçosa

Figura 4.1 Legenda do Plano da Vila Viçosa

Figura 5: Planta da Vila de Baturité

Figura 6: Planta da Vila de Barcelos

Figura 7: Planta de Aracati

Figura 8: Interior da Igreja de Ibiapaba

Figura 9: Sacrário da Igreja de Ibiapaba

Figura 10: Igreja de Viçosa (Ibiapaba)

Figura 11: Frontispício da Matriz de Baturité

Caderno de Documentos

- Termo de Demarcação da Vila de Baturité

- Bens dos Aldeamentos Jesuíticos

- Carta do Mestre de Campo D. Felipe de Sousa Castro

Lista de Abreviaturas

- AHU - Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo
APEC - Arquivo Público do Estado do Ceará
BNRJ - Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
BPGMP - Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel

Sumário

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1 - RELAÇÕES INTERÉTNICAS, CULTURA E IDENTIDADE	09
1. 1 A questão étnica em Max Weber	10
1. 2 Barth, Cohen e seus seguidores	16
1. 3 Outras contribuições importantes	28
1. 4 Transformação cultural e as vilas pombalinas	39
CAPÍTULO 2 - OS ÍNDIOS NO NORDESTE	51
2. 1 Os índios no Ceará pré-colonial	54
2. 2 Os estudos antropológicos	58
2. 3 A historiografia local	70
CAPÍTULO 3 - A TRANSFORMAÇÃO DAS ALDEIAS JESUÍTICAS EM VILAS POMBALINAS	75
3. 1 Os aldeamentos jesuíticos	75
3. 2 O Diretório Pombalino	84
3. 3 As <i>vilas de índios</i> no Ceará	89
CAPÍTULO 4 - VILAS DE ÍNDIOS NO CONTEXTO DO PLANEJAMENTO URBANO E SOCIAL PORTUGUÊS	103
4. 1 A fundação da vila de Monte-Mor, o novo d'América	118
CAPÍTULO 5 - A DINÂMICA LOCAL NAS VILAS DE ÍNDIOS: AS AÇÕES DOS GESTORES	137
5. 1 O governador e a implantação do Diretório	137
5. 2 O bispo e a criação das novas vigarias	155
5. 3 A distribuição dos bens das aldeias jesuíticas	160
CAPÍTULO 6 - A DINÂMICA LOCAL NAS VILAS DE ÍNDIOS: AS REAÇÕES DA POPULAÇÃO	173
6. 1 A revolta contra o imposto e os outros conflitos	175
6. 2 Os Tremembé e a vila de Soure	182
6. 3 O trânsito, as intrigas e a rede de comunicação	189

6. 4 <i>As vilas de índios</i> como um sistema aberto	195
EPÍLOGO	203
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	219
ANEXO 1 – CADERNO DE MAPAS	243
ANEXO 2 – CADERNO DE FIGURAS	249
ANEXO 3 – CADERNO DE DOCUMENTOS	263

A afirmação de que não existem mais índios no Nordeste é muito freqüente, mesmo no ambiente acadêmico. Muitos se dizem indignados frente ao que chamam de “encenação”, os atos públicos nos quais os índios contemporâneos buscam interagir e conquistar adesões à sua causa, via de regra trajando uma indumentária que remete ao índio pré-colonial, adequando-se a uma imagem de índio que estamos acostumados a cultivar, aprendida e apreendida nos primeiros anos da vida escolar.

Nos meios mais intelectualizados é comum ouvirmos que o movimento indígena no Nordeste¹ não passa de um disfarce da luta pela terra, comum aos expropriados do campo e propiciada pela Constituição em vigor desde 1988. Esquecem, no entanto, que aquilo que a Constituição expressa representa uma conquista, certamente uma das mais importantes de um longo movimento e não, uma proveitosa cortesia de um Estado dadivoso.

Esta não é, entretanto, uma tese sobre a situação indígena atual, embora tenha sido inspirada por ela. Na verdade, tornou-se objeto de nossa atenção a constatação de uma sistemática cobrança de distinção de quem é parte integrante da sociedade nacional e mesmo assim se quer diferente. Nossas reflexões nos levaram a perceber que há um certo embaraço na sociedade brasileira quanto às noções de cultura, mudança cultural² e identidade étnica. Com efeito, para muitos é difícil

¹ Para uma reflexão ampla e consistente sobre o movimento indígena contemporâneo no Nordeste, ver Pacheco de Oliveira (1993, 1995, 1998).

² Como o conceito de mudança cultural foi impregnado pelo uso que se fez dele nas abordagens culturalistas, as novas abordagens antropológicas têm usado preferencialmente o conceito de transformação cultural, o qual adotaremos ora em diante. Este conceito supõe uma participação ativa dos sujeitos em suas transformações, diferentemente daquele, no qual a mudança se efetua independentemente da vontade dos sujeitos em questão.

entender como os índios ditos “aculturados” podem ultimamente estar reivindicando identidades étnicas, inaugurando um processo que tem sido chamado pelos especialistas de reemergência, revitalização, visibilidade, etnogênese.

A antropologia por muito tempo esteve apegada ao discurso da diferença cultural, contribuindo, talvez, para a vulgarização da noção de cultura como sendo tradição, uma vez que buscou muito a diferença nos fenômenos considerados exóticos³ e arraigados, numa deferência a elementos culturais que perduram, aparentemente inalterados. A tradição é um dos componentes da cultura, mas não é o único. Valorizar apenas a tradição na definição de cultura é atribuir uma idéia distorcida de imutabilidade e cristalização em detrimento de toda uma dinâmica situacional que também lhe é própria. Ao mesmo tempo, a idéia de imutabilidade que seria inerente à cultura trouxe consigo as idéias de perda cultural e de descaracterização étnica, de grande valor ideológico e com repercussões definitivas quando se trata de povos indígenas⁴ contemporâneos. Mas deixemos a explicitação desse percurso na teoria antropológica para quando tratarmos exclusivamente dessa questão.

Voltemos ao ponto da dinâmica situacional da cultura. Para a valorização dessa condição da cultura tornou-se necessária à antropologia, ou pelo menos a uma vertente dela, uma aproximação com a história, da qual resultou uma diminuição das preocupações com as estruturas e o incremento das investigações no âmbito da diacronia e das conjunturas, voltando-se a disciplina para a dimensão temporal e relacional em suas análises. Na mesma direção, passou-se a destacar o processo de negociação de sentidos, uma dimensão também inerente à cultura, no bojo da qual se tem construído uma outra compreensão sobre o processo histórico, respaldada na noção de que, se os fatos acontecidos não são possíveis de serem desfeitos, os seus

³ Não estamos aqui polemizando com a lúcida distinção que Ramos (1993) faz entre exotismo e alteridade, nem muito menos arguindo sobre o certo direito à diferença que a autora sustenta. Apenas chamamos a atenção para o problema do que é a alteridade.

⁴ Estamos usando a expressão “povos indígenas” com alguma reserva. Na falta de uma discussão conceitual mais elucidativa na antropologia adotaremos essa expressão, via de regra, a adotada no âmbito do movimento indígena e por grande parte da academia.

sentidos o são. Como ensina Ricouer, os fatos são fixos mas estão sempre sujeitos a diferentes interpretações⁵.

Nesse sentido, a história das relações entre índios e conquistadores no território brasileiro passou a ser interpretada sob uma nova ótica, em que outros sujeitos são percebidos e avaliados. Os povos indígenas passaram a ser vistos como “sujeitos coletivos” de sua história e não mais somente como vítimas dos conquistadores - ainda que a violência e o etnocídio praticados devam ser denunciados sempre. Superado o paradigma do pessimismo quanto ao futuro daqueles povos, a antropologia histórica tem procurado qualificar a “ação consciente” do mesmos, quer no presente ou no passado. Trata-se de demonstrar que também eles utilizam estratégias políticas e fazem escolhas, ainda que diante dos desafios impostos por relações assimétricas e de dominação (Monteiro, 1995, 1996, 1999, 2000, 2001).

A partir de tal perspectiva nos propusemos investigar as *vilas de índios* do Ceará, na vigência do *Diretório Pombalino* (1757-1798). Não nos apoiaremos, portanto, na classificação de “índio colaborador” ou “índio resistente”. Adotando a ousada percepção de Monteiro (1999), segundo a qual os povos indígenas também buscam dialogar com interlocutores externos e não são, ou não estão sempre em oposição à sociedade colonial e nacional, optamos por buscar, como sugere o autor, perceber a ação dos índios, descobrir as suas razões, os seus pontos de vista e as suas intenções, entendendo que, se seus movimentos se pautavam segundo suas próprias referências, estas não se restringiam apenas ao mundo pré-colonial, mas abrangiam igualmente saberes e aprendizados adquiridos no mundo colonial.

Nosso objeto de estudo são os aldeamentos jesuíticos transformados em vilas pombalinas na capitania do Ceará Grande⁶, quais sejam, Aldeia da Caucaia,

⁵ A admissão da pluralidade de interpretações dos fatos acarretou o debate sobre a verdade e a história e os excessos do interpretativismo. Sobre isso, Chartier (2000) chama a atenção para a responsabilidade do “saber histórico controlado” e o cuidado com falsificações que propõem argumentações inaceitáveis.

⁶ A rigor, este estudo poderia ter sido proposto para outras unidades geográficas do país, justificando-se esta escolha pelo fato de que o envolvimento da autora com a temática indígena deu-se a partir da pesquisa realizada para a elaboração do *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros*, o que provocou a consolidação do GT – Estudos Indígenas no âmbito do NEPS/UFC, do qual fazemos parte. Deve-se levar em conta, também, o vibrante movimento indígena no Ceará e ainda a importância da retomada dessa

Aldeia da Parangaba, Aldeia da Paupina, Aldeia do Paiacu e Ibiapaba. Transformaram-se, as mesmas, em Vila de Soure, Vila Nova de Arronches, Vila de Mecejana, Vila de Monte-mor, o novo da América e Vila Viçosa Real, respectivamente. No universo dessas vilas iremos conhecer os sujeitos sociais que a documentação nos permitiu encontrar. São governadores, conselheiros do ultramar, desembargadores, juízes, vigários, coadjutores, principais, diretores, capitães e índios comuns. Suas relações foram entrevistas através de pequenos fragmentos pinçados em meio ao que foi vivido há mais de dois séculos.

As *vilas de índios* no Brasil são tema ainda carente de pesquisa. A razão de realizarmos essa viagem de volta ao mundo das vilas é procurar entender melhor essa experiência brasileira, como se deu o processo de inserção dos índios no mundo colonial e as transformações socioculturais pelas quais passaram. Nesse sentido, uma das grandes questões que se colocam, diz respeito ao padrão de ocupação espacial e social dessas unidades. Eram as vilas unidades centralizadas? Quais as estratégias utilizadas para a sua implementação? Como as populações indígenas reagiram ao *Diretório*? Qual o uso que faziam da terra? Com que intensidade praticavam o aforamento para colonos? Como aquelas populações puderam ser dadas por “desaparecidas”? Quais as implicações de todo esse processo para a identidade étnica dos índios?

Darcy Ribeiro (1979) defendia a tese de que a passagem de aldeia para vila não incorporou as populações indígenas locais à nova ordem nem propiciou a sua assimilação à sociedade nacional. Ao contrário, segundo ele, verificou-se a exclusão dos índios, que teriam continuado a viver ao lado das cidades que se formaram a partir de seus aldeamentos, sem fundir-se nelas. Quando não, teriam-se deslocado de seus lugares, para regiões mais distantes⁷.

problemática no ambiente acadêmico local, tão cara a intelectuais de outras gerações (Brasil, Menezes, Pompeu Sobrinho, Studart e Studart Filho, entre outros), cujas obras foram em grande parte publicadas pela Revista do Instituto do Ceará.

⁷ Como exemplo da primeira alternativa Ribeiro cita o caso dos *Fulniô*, em frente à cidade de Águas Belas (PE); dos *Xucuru* e a cidade de Cimbres (PE); dos *Xokó*, em frente à cidade de Porto Real do Colégio (AL); dos *Wakona* e a cidade de Palmeira dos Índios (AL) e dos *Tuxá* e a cidade de Rodelas (BA). Os *Xucuru* da serra de

Consideramos, no entanto, que a tese de Ribeiro não esgota a diversidade de possibilidades de reação das populações nativas. Avaliamos que, ao lado da fuga e do isolamento, a vida nos aldeamentos e vilas também foi uma das formas de reação indígena. É isso que sustenta uma série de recentes pesquisas (Amoroso, 1998, Almeida 2000), às quais nos agregamos.

Partimos da hipótese de que as *vilas de índios* foram um espaço fundamental de reconfiguração social e elaboração étnica, vez que eram instituições organizadoras daquelas populações, não só do ponto de vista do gerenciamento dos fatores de produção (terra e mão-de-obra), mas também, e principalmente, do código de sociabilidade no qual os indígenas estavam inseridos e a partir do qual interagiam com os outros segmentos sociais. No caso do Nordeste, por exemplo, os dados históricos apontam que no século 18 a maior parte da população indígena vivia nos aldeamentos [e vilas] (Dantas et alli, 1992). Foi através deles que se efetivou a política de miscigenação e a suposta diluição das etnias indígenas.

Sob outra perspectiva, podemos considerar a experiência dos aldeamentos e vilas como aquela que propiciou o embaraço, do qual falávamos anteriormente, entre os conceitos de transformação cultural e identidade étnica. Isso, por conta da intensa miscigenação e da forte pressão para a incorporação dos povos indígenas na sociedade colonial, em meio à qual se tomou a transformação cultural destes por perda da identidade étnica. Num certo sentido, acreditamos que ao conhecermos o processo de “desaparecimento” estaremos de alguma forma contribuindo para o entendimento do “reaparecimento”, uma vez que ambos os processos na verdade são diferentes expressões de um mesmo fenômeno, relativo às relações entre política e identidade étnica.

*

Urubá (PE), os *Pankararu* de Brejo dos Padres (PE), os *Pakarai* da serra da Cacaria (BA) e os *Umã* da serra do Arapuá (BA) representariam a situação de migração. A esta segunda lista Dantas (1973) acrescenta os *Kiriri*, da missão do Geru (SE), corroborando a tese do mestre.

Trabalhar com pesquisa documental foi uma verdadeira “aventura” - a começar pelo objeto escolhido, as *vilas de índios*, que por algumas vezes pensamos em abandonar, face à tentação que a rica documentação missionária exercia, em oposição à pobreza etnográfica dos documentos administrativos do período pombalino.

Uma outra dificuldade que se apresentava era o tratamento que deveria ser dado às fontes e toda a crítica fundamental pela qual elas deveriam passar: o reconhecimento da autoria, o contexto político e sociocultural em que se inscreviam, o cotejamento das informações. Não que cuidados similares não devam ser tomados nas pesquisas etnológicas com situações contemporâneas, como a distinção dos discursos nativos, a circunstância de sua produção, a observação da prática em contraposição ao discurso e todos os outros zelos exigidos na realização de um bom trabalho de campo. Contudo, se nas etnografias contemporâneas as diferenças de espaço e tempo entre o mundo do pesquisador e o mundo observado devem ser ponderadas, tanto mais em investigações nas quais as discrepâncias são maiores, exigindo um esforço extra para penetrar nas maneiras de ver e sentir de uma época.

Agreguem-se a isso as dificuldades da leitura paleográfica, aumentando nossos temores acerca da empreitada. Contudo, entrar nos meandros das vilas civis tornou-se uma opção intelectual definitiva. Isso porque consideramos ser necessário um conhecimento maior dessa outra faceta das relações entre índios e conquistadores, muitas vezes relegada nos estudos coloniais.

As fontes com as quais trabalhamos foram extraídas principalmente dos acervos do Arquivo Histórico Ultramarino, de Portugal, do Arquivo Público do Estado do Ceará e da Biblioteca Pública do Estado do Ceará. Ao lidar com os documentos, buscamos realçar aquilo que eles revelavam sobre as relações entre os diversos agentes sociais que compunham as vilas. A partir dos fragmentos colhidos fomos reconstituindo os processos sociais, buscando os seus sentidos e motivos, montando o “quebra-cabeça” da vida nas vilas, perseguindo sempre a compreensão da dinâmica social, as suas particularidades, circunstâncias, os seus mecanismos. Principalmente,

observando como os indígenas experimentavam aquela nova experiência e como ocorria a sua transformação social e identitária.

*

Os capítulos que compõem este trabalho estão agregados em dois grandes blocos. O primeiro pode ser entendido como uma aproximação conceitual do objeto; o segundo trata diretamente com o objeto, as *vilas de índios* e a sua dinâmica social. O primeiro bloco abrange os quatro primeiros capítulos. Nele desenvolvemos discussões sobre diversos temas relacionados às vilas. No capítulo “um” fazemos uma revisão dos conceitos de cultura, relações interétnicas e identidade, e o vínculo que há entre estes termos, na perspectiva de entendermos as transformações sociais e identitárias que os índios experimentaram nas vilas. No segundo capítulo, fazemos uma análise não-exaustiva do Nordeste indígena, apresentando uma panorâmica sobre temas e abordagens empregados nos estudos antropológicos relativos aos índios nessa região, fornecendo um repertório para futuras investigações. No capítulo “três” discutimos as aldeias jesuíticas, através do estudo do *Regulamento das Missões*, feito pelo padre Antonio Vieira; discutimos também o *Diretório Pombalino* e algumas avaliações que são feitas sobre seu sucesso ou fracasso. No capítulo “quatro” encerramos o bloco discursivo com a problematização sobre o planejamento urbano no Brasil colonial, envolvendo as vilas pombalinas.

No segundo bloco tratamos propriamente das dinâmicas locais nas vilas, iniciando pelo processo de criação da vila de Montemor, o novo da América. Nos capítulos “cinco” e “seis” analisamos os diversos movimentos dos diferentes sujeitos sociais que compunham as vilas, privilegiando, naquele, as ações dos dirigentes e, no último, as reações da população. Finalmente, no epílogo avançamos a discussão sobre o século 19, no qual continuamos a verificar uma intensa dinâmica local envolvendo o Estado, os índios e os outros interlocutores que formavam o Brasil colonial.

Observamos que os documentos citados foram transcritos com ortografia atual a fim de facilitar sua leitura. Outrossim, deverá ser observado que por diversas vezes os nomes de lugares são grafados de diferentes maneiras. Dada a diversidade das grafias, preferimos deixar esses nomes conforme grafados nos documentos, até mesmo como testemunho do período em que tais documentos foram escritos.

RELAÇÕES INTERÉTNICAS, CULTURA E IDENTIDADE

Para historiadores e filósofos a transposição de cem anos não basta para caracterizar o fim-de-século. Para que isto aconteça, é necessário que haja a superação de um estilo de vida, o fim de um tempo e o começo de outro.

Talvez o tão disperso processo de afirmação de identidades étnicas que se tem verificado em diferentes pontos do planeta¹ nas últimas décadas seja uma das indicações de que a humanidade caminha para o estabelecimento de um novo padrão de sociabilidade, um novo estilo de vida, portanto, de um novo século.

Seja como for, no campo da teoria social o tema da identidade étnica é um dos que tem tido largo destaque na atualidade, ao lado de outros cruciais à constituição das organizações sociais, quais sejam a questão do meio ambiente, a definição de público e privado, as relações entre capital e trabalho e as relações de gênero, todos passando por renovações no interior de seu campo de análise.

No Brasil os estudos acerca da identidade étnica ou seus assemelhados, sempre tão caros à Antropologia - possivelmente devido à forma como aqui se desenvolveu a formação colonial e nacional, pródigas em tipos étnicos - adquiriram novo impulso no bojo dos movimentos sociais das minorias, que, principalmente a partir das articulações pró-constituente dos últimos anos da década de 80, passaram à condição de atores sociais de larga visibilidade quanto à reivindicação de direitos e reconhecimento.

¹Para citar os mais conhecidos, os movimentos separatistas da Espanha, Irlanda, União Soviética, Canadá e de outras nações da África, ex-colônias.

No bojo dessa temática nossa preocupação se volta para o entendimento dos processos *identitários* que ocorrem com os grupos indígenas brasileiros. Nesse âmbito, as modernas² teorias têm enfatizado a dimensão política da identidade e o seu caráter diacrítico, abordagem que vem realizando avanços significativos com a investigação de algumas outras dimensões também concorrentes nos processos de constituição de identidades, tais como a história, a memória social e a territorialidade.

Bastante oportunas, as pesquisas mais recentes contribuem para a explicação dos casos em que a identificação de sinais diacríticos e o estabelecimento de fronteiras já não são suficientes para analisá-los. São exemplos disso os vários processos que ocorrem no Nordeste brasileiro, nos quais as identidades são difusas e de difícil apreensão³.

A estrutura deste capítulo é bastante simples. Realizamos um percurso pela matriz weberiana que vai de sua formulação original até às últimas pesquisas de que temos conhecimento nesse campo. Ao longo da exposição apontamos algumas fragilidades presentes nas diferentes concepções e principalmente chamamos a atenção para a imbricação entre cultura e identidade. Pretendemos com isto colocar em discussão a necessidade de nos debruçarmos sobre o desenleio destes conceitos a fim de melhor interpretarmos situações que se impõem à teoria social, como aquelas acima indicadas.

1. 1 A questão étnica em Max Weber

A pedra fundamental de sustentação das teorias modernas sobre a identidade étnica, com ou sem referência explícita, é o capítulo “Comunidades

²O que chamamos de teorias modernas são aquelas que, a partir de Weber, se situam no campo do *compreensivismo* e do *interacionismo*, sob várias nuances, como veremos posteriormente.

³Segundo estudo mais específico e detalhado, são 23 os grupos indígenas no país, vivendo em 43 áreas espalhadas por 6 Estados da federação (CE, PB, PE, AL, SE e parte setentrional da BA) (Peti/Museu Nacional, 1993).

étnicas” do livro *Economía y Sociedad* (Weber, 1974 [1922]). Sua idéia fundamental é a de que as comunidades étnicas são uma forma de organização política:

La creencia en el parentesco de origen - siendo indiferente que sea o no fundada - puede tener consecuencias importantes, especialmente para la formación de la comunidad política. Llamaremos ‘grupos étnicos’ a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades (Weber, 1974 [1922]: 318).

Esta é a noção que foi apreendida e desenvolvida no final da década de 60 (principalmente por Barth e Cohen, 1969), posteriormente adotada pelos antropólogos brasileiros.

A construção do pensamento de Weber é um tanto peculiar, sendo surpreendente não termos encontrado na bibliografia brasileira qualquer trabalho que faça uma avaliação crítica dele. O seu argumento começa pela afirmação de que o pertencimento a uma raça é uma das fontes de ação comunitária que se constitui de forma problemática⁴, na medida em que ela somente conduz a uma comunidade quando é sentida subjetivamente como uma característica comum. E para que isto ocorra não basta o vínculo local dos indivíduos, mas uma atuação comum, geralmente política, ou uma oposição explícita a outras raças.

Para Weber, a ação comunitária assim nascida se expressa de maneira negativa através da segregação e da depreciação dos diferentes, do temor e da repulsão. Contudo, essa negatividade dos “grupos antropológicos”, como ele chama, não lhes é exclusiva, uma vez que se reporta a diferenças de hábitos exteriores e

⁴O pertencimento a uma raça é definido como “la posesión real de las mismas disposiciones, heredadas y transmisibles por herencia, y que descansan en un origen común” (Weber, [1922] 1974:315).

costumes e não a caracteres hereditários especificamente. E, neste caso, as diferenças estamentais adquiridas são mais responsáveis pelas desclassificações sociais do que as diferenças de tipo antropológico.

Porém, em meio à primazia dos sentimentos de repulsão ou atração, continua o autor, a questão de saber se as diferenças têm origem em “disposições” ou “tradições” deixa de ser importante. Os motivos originais que criam as diferenças nos estilos de vida são esquecidos e os contrastes subsistem como convenções. Portanto, as condições que atuam sobre a vida de uma comunidade agem igualmente sobre as semelhanças e as oposições nos hábitos e costumes, quer sejam patrimônio hereditário ou tradicional⁵. Simetricamente, esses patrimônios possuem iguais efeitos *comunizantes*.

Longe de ser as únicas fontes geradoras de sentimento de comunidade, continuamos com Weber, este também pode advir de processos migratórios - de colonização ou emigração individual. As recordações juvenis atuam nos emigrantes como fonte de “sentimento hoganero”, ainda que eles estejam adaptados ao novo modo de vida de maneira tão intensa a ponto de tornar insuportável um retorno ao país de origem (1974 [1922]: 318). Não obstante, “en las colonias, la relación interna con el país de origen sobrevive incluso a fuertes mezclas con los habitantes de la colonia y a considerables cambios de la tradición, lo mismo que del tipo hereditario”⁶ (1974[1922]: 318).

⁵As expressões, “disposições”, “hereditário” e “tradicional” carecem de uma conceituação no texto. Não obstante, é possível considerar, salvo engano, que para Weber **disposições** e **hereditário** se equivalem, referindo-se à ordem de elementos dados biologicamente, ou seja, pela raça e **tradicional** refere-se ao adquirido culturalmente. Observe-se ainda a diferença entre estas concepções e noções do senso comum atual que tendem a estabelecer uma equivalência entre os conceitos de hereditário e tradicional. De fato, operou-se uma extensão no conceito de hereditário, cujo sentido passou a abranger também transmissões culturalmente dadas, vindo a se confundir com tradição. Enquanto a noção de disposição, mais próxima do conceito de raça, perdeu efeito explicativo, um novo sentido de oposição veio se estabelecer, desta feita entre os conceitos de tradicional e aculturado.

⁶É irônico verificar que enquanto Weber se preocupou em demonstrar o que se passava com o colonizador, envolto no mundo da colônia, hoje usamos o seu raciocínio para explicar o que se passou (e se passa) com os colonizados. Temos procurado dizer, parafraseando Weber, que “nas colônias, a relação interna com a sociedade de origem [dos colonizados] se mantém, em meio às mesclas com os

Weber continua a sua exposição mostrando como as comunidades de linguagem e as comunidades de crença religiosa são as que mais marcam as diferenças étnicas. Estas diferenças étnicas, que se expressam esteticamente nos hábitos externos e nas condutas diárias da vida, funcionam como razões de separação étnica. Simultaneamente, estas comunidades criam um forte sentimento de afinidade étnica, na medida em que a compreensão do sentido da conduta alheia é o pressuposto para o processo de comunicação.

A afinidade étnica, portanto, baseia-se não só nas diferenças quanto ao estilo econômico de vida, mas também em diferenças tais como vestimenta, moradia, tipo de alimentação, modos de divisão de trabalho entre sexos e entre livres e escravos - “en una palabra, todas aquellas cosas en que uno se pregunta por lo que es ‘decoroso’ y que afectan, sobre tudo, al sentimiento de honor y de dignidad del individuo”(1974 [1922]:320). A “honra étnica”, que se alimenta da convicção da excelência dos próprios costumes e da inferioridade dos alheios, é acessível a todo aquele que pertence a uma comunidade de origem, criada subjetivamente. Por outro lado, a antipatia étnica se fixa em todas as diferenças imagináveis da pretendida dignidade e as converte em convenções étnicas. Como consequência, os contrastes são repelidos etnicamente porque são considerados como símbolos de homogeneidade étnica. Já as “qualidades sociais” entram na formação da crença da unidade étnica no caso limite em que um tipo é demasiado heterogêneo para ser aceito esteticamente.

Weber avança para a discussão da fronteira étnica de forma bastante promissora. No seu entendimento, as diferenças extremas nos costumes derivam mais das diferentes condições econômicas ou políticas de existência às quais os grupos humanos têm que se adaptar. Portanto, não existem fronteiras nitidamente delimitadas, afora aquelas condicionadas por grandes diferenças espaciais, e de nenhum modo “fronteiras étnicas” rígidas. Assim o autor vai concluindo o quão é difícil determinar a influência que o fator étnico exerce na formação das comunidades e que exatamente

conquistadores e as mudanças na herança e na tradição”. Nesta simples transposição podemos ver toda a tragédia da colonização na qual, quem de fato foi subsumido foi o nativo e não o alienígena.

por isso o conteúdo da possível ação comunitária sobre bases étnicas permanece indeterminado. Acrescente-se que a tal indeterminação

corresponde la poca univocidad de aquellos conceptos que parecen aludir a una actividad comunitaria de tipo étnico, es decir, condicionada por la creencia en la comunidad de sangre: estirpe, tribo, pueblo, cada uno de ellos es empleado habitualmente en el sentido de una subdivisión étnica del siguiente, pero los dos primeros también as revés (1974 [1922]:322).

A reflexão do autor evolui de forma tal que ele chega a uma completa inversão nos termos, na qual a comunidade étnica, presumivelmente fundadora da ação política, na verdade é fundada por esta. Assim:

Toda la historia pone de manifiesto con qué extraordinaria facilidad la acción comunitaria política da origen a la idea de una ‘comunidad de sangre’ - si no se opone a ello la presencia de diferencias antropológicas demasiado marcadas”. (...)No es raro, actualmente, el nacimiento de un sentimiento colectivo específico, que se orienta por un supuesto parentesco de sangre, en formaciones políticas delimitadas de un modo puramente artificial”(1974 [1922]:322/323).

Tomando a tribo como exemplo, Weber diz que ela só tem seus limites inequivocamente estabelecidos quando é uma subdivisão de uma comunidade política. Em tal circunstância, a delimitação é criada quase sempre artificialmente a partir da comunidade política.

Todo esse construto parece nos levar a sério impasse, diante de tanta complexidade, dificuldade e indeterminação. Porém, Weber nos aponta um caminho. Ao final de suas considerações ele denuncia a inoperância do termo genérico “étnico”, e sugere que para uma análise criteriosa é necessário o exame de situações em

particular, nas quais se observe a formação dos costumes e suas ações efetivas, um por um, bem como a medida em que eles despertam atrações e repulsões. É também especialmente recomendada, entre outros requisitos, a verificação da crença na afinidade ou estranheza de sangue.

Se é possível a execução de tal procedimento, faltam-nos trabalhos que o demonstrem. Em todo caso, tal método que tem nos “costumes” o centro de investigação, não tem ressonância nos estudos atuais. Aliás, parece um tanto dúbio a saída de Weber, já que acaba dando mais atenção a elementos culturais que políticos.

Mas das lições de Weber muito se reteve. Uma primeira noção que é fundamental no tratamento da identidade étnica é a da importância da subjetividade e do sentimento coletivo para a sua constituição. Outra noção de grande relevância refere-se à capacidade das comunidades gerarem costumes. Daí derivam os pressupostos: 1) as sociedades são dinâmicas, embora isso não possa ser percebido no dia-a-dia; 2) os costumes têm uma história, um nascimento e um processo de desenvolvimento que estão relacionados às condições naturais, econômicas e políticas que circundam as sociedades às quais eles se referem; 3) faz parte também do processo de formação dos costumes as relações que as sociedades estabelecem com suas vizinhas, aprendendo e imitando umas às outras. Dessa forma, as noções de tribo e povo deixam de ser referidas a partir da origem e passam a ser definidas politicamente.

Em consonância com esse jogo de relações e processos sociais a consciência do grupo também está muito mais condicionada por relações políticas do que por relações de origem. É essa trilha aberta por Weber, a estreita relação entre comunidade e organização política, que vai ser profundamente explorada pela Antropologia contemporânea.

1. 2 Barth, Cohen e seus seguidores

A partir dos estudos de Barth (1969)⁷ e Cohen (1969) o componente político da *etnicidade* passa a ser sistematicamente enfatizado, em detrimento de seus outros componentes. Esses autores operam uma revisão do *culturalismo*, paradigma que a seu tempo também teve uma importância revolucionária quando se impôs às teorias raciais então vigentes.

Sabemos todos do longo apogeu das teorias raciais que ainda hoje ecoam em algumas interpretações, cujo critério biológico utilizado para definir os grupos étnicos cedeu lugar ao critério cultural, no bojo dos fervilhantes movimentos nacionalistas do pós-guerra nos quais as minorias étnicas começavam a reivindicar o direito de serem distintas.

Na perspectiva *culturalista*, grupo étnico é definido como aquele que compartilha essencialmente uma mesma cultura e língua. Nesta abordagem destacam-se os estudos de aculturação desenvolvidos inicialmente nos EUA (Redfield, Linton, Herskovits 1936), nos quais a cultura é entendida como um conjunto de traços - costumes, crenças, artes, técnicas, etc - e a aculturação como mudanças nos padrões culturais de um ou de ambos os grupos de culturas diferentes, quando estes se encontram em contato direto e contínuo. A mudança se dava a partir de uma troca seletiva de traços culturais, onde a cultura impositiva envolvia o grupo em situação desfavorável no contato.

No Brasil, foram grandes as influências desse paradigma. Os antropólogos compreendiam o contato entre os índios e a sociedade nacional como catastrófico para os primeiros, condenados que estavam a perderem suas especificidades culturais.

Se comumente nos referimos aos estudos de aculturação no Brasil como um movimento teórico, Schaden (1969), entretanto, ao fazer um apanhado desses estudos, nos dá uma outra idéia de como eles foram produzidos:

⁷Na verdade, ao nos referirmos a Barth, estamos de fato nos reportando a um livro compilado por ele, a partir de um simpósio de antropólogos sociais escandinavos, realizado em fevereiro de 1967.

...apesar da grande soma de notícias e informações sobre o assunto [mudança cultural], dispersas na tão heterogênea literatura sobre os índios do Brasil, apesar de alguns trabalhos mais sistemáticos sobre a aculturação de determinadas tribos e de uma série de estudos esparsos sobre certas questões particulares, não dispomos até hoje de nenhum exame crítico, com recurso aos elementos teóricos da Etnologia contemporânea, dos fenômenos descritos e das conclusões formuladas pelos diferentes autores. E sem uma visão de conjunto obtida por uma análise interpretativa não será fácil vencer um dos principais obstáculos que, como ninguém ignora, de há muito entravam o desenvolvimento das investigações nesse setor: a inexistência de perspectivas que possibilitem um mínimo de coerência e de acordo no planejamento e na execução de futuras pesquisas de campo, ou seja, de objetivos definidos que venham a orientar a investigação e tornem comparáveis entre si os resultados conseguidos, ainda que divirjam os interesses específicos e até as orientações metodológicas dos respectivos pesquisadores. [...] Diante da falta de sistema e de orientação na seqüência dos trabalhos, que - convém insistir nisso - foram surgindo ao sabor das circunstâncias e da inclinação particular de cada cientista... (Schaden, 1969: X - XI).

Além da falta de unidade teórica, Schaden aponta também a falta de uma visão do processo geral da mudança no sistema cultural, como reação global à situação de contato, focalizando apenas aspectos parciais (economia, religião, ou organização social), e, ainda, a falta de uma profundidade histórica que permitisse a reconstituição da seqüência temporal das transformações dos sistemas.

De fato, o que havia de comum entre os estudos de aculturação, nos parece, era basicamente uma ideologia *assimilacionista*. Informados pela noção de que a mudança e a descaracterização cultural eram inexoráveis, ao examinarem os Guarani, Munduruku, Tenetehára, Terêna ou outros grupos quaisquer, os autores buscavam

sempre evidenciar a incorporação de crenças e costumes dos brancos e a substituição progressiva dos traços culturais originais.

No entanto, é possível verificarmos freqüentes contradições entre o que os dados das pesquisas apresentavam e o que os autores previam em termos de decadência cultural e condenação ao desaparecimento dos grupos examinados.

Nos *Ensaio de Etnologia Brasileira*, por exemplo, Baldus (1937) distingue dois tipos de mudança: 1) Mudança parcial de cultura, na qual se assimila o novo à cultura existente, estabelecendo-se um equilíbrio institucional em termos dos valores centrais da cultura de origem, de tal forma que o sistema cultural mantém a sua continuidade no espaço e no tempo; 2) Mudança total da cultura, na qual há o acolhimento unilateral do novo, estabelecendo-se um equilíbrio institucional onde os valores da cultura de origem são sacrificados e substituídos por outros que regem a sociedade dos brancos, de tal forma que o sistema cultural nativo é destruído.

Não se tratariam, esses tipos de mudança, de fases sucessivas de um processo, mas de alternativas. Contudo, ao aplicar a sua classificação aos grupos por ele estudado, Baldus conclui:

Para os grupos estudados pelo autor [Baldus], este é de parecer que ‘já estamos habilitados a concluir que estas tribos perderão também completamente a sua cultura, se a relação com os brancos for permanente’, isto por analogia com a situação de populações indígenas ‘do correspondente estado de evolução’ extintas no decorrer da História (Baldus, 1937: 315-316, apud Schaden, 1969: 12).

Em estudo posterior (1962), o mesmo autor reafirma a dificuldade de chegar a uma conclusão de ordem geral no tocante às modalidades da reação dos grupos indígenas à influência européia, mas reitera como válida para muitos grupos a afirmação de que “em geral a penetração de elementos culturais europeus conduz

primeiramente a um lado-a-lado desses elementos com a antiga cultura e, a seguir, à perda desta última” (Baldus, 1962, apud Schaden, 1969:13).

Só em trabalhos subseqüentes é que este autor passa a conceber a possibilidade de se conservarem “subculturas locais de colorido indígena”⁸, deixando de reconhecer que para a grande maioria dos grupos o destino histórico é o da perda completa da cultura tribal.

No caso dos estudos de Wagley e Galvão as incongruências são mais flagrantes, talvez porque tenham avançado mais na análise das sociedades estudadas. Em um dos primeiros trabalhos sobre o processo geral de mudanças dos índios do alto Xingu, Galvão e Simões (1964) constataram, entre outras coisas, a ausência de fatores de dissolução e desintegração tidos como inerentes ao convívio com a comunidade nacional. Naquela ocasião, a explicação para tal tinha por fundamento a baixa “pressão aculturativa”, presente em um grau de intensidade maior em outras frentes nacionais de expansão. De todo modo, isso teria prevenido a perda da coesão e dos elementos culturais nativos que de outra forma teriam deixado de existir.

Em outro trabalho, sobre os Tenetehára, Galvão e Wagley (1961) percebem a plasticidade daquele sistema cultural e ao mesmo tempo os seus setores de resistência, que teriam permitido ao grupo sobreviver como entidade distinta e autônoma até aqueles dias. No entanto, acabam prevendo a sua completa assimilação aos padrões regionais:

Capazes, como foram, de sacrificar ou reduzir o funcionamento das instituições tradicionais, sempre que estas se opusessem à satisfação de exigências novas, de ordem econômica, parecem ter encontrado um caminho relativamente suave para a sua integração gradual na sociedade cabocla da região. Assim mesmo, ‘a cultura tenetehára é ainda hoje essencialmente aborigine’. Acreditam, porém, os autores

⁸ Aula inaugural do curso de Etnologia do Brasil, da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, apud Schaden, 1969.

[Walgey e Galvão] que dentro de uma ou duas gerações, a menos que novos fatores venham imprimir um rumo diferente ao processo, este transformará os Tenetehára em caboclos através de sua completa assimilação aos padrões regionais (Wagley e Galvão, 1961:29 e 185, apud Schaden, 1969: 16).

Até mesmo para Schaden foi difícil compreender como pode “uma cultura que após três séculos de contato se conserva, no fundo, ‘essencialmente indígena’, deixe de sê-lo em no máximo duas gerações”. Tanto é assim que posteriormente Galvão precisou prestar esclarecimento sobre essas afirmações.

Mas o amadurecimento intelectual desse antropólogo levou-o, anos depois, a conclamar os seus pares, na I Reunião Brasileira de Antropologia (1953), à realização de melhores exames sobre os mecanismos de assimilação, o que poderia significar o rompimento com o conceito clássico de aculturação, demasiado estreito na suposição de um continuum *deculturativo*.

Outras pesquisas examinadas por Schaden (Altenfelder, 1949, Watson, 1952, Schaden, 1955 e 1962), também nos mostram nuances do complexo processo de transformação cultural, que corroboram a nossa reflexão de que mesmo as pesquisas dos autores do ciclo da aculturação apontavam caminhos sociais que não desembocavam necessariamente na extinção étnica - a não ser na permanente suposição dos pesquisadores. Mas acreditamos que os estudos ora apresentados são suficientes para demonstrar que muito mais do que um processo social, a tese da aculturação indígena como desencadeadora do implacável extermínio étnico foi - e ainda é - uma ideologia.

Ora, a revisão implementada por Barth destrói os pilares do *culturalismo*: nem os grupos étnicos se definem por portarem “culturas específicas” nem o contato dilui as etnias. Mais do que isto, Barth propõe uma nova definição para os grupos étnicos, em que passam a ser considerados categorias de adscrição.

..Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales: por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. (...) Los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos. (...) Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando classifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (1976 [1969]:10-11,15).

Como vimos, a valorização da subjetividade, a condição de auto-identificação e identificação pelos outros, o caráter organizacional, todos elementos postos já por Weber,⁹ são atualizados, estabelecendo um novo paradigma para se pensar as relações interétnicas.

No mesmo ano de 1969, a monografia de Cohen, menos citada nos estudos brasileiros, mas considerada de igual relevância por aqueles que a conhecem, centra-se também na negação da interação étnica como destruidora de diferenças culturais e na dimensão política de grupos organizados com base em atributos étnicos, a qual chama de “etnicidade”. Tais assertivas derivam do estudo sobre grupos étnicos no contexto urbano de moderna cidade africana, no qual constata que o “tribalismo” continua vigorando naquela conjuntura, até mais do que em situações não urbanas. Por sua vez,

o seu caráter político se explicita na medida em que aí se revelam formas de organização novas e adaptadas à situação do presente, em que compartilham uma mesma identidade porque têm interesses econômicos e políticos comuns:

...Contemporary ethnicity is the result of intensive interaction between ethnic groupings and not the result of complete separatism. (...) Tribalism involves a dynamic rearrangement of relations and customs, and is not the outcome of cultural conservatism or continuity. (...) Ethnicity is essentially a political phenomenon, as traditional customs are used only as idioms, and as mechanisms for political alignment” (Cohen, 1969:198/200, apud Sampaio, 1986).

Os antropólogos brasileiros, a sua vez, também realizavam a crítica ao *culturalismo*, desde o início da década. Cardoso de Oliveira, impulsionado pela noção de situação colonial, produzida por Balandier (1955)¹⁰ ao estudar processos de dominação colonial, apresenta uma concepção inovadora, na qual o contato deixava de ser analisado somente do ponto de vista da sociedade nacional, passando a incluir a perspectiva forjada a partir da dinâmica interna das sociedades indígenas. Dessa forma, a cultura tribal tornava-se uma variável importante nas suas reflexões (1960, 1964, dentre outros). Nesse conjunto, o autor forja o conceito de *fricção interétnica*, de importância capital nos estudos brasileiros, a partir do qual privilegia as relações de poder e dominação entre a sociedade nacional e os nativos:

⁹Estranhamos a ausência da obra de Weber na bibliografia do citado seminário escandinavo, o que não nos impede de considerarmos o seu esforço teórico como uma atualização de Weber, acrescido de outros desdobramentos.

¹⁰Com a noção de situação colonial Balandier chamava a atenção para o caráter de enfrentamento entre duas civilizações na situação de contato, procurando explicá-lo a partir dos condicionantes econômico, político e cultural.

Chamamos ‘fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituosos, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1976 [1962]:128).

Darcy Ribeiro também contestava explicitamente as previsões de Galvão (1979 [1957]) a partir da formulação do conceito de *transfiguração étnica*, segundo o qual as sociedades indígenas em contato com a sociedade nacional alteram suas estruturas tendo como objetivo a sua permanência como entidades étnicas: “...O impacto da civilização sobre as populações tribais dá lugar a transfiguração étnica e não a assimilação plena” (Ribeiro, 1970).

Nos anos setenta, incorporando a perspectiva de Barth, Cardoso de Oliveira passa a investigar a formação da identidade étnica, o que resulta na construção do conceito de *identidade contrastiva*, e que significa que, em situação de contato, as sociedades indígenas constroem suas identidades sob um esforço constante de articulação de valores e condutas para estabelecer fronteiras étnicas diante do “outro”, o que torna o atributo essencial da identidade étnica o seu caráter de contraste:

Partindo de Barth, pudemos então elaborar a noção de identidade contrastiva, tomando-a como a essência da identidade étnica, a saber, quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com quem se defrontam, é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante do outro, jamais se afirmando isoladamente (...) O certo é que um membro de um grupo indígena não invoca sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de uma outra etnia (Cardoso de Oliveira, 1976:36).

Esse caráter - situacional, político e *contrastivo* da identidade - é reforçado na análise de Carneiro da Cunha, também inspirada em Barth. Esta, entretanto, prefere utilizar o conceito de *etnicidade*¹¹, talvez devido a sua outra grande orientação que vem de Cohen, ou, quem sabe, para não entrar numa discussão com Levi-Strauss, que encerra o famoso seminário francês sobre o tema - “La identidad” - de forma bastante desconcertante:

...La identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referimos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real... su existencia es puramente teórica: es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia (Levi-Strauss, 1981 [1977]:369).

O construto de Carneiro da Cunha é muito rico, porém, um tanto enigmático. Tratemos primeiro dos aspectos mais facilmente compreensíveis. Como afirmamos a pouco, o caráter político, situacional e *contrastivo* da identidade é posto de forma bastante clara, inclusive com a devida referência a Weber:

Todos estes dados levaram à redescoberta do que Max Weber havia escrito há bastante tempo: de que as comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaços, em suma que eram formas de organização política. (...) Pois enquanto forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova

¹¹Para efeito deste trabalho consideramos desnecessário e improdutivo entrar no mérito da distinção destes conceitos, já que no essencial ambos tratam da politização de fenômenos culturais de grupos minoritários em meio às sociedades envolventes.

função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (Carneiro da Cunha, 1987:99).

Sumariando, podemos dizer que, a identidade étnica é uma organização política que se constitui em meio à sociedade mais ampla, com vistas à conquista de espaços. A sua especificidade como organização política, o que a distingue, é o conteúdo que aciona para a sua fundação, ou seja, é o fato de “evocarem uma origem e uma cultura comuns” (1987:107). Uma vez evocadas, a origem e a cultura passam a funcionar como sinais demarcadores da distinção dos grupos étnicos e de suas fronteiras, através de “traços” que são selecionados para tal fim. Esta seleção não se dá de forma aleatória, mas tem como referência o *com o que* se vai contrastar:

A escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo (Carneiro da Cunha, 1987:100).

Assim, os elementos culturais passam a ser ideologia. São agora signos que expressam um outro sentido. Um sentido diferente do seu sentido original:

A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da

tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo... (Carneiro da Cunha, 1987:99)

Mais do que nunca, aqui está posta a delicada relação entre a cultura e a identidade étnica. Carneiro da Cunha é preciso quando argumenta que se a identidade étnica se constrói a partir da cultura, não é, todavia, definida a partir dela. Pois se a cultura se torna ideologia, se é manipulada adquirindo novo significado, que vai ter a função de estabelecer distinções e fronteiras, através dos “sinais diacríticos” que, no limite, são inventados - os Pataxó do sul da Bahia mandam alguns de seus membros aprenderem Maxacali em Minas Gerais, para se afirmarem como índios, tomando seu exemplo - não há como tomar critérios culturais para definir a identidade. A adscrição, esta sim, é a via para defini-la:

É índio quem se considera e é considerado índio. Sartre já dizia o mesmo dos judeus. Portanto, os Pataxó são índios porque assim se consideram, não obstante ostentem uma cultura forjada, precisamente criada para afirmá-lo. No limite, podiam até se vestirem de comanches ou de ‘caboclo pena verde’ (Carneiro da Cunha, 1987:101).

Estamos mais uma vez diante dessa formulação, que já se tornou clássica, e não obstante nos deixa com um certo mal-estar. Não que não reconheçamos o caráter adscritivo das identidades, aliás, não só étnicas, mas talvez não seja de todo insensato achá-lo insuficiente para a sua definição. E especialmente, a forma como é suposta a operacionalização da adscrição, ou seja, através dos sinais diacríticos.

Essa concepção, de um jeito ou de outro, acaba sempre referida à necessidade de demonstrar a manutenção de características culturais originais, nem que seja de uma pequena, mas singular, parte dela, o que resulta na “busca frenética” pelos sinais diacríticos. E não nos esqueçamos que as formulações de Barth se

consolidam em meio ao ataque às teses da aculturação. Tanto é que há uma preocupação explícita com a continuidade e o estabelecimento de fronteiras:

Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican (Barth, 1976 [1969]:16).

A busca dos sinais diacríticos nos faz pensar novamente no Nordeste, onde esta procura tornou-se quase uma obsessão, tanto dos grupos indígenas quanto do Estado, já que estes sinais têm prevalecido nos processos de reconhecimento étnico.

No entanto, as pesquisas têm demonstrado o quanto é difícil detectar unidades, cuja continuidade no tempo possam ser afirmadas (Barreto F^o., 1994, Pacheco de Oliveira, 1993). A falta de costumes *particularizantes* e de traços culturais distintos em meio a descontinuidades torna pouco plausível a aplicação dos sinais diacríticos a esses grupos.

Pacheco de Oliveira prefere utilizar o conceito de *invenção cultural* para analisar estes casos. Para ele a identidade étnica é sustentada numa fundamentação jurídica, o que consideramos uma opção aquém do que a envergadura da problemática supõe: “Trata-se de uma identidade genérica e de caráter essencialmente jurídica, que é atribuída pelo Estado brasileiro, vindo do plano das leis para o das práticas sociais” (Pacheco de Oliveira, 1993: V).

Talvez hoje, um pouco mais distantes do debate de posições das décadas anteriores, possamos refletir sobre processos culturais e perdas de características de

maneira mais amena. Conceitos como “trocas culturais” ou “circularidade cultural” têm sido inseridos no contexto dessa discussão, reportando-se inclusive ao conjunto das sociedades ocidentais, o que permite pensar que as perdas de traços culturais não são fenômeno intrínseco das sociedades minoritárias nem implicam necessariamente em perdas de identidades étnicas.

Mas notemos que ainda estamos nos movendo no complexo campo da estreita relação entre a cultura e a identidade, sempre embaralhadas e nos embaralhando. Compreender melhor o processo de formação de identidades, indo além da aceitação da cultura como “residual e irredutível”, certamente é um desafio que apresenta grandes dificuldades.

Arriscamo-nos a sugerir um deslocamento de eixo nos aspectos da cultura que são tomados nas investigações acerca das constituições de identidades. Referimo-nos a deixarmos um pouco de lado a observação de elementos da sincronia ou aqueles facilmente percebíveis e palpáveis e nos atermos a elementos diacrônicos ou de existência “menos visível” (ou virtual, para usar uma terminologia contemporânea). Deveríamos buscar enxergar nos grupos étnicos não apenas a forma como estão constituídos no presente, mas a experiência vivida ao longo do tempo.

E, se bem observar, perceberemos que, embora sem este discurso, num certo sentido é por essa via, de privilegiar elementos da diacronia, que outras pesquisas, principalmente de origem norte-americana, têm caminhado na investigação de identidades étnicas.

1. 3 Outras contribuições importantes

As investigações efetuadas nas últimas décadas (dos anos 90 para cá) têm avançado em detalhamento e análise de alguns outros elementos presentes em processos de constituição de identidades étnicas, tais como os mitos, a memória coletiva, a reconstituição histórica, a etnogênese, a territorialidade e a relação com o Estado, entre as quais destacamos as de Rappaport, Hill, Rafestin e Bresso.

Podemos dizer que, atualmente, embora ainda se verifiquem algumas interpretações nas quais o resultado de processos de contato interétnico vividos por sociedades indígenas com sociedades ocidentais é entendido como a aculturação dos nativos, elas já não são tão freqüentes nem gozam de muito prestígio. Predominam hoje na academia as noções de “resignificação”, sobre o que antes poderia ser chamado de ocidentalização e “apropriação cultural” ao invés de dominação cultural.

Artigos como o de Gruzinski (1986) estão muito mais susceptíveis a críticas do que estiveram até bem pouco tempo atrás. De fato, ao analisar a conquista espanhola sobre a sociedade Otomí no México colonial o articulista expressa um discurso de vencido em tom derrotista, no qual só restou aos nativos a *deculturação*, o fracasso de suas estratégias de resistência e a penosa tarefa de remendar a “red agujerada” de sua identidade:

Al aniquilar las estructuras de viabilidad del mundo indígena - el clero, los templos, los sacrificios, el calendario -, la predicación cristiana interrumpía el curso de un mundo ordenado, programado, en cuyo seno hombres y dioses se solidarizaban para siempre. De hecho, atacaba los fundamentos de toda identidad previa, los dislocaba y sustituía el ancestral patrimonio étnico, comunitario y de linaje, por ‘una red de agujeros’(Gruzinski, 1986:413).

Talvez tenha faltado a Gruzinski (não só a ele) uma certa capacidade de se distanciar de seu objeto de estudo, e, assim fazendo, descomprometer o objeto das expectativas do pesquisador¹². A sua possível aspiração por um “índio herói” engendrou uma concepção de identidade arraigada, fechada, impenetrável, e,

¹²Embora este seja um tema clássico da sociologia - juízo de valor - não vem sendo devidamente explorado nos estudos de Antropologia indígena brasileira. Monteiro (1996) toca neste ponto ao se referir às classificações que os intermediários da “causa indígena” fazem sobre as lideranças nativas (“autênticos” ou “postiços”).

ironicamente, “pouco resistente”, já que sucumbiu no contato. É o caso de se perguntar: existe alguma identidade que não seja uma “red agujerada?”

Gruzinski é muito competente para detectar o processo de transformação da sociedade nativa, embora não reconheça nenhum mérito nele, nem percebe o quanto aqueles índios continuam sendo otomís, mesmo quando o próprio autor aponta elementos no processo de transformação que poderiam levá-lo a isso. Em algumas passagens do ensaio, por exemplo, ele mostra a diversificação na formação de identidades a partir do contato, vinculadas à diferenciação de posições na estratificação social da sociedade Otomí. Assim é que nobres e plebeus remodelaram o passado por diferentes caminhos e, enquanto a nobreza idealizava um passado glorioso, sem espanhóis nem Otomís, apenas com índios católicos, a plebe rompia com o passado pré-hispânico deixando como vestígio disso a criação dos títulos primordiais, escrituras que descreviam a conquista e a fundação dos “pueblos”:

...tres siglos de dominación colonial, la nobleza indígena había elaborado, acondicionado y difundido una identidad indígena que oscilaba entre la referencia social y de linaje, entre una percepción cristiana de la naturaleza humana y el sentimiento de una indianidad, de una ‘condición indígena’ de la cual no podía escapar totalmente. (...) Estos títulos [os títulos primordiais] no son reflejo de la realidad histórica, fáctica, tal como nosotros la concebimos. Expresan más bien lo que los indios nahuas, a partir del siglo XVI, imaginaron que era la aparición de su pueblo, de su comunidad, de su terruño y, con ello, de su identidad (Gruzinski, 1986:421).

O processo vivenciado pelos plebeus, em que a identidade é correlacionada aos títulos primordiais, adquire a conotação de um “caos cronológico”, produto de uma memória indígena que adota uma temporalidade permeável às épocas pagã e cristã, que “organiza o material histórico segundo critérios específicos e parcialmente

autóctones” (Gruzinski, 1986:425). Segundo outras abordagens, este processo poderia ser interpretado não como algo caótico, símbolo de aculturação e de ocidentalização, mas como uma apropriação da cultura ocidental, um processo completamente legítimo e freqüente que ao invés de desqualificar seria uma demonstração da capacidade de adaptação criativa (Hill, 1996) daquela sociedade.

Partindo de uma orientação completamente diferente, Rappaport (1990), ao estudar os Paez - sociedade indígena das terras altas sul-colombianas - procura traçar o processo através do qual esse grupo tem revalidado sua visão histórica desde o século 18, definindo, agindo e reformulando a noção do seu lugar no processo histórico. Ao buscar atingir seu objetivo, a autora verifica que, assim como no mundo ocidental, aquela sociedade também opera com uma política de memória social em função de interesses políticos de sua atualidade. O sentido de memória social aqui trabalhado está estreitamente ligado ao conhecimento histórico e à consciência histórica:

Indian rights activists are fully conscious of the lessons they must draw from the memories of pre-Columbian battles with aboriginal enemies, the military resistance their ancestors offered in response to the Spanish invasion of 1572, the judicial battles that established the *resguardos*¹³ and that assured their existence until today (Rappaport, 1990:9).

Por sua vez, o conhecimento histórico é utilizado como uma fonte de dados sobre o processo de dominação, e, paralelamente, de identificação de direitos legais, vindo a se constituir numa arma contra a dominação. Usando a frase de um escritor nativo (citado por Wankar, 1981:279) a pesquisadora reproduz: ”Os brancos interditam a estrada do futuro bloqueando nosso caminho para o passado” (Rappaport: 1990:1).

¹³*Resguardos* são unidades, de caráter político e territorial, outorgadas pela Coroa espanhola no século 18. Embora estas comunidades tenham sofrido várias transformações ao longo da história, perdendo e ganhando características, não perderam seu valor para os nativos (nem para a pesquisadora).

Em consonância com o esforço de persistência étnica, as narrativas dos Páez trazem como personagens centrais eles próprios, com seus sucessos e fracassos, relegando papéis coadjuvantes aos brancos e ao Estado. No centro de sua memória estão os “lutadores do passado” com os quais os Páez atuais estabelecem uma profunda ligação moral, base da lógica interna de sua história, construída sobre padrões que são regenerados conforme as condições políticas com as quais se defrontam.

Segundo a rica interpretação da autora, essa perspectiva histórica constitui um sistema simbólico interno à comunidade, mas que não é fechado nele próprio e opera no contexto do desenvolvimento histórico da sociedade envolvente.

Páez historical consciousness must be examined within the context of historical developments in the broader society, including the transformation of political systems, the changing nature of historical evidence in the legal system and the history of Colombian historiography. In order to comprehend the internal logic of Páez history, then we must also understand the history of Colombia (Rappaport, 1990:9-10).

A complexa relação entre as histórias globais e as histórias locais também é tema das preocupações de Hill (1996), para quem as redes comerciais pré-colombianas, as guerras e as alianças são indicadores de que há um profundo entrelaçamento dessas sociedades e, portanto, de suas histórias.

Rappaport também inova bastante ao corroborar a tese de que o pensamento mítico não se opõe nem é avesso aos eventos históricos. Muito ao contrário, as imagens míticas podem representar e explicar os eventos históricos, tornando-os mais acessíveis à memória oral, o que não significa que não haja diferenças entre a nossa história ocidental e as histórias nativas - diferenças essas, aliás, marcadamente situadas nas estruturas narrativas.

Em seus argumentos a autora chama a atenção para o fato de que, no nosso mundo ocidental, a definição corrente de historicidade supõe narrativas lineares ou cronológicas, sem nos darmos conta de que estas são características da teoria européia do tempo, que se expandiu no processo da conquista (Cohn, 1981 apud Rappaport). Em decorrência, temos encarado nossa estrutura temporal como natural e atribuído uma outra classificação aos esquemas históricos dos povos conquistados. Podemos verificar a formulação dessa classificação nas definições de Finley:

History is chronological, organized on the basis of a coherent dating scheme and using evidence derived from documents that are then formulated into a systematic presentation; myth is the antithesis of history: non-linear, atemporal, fictional, non-systematic (Finley, 1965 apud Rappaport, 1990:12).

Sob essa argumentação há um debate com Lévi-Strauss, que diz respeito à classificação das sociedades em “quentes” e “frias”. Em reforço à sua abordagem Rappaport cita clássicos da teoria da História (Collingwood 1946, White, 1973, 1978) para quem a história não é questão de verdade, mas também de mito e estilo¹⁴.

Também Hill (1996) é contundente ao se opor à classificação levistraussiana. Nesta coletânea editada por ele há um rompimento definitivo com as noções de isolamento e estática atribuídas às sociedades indígenas americanas. Considerar tais sociedades como não equipadas para lidar com as mudanças massivas ocorridas durante o período colonial, para este pesquisador é coisa do passado da Antropologia (e da História):

¹⁴Remetemos aos autores já citados para o desenvolvimento desta apaixonante discussão que chega a estabelecer dois tipos de verdade: a verdade por correspondência (da História) e a verdade por coerência (do Mito), descartando, esta segunda, a pressuposição de relações *conflitivas* entre uma e outra.

...A number of case studies demonstrating that indigenous Amazonian and Andean peoples had already formulated dynamic ways of understanding their historical past and that they were capable of transforming these indigenous modes of historical interpretation into coherent understandings of Europeans and their alien forms of disease, technology, and governance (Hill, 1988).

Ainda sobre a forma da narrativa mítica Rappaport atenta para as diversas possibilidades de uso dessa estrutura, ao mesmo tempo flexível e ambígua, que permite a adequação dos conhecimentos a variáveis arranjos situacionais. Essa capacidade não é nada desprezível no contexto das sociedades nativas cujo conhecimento do passado é um componente fundamental nas disputas por terra, negociações políticas e argüições sobre heranças.

Eis sua audaciosa e brilhante conclusão: não é que os povos indígenas não saibam distinguir fato de ficção¹⁵. Trata-se de que as imagens fantásticas ajudam na elaboração de uma reflexão mais profunda sobre o real:

By using mythic or cyclical images to highlight the ‘holes’ in the historical memory, they emphasize more powerfully the importance of the past because it is more readily recognizable. Moreover, by stressing the repetitive structure of historical process, they link the past to the future, providing a template for understanding where we came from, but also where we are going. For this reasons, native North and South American histories have mirror images in futuristic visions, especially apparent in those models which gauge time as

¹⁵Admitir que as sociedades nativas também têm um conhecimento e uma visão da história não é torná-los iguais ao nosso conhecimento e história ocidentais, até porque refletimos de “lugares sociais” diferentes. Tanto é assim que a pesquisadora se dispõe, no seu estudo, a mostrar os contrastes entre “Páez history” - a visão histórica dos nativos - e “the history of the Páez” - a sua reconstrução (da autora) sobre o passado deles.

moving across a fixed number of generations from past to future, with the present as a pivot (Rappaport, 1990:16).

Por seu turno, a reflexão sobre a etnogênese é um dos outros caminhos que têm sido incrementados na abordagem da identidade étnica. O uso que a Antropologia Cultural faz deste conceito, para designar “processos de emergência histórica de um povo que se define em relação à herança lingüística e sociocultural”, tem sido ampliado como instrumento analítico, útil para o desenvolvimento de uma abordagem histórica crítica da cultura. Esta é tomada como um processo contínuo de conflito e esforços políticos e culturais de um povo, que ao longo de sua existência busca criar identidades duradouras em contextos de dominação, mudanças radicais e descontinuidades, e tem consciência histórica desses esforços (Hill, 1996):

...ethnogenesis can be understood as a creative adaptation to a general history of violent changes - including demographic collapse, forced relocations, enslavement, ethnic soldiering, ethnocide, and genocide - imposed during the historical expansion of colonial and national states in the Americas (Hill, 1996:1).

No caso das sociedades indígenas do Nordeste, por exemplo, a noção de etnogênese é fundamental, na medida em que são grupos de contato antigo e intenso com os conquistadores, cuja descaracterização de sinais distintivos, se comparada a outras sociedades localizadas em diversas regiões do Brasil, ocorreu “precocemente”. De fato, o processo de *estigmatização* pelo qual esses indígenas vêm passando desde o século 18, com as políticas de reorganização espacial e miscigenação¹⁶, não pode ser

¹⁶Talvez não seja exagero vermos uma aproximação entre o processo de urbanização de alguns grupos indígenas atuais, como é o caso dos índios de Tefé-AM (ver Faulhaber, 1992) e a implementação das vilas pombalinas, do ponto de vista da descaracterização étnica no conjunto da população. Se por um lado, essas experiências não resultam necessariamente na ruptura com a identidade, por outro, os casos limites em que há a recusa desta mesma identidade devem ser entendidos como parte constitutiva do fluxo e refluxo das identidades (Cardoso de Oliveira citado por Faulhaber, 1992).

desprezado, especialmente quando constatamos hoje identidades que tentam se firmar em meio ao difuso e ao genérico, quando buscam passar de “caboclo” a “índio”.

Em artigo muito criativo, Arruti (1995)¹⁷ discorre sobre o processo de “ponta-cabeça”, que pode ser detectado, em algumas destas sociedades no Estado de Pernambuco, indo da extinção ao nascimento. Destaca a rede de relações que se estabelece entre os grupos ditos “emergentes”, em que um sempre serve de apoio, legitimidade e mediação para outro ainda não reconhecido como indígena (nem pelo Estado nem pela sociedade). Num claro processo de produção cultural (Hill, 1996), esses grupos usam os *etnônimos* como registros da diversidade étnica que os compõem e adotam uma metáfora vegetal¹⁸ que, ao mesmo tempo em que classifica os diversos grupos, é veículo para pensarem o tempo e a história.

Também nos processos de etnogênese os mitos e os rituais religiosos podem ter importante participação como elementos centrais de unificação política, seja como revitalização de símbolos pré-coloniais, seja como apropriação de símbolos europeus. É o caso, por exemplo, da apropriação dos símbolos cristãos entre alguns grupos andinos e entre os Caribe e Macuxi (Silverblatt 1988, Dillon e Abercrombie 1988, Rasnake 1988, Saats 1996, citados por Hill 1996). Essas apropriações não atuam como modelos culturais estáticos, independentes das condições de mudança histórica, mas como elementos ativos da construção histórica de novas identidades culturais.

O fenômeno da revivescência de símbolos pré-coloniais pode igualmente ser observado no Nordeste, onde os indígenas têm desenvolvido um processo de “reencantamento do mundo”, recuperando imagens e relações esquecidas, elegendo heróis, produzindo mitos e ritos (Arruti, 1995, Martins, 1994, Valle, 1993, Barreto Fº, 1992).

¹⁷O autor não trabalha com o conceito de *etnogênese*, adotando a “invenção cultural”, embora não faça nenhuma discussão sobre ela. O que não nos impede de constatar que os processos, por ele analisados, poderiam perfeitamente ser interpretados segundo a concepção de *etnogênese* apresentada por Hill (1996).

¹⁸Esta metáfora vegetal divide os grupos em “troncos velhos” - representam a reserva de memória, cultura e religiosidade - e as “pontas de rama” - os expropriados simbolicamente, sem sinais diacríticos.

O *faccionalismo* é outro ponto discutido por Hill, que o faz sem qualquer juízo de valor ou “ranço” *desqualificador*:

In contexts of colonial domination and structures of national power, ethnic groups became internally divided into factions struggling to control access to the dominant society’s wealth and power (see Fergusos 1990), Whitehead and Ferguson 1992). Alternatively factions can develop around the issue of how to cope with the dominant society. Both kinds of factionalism can lead to ethnogenesis through a process of resisting not only a dominant social order but also other faction’ ways of relating to that dominant order (Hill, 1996:2)

Através desse prisma, a situação dos Otomís, no México colonial, estudada por Gruzinski, poderia ser explicada de maneira totalmente diferente: o caminho de sobrevivência implementado pelos nobres seria considerado tão real e legítimo quanto qualquer outra forma de etnogênese¹⁹.

O tema da territorialidade é outra via que tem sido bastante explorada nas pesquisas. Não há mais dúvida de que um dos elementos centrais das relações das sociedades indígenas com as sociedades nacionais é a questão territorial. Em muitos casos o incentivo para se afirmar a identidade étnica é a aspiração à autonomia territorial.

Importa enfatizar que a territorialidade não se reduz a uma ligação “afetiva” com a terra ou a manutenção do espaço físico, pura e simplesmente, mas é essencialmente um vínculo com específicos mecanismos de produção e reprodução social.

¹⁹Ainda não realizamos nenhuma avaliação das implicações políticas dessa abordagem. À primeira vista parece que a *etnogênese* legitima um tipo de “vale tudo” sobre o qual é preciso refletir. Mas em todo caso insistimos que é uma abordagem muito mais ampla e complexa do que outras marcadas por maniqueísmos que redundam em classificar os processos sociais entre “puros” e “espúrios”.

Segundo Raffestin e Bresso (1979, apud Faulhaber, 1992), um dos pilares da territorialidade é a possibilidade da realização de trabalho autônomo, e por meio deste, a habilidade de modificar o tempo e o espaço. Em confirmação a isso, o estudo do movimento dos índios de Tefé, já citado (Faulhaber, 1992), aponta que o sistema de trabalho é um dos principais argumentos para o reconhecimento da identidade étnica: “o índio é aquele que junto com o seu grupo de referência vive na mata e trabalha na terra para sobreviver, mas está sujeito aos padrões” (depoimento nativo, recolhido por Faulhaber, 1992).

A demarcação territorial torna-se a conquista de poder para interferir sobre o tempo e o espaço. Concretiza-se, assim, uma “autonomia relativa” frente à participação da maioria dessas sociedades na economia de mercado, que há muito tempo os alcançou.

Nos termos do que coloca Hill (1996), os povos indígenas das Américas estão procurando a criação de um espaço político dentro dos Estados, que permita a eles recuperar o controle sobre suas terras e as formas locais de organização social e assim ter algum meio de controle sobre a maneira pela qual eles articulam “suas pessoas” com as ordens políticas nacionais e internacionais. Em tal perspectiva, os grupos étnicos não representam nenhuma ameaça à soberania nacional, já que não têm objetivos separatistas²⁰. Não há o rompimento com a hegemonia dos Estados nacionais, mas o questionamento da homogeneidade que muitos lhes querem imputar, simplificando a complexidade da diversidade étnica, em meio da qual muitos dos países modernos foram construídos.

Em suma, consideramos fundamental insistir na importância da ampliação do entendimento do conceito de identidade étnica. As últimas abordagens procuram libertar, de uma vez por todas, a noção de identidade das idéias de permanência ou

²⁰ Remeto à discussão que Hill (1996) trava com Urban e Sherzer, na qual mostra vários equívocos no construto destes autores no que diz respeito à relação dos grupos étnicos com o Estado, inclusive quando supõem que estes grupos só desenvolvem um alto nível de consciência étnica e histórica, quando são incorporados aos Estados.

manutenção, referências facilmente visíveis e constantes que escapariam às mudanças. Identidade não é sinônimo de unicidade.

A identidade étnica poderia muito bem ser definida não por pontos fixos, mas pela sua trajetória. Trajetória sem destino definido que entra por caminhos e atalhos e, ao sofrer impactos, modifica-se, mas continua a ser uma trajetória (trajetória étnica, diríamos). A sua unidade não estaria em permanências nem em pontos isolados, mas em seu próprio curso, ainda que fragmentado e descontínuo, reconstituído e construído ao longo da existência.

It is no coincidence that both indigenous and Afro-American peoples have chosen to focus their political struggles on history. For indigenous Americans, this semiotic struggle over history focuses on 1992 as a metaphor for half a millennium of conquest, depopulation, enslavement, and marginalization as well as for the movement to transform this symbol of ethnocidal losses into creation of new ethnic identities that are not vanishing from the Americas but reasserting their places in history (Hill, 1996:16).

1. 4 Transformação cultural e as vilas pombalinas

Voltemos à questão posta desde Weber e ainda não equacionada satisfatoriamente, qual seja, o conceito de cultura e o seu lugar na definição da identidade étnica. Muito já se repetiu sobre o caráter dinâmico da cultura, mas pouco se incorporou dessa dinâmica no conteúdo do conceito.

Sem desconsiderarmos a dimensão política das identidades, já tão explorada e vasculhada, é hora de voltarmos nossos olhos para outras dimensões da cultura, sem que isto signifique um convite de volta ao *culturalismo*. Estamos pensando em proposições bem mais fecundas, nas quais a cultura é entendida como uma construção

simbólica, de caráter público, social e histórico, que organiza o mundo e sistematiza a experiência sensível, nada tendo de sólido, completo ou imóvel no tempo e no espaço. Enfim, precisamos pensar a cultura como o contorno do universo que os homens traçam socialmente.

Vejamos então outras concepções de cultura, as quais seguem o itinerário da *complexificação* do seu entendimento e da clarificação do seu conteúdo, que podem ser encontradas em Wachtel (1974), Geertz (1978) e Elias (1990). Eles podem iluminar o caminho da investigação do mundo das *vilas de índios*.

Wachtel possibilita o repensar das conseqüências do contato interétnico do ponto de vista da transformação cultural, ainda que a sua discussão se dê em termos do conceito de aculturação. Tal formulação, hoje abandonada, permanece no corpo deste trabalho por sua importância fundamental na renovação dos estudos hispano-americanos, acerca das relações entre conquistadores e conquistados. Ainda que sob um paradigma que opera com categorias fixas e duais, Wachtel propôs uma mesclagem nessas categorias, que acabaram por levar a alguns estudiosos, como é o nosso caso, a romper definitivamente com os conceitos polarizados, e a reconhecer a necessidade de buscar outras concepções mais plásticas e maleáveis na formulação do conceito de cultura e na compreensão das relações interétnicas.

Acompanhemos, pois, o seu raciocínio, que começa por questionar a pretensão desse conceito de designar as interações que resultam do contato de duas culturas, de forma generalista, sem especificar as particularidades das diferentes culturas e dos diferentes contatos. Embora não descarte a idéia de dominação no exame das relações interétnicas, na situação colonial²¹, o autor propõe a ampliação e o redimensionamento do conceito de aculturação:

A aculturação não se reduz a uma única marcha, à simples passagem da cultura indígena à ocidental. Existe um processo inverso, pelo qual

²¹ É sugestão de Wachtel a extrapolação da noção de aculturação da situação colonial para o contexto das sociedades modernas.

a cultura indígena integra os elementos europeus sem perder suas características originais. Essa dupla polaridade confirma que a aculturação não pode ser reduzida à difusão, no espaço e no tempo, de traços culturais arbitrariamente isolados: trata-se de um fenômeno global que compromete toda a sociedade (Wachtel, 1974:114).

Considerando que as situações de contato se produzem de formas variadas, diversos são, também, os seus resultados. Tanto mais, se observada a heterogeneidade presente no interior das culturas.

Os contatos culturais nem sempre colocam em presença todos os representantes de uma mesma sociedade. Jesuítas das missões espanholas, mineiras, hacendados ou oficiais reais, caçadores do Canadá ou colonos anglo-americanos encarnam aspectos parciais das sociedades de onde provem (Wachtel, 1974:114).

Não obstante a atenção que dispensa à heterogeneidade das situações, Wachtel acaba por estabelecer tipologias para a dominação e para o processo de aculturação, embora lembre que elas não esgotam a complexidade da dinâmica do contato.

Para ele, a dominação pode ocorrer de forma direta ou indireta. Na via direta, a sociedade dominante controla o processo de aculturação pela violência ou por sanções difusas. Estão presentes os sistemas de valores das duas sociedades. Na forma indireta, há um controle tênue, no qual as sociedades dominadas se apropriam de elementos específicos da cultura do colonizador, submetendo-se aos valores de sua sociedade.

Essa flexibilização do conceito de dominação deve-se à própria natureza do contato e às situações imprecisas das fronteiras:

A sociedade dominante não estabelece imediatamente, nem obrigatoriamente, um controle direto sobre a sociedade aculturada; é suficiente que esteja presente pela sua proximidade, pela ameaça que exerce ou pelo seu prestígio²² (1974:116).

O processo de aculturação pode produzir como resultado a integração, a assimilação, o sincretismo ou a disjunção. A integração se caracteriza pela incorporação de elementos estrangeiros ao acervo cultural indígena, cujo cerne adquire um novo sentido, ainda que provoque uma readaptação no sistema. Na assimilação, a adoção de elementos estrangeiros elimina o sistema de valores indígenas e afirma o valor da sociedade dominante, provocando a dissolução da identidade étnica. O sincretismo e a disjunção²³ são formas intermediárias entre a integração e a assimilação.

Interessa-nos destacar o sincretismo, que a partir dos elementos da sociedade indígena e da sociedade dominante, produz um novo sistema, distinto dos sistemas originais: Os Yaquis, por exemplo, aceitaram inúmeras formas de hispanização (reagrupamento de aldeias, organização municipal, culto de Jesus e da Virgem), conservando determinadas crenças ou instituições próprias (sociedades cerimoniais, *sacralização* dos limites do território). A fusão desses elementos, inicialmente heterogêneos, dá origem a um complexo original, estabilizado pelo período de autonomia do século 19, graças ao qual puderam manter sua identidade étnica (1974:119). Essa noção de sincretismo pode dizer respeito mais diretamente ao

²² Wachtel tem a preocupação de destacar que na situação colonial, predomina a dominação direta e a recusa à submissão e que as situações de fronteira aos poucos desaparecem, dando lugar ao controle direto. Também lembra que esta noção de aculturação dirigida e não dirigida foi sugerida primeiramente, por Ralph Linton e depois retomada por Edward H. Spicer.

²³ A disjunção caracteriza uma cisão entre o universo europeu e o universo indígena. Os nativos submetem-se apenas aparentemente ao sistema do colonizador. Ambigüidades e dissimulações permitem que sistemas conflitantes se imponham, por vias que fogem ao confronto direto. Um outro processo muito interessante, citado por Wachtel, é o da *dualidade cultural*, que consiste na tensão cotidiana vivida por indivíduos que se amoldam alternadamente aos sistemas de valores das sociedades em confronto, conforme estejam entre os nativos ou estrangeiros. As lideranças indígenas poderiam ser estudadas sob este aspecto.

nosso estudo: algo novo que se produz a partir de sistemas em confronto, é o que talvez possamos perceber na análise das vilas indígenas no Ceará.

Outra noção importante extraída de Wachtel, também no sentido de dar maleabilidade ao conceito de aculturação, é a idéia de que ela se efetiva a partir das características das culturas indígenas:

Ora, parece que a natureza dessas últimas [sociedades indígenas] (à qual os novos senhores devem adaptar as formas de sua dominação), mais que as variantes européias, determina o caráter e os resultados da aculturação²⁴ (1974:114/115).

Isso nos leva a uma reflexão sobre dois aspectos. O primeiro é o de perceber, nas entrelinhas, como a sociedade dominante também sofre um “processo de aculturação”, na medida em que ela precisa realizar deslocamentos nos seus mecanismos de controle para se adequar às situações concretas. O segundo aspecto é perceber as circunstâncias históricas operando sobre as relações interétnicas - a dominação se realizando num determinado contexto, agenciada por determinados sujeitos, envolvidos numa práxis social. Tal reflexão aparece mais explicitamente nas passagens que se seguem:

As culturas não são entidades abstratas, só vivem sustentadas por grupos humanos, adaptados a um meio geográfico, comprometidos numa história. (...) Os fenômenos de aculturação dependem não apenas das estruturas onde estão inseridas e a cuja lógica própria se submetem, mas também da práxis que escolhe os elementos adotados e lhes dá sentido, em resposta a uma situação sempre singular. (...) A aculturação não se reduz então à adição de unidades isoladas, pois

²⁴ Para reforçar essa argumentação, o autor utiliza uma classificação esquemática e demonstra como as formas de dominação se apóiam sobre as instituições pré-existentes, dando origem a diferentes formas de aculturação.

toda cultura constitui uma totalidade significativa, mas por outro lado, o processo se desenvolve em níveis múltiplos e seguindo ritmos temporais diferentes. Daí uma dupla série de deslocamentos, tanto na sociedade indígena quanto no sistema colonial que a engloba: esses deslocamentos dão conta da crise da sociedade dominada ao mesmo tempo que do sentido e da função dos fenômenos de aculturação no conjunto da sociedade colonial (Wachtel, 1974:114/126).

Uma outra contribuição importante do autor está nas análises que ele apresenta do movimento *milenario* do *Taqui Ongo* e dos pensamentos de *Guaman Poma de Ayala* e de *Garcilaso de la Vega*, importantes cronistas peruanos do século 16. Nelas ele nos mostra diferentes respostas culturais ao contato, nas quais está presente a criação de novas crenças, a partir de antigos elementos (*Taqui Ongo*) e as reinterpretações do passado (*Poma* e *Garcilaso*) que podem caminhar em sentidos opostos: *Poma* recusa a dominação e *Garcilaso* a aceita e justifica.

O *Taqui Ongo* é definido como

um despertar da religião tradicional, em guerra contra o cristianismo (...). Apóia-se em esquemas mentais tradicionais, os quais reinterpreta para responder à dominação colonial, e que se revestem num contexto diferente, de um sentido absolutamente novo, o de uma revolta (Wachtel, 1974:122/123).

Por sua vez, o pensamento de *Poma de Ayala* é visto como a ilustração de um tipo de integração no qual

os elementos ocidentais são absorvidos no sistema de pensamento indígena que consegue, ao preço de uma série de adaptações, conservar sua estrutura original. (...) [Ayala] continua a perceber o mundo colonial através das categorias espaciais e temporais que

comandavam a organização do Império Inca. (...) As contribuições da cultura ocidental encontram-se portanto, subordinadas, em Poma, à ordem preexistente do sistema espacial e temporal indígena: nesse sentido pode-se dizer que o primeiro polo da aculturação, a integração, realiza no nível mental uma síntese segundo a lógica particular do pensamento selvagem (Wachtel, 1974:123).

Garcilaso de la Vega representa o outro pólo da aculturação, a assimilação: “reinterpreta o passado inca para submetê-lo às categorias da cultura ocidental e incluí-lo no tempo linear do progresso, e da civilização” (Wachtel, 1974:124).

Os três casos citados são expressões culturais novas, originadas a partir do contato. Estas demonstrações reforçam nosso interesse em buscar nas vilas expressões culturais próprias daquele contexto, ainda que seja preciso considerar as particularidades de cada vila e de seus produtos diversos. Pois como adverte o autor, é possível inclusive “a coexistência de vários tipos de aculturação, ao mesmo tempo em que a disparidade de seus ritmos, segundo os níveis, as regiões ou os grupos sociais (e até os indivíduos)” (Wachtel, 1974:124).

De tudo isso somos levados a pensar sobre o *como* e a *partir de que* se constroem as expressões culturais. As expressões acima nos auxiliam nessa reflexão: “esquemas mentais”, “sistemas de pensamento”, “percepção do mundo”, “categorias espaciais e temporais”, “lógica particular do pensamento”. Todas elas estão situadas na esfera do entendimento humano, na esfera do contorno que o homem traça do seu universo.

Geertz participa desse diálogo e dá maior consistência à construção desse entendimento de cultura. Em seu debate com a Antropologia Clássica e o Iluminismo, ele recusa as definições tipológicas do homem (*homem natural* para o Iluminismo e *homem consensual* para a Antropologia Clássica), argüindo a identidade metafísica presente nos dois conceitos. Para o autor, o homem é inseparável de suas

circunstâncias, é um animal incompleto que se torna pleno através de formas particulares de cultura. Depende, portanto, de sistemas de significado.

Nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura - não através da cultura em geral, mas através de formas particulares de cultura (...) nossas idéias, nossos valores, nossos atos, até mesmo nossas emoções são, como o nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais - na verdade, produtos manufaturados a partir de tendências, capacidades e disposições com as quais nascemos, e, não obstante, manufaturados. Os homens são artefatos culturais (Geertz, 1978:62).

A cultura então, para Geertz, é parte *fundante* do homem. É o mecanismo através do qual, as indeterminações das capacidades humanas são reduzidas às especificidades de suas realizações. Esse mecanismo opera a partir da construção de “teias de significados” que orientam e direcionam as ações humanas:

Não dirigido por padrões culturais - sistemas organizados de símbolos significantes - o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela - a principal base de sua especificidade (Geertz, 1978:58).

A ponte entre os pensamentos de Geertz e Wachtel está em que ambos situam a cultura no âmbito de uma construção simbólica que organiza o mundo e sistematiza a experiência sensível. Mas esta construção do pensamento, isso é fundamental, não está deslocada da realidade, nem é alheia ao movimento dos homens, pairando sobre eles, determinando-os. Como já vimos, Wachtel lembra sempre a

situação histórica e a práxis dos sujeitos, enquanto Geertz faz questão de denotar o caráter público e social da cultura, sua condição de contexto, e a grande diferença que há entre o seu entendimento de cultura e o dos cognitivistas (particularmente Goodenough).

No debate entre as escolas Geertz rebate a noção de que a cultura seria composta de estruturas psicológicas²⁵ que guiam o comportamento humano, afirmando o caráter público e social das estruturas de significado.

Dizer que a cultura consiste em estruturas de significados socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem outras coisas como sinais de conspiração e se aliam ou percebem os insultos e respondem a eles, é mais do que dizer que este é um fenômeno psicológico, uma característica da mente, de personalidade, da estrutura cognitiva de alguém (1978:23).

Assim, o pensamento humano ganha lugar de realce, numa abordagem pouco convencional. Ele deixa de ser apenas uma capacidade intrínseca do homem, de ordem individual, e assume também as características de ser social e público.

Pensar consiste não nos acontecimentos na cabeça, mas num tráfego entre símbolos significantes, que dão significado à experiência. Do ponto de vista do indivíduo particular, tais símbolos são dados. Enquanto vive, ele se utiliza deles para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive para auto-orientar-se no curso corrente das coisas experimentadas (Geertz: 1978:57).

²⁵ Para Goodenough, a cultura é composta de estruturas psicológicas por meio das quais, os indivíduos ou grupos de indivíduos guiam seu comportamento (...). Consiste naquilo que alguém tem que saber ou acreditar, a fim de agir de uma forma aceita pelos seus membros (citado por Geertz, 1978:21).

O trecho acima, que se refere à posição dos indivíduos em relação à cultura, traz o risco de considerarmos a cultura como um sistema inflexível, imutável e totalitário. Tal risco é suprimido pela noção de cultura como contexto. Isso descarta qualquer idéia de poder diretivo e imanente da cultura sobre os homens. O fato de as “estruturas conceptuais moldarem os talentos humanos” não suprime a vontade e a ação do homem:

Tornar-se humano é tornar-se individual, e nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção as nossas vidas²⁶ (1978:64).

Para reforçar a dimensão histórica, constituinte da cultura, a referência a Elias (1990) é fundamental. Ao estudar a *sociogênese* dos conceitos de Civilização e Cultura o autor situa sua abordagem no mesmo campo epistemológico aqui apresentado.

Por mais razoável e racional que este conceito [cultura/civilização] lhes pareça, ele também nasce de conjunto específico de situações históricas e está cercado também por uma atmosfera emocional e tradicional difícil de definir, mas que apesar disso constitui parte integrante de seu significado. (...) Conceitos como estes assumem forma na base de experiências comuns. Crescem e mudam com o grupo do qual são expressão. Situação e história do grupo refletem-se neles. E permanecem incolores, nunca se tornam plenamente vivas para aqueles que não compartilham tais experiências, que não falam a partir da mesma tradição e da mesma situação (Elias, 1990:26).

²⁶ Ainda está por ser feito um estudo comparativo entre as categorias marxistas de dialética e práxis e as categorias de Geertz.

Além de deixar bastante explícita a dimensão histórica da cultura, o autor enriquece nossa reflexão, apontando o aspecto emocional que a envolve e toda a sua dinâmica. Nada de pensar a cultura consolidada, acabada, fixa no tempo e no espaço. Pelo contrário, ela nasce, cresce, quem sabe morre, tudo isso variando com o passado (a tradição) e o presente (a situação) dos grupos que a vivenciam singularmente.

Elias também se refere à relação entre o indivíduo e a cultura, sintetizando, de forma magistral, toda a trajetória cultural de uma sociedade:

Conceitos como cultura e civilização lançaram raízes. Estabeleceram-se. (...) Foram usados repetidamente até se tornarem instrumentos eficientes para expressar o que pessoas experimentaram em comum e querem comunicar. (...) A história coletiva neles se cristalizou e ressoa. O indivíduo encontra essa cristalização já em suas possibilidades de uso. Usa-as porque lhe parece uma coisa natural, porque desde a infância aprende a ver o mundo através da lente destes conceitos. O processo social de sua gênese talvez tenha sido esquecido há muito. Uma geração o transmite a outra sem estar consciente do processo como um todo, e os conceitos sobrevivem enquanto esta cristalização de experiências passadas e situações retiver um valor existencial, uma função na existência concreta da sociedade, isto é, enquanto gerações sucessivas puderem identificar suas próprias experiências no significado das palavras. Os termos morrem aos poucos, quando as funções e experiências na vida concreta das sociedades deixam de se vincular a eles. Em outras ocasiões, eles apenas adormecem ou o fazem em certos aspectos e adquirem um novo valor existencial com uma nova situação. São lembrados então porque alguma coisa no estado presente da sociedade encontra expressão na cristalização do passado corporificada nas palavras (Elias, 1990:26/27).

Uma vez adotado o conceito de cultura como a construção de categorias simbólicas de ação e representação, que nos possibilitam dar sentido ao mundo e orientar nossos comportamentos, é possível entender as *vilas de índios* como contextos que propiciam situações particulares de existência. No jogo de confronto e encontro entre culturas, os sujeitos, plenos de história e de memória, continuam a tecer, como sempre fizeram, o seu código cultural, que ressoa em todos os indivíduos. Ninguém está imune ao contato: nem os dominados, nem os dominantes, embora as sociedades o absorvam diferentemente (e até mesmo os indivíduos). Pensamos que depois de uma situação de vivência nas vilas, nem índios nem colonizadores eram mais os mesmos, ainda que continuassem a ser índios e colonizadores.

É nessa mesma perspectiva que pensamos a identidade étnica. Despojando-a de conteúdos permanentes e noções de unicidade, para enfim defini-la como *uma trajetória*. Trajetória que não tem destino definido. Adentra caminhos e atalhos. Passa por impactos, modifica-se, mas continua a ser uma trajetória.

OS ÍNDIOS NO NORDESTE

Uma criteriosa revisão da história indígena regional, desde o século 16 até o século 20, pode ser encontrada no trabalho de Beatriz Dantas, *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico* (Dantas et alli, 1992). Tomemos esse texto como referência para o acompanhamento dos principais momentos dessa faceta da história nordestina.

O início da ocupação do sertão nordestino se deu com a penetração do interior pelos boiadeiros, logo seguidos pelos missionários. Já na segunda metade do século 16 iniciavam-se as disputas entre os jesuítas e os moradores, as quais se estenderiam por todo o resto do período colonial.

O século 17 foi marcado pelas invasões holandesas na Bahia e em Pernambuco, pelas revoltas indígenas e pela definitiva ocupação pastoril do sertão. Do ponto de vista da história geral da colônia, foi também nesse século que a região ficou marginalizada devido à descoberta das minas e o conseqüente deslocamento do centro econômico para o Sudeste.

No século 18, um dos principais atos legislativos foi a promulgação da lei de 4/7/1703, que estabeleceu o limite máximo de uma légua em quadro para cada missão. A repercussão política dessa legislação se faz sentir ainda hoje, uma vez que a liberação do restante do território à expansão das fazendas se deu através dessa lei. Foi também naquele século que as aldeias mais populosas foram elevadas ao status de

vilas, o Diretório Pombalino foi implantado (3/5/1757) e os jesuítas foram efetivamente expulsos de Portugal e seus domínios (3/9/1759).

Segundo o texto supracitado, naquele século quase a totalidade dos indígenas vivia em aldeias ou tinham passado por elas. Essas aldeias tanto eram unidades diferenciadas de organização da população como tinham um tratamento diferenciado pelo Estado: direito à propriedade coletiva da terra, isenção de tributos, gratuidade de serviços religiosos, administração religiosa e civil específica, tudo com o fim gerir os bens das aldeias e intermediar as requisições de índios para o trabalho e para as atividades militares.

Conforme as observações dos pesquisadores as “descrições sombrias dos viajantes, que enfatizavam a decadência e a apatia das populações aldeadas, marcadas pelo conformismo e a aceitação de um destino inexorável de aniquilamento” (Dantas et alli 1992:446), não condiz com a documentação dos arquivos analisada. Na verdade, os documentos revelam que os índios aldeados interagiam de diferentes modos com as demais forças sociais, configurando uma vivência multifacetada, que se traduzia em conflitos, negociações, acomodação, cooptação, movimentos armados e recorrência às autoridades para o cumprimento das leis.

A primeira metade do século 19 é palco de várias revoltas que contam com a participação ativa dos indígenas: Guerra dos Cabanos, em Alagoas e Pernambuco (1832-1835); aliança com o governo restaurador de Pinto Madeira, no Ceará (1832); participação dos índios de Viçosa, Ceará, juntamente com outros rebeldes, na Balaiada; movimento de Pedra Branca, Bahia (1834); invasão da cadeia pública de Vila Nova, em Sergipe.

Os apossamentos das terras indígenas, concomitantemente aos processos de mestiçagem e aculturação, foram questões cruciais naquele século. No contexto, tem especial importância o Regulamento das Missões, que estabelece as Diretorias gerais dos Índios (Decreto de 24/7/1845), na medida em que dispõe sobre a administração dos índios e de seu patrimônio, ampliando o espaço para os proprietários rurais assumirem a direção das aldeias. A partir da segunda metade do século, os índios

passavam a ser referidos como “índios misturados”, agregando-se-lhes atributos negativos, desqualificando-os em oposição aos “índios puros” do passado. Pensar dessa forma a mistura levava à idéia de assimilação e de transformação do índio em não-índio. Era uma mistura diluidora da identidade, estreitamente vinculada à política indigenista que concebeu como ponto de passagem dessa diluição os aldeamentos e vilas.

Já no século 20, Dantas identificam um enorme vazio institucional, especialmente nos primeiros anos, quando as Diretorias de Índios já estavam extintas e a Constituição republicana não mais mencionava os índios, transferindo para os Estados federados as terras devolutas. Entre essas, as terras dos aldeamentos [e vilas]. Apesar disso, não houve um rompimento na tradição do reconhecimento dos direitos territoriais dos índios¹.

É preciso lembrar que, mesmo tendo sido fundado em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI só veio a intervir no Nordeste a partir de 1929. Até a década de 70 só haviam sido criados na região 10 postos. Desde então, com o processo de mobilização política, a história tem contrariado a tese da extinção dos grupos indígenas nessa região².

¹ Dada a importância da vinculação entre terra e identidade étnica na situação brasileira, algumas questões precisam ser investigadas para uma melhor interpretação do direito à terra que a Constituição garante aos povos indígenas: Seria a garantia desse direito uma ambigüidade da Constituição? Uma condescendência do Estado para com as populações autóctones? Ou teria sido um ganho político dos indígenas? Quais relações poderiam ser feitas com a instituição da Lei de Terras, de 1850?

² O número de grupos existentes na região é de difícil precisão, variando segundo os critérios adotados pelos diferentes agentes (IBGE, FUNAI, ONGs). Tomando como referência os dados produzidos pelo Programa Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil - PETI, que consideramos mais fidedignos, para o ano de 1993 existiam 29 grupos na região, em 43 áreas espalhadas por 6 estados da federação: CE, PB, PE, AL, SE e parte setentrional da BA. (Peti/Museu Nacional, 1993).

2.1 Os índios no Ceará pré-colonial

Carlos Studart Filho, reconhecido estudioso cearense, em sua principal obra, *Os aborígenes do Ceará* (1965), dá como pressuposto a condição alóctone³ para os primeiros habitantes das terras do Ceará. Formavam basicamente dois grupos fisicamente distintos: um primeiro, constituído de sujeitos altos e robustos e um segundo de sujeitos de estatura mediana e de cor baça. Teriam emigrado da costa do Pacífico, chegando através do estreito de Bhering, conforme a tese monogenista que localiza unicamente na Ásia as raízes culturais e o foco de irradiação dos grupos humanos.

À época do descobrimento, as terras do Ceará eram densamente ocupadas, havendo indicações de cerca de 75 grupos humanos espalhados no litoral, nas serras e no sertão.

A história dessas etnias, conta-nos Studart Filho, é das mais obscuras e fragmentárias, uma vez que raramente é especificado o nome dos grupos nos documentos encontrados (usava-se o termo genérico tapuia) e ainda pelo fato de uma mesma etnia ser conhecida por vários nomes. De qualquer forma, o contato dos colonizadores com esses grupos indígenas foi marcado por relações extremamente violentas e contraditórias, aparentemente.

A primeira sistematização etnográfica dos indígenas cearenses em famílias lingüísticas divide-os em Tupi e Guarani, Jê (ou Cran) e Côco (ou Guck), conforme a classificação de Martius⁴.

Já na classificação de Studart Filho (1965), os indígenas do Ceará foram agrupados em cinco unidades de características homogêneas, mais um grupo diverso e alguns outros considerados de existência duvidosa:

³ Ainda é preciso verificar em que medida as recentes pesquisas de Niéde Guidon alteram essa assertiva.

⁴ A classificação geral de Martius para os índios brasileiros constituiu nove grupos línguo-culturais: 1) Tupi e Guarani; 2) Jê ou Cran; 3) Côco ou Cuck; 4) Cren ou Gueren; 5) Pareci ou Poragi; 6) Goitacá;

Quadro 1: Classificação etnográfica dos indígenas cearenses (índios agrupados)

Famílias lingüísticas	Grupos
Tupi	Tapes Tupiniquins Tupinambás: Tabajaras Pouguaras
Cariri	Arius: Arius, Garius, Urius Cariris Cariuanes Caratiús Coremas (Curemas) Inhamuns Isus
Tarairiú (Tapuia)	Carindés Paiacus (Baicus, Pacajus) Panatis Jenipapos Aperius Arariús (Irarijus, Areurus, Rerius) Camaçus Janduins (Nhanduis, Txocaianas) Jacós Jenipaboaçus (jenipapoaçus) Quitariús Quixelôs Quixerariús Tocarius (Tusurijus)
Tremembé	
Jê (Je, Ze)	Aruás

Fonte: STUDART FILHO. 1965. Os Aborígenes do Ceará. R. do Instituto do Ceará. Fortaleza.

Índios não agrupados (de filiação lingüística duvidosa e imprecisa ligação cultural): Itanhás (Itanãs), Azimins, Acocis, Aconguaús, Acrius, Anapurus, Apujarés, Calabaças, Candandus, Carcuaçus, Chibatas, Icós, Icozinhos, Jaguaribaras, Jaguaruanas, Jucás (Iucás), Peiga (Pega, Peba, Perga), Tocaiús, Vidaes, Wanacés, Xirirós.

7) Aruaque ou Aroaquis; 8) Légua ou Guacuru; 9) índios em transição para a cultura e língua portuguesa (cf. Studart Filho, 1965).

Índios de existência duvidosa: Xorós, Cabindas, Juremas, Irapuás, Guaiós, Jaburus, Paliés, Mandavás, Naporás, Aquigirós, Campeós, Paraticuremas, Jururus, Akirás.

Os *Tupi*, segundo Studart Filho, localizavam-se na zona do baixo Jaguaribe e na faixa praiana das margens do Parnaíba, até além do golfeão maranhense. Sua cultura material incluía o uso da rede, mandioca, flechas de várias pontas e cerâmica com verniz. Habitavam em malocas, fabricavam canoas talhadas em troncos de árvores e desenvolviam a cultura do algodão. Suas operações bélicas eram “influenciadas pelos sonhos dos xamãs”.

No Ceará os Tupi eram representados pelos Tupinambá, que se subdividiam entre os Tabajara e os Potiguara⁵.

Os *Cariri*, segundo Studart Filho, já tinham uma agricultura bastante desenvolvida. Cultivavam a mandioca, o feijão e o milho. Sua dieta alimentar era vegetariana. Ao contrário dos Tupinambá, não praticavam a antropofagia nem usavam tacape de guerra. Pintavam-se com urucu ou jenipapo e usavam batoques nos lábios e nas orelhas. Praticavam a poligamia e também um certo regime de matriarcado. O “Morubixaba” tinha autoridade mais nominal que efetiva, exceto em tempos de guerra. Os ritos de passagem deixavam marcas visuais (escarificações e sarjaduras), tanto nas moças quanto nos rapazes. Possuíam uma mitologia muito rica e “curiosamente experimentaram a prostituição e o divórcio”⁶.

Em relação aos *Tremembé*, o mesmo autor relata que eles se localizavam entre os rios Camucim e Parnaíba e, eventualmente, chegavam até a foz do Itapicuru. Acredita-se que em época anterior tenham povoado até a foz do Açu ou mesmo o Cabo de São Roque, chegando ao Gurupi, no Pará. Alimentavam-se de peixe e carne, embora fossem mais pescadores do que caçadores. Usavam cerâmica grosseira, cabaças e apreciavam muito o caju e a tartaruga. Plantavam mandioca e algodão e criavam cães. Moravam em choças construídas com ramos ou folhas de palmeira e

⁵ São esses os grupos que aparecem no romance de José de Alencar, *Iracema*.

⁶ Observe-se o emprego de categorias do mundo ocidental para explicar relações sociais nativas.

dormiam nas areias das praias. Fabricavam machados de pedras, punções, raspadeiras de pele, cestos e esteiras de folhas de carnaúba. Eram rapinadores e excelentes nadadores. De espírito belicoso, chamaram a atenção dos viajantes espanhóis, franceses e portugueses. Pouco se conhecia sobre o seu sistema de parentesco e organização política. Sua língua também é desconhecida, restando apenas alguns vocábulos recolhidos na dança do Torém, ainda hoje executada na cidade de Almolóca.

Os *Tarairiú*, narra nosso cearense, saíram das proximidades das praias norte-rio-grandenses, sob o domínio dos Tupi, e se estabeleceram nos sertões do Ceará e Piauí, também ocupados pelos Jê e Cariri. Formavam, portanto, manchas demográficas. Andarilhos, não possuíam aldeias ou lugar certo para morar. Contudo, foram encontrados vasos de pedra polida na região habitada por eles. Também usavam redes, que armavam perto de fogueiras e serviam para carregar os anciões. Tinham grande longevidade. Viviam da caça, da pesca e da colheita. Usavam como arma a prancheta de lança. Os ritos de passagem eram praticados entre os meninos, na idade de sete ou oito anos. Era característica peculiar desse povo a prática do endocanibalismo.

E por fim, relativamente aos *Jê*, no Ceará, Studart Filho faz referências aos Aruás, que habitavam entre o rio Itaim e Jaguaribe. Todo o grupo é caracterizado por uma grande uniformidade somática, cultural e lingüística, havendo divisões somente de ordem geográfica. Caracterizavam-se pela ausência de cerâmica, tecelagem e rede. Construía suas casas em círculo, formavam uma complexa estrutura social e demonstraram grande resistência ao contato com os colonizadores.

A distribuição geográfica destes grupos também nos é indicada por Studart Filho, no mesmo estudo (1965):

Tribos de contorno oceânico: Jaguaribaras, Baiacus, Guanacés, Guanaceguaçu, Guanacemirins, Acanaceguaçu, Tremembés, Potiguaras.

Tribos serranas: Tabajaras, Anacés, Ararius, Canacus, Aconguaçu, Tocarijus, Anaperus, Acriús, Arariús.

Tribos sertanejas: Xirirós, Candandus, Acimis, Vidaes, Caratis, Icós, Icozinhos, Acongás, Quiratiús, Caratiús, Quererarius, Jenipapos, Quixelôs, Canindés, Acocis, Chibatas, Ariús, Quitaiaús.

Tribos do alto sertão: Cariuanés, Carcuacus, Calabaças, Cariús, Cariris, Jucás, Pipões, Xocós, Umãos.

Entre essas tribos apontadas, vinte e três foram localizadas por Curt Nimuendaju (1981 [1944]), em seu mapa etno-histórico, das quais apenas três tiveram suas línguas classificadas: Aconguassú, Acriú, Anacé, Baturité, Calabaça, Canindé, Canindé-Jenipapo, Caratiú, Cariú, Chocó (língua isolada), Icozinho, Inhamum, Jaguaribara, Jaguaruana, Jucá, Kariri (Kariri), Potiguara (Tupi), Payacú, Quixelô, Quixexéu, Reriú, Tobajara e Tremembé.

2. 2 Os estudos antropológicos

Até o início da década de 1970, segundo Baldus (1968), os estudos sobre os índios do Nordeste restringiam-se, principalmente, ao âmbito do folclore, da Arqueologia ou da Lingüística, nos quais se destacava o *íá-té*, língua indígena dos fulniô⁷. Os estudos etnológicos e etnográficos de então eram de qualidade bastante heterogênea, centrando-se principalmente nos grupos do médio e baixo São Francisco, tais como os kariri, shucuru e fulniô⁸.

Os anos seguintes foram marcados pela teoria de Darcy Ribeiro e a perspectiva de que os índios estariam em extinção. Como sabemos, Ribeiro, desde as

⁷ Localizar a produção bibliográfica sobre os índios no Nordeste não é tarefa fácil. Via de regra os trabalhos são de pequena circulação e estão dispersos pelas universidades ou centros de pesquisa nas quais foram produzidos, ficando restritos aos Estados de origem. A criação de uma rede de informação regional começa a ser pensada, o que certamente contribuirá para o avanço das pesquisas nessa região. Importantes iniciativas foram as produções das coletâneas organizadas por Pacheco de Oliveira (1999) e Pinheiro (2002), que dão uma idéia do conjunto das pesquisas que têm sido desenvolvidas nos últimos anos.

⁸ Baldus avaliou os trabalhos de Araújo (1964), Ott (1957), Pompeu Sobrinho (1951a), Stepanenko (1966), Barbosa (1950), Boudin (1950), Loukotka (1955), Pompeu Sobrinho (1950, 1958), Ferrari

pesquisas feitas nos anos 50, vinha apontando, baseado em dados demográficos, uma tendência ao desaparecimento das sociedades indígenas. Especificamente para o Nordeste, já nos anos 70 os “remanescentes” estariam vivendo os seus últimos dias⁹. E é exatamente desse índio morto, ou quase morto, que sobreviveu fisicamente mas não culturalmente, ou então do distante índio que ficou no período colonial, que a literatura regional vai falar.

Amorim (1971), por exemplo, ao estudar os Potiguara da Baía da Traição, faz o primeiro trabalho de análise sobre um grupo contemporâneo da região enquanto uma unidade etnológica particular. Adota o modelo de campesinato indígena, no qual, vítimas dos processos de concentração da propriedade fundiária e da proletarização, os índios perderam sua identidade étnica, já que esta estava vinculada à posse grupal da terra e à manutenção de uma economia camponesa.

Lourdes Bandeira (1972) faz uma análise controversa ao tratar dos Kariri, de Mirandela. Ainda que formalmente em consonância com os paradigmas da extinção étnica, da miscigenação e da aculturação, a autora procura demarcar um campo de resistência cultural daquele grupo social. A sua hipótese é que os caboclos, então considerados remanescentes dos Kariri, tinham uma especificidade cultural, determinada por uma barreira étnica, que se manifestava em suas crenças religiosas. Para sustentar sua hipótese ela vai buscar apoio em Fernando de Azevedo:

A religião teve, no período colonial, uma influência, sem dúvida preponderante e quase exclusiva, na organização do sistema, que tanto no seu conteúdo como nas suas formas e instituições, acusa

(1957), Goeje (1950), Hohenthal (1954), Hohenthal jr. (1960), Pinto (1955, 1956, 1958), Pompeu Sobrinho (1951b). ver referências completas no conjunto das referências bibliográficas.

⁹Pensamos que há uma incongruência no pensamento do mestre que perdurou ao longo de sua vida. Ainda em 1996, ao se referir ao processo de integração, numa entrevista, Ribeiro afirmou que “os índios são destruídos e, no lugar deles, surge um núcleo diferente, mestiço. E que não tem nada que ver com eles senão geneticamente...mas os índios que sobram, mesmo um século depois, permanecem índios, ainda que tenham esquecido sua língua. Índio é índio, como cigano é cigano, e judeu é judeu”. Em outro trecho ele concluiu que não houve assimilação dos índios pelos brancos e que através da

fortemente essas relações de estreita dependência entre a cultura e a religião. Não apenas pontos de contato que estabelecem, entre uma e outra, zonas de influência e interpenetração, mas verdadeiros vínculos que as prendem, desde as suas origens, entrelaçando-lhes as raízes, e obrigando-nos a entroncar a história cultural em sucessos, instituições e influências religiosas (Azevedo, 1963: 242).

Na seqüência desse raciocínio a autora conclui:

Podemos conjecturar acerca de um substrato mitológico indígena que condicionou a atual configuração cultural dos caboclos Kariri e lhe deu especificidade. Não ousamos delimitar esse substrato dentro da complexidade de um processo aculturativo não documentado através do tempo, mas propomo-nos a indicar algumas possíveis bases desse substrato à luz das poucas notícias que chegaram até nós, sem pretendermos qualquer afirmação dogmática (Bandeira, 1972:75).

Assim é que, timidamente, Bandeira procura demonstrar que o caboclo Kariri não assimilou completamente os padrões culturais ocidentais, situando a sua resistência cultural no âmbito da religião indígena.

Além de sua tese central, a autora também aponta a questão da terra como o principal foco de situações de conflito entre “portugueses e cablocos” (nos termos da oposição nativa) e sugere que os índios constroem uma representação messiânica do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), na medida em que o revestem de um poder restaurador ou da capacidade de lhes outorgar a hegemonia da vida econômica e social, afirmando, assim, a sua superioridade frente aos portugueses.

Almeida (1977), por sua vez, trata da Confederação dos Cariris - Guerra dos Bárbaros - que envolveu índios do sertão do Ceará, Rio Grande do Norte e

transfiguração étnica os índios mudaram para manterem sua identidade(jornal Folha de S. Paulo, caderno 4, 11/08/96).

Paraíba, no decorrer do século 18, e que se estendeu por dez anos. A sua abordagem é dicotômica e descontextualizada. Não nos permite perceber as relações sociais que circundavam o evento da guerra. Limita-se a ressaltar a violência dos bandeirantes, de um lado, e de enaltecer as lideranças indígenas, de outro, chegando mesmo a um discurso apologético sobre os tapuias, numa alusão demeritória aos tupi: "... [os tapuias] geraram o homem forte do sertão... não se degeneraram, como os Tupi do litoral" (1977:433). Esse é o tom de sua interpretação, que bem expressa o pensamento de uma época, na qual a representação social do indígena passava pela figura do herói que não se rendeu diante de seu algoz.

A partir dos anos 80 houve uma reviravolta nas interpretações dos estudiosos a respeito do lugar do índio na sociedade nacional. Confirmando a clássica tese do vínculo da teoria social com os movimentos sociais, verificamos que as mudanças de paradigmas então ocorridas estão em estreita relação com a ação política da sociedade civil, particularmente dos próprios índios.

No âmbito do movimento social, novas organizações indígenas e indigenistas têm aumentado sua mobilização em prol dos direitos históricos dos índios, marcando uma ruptura com o passado de dependência do Estado. Seus aliados são, agora, supra-comunitários, de caráter nacional e internacional.

No que diz respeito à teoria social, uma boa análise das transformações do pensamento na academia está em Monteiro (1995). O autor faz uma avaliação da produção historiográfica brasileira das duas últimas décadas e mostra como a antropologia histórica supera o pragmatismo da extinção, ampliando a visibilidade dos povos indígenas e as visões sobre o passado e o contato, procurando incorporar nos seus estudos grupos sociais desconsiderados até então. Tal renovação se estende para o âmbito da Antropologia como um todo, na medida em que esta procura discutir criticamente as abordagens sobre o passado indígena, numa onda de otimismo quanto ao futuro desses povos, alentada pelos dados demográficos ascendentes e pelos ganhos políticos dos indígenas.

Desse movimento, diz Monteiro, surge um novo indigenismo, fortemente aliado aos índios, que fornece, através de novas pesquisas, subsídios para as suas reivindicações. Nas novas pesquisas outros gêneros de discurso histórico, tais como os mitos e as narrativas orais, passam a ser veículos de conhecimento sobre o passado, oferecendo uma revisão de conceitos e preconceitos.

A nova bibliografia assim produzida “amplia a visibilidade dos povos indígenas, revela perspectivas destes povos sobre seu próprio passado, incluindo visões alternativas sobre o contato e a conquista” (1995:223). Para a nova história indígena, completa o autor, está posto como um de seus desafios

... a recuperação do papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente revertendo a visão de vítimas dos poderosos. (...) As interações entre os nativos e as sociedades que surgiram a partir da colonização vão além do contato inicial e da dizimação subsequente (Monteiro, 1995: 227/228).

Na mesma perspectiva Monteiro encerra:

A Antropologia histórica qualifica a ação consciente (agency) dos povos nativos enquanto sujeitos da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação (idem, *ibidem*:226/227)¹⁰.

No âmbito do Nordeste esse processo não foi diferente, nem para o movimento social, como já vimos, nem para a reflexão teórica e acadêmica. Depois de

¹⁰ Monteiro dá um bom exemplo de como percorrer o caminho que ele aponta, no ensaio “O escravo índio, este desconhecido”(1992), no qual resgata a importância da escravidão indígena para a constituição da sociedade e da economia colonial. Também revela as estratégias indígenas para acabar com a opressão, baseadas não apenas nas tradições e práticas pré-coloniais como também nas experiências do contato e da dominação.

tanto tempo sob os paradigmas da extinção e da assimilação, as reflexões se voltam para o tema do “reaparecimento”.

Nessa nova ordem de investigações, relacionadas com a atual configuração sóciopolítica nacional e regional, os campos de pesquisa mais vigorosos são dois. Um deles é aquele que reúne os estudos monográficos¹¹ sobre os diferentes grupos contemporâneos¹², em diversas unidades da federação - BA, PE, PB e CE. O outro reúne os estudos de base documental - SE, CE, BA, AL e PI¹³ - que têm procurado cobrir diversos objetivos, entre os quais a revisão do passado do contato, o estabelecimento de uma relação entre o passado e o presente e o fornecimento de provas concernentes à posse da terra (vide mapa dos grupos contemporâneos no Ceará, anexo 1, mapa 3).

As monografias sobre os grupos contemporâneos reportam-se, sobretudo, à luta pela terra e pelo reconhecimento da identidade étnica, enquanto as pesquisas de base documental abordam diferentes aspectos da vida social, quais sejam a religiosidade, a demografia e as rebeliões. Esse conjunto temático tem favorecido o amadurecimento teórico acerca da politização das ações e reações dos grupos indígenas e também a reflexão sobre os conceitos de identidade, territorialidade, cultura e mudança cultural. É sobre esse conjunto temático que passamos a discorrer.

A ação política das sociedades indígenas tem sido objeto de investigação em estudos como o de Lindoso (1983) e o de Marcus Carvalho (1994). O primeiro deles, investiga a Cabanagem, uma das grandes rebeliões nordestinas, ocorrida entre Alagoas e Pernambuco, nos anos de 1832 a 1850. A estratégia de pesquisa de Lindoso é bastante peculiar. A partir da semântica das fontes arquivísticas analisadas e das

¹¹Barreto F^o(1992), Batista (1992), Souza (1992), Valle(1993), Aires(1994, 2000), Martins(1994), Oliveira (1998),Bezerra (2000), Pinheiro (1999, 2002), Souza (2001).

¹²Sampaio (1986:23) distingue quatro situações básicas atuais para os grupos do Nordeste tomando como referência fundamental o reconhecimento ou não da identidade étnica deles, por parte do Estado: 1)Povos tradicionalmente reconhecidos e mobilizados; 2)Povos tradicionalmente reconhecidos não mobilizados; 3)Povos não reconhecidos e mobilizados e 4)povos não reconhecidos e pouco mobilizados.

¹³Antunes (1973,1984), Dantas (1973,1976,1992) Figueiredo (1981), Mariz (1994), Mott (1974,1979,1985), Paraíso (1983,1985), Porto Alegre (1992,1993,1994), Vainfas (1992,1995).

obras historiográficas consultadas o autor constrói a ideologia do segmento estamental da sociedade de então, ao mesmo tempo em que faz uma crítica à historiografia.

Através desse método, rico no domínio das relações sociais e da processualidade da guerra, a obra nos mostra como a cabanagem foi um complexo processo social que reuniu uma variedade dos segmentos de classes - senhores de engenho, pequenos proprietários, índios aldeados, brancos pobres e sem terra, escravos e papa-méis - e suas diversas formas de participação no movimento.

Procurando analisar o movimento de uma perspectiva interna, observando a sua estrutura e evolução no contexto das interações com outras instâncias da sociedade, acompanha as mudanças que acontecem no processo, procurando mostrar como os interesses dos diferentes segmentos orientam as posições no desenrolar dos acontecimentos, dando sentido político às ações dos diferentes atores sociais.

Também denota o caráter ambíguo e contraditório entre a prática e o discurso da rebelião, que, havendo se iniciado com políticos absolutistas, se transformou no espaço utópico dos negros fugitivos que não tinham para onde voltar, sem que perdessem a liberdade experimentada durante a rebelião. Nesse sentido, tornou-se uma luta de negros contra a escravidão.

A explicação que o estudioso nos apresenta para a construção de uma aliança tão vasta está na crise fundiária do século 19, que nivelou na pobreza lavradores, moradores de engenho, escravos mucambeiros e índios aldeados, todos reunidos na categoria social de despossuídos. A princípio, tais segmentos serviram a uma rebelião restauradora, sob a hegemonia de donos de terras e escravos, mas ao longo dos anos o movimento perde a direção senhorial e os segmentos despossuídos acabam por transformar essa insurreição de ricos numa rebelião de pobres, de ideologia libertária, sob a hegemonia dos negros.

Em todo esse processo, os índios têm uma importante participação, uma vez que, na origem da rebelião, eram eles quem libertava os escravos durante os assaltos às fazendas. Contudo, a participação indígena também se verificou aliada ao Estado, no combate militar aos cabanos.

Para explicar essas diferentes formas de participação dos indígenas, Lindoso faz um percurso pela história e conclui que o que motivou a participação dos índios na insurreição foi a usurpação de suas terras. Se antes da insurreição os índios eram considerados aculturados e assimilados e de bom convívio com os brancos, a partir de então, ideologicamente, eles vão sendo vistos como índios selvagens, próprios do período colonial, a quem cabe, assim como aos outros rebeldes, exterminar.

A pesquisa de Marcus Carvalho (1994) busca analisar a inserção dos índios em meio às revoltas senhoriais, situando os interesses indígenas no contexto das disputas dos brancos, na época da independência. O objeto particular que Carvalho analisa é a aldeia de Cimbres. E o que ele pretende investigar são os motivos que levaram os índios a participar das brigas dos brancos e os resultados que obtiveram.

O autor discorre sobre a necessidade dos colonizadores de estabelecer alianças com os índios para derrotar outros inimigos brancos, possibilitando que os índios participassem de diferentes maneiras das alianças dos brancos. Assim, as aldeias se tornavam importantes centros de população, passíveis de recrutamento. Além disso, eram também uma significativa fonte de poder legal.

Por outro lado, o autor também mostra as diferenças na situação social do indígena a partir da Independência: há uma aceleração do processo de transformação do índio em mão-de-obra agrícola, o disciplinamento do homem livre para o trabalho assalariado e a militarização da sociedade civil na construção do Estado nacional.

Como lembra o autor, “ruim com D. João VI, pior sem ele”. Decorre daí a adesão de índios ao absolutismo, que antes de tudo foi produto de uma “associação entre a posse da terra no período anterior a 1822 e a nova situação pós-independência, de grilagem e nomeação de capitães-mores que não atendiam aos interesses da aldeia” (1994). Se, por um lado, o apoio dos absolutistas aos índios foi circunstancial, por outro, o absolutismo indígena significou a oposição aos senhores de terra que queriam expropriar as aldeias indígenas. Portanto, da perspectiva dos índios, aderir a um lado

ou outro do conflito entre brancos, era uma questão de estratégia para garantir a posse da terra.

Tratando especificamente do caso de Cimbres, o pesquisador narra que, em 1824, um sargento-mor preterido numa disputa pelo cargo de capitão-mor estimulou a desobediência dos índios contra o seu diretor. O capitão nomeado não foi aceito. Houve roubo e agitação, praticados pelos índios, logo em seguida massacrados.

Marcus Carvalho deixa a desejar na análise desse episódio, pois não chega a demonstrar o porquê dos índios aceitarem a provocação de desobedecer ao diretor de índios, nem que tipo de relação havia entre eles e o sargento-mor, que justificasse a sua cumplicidade. Para o leitor, os interesses próprios dos índios não parecem suficientemente elucidados, deixando mais a impressão da ocorrência de uma manobra dos brancos, do que uma ação política dos indígenas.

Especialmente sobre os temas da territorialidade e da identidade há uma boa discussão em Pacheco de Oliveira (1993,1995). Embora apenas um desses artigos trate especificamente do Nordeste, os dois são de grande auxílio para o entendimento da situação indígena nordestina. O autor, oportunamente, discute questões que inquietam a sociedade civil, cujo senso comum formulou as seguintes assertivas: “Há muita terra para pouco índio” e “Os índios da contemporaneidade são farsantes”. A segunda questão diz respeito muito particularmente ao Nordeste, cujas etnias, como já foi dito, ressurgem no cenário político reivindicando o reconhecimento de sua identidade étnica e de seus direitos, entre os quais a terra é o principal.

Para a questão da proporção terra/índio, Pacheco de Oliveira apresenta dados significativos que põem em cheque não só a tão contestada tese de Ribeiro sobre o desaparecimento dos índios, mas também o papel do Estado enquanto agente fundamental na definição do espaço das sociedades indígenas na sociedade nacional. À acusação do grande volume de terras destinadas aos índios, o autor rebate mostrando os números da concentração da propriedade fundiária no país - 185 milhões de hectares de áreas aproveitáveis não exploradas -, acrescentando que a distribuição geográfica das terras indígenas tem características particulares: a maior parte está na

Amazônia legal (98,6%), exatamente onde há maior disponibilidade de terra, enquanto que nas regiões de maior ocupação, como, por exemplo, no caso do Nordeste, as terras indígenas ocupam somente de 0,2% a 0,4% do estoque de cada Estado¹⁴.

Ele é bastante feliz ao precisar o alto grau de ocupação territorial rural da região nordestina - diferentemente das regiões Norte e Centro Oeste, cujos conflitos estão relacionados com recursos naturais e se verificam diretamente com o Estado. No Nordeste os conflitos são fundiários, envolvendo proprietários tradicionais, grileiros e posseiros e terras indígenas, cujos tamanhos se equiparam à unidade familiar camponesa, ou seja, aproximadamente 7,2 ha/índio.

Quanto ao papel do Estado na solução do problema indígena, Darcy Ribeiro achava que o poder instituído seria capaz de intervir sob pressupostos racionais e de proteção ao índio, conjugando essa problemática à resolução de outros grandes problemas nacionais. Nosso autor, entretanto, mostra que tanto os resultados das pesquisas como as análises dos movimentos indígenas têm feito severas críticas não só aos pressupostos mas também às soluções que a política indigenista tem apresentado para essa problemática. Segundo Pacheco de Oliveira,

não há uma distância cultural que possa vir a justificar a criação de um regime tutelar que pretenda isolar os índios e gerenciar o seu patrimônio. Seus territórios não são extensos, não estão em faixa de fronteira, nem em seu subsolo existem importantes reservas ditas estratégicas para o país. (...) Como uma modalidade específica de campesinato - o campesinato indígena - o que os índios do Nordeste reivindicam é a garantia do acesso a terra, fonte de sua mobilização política e base para uma recomposição e/ou elaboração étnica (1993: VIII).

¹⁴ Para um estudo minucioso sobre a situação das terras indígenas no Nordeste, consultar o *Atlas das terras indígenas no Nordeste* (Peti/Museu Nacional, 1993). Entre os dados apresentados vale observar o grande número de áreas que se originaram de aldeamentos, a incidência de conflitos e a violência nas disputas pela terra.

maioria das vezes expressam disputas em diversos campos, como por exemplos o energético, o fundiário e o de segurança nacional.

Na concepção de Leite, terra indígena e territorialidade não são a mesma coisa. “*Terra indígena* é antes de tudo uma categoria jurídica, definida em lei, para ser operacionalizável administrativamente, no sentido de se definir fisicamente áreas para os diversos grupos indígenas” (Leite, 1993, p. IX). A *Territorialidade*, por sua vez, não tão bem definida como no caso do conceito de terra indígena, é objeto de disputa, ou uma das formas que a disputa assume dentro de um grupo indígena (entre as facções) ou entre índios e não índios. Outra distinção que o autor propõe e que parece bastante pertinente é aquela entre os conceitos de *terra indígena* e *área indígena*, na medida em que tenta separar o processo jurídico do processo social. Terra indica o “espaço social e político de conflitos e possibilidades de definição de uma área formalmente reconhecida”. Já a área indica as “diversas propostas de limites, situações jurídicas diferenciadas dentro de uma mesma terra e áreas descontínuas em uma mesma proposta” (p.X).

Efetuada essa visão panorâmica sobre os estudos relativos aos índios do Nordeste, tivemos a oportunidade de ver as rupturas paradigmáticas que eles sofreram. Para os novos pesquisadores está colocada a necessidade de se recontar o passado, valorizando o desempenho político dos grupos indígenas, redefinindo o entendimento dos conceitos de cultura, mudança cultura e identidade étnica.

2.3 A historiografia local

Os estudos sobre o índio no Ceará produziram três grandes gerações de estudiosos, no período que vai de meados do século passado até a década de 60 deste século¹⁶.

¹⁶ Para um estudo detalhado de todas as gerações, aqui sumariamente apresentado, consultar Porto Alegre (1992) e Oliveira (2001).

A primeira geração inclui os nomes de Tristão de Alencar Araripe, Thomaz Pompeu de Souza Brasil, João Brígido e Pedro Theberge, dos quais os dois primeiros são os mais importantes. Na obra *A História da Província do Ceará* (Araripe, 1950) encontramos a história precursora da colonização cearense e em *Ensaio Estatístico da Província do Ceará* (Brasil, 1863) uma visão panorâmica da província.

A segunda geração tem início em 1897 com a fundação do Instituto do Ceará. Seus principais representantes são Guilherme Studart (Barão de Studart), Paulino Nogueira e Antonio Bezerra de Menezes.

Guilherme Studart deixou a maior contribuição: *Azevedo de Montauray e seu governo no Ceará*; *Datas e fatos para a história do Ceará (1963-1924)*; *Francisco Pinto e Luiz Figueira - o mais antigo documento sobre a história do Ceará*; *Documentos relativos ao mestre de Campos Moraes Navarro – notícias para um capítulo novo da história cearense*; *Estrangeiras e o Ceará*; *Geografia do Ceará* e *O padre Martins de Nantes e o Cel. Dias d'Avila*. Estas obras trazem, além de informações, documentos importantes sobre o tráfico de índios, a primeira missão da Serra da Ibiapaba, a Guerra dos Bárbaros e aspectos diversos da história da província, relevantes para o estudo dos povos indígenas.

Paulino Nogueira escreveu *O vocabulário indígena em uso na Província do Ceará - com explicações etimológicas, orthográficas, topográficas, históricas, therapeuticas* e a memória *O Padre Francisco Pinto ou a primeira catequese de índios no Ceará*.

Antonio Bezerra de Menezes publicou as importantes obras: *Algumas origens do Ceará*; *Os caboclos de Montemor*, que narra a disputa pela terra dos Paiacu da aldeia de Monte-Mor-o-Velho e *Dúvidas históricas* que trata dos aldeamentos de Caucaia, Parangaba e Paupina.

A terceira geração incorporou às suas fontes aquelas fornecidas pelo recém-criado Arquivo Público do Estado (1932). Os estudiosos que mais se destacaram foram Thomas Pompeu Sobrinho e Carlos Studart Filho¹⁷.

Pompeu Sobrinho deixou um grande legado para o conhecimento das sociedades indígenas: *Contribuição para o estudo das afinidades dos Kariri; Índios Merrime; Os Tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman; Lendas Mehin; Os índios fulniôs – Karnijos de Pernambuco; Vocabulário dos índios Mutuans do Yamundá; O sistema de parentesco dos índios Cariris; Tapuias do Nordeste; Alguns aspectos da geografia humana cearense; Os crânios da gruta da Canastra; Topônimos indígenas dos séculos XVI e XVII na costa cearense; Os Tremembé e Pré-história cearense*. Suas obras contemplam um vasto leque que abrange temas da arqueologia, da lingüística e da etnologia nordestina.

Carlos Studart Filho produziu estudos de excelente qualidade: *Antigüidades indígenas do Ceará; Notas históricas sobre os indígenas cearenses; A missão jesuítica da Ibiapaba; Enfermidades e a média de vida entre os homens primitivos; Resistência dos indígenas à conquista e povoamento da terra - a Guerra dos Bárbaros; Os aborígenes do Ceará e Estudos de história seiscentista*.

Os trabalhos de Studart Filho, não obstante um certo eurocentrismo, têm inovações significativas para a época em que foram escritos. Não somente por perceberem os indígenas como sujeitos da história, mas também por vislumbrarem um outro paradigma, para além do maniqueísmo entre o bem e do mal.

De um modo geral, todas essas obras da historiografia tratam de relatos sobre a conquista. E como tal, estão sempre trabalhando com categorias de oposição: o nativo resistindo à dominação, o nativo em guerra contra o colonizador, o colonizador destruindo o nativo, o colonizador subordinando o nativo. Sempre na perspectiva da realização do projeto colonial, pouco atentam para as estratégias das sociedades

¹⁷ Cabe ainda citar Raimundo Girão e Florival Seraine, que são de menor expressão para a história indígena, embora tenham produzido obras que abordam a temática: *Pequena história do Ceará*

indígenas em sua reação à conquista. A plasticidade e a permeabilidade das relações sociais, presentes nos diferentes tipos de contato e situações estão totalmente ausentes destes estudos.

Após a década de 60, praticamente se abandonou a reflexão sobre a história indígena no Ceará. Somente a partir do final dos anos 80 aparece uma nova série de reflexões sobre esta temática. Obviamente, em estreita relação com a promulgação da Constituição de 1988 e a articulação política de grupos indígenas no Estado, na luta por seus direitos, reconhecimento e demarcação de suas terras. A Universidade tem sido um dos pólos aglutinadores dos novos pesquisadores, que investigando passado e presente, buscam recontar ou dar continuidade às formulações das gerações anteriores. Agora, mais descompromissados com o pensamento dualista, estão em melhores condições de enxergar no contexto das relações violentas e de dominação, que foram a tônica do projeto colonial, a flexibilidade e as contradições que também estiveram presentes na conquista e no povoamento.

(Girão, 1962); Contribuição à toponímia cearense (Seraine); Contribuição ao estudo da influência indígena no linguajar cearense (Seraine) e Sobre o Torém (Seraine).

A TRANSFORMAÇÃO DAS ALDEIAS JESUÍTICAS EM VILAS POMBALINAS

Uma primeira forma de verificarmos as relações interétnicas estabelecidas entre os grupos indígenas e os conquistadores é através do exame dos documentos de normatização dos aldeamentos. O primeiro deles, *Regulamento das Aldeias* [1658], marcou o período jesuítico, iniciado no século 18. Esse período caracterizou-se pela organização de aldeias missionárias que, embora tenham sido uma consequência da Guerra dos Bárbaros - cujo movimento significou a resistência à expropriação de suas terras e à invasão colonial - permitiam uma autonomia relativa dos índios. Estendeu-se essa fase até por volta da década de 1760.

O segundo documento, *Diretório, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, marcou o período subsequente, caracterizado pela formação das Vilas Pombalinas. No Ceará, foi um período que se estendeu até por volta de 1845, quando foram substituídas pelas *Diretorias de Índios*.

3.1 Os aldeamentos jesuíticos

Os primeiros aldeamentos indígenas foram instalados no Brasil na região do recôncavo baiano, em 1556. Essa prática advinha da constatação de que só era possível converter os indígenas depois de dominá-los. Os aldeamentos, em linhas gerais, eram uma espécie de aldeia artificial, com a presença de índios de várias tribos, missionários e militares (vide modelo de aldeamento jesuítico na Bahia, anexo 2, figura 3). Tinham um papel fundamental na conquista: fornecer mão-de-obra e guerreiros para combater

os grupos indígenas arredios (Hoornaert, 1989). Diz Capistrano de Abreu que, em geral, esses aldeamentos ficavam próximos do mar e das matas, para que os índios pudessem se sustentar com os seus mantimentos e a pesca (Capistrano de Abreu, 2000 [1907]: 79).

Os deslocamentos dos índios para os aldeamentos, em muitos casos, eram efetivados através dos *descimentos*, prática utilizada tanto pelos missionários como pelos colonos, que consistia em “fazer descer dos sertões” para o litoral os indígenas, e fixá-los nas redondezas das vilas e engenhos. As formas de abordagem aos nativos podiam variar desde as alianças com os Principais até o uso da violência. Embora usassem mecanismos similares, os objetivos dos colonos e dos jesuítas se distinguíam. Os colonos desciam os índios para escravizá-los e os religiosos para reduzi-los às missões, o que, por princípio, tornava estes segmentos da sociedade colonial concorrentes, fato demonstrado nas diversas e constantes disputas administradas pela Coroa (Schwartz, apud Vainfas, 2000).

A filosofia que orientava a prática dos jesuítas tomava os índios como “tábuas rasas”, no dizer de Capistrano de Abreu, porém, possíveis de serem adestradas e educados:

Os jesuítas representavam outra concepção de natureza humana. Racional como os outros homens, o indígena aparecia-lhes educável. Na tábua rasa das inteligências infantis podia-se imprimir todo o bem; aos adultos e velhos seria difícil acepillar; poderiam, porém, aparar-se arestas, afastando as bebedeiras, causa de tantas desordens, proibindo-lhes comerem carne humana, de significação ritual repugnante aos ocidentais, impondo quanto possível a monogamia, começo de família menos lábil. Para tanto cumpria amparar a pobre gente das violências dos colonos, acenar-lhes com compensações reais pela cercadura de maus hábitos inveterados, fazer-se respeitar e obedecer, tratar da alimentação, do vestuário, da saúde, do corpo enfim, para dar tempo a formar-se um ponto de cristalização no

amorfo da alma selvagem. Tal a idéia de Nóbrega (Capistrano de Abreu, 2000 [1907]: 78).

A constituição dos aldeamentos representou o coroamento da estratégia missionária dos padres jesuítas junto aos indígenas do Brasil. Os padres da Companhia de Jesus - expressão essencial da Contra-Reforma católica – foram, por sua própria vocação apostólica e missionária, os idealizadores e os principais realizadores da estratégia missionária cristã no país. E isso, é óbvio, integrado aos interesses coloniais, já que a catequese e a pacificação dos índios passaram a ser condição necessária à realização do projeto de dominação português.

Mas, é preciso destacar, o aldeamento representou uma adaptação da estratégia jesuítica frente à reação dos índios à catequese, assim como às dificuldades que se apresentavam aos missionários. As novas aldeias se constituíram no “único lugar” a permitir a tarefa missionária dos jesuítas. É este o entendimento de Pompa:

O aldeamento, portanto, não foi fruto de uma instância da autoridade central de Roma, mas de uma solução local, um esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa específica da colônia (Pompa, 2001:60).

As concepções expressas nos escritos do Padre Vieira, o maior dos jesuítas no século 17, denotam a estreita relação que havia entre os aldeamentos e os serviços prestados à Coroa Portuguesa. Nos aldeamentos se administrava a vida dos índios, destacadamente, a espiritualidade e o trabalho. Com a justificativa da incapacidade dos indígenas para a auto-organização, legitimava-se a tutoria dos jesuítas, o que na verdade representava o adestramento dos nativos para as conveniências dos colonizadores.

A Companhia de Jesus requereu, para o desempenho do seu papel, a administração temporal dos nativos, argumentada por Vieira na forma que se segue:

A administração espiritual dos índios é tão dependente da temporal, que sem esta não se pode conservar aquela. E se os missionários não tiverem ambas, é impossível a conversão dos gentios e certa a ruína dos cristãos... porque os motivos que os traz dos sertões, e conserva nas aldeias, é o amparo dos missionários (Vieira, apud Serafim Leite, 1943:125).

Esta citação de Vieira, especialmente o seu final, aponta para o resgate da ação indígena em direção ao aldeamento, não apenas por imposição, mas para a satisfação de necessidades e interesses próprios. Isso é importante para que se reforce o entendimento, já discutido, do índio não só como um ser manipulado, sem vontade, mas também como o sujeito de suas ações, ainda que inserido num contexto de relações de poder e dominação. Nessa relação persistem as características de processualidade, dinamicidade e contraditoriedade, inerentes às relações sociais.

Para a administração dos indígenas, padre Vieira organizou o primeiro *Regulamento das Aldeias*, que se constituiu em lei para os aldeamentos do estado do Grão-Pará e Maranhão. Segundo Serafim Leite (1943), esse *Regulamento* deve ter sido organizado entre 1658 e 1661, logo depois da fundação da Missão de Ibiapaba, período que transcorreu entre a nomeação de Vieira no cargo de Visitador Geral da Missão do Maranhão e a sua retirada.

Esse documento é de grande valia quando desejamos perceber as especificidades e as nuances das relações interétnicas vivenciadas nos aldeamentos. O *Regulamento*, dividido em três partes (da prática religiosa, da cura espiritual das almas e da administração temporal dos índios), tem a peculiaridade de distinguir claramente as etnias em contato através do uso do pronome possessivo *nosso*, sempre que se trata de referência aos membros da Companhia. Há na linguagem um campo bem demarcado que separa os padres dos índios e que não deixa de ser um reflexo do entendimento dos jesuítas acerca dos aldeamentos.

A vida no aldeamento era uma forma particular de viver. Para os jesuítas era diferente da vida nos colégios. Tanto que para as aldeias e missões foi necessário o estabelecimento de uma ordenação própria. Dos missionários exigia-se disciplina, organização, austeridade, rigor e devoção.

As suas casas eram construídas sempre próximas à igreja, com autorização expressa do Superior da Colônia. Ainda quando se tratassem de “aldeias” de visita (aldeias não habitadas por jesuítas, mas freqüentemente visitadas pelos mesmos), o rigor das regras deveria ser observado. Para os serviços da casa não se podia ter mais que cinco moços. A reclusão era prescrita, não sendo permitido dormir nelas nenhum serviçal ou hóspede. Havia uma regra extrema de segurança que não permitia aos padres ficarem sozinhos.

As atividades dos jesuítas concentravam-se nas orações, na catequese, na assistência aos doentes e no controle sobre os índios. Havia diversos livros que deveriam ser mantidos rigorosamente atualizados:

- *O Livro dos Cristãos Antigos*: no qual se registrava o nome dos batizados e dos padrinhos, da pessoa que os havia batizado e se o sacramento havia se realizado “sub condicione”;
- *O Livro dos Registros dos Batismos*: no qual se declarava o mês e o ano, os padrinhos e os pais com seus sobrenomes. Quando o batismo não era de recém-nascido registrava-se a sua idade, seu antigo e o novo nome;
- *O Livro dos Casamentos*: no qual se declarava nome e sobrenome dos noivos, ano, mês e dia, pároco e testemunhas do matrimônio. Nos casos de casamento entre índios de aldeias ou capitânicas diferentes o matrimônio era registrado nas duas paróquias, havendo a mulher de seguir o marido, conforme determinação da Igreja Católica;
- *O Livro de Receita e Despesa*: no qual se registrava compras e vendas de gêneros, quantidades e preços, pessoas com as quais se tinham negociado, ano, mês e dia, tanto para as aldeias de residência como para as aldeias de visita;

- A *Lista de Índios Ausentes*: na qual se registrava as ausências prolongadas dos índios. Nos casos de viagens longas eram feitas três listas, uma para ficar na aldeia, outra para ser levada pelos viajantes e a última para ser entregue ao padre do lugar de destino, que assumiria o cuidado dos índios: "... haja em toda a parte quem tenha cuidado dos índios para que se não percam, e se conservem as aldeias; pois da sua conservação depende a do Estado e das Cristandades"(Serafim Leite, 1943:121).

A assistência aos enfermos era uma atividade prioritária. As enfermarias deveriam ser visitadas todos os dias, enquanto a aldeia era percorrida, em média, duas vezes por semana. Nas aldeias de visita os padres deveriam assistir primeiro os doentes em casas e roças, observando para que não saíssem das aldeias deixando enfermos sem confissão. A morte de algum índio sem os sacramentos era motivo de punição para os padres e seus companheiros, quando considerados negligentes. Para a Companhia a morte de indígenas era uma questão fundamental, especialmente no que se referia ao aumento do número de fiéis: "O maior cuidado de todos os Nossos nas aldeias deve ser, a da morte dos índios, pois é a hora em que se colhe o fruto de nossos trabalhos, em que se ganham ou perdem as Almas, que viemos buscar, e de que havemos de dar conta" (Vieira apud Serafim Leite, 1943:117/118).

A vida pessoal dos missionários era marcada pela austeridade. O voto de pobreza não lhes permitia ter coisas para uso próprio e até para presentear era necessário fazê-lo com moderação. Nas viagens feitas por terra eram proibidos de serem levados em redes pelos índios e nas viagens feitas em canoas eram impedidos de conduzirem mulheres. A posse de arma era permitida nas casas e embarcações, estando o uso das mesmas condicionado à defesa pessoal, nas ocasiões em que não havia escolta ou outros para defendê-los. Quando acontecia de morrerem nos aldeamentos, eram enterrados em caixões, no local mais próximo possível do Altar-Mor, para posterior traslado.

Para os indígenas aldeados a vida passava a fluir sob condições de rigorosa disciplina, orientada por uma lógica de organização social diferente da sua,

certamente, e da qual eles passavam a fazer parte, na categoria de cristãos e servos do Rei de Portugal.

Um esboço do cotidiano dos aldeados pode ser visto nas normas que constituem o *Regulamento*. O dia começava pelas orações, missa e breve catecismo. Seguia-se a escola, onde se ensinava aos mais hábeis a ler e escrever, assim como cantar e tocar instrumentos. A propósito, a música parece ter sido sempre um recurso na catequese. Conforme Serafim Leite, o padre Manuel da Nóbrega afirmava que “com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América” (Serafim Leite, 1943:22/23).

Os padres tinham um cuidado especial com os mais avessos, identificando-os e insistindo mais com eles. O controle sobre o desempenho religioso dos indígenas era muito grande. As famílias e as casas tinham um lugar marcado na igreja e nas missas dominicais, para facilitar a conferência dos faltosos. Estes sofriam repreensões particulares e públicas, e os reincidentes, castigos. Pregações contra vícios aconteciam aos domingos, antes da missa, embora fossem permitidos bailes nas noites de sábado e dias santos, com horário controlado.

Nas aldeias de visita, quando os padres não estavam presentes, havia índios que eram uma espécie de substitutos, encarregados de cuidar do templo, ministrar as doutrinas, ensinar às crianças e, em caso de necessidade, batizar e officiar o último sacramento. Esses substitutos, provavelmente se diferenciavam dos demais índios, embora não tenhamos condições de avaliar em que medida, e podemos considerá-los “mediadores culturais”, uma vez que legitimavam e davam maior consistência aos vínculos estabelecidos entre os missionários e os outros índios em geral.

Segundo o *Regulamento*, o trabalho indígena a serviço da Igreja, do Estado e dos colonos era repartido entre os homens. Mulheres e meninos, só em casos de exceção: “índia de leite” para criar, “índia desobrigada” e não moça para servir o Vigário-Geral e as altas patentes do Estado, índia para servir a mulher pobre e desamparada. O pagamento desses trabalhos era feito no ato da contratação, exceto quando fossem para el-rei.

Dentro da própria aldeia era incentivado o trabalho de tecelagem, principalmente junto às mulheres, com o objetivo de fornecer vestimentas e ornamentos para as igrejas. A nudez dos gentios era intolerável para os jesuítas, principalmente a nudez feminina.

Por outro lado, a Igreja não recebia nenhuma subvenção do Estado. Daí a necessidade dos indígenas contribuírem com o necessário para o seu serviço e ornamentação. Estas razões, e a carência de meios para curar as enfermidades, justificavam a exortação dos índios ao trabalho.

Os Principais eram figuras chaves nos aldeamentos. Eles eram canais através dos quais os missionários realizavam suas decisões, inclusive a aplicação de castigos ordinários¹:

...e geralmente tudo o que houvermos de fazer, se forem coisas de momento, convém que não o façamos imediatamente por nós, senão pelos Principais de sua nação, os quais com isto se satisfazem, e nos acrescentamos respeito e autoridade (*Regulamento*).

A mesma colocação feita acerca da mediação entre missionários e índios, também se aplica aos Principais, haja vista o seu reconhecimento social tanto por parte dos índios como por parte dos jesuítas. Esse reconhecimento era explicitado até mesmo por ocasião dos funerais, nos quais somente os Principais gozavam do privilégio de serem enterrados das grades para dentro das igrejas (privilégio estabelecido pelos jesuítas, porém bastante significativo para os indígenas, segundo o *Regulamento*). O sucessor do Principal era um filho seu. Na falta deste, depois de ouvidos os maiores, os padres indicavam um outro para ser nomeado pelo governo.

Todo o texto do *Regulamento* demonstra uma certa atitude de não implementação de mudanças na vida dos índios de forma acintosa. A violência era

desaconselhada; o uso de adjetivos depreciativos para referir-se aos índios, também. As práticas de trabalho eram incentivadas a partir de suas experiências anteriores, de forma a não violentá-los (mesmo que isso possa parecer incoerente com a violência da dominação). Certos desejos dos índios eram tolerados, desde que não trouxessem repercussões danosas ao projeto colonial.

A Missão da Ibiapaba, consolidada finalmente em 1700, tornou-se uma das maiores do país. De fato, reunia “mais de 4 mil almas”, em várias “ruas” independentes, formando como que três aldeias diferentes, cada uma com o seu Principal. Em 1759, quando da expulsão dos jesuítas, tinha a aldeia, além das terras de lavoura, quatro grandes fazenda, de onde “se vendia anualmente grande número de bois e cavalos” (Serafim Leite, 1943:66). Seu governo cabia aos padres jesuítas, mas sua organização era eminentemente militar:

Dividimos os índios todos em companhias, nomeando-lhes por capitães e cabos a alguns mais beneméritos e de mais autoridade e séquito entre eles; aos quais fizemos fazer suas caixas de guerra, mandando-os os seus Principais passar mostra em algumas ocasiões para os ter exercitados e prontos não só para a defesa contra os Tapuias, se oferecer ocasião, mas também para socorrerem e ajudarem aos Brancos, se o pedir a necessidade (Serafim Leite, 1943: 64).

Aparentemente, havia uma certa frouxidão no trato com os índios. Algumas instituições eram respeitadas, outras aceitas veladamente ou mesmo incorporadas no cotidiano dos aldeamentos jesuíticos, embora se conheça a tônica empresarial dada aos mesmos no século 18, sob o pragmatismo de Jorge Benci e João Antonio Andreoni. A partir de então, os aldeamentos passaram a ter muitas propriedades, fazendas e gado, centrando-se na produção de farinha, algodão, açúcar, aguardente, cacau e outros.

¹ Os castigos ordinários iam até o limite de três dias de prisão. Para além disso, ou quando se aplicava a pessoas de respeito na estratificação social dos aldeamentos, era necessária a aprovação do Superior (Serafim Leite, 1943).

As implicações do novo papel imposto aos indígenas, de cristãos e servos do Rei, se concretizavam na catequese, na apropriação e direcionamento do seu trabalho e na perda do domínio territorial. Essas implicações foram responsáveis pela reconfiguração social, cultural e espacial dos índios.

3.2 O Diretório Pombalino

Em meados do século 18, por força do Marquês de Pombal, as aldeias indígenas foram todas transformadas em vilas. A nova política indigenista pombalina estava fundamentada juridicamente nas determinações legais de 6 de 7 de junho de 1755, as quais formularam novas regras para a ação oficial em relação aos índios (Vide Marquês de Pombal, anexo 2, Figura 1). Seu objetivo era a supressão do poder temporal dos jesuítas e demais religiosos sobre a vida dos índios e a emancipação e a integração destes à sociedade colonial².

A transformação das aldeias em *vilas de índios* foi um processo bastante complexo. Não se resumiu a uma mudança formal, nem simplesmente se reduziu a uma mudança de estrutura de poder, afeita somente à esfera da elite dominante. Foi um processo social de amplo alcance, já que marcado por intervenções diretas e profundas na vida daquelas populações, fossem índias ou não.

Por derivação desse aparato legal Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, governador e capitão-geral do Maranhão, proclamou, em 3 de maio de 1757, o *Diretório, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, que tinha por meta possibilitar a execução dos objetivos estabelecidos no alvará de 7 de junho de 1755 (vide Francisco Xavier de Mendonça Furtado, anexo 2, figura 2). Tais objetivos se

² A lei de 6 de junho de 1755 citada é a lei fundamental da liberdade dos índios que institui a liberdade de suas pessoas, bens e comércio e a sua civilização através da religião, instrução e do incentivo ao desenvolvimento agrícola e comercial. E o alvará do dia seguinte, 7 de junho, determina que eles sejam governados por governadores, Principais e justiça secular, e não mais por regulares (apud, Domingues, 2000).

resumiam na abolição da administração temporal dos missionários sobre as aldeias, transferindo o governo das mesmas para seus respectivos Principais. Todavia, considerando-se que os Principais não se encontravam capacitados para exercer o governo, o *Diretório* criou para as vilas a figura do diretor.

Do diretor se requeria “ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua e de todos os demais requisitos necessários para poder dirigir com acerto, os referidos índios debaixo das ordens e determinações...” (*Diretório*, parágrafo 1).

As aldeias elevadas à condição de vila tinham, para governá-las, juízes ordinários, vereadores e oficiais de justiça. Havia uma orientação para que se superasse o estado de ruína das povoações indígenas, através da redução das pequenas aldeias a aglomerados populosos ou a partir de novos descimentos. Para a efetuação das reduções era necessário consultar a vontade das diferentes nações, a fim de não se incorrer em violência sobre os índios (*Diretório*, parágrafo 2).

Uma nova orientação introduzida nas vilas dizia respeito à massificação da presença de brancos. O que se faria necessário para facilitar a civilidade dos gentios, através da comunicação e do comércio, e tornar aqueles lugares mais populosos. São apresentadas as condições de ingresso e permanência dos índios nas vilas e, principalmente, é incentivado o casamento entre brancos e indígenas (*Diretório*, parágrafos 80 - 91).

Algumas passagens do *Diretório* nos revelam a persistência dos indígenas em manter antigas instituições, conquanto se tornou necessário o redobrado esforço dos colonizadores para extingui-las: o uso da língua geral, a forma de moradia (*Diretório*, parágrafos 12 e 74) e a nudez (*Diretório*, parágrafo 15). A dimensão dessa questão pode ser constatada no trecho a seguir:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos Povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um

dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as nações políticas do Mundo este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aquele meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar este pernicioso abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma que Sua majestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual e Temporal do Estado (*Diretório*, apud Moreira Neto, 1988:168 e 169).

É notória a importância que se atribui ao idioma como instrumento impositivo, na tentativa da substituição da cultura nativa pela cultura colonizadora, e também como meio de introjeção de sentimentos e atitudes novas. É igualmente importante observar, na citação acima, a atenção dispensada a elementos de subjetividade na empresa colonial. Na sua efetivação o projeto colonial não se reportava unicamente a fatos com a ordem econômico-estrutural, mas também cuidava das estruturas de representação e da ideologia.

A língua geral surge da prática social como um genuíno produto daquele campo relacional, que nem é a língua portuguesa nem a língua de nenhuma das nações indígenas. Ela é o resultado da comunicação entre diversas formas de viver e de compreender a existência, que se encontram e debatem em um mesmo espaço social.

Por outro lado, o trabalho indígena, o comércio e a instituição de impostos são, sem dúvida nenhuma, matérias centrais do *Diretório*. Os princípios do liberalismo comercial estão explicitados e é a partir deles que são estabelecidas as normas para o desenvolvimento da atividade comercial.

Os índios eram distribuídos em dois grupos: o primeiro ficava em suas respectivas vilas, para a defesa do Estado e à disposição do serviço real; o outro grupo se distribuía entre os colonos e se destinavam à manutenção das canoas e ao cultivo de tabaco, cana-de-açúcar, algodão e outras culturas.

Havia livros onde se registravam todos os índios capazes de trabalhar (entre 13 e 60 anos de idade). O trabalho agrícola era obrigatório, com premiação para aqueles que mais trabalhavam. A cultura de arroz, milho e feijão era obrigatória, ainda que se reconhecesse a mandioca como produto fundamental no comércio. As culturas do tabaco e do algodão eram incentivadas, este último com vistas à instalação de fábricas e comercialização com nações estrangeiras (*Diretório*, parágrafos 16 – 26).

A lógica dessa economia agrícola está muito bem explicitada no parágrafo 35 do *Diretório*, conforme reproduzimos:

Sendo pois a Cultura das terras o sólido princípio do comércio, era infalível consequência, que este se abatesse à proporção da decadência daquela; e que pelo trato dos tempos viessem a produzir estas duas causas os lastimosos efeitos da total ruína do Estado (*Diretório*, parágrafo 35).

As leis do *Diretório* tornaram-se extensivas ao resto do Brasil através do alvará de 8 de maio de 1758. Essa nova fase das vilas marca a substituição da

autoridade do missionário pela autoridade dos ocupantes dos cargos e dos colonos, imposta por normas legais. O sistema pombalino permitiu, assim, uma intervenção direta da administração civil, buscando a transformação dos índios em vassalos fiéis e cumpridores de obrigações, entre as quais se destaca o pagamento de impostos. Essa mudança de orientação facilitou a hegemonização do sistema mercantil e a homogeneidade da colônia, o que, como veremos, não se efetivou completamente.

As avaliações sobre o que significou o *Diretório* como política de Estado e as suas implicações para os índios são bastante controversas. Capistrano de Abreu, pensando no início do século 20, considerava que o *Diretório* havia provocado muita miséria, direta ou indiretamente. O Pará e o Amazonas teriam chegado em 1850 mais despovoados e menos prósperos que um século antes. Já para o estado do Brasil, o estrago não teria sido tão grande, porque “a questão do indígena já perdera a importância, e as violências não foram tamanhas”.

Almeida (1997), Delson (1997)³ e Domingues (2000), pensando no final do século 20, consideram outros aspectos, chegando a diferentes conclusões. Para Almeida, o *Diretório* foi um projeto “arrojado” porque executado por um Estado monárquico, que antecipara idéias iluministas, na busca de organizar os nativos de sua colônia em nome de benefícios comuns. Contudo, as descontinuidades na experiência do *Diretório* teriam demonstrado que a política sugerida por ele fracassara prematuramente. Descontinuidades estas que atestariam que as idéias não são percebidas como contínuas, principalmente pelos representantes governamentais. A implicação disso, no campo da política indigenista, é que ela é feita por uma sucessão de experiências e erros, numa tendência de movimento cíclico.

Domingues identifica vários insucessos na aplicação de pontos centrais do *Diretório*: a educação dos índios teria fracassado frente à “cultura ancestral”, sempre presente no cotidiano. A língua portuguesa também não teria conseguido se impor. O Tupi continuou sendo a língua mais usada até inícios do século 19. O mesmo fracasso

³ As idéias de Delson serão discutidas posteriormente.

teria se verificado com os casamentos mistos, nos quais, ao invés dos luso-brasileiros conduzirem as índias aos valores, costumes e práticas ocidentais, o que acontecia era a conversão dos primeiros e o estabelecimento de “ligações de fidelidade, proteção ou dependência com o grupo a que a mulher pertencia”. Apesar disso, Domingues não conclui que o *Diretório* tenha sido um fracasso. Dado a abrangência do mesmo, que tinha repercussão política, administrativa, econômica, estratégico e militar, social e demográfico, religioso, científico, cultural e mental, o seu sucesso dependia de um conjunto de fatores relacionados com o aparelho de Estado. Um outro fator considerado era a extensão da área em que ele havia sido empregado, o que forçosamente teria que ter resultados desiguais. O mesmo movimento de desigualdade teria se expressado com relação à política dos índios, também permeável às circunstâncias e prioridades momentâneas.

Chamamos a atenção, para o fato de que ambas as autoras tomam como objeto de reflexão as descontinuidades, embora que as interprete diferentemente. De nossa parte, consideramos as descontinuidades como condição intrínseca à dinâmica social, não se constituindo, portanto, nem causa de fracasso nem de sucesso. O fato é que o *Diretório* foi extinto pela Carta Régia de 12 de maio de 1798. No estado do Ceará, até para confirmar as descontinuidades, ele permaneceu em vigor até ser substituído pela Diretoria Geral dos Índios, em meados do século 18.

3.3 As vilas de índios no Ceará

Quando os jesuítas missionários chegaram ao Ceará (1607), o método do aldeamento já era praticado na zona litorânea da Bahia, Pernambuco e São Paulo (vide Expansão dos Jesuítas no Norte do Brasil, anexo 1, mapa 2). Em todo caso, a empresa da conquista não foi fácil naquela planície. O Ceará de então abrigava, além dos grupos indígenas nativos, diversos outros grupos provenientes, especialmente, do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, os quais ali se refugiavam da dominação colonial. A Serra de Ibiapaba era o seu refúgio preferido.

Relato feito pelo padre Antonio Vieira informa que, à época da fundação da Missão da Serra de Ibiapaba (1658), os habitantes daquela localidade eram os Tabajara, que viviam mais próximos do mar, praticando a pesca e a lavoura de mandioca, milho e legumes; os Tapuia, que não tinham casas nem lavouras e viviam da caça, inclusive a ratos, cobras, sapos e lagartixas; e os chamados novatos, em sua maioria fugitivos de Pernambuco, anteriormente educados por holandeses protestantes. Vieira escreve sobre o fascínio que os novatos despertavam nos índios da serra, com suas vestimentas de seda, o porte e uso de objetos como penas, papiros e tinteiros (vide igreja de Ibiapaba, anexo 2, figuras 8, 9, 10). Devido à sua condição de letrados eram considerados pelos Tabajara como grandes sábios.

Vieira conclui assim o seu relato sobre os ocupantes daquela serra:

...eram verdadeiramente aquelas aldeias composição infernal ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos, e das obrigações de católicos... (Serafim Leite, 1943:18 e 19).

Tal relato constata a heterogeneidade da composição social daquele lugar e confirma a antiguidade e a intensidade das relações experimentadas pelos seus moradores.

Serafim Leite, em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1943), estabelece seis momentos principais na atividade desenvolvida pelos jesuítas no Estado do Ceará:

Quadro 2: Atividades desenvolvidas pelos jesuítas no Ceará.

Ano	Atividade
1607 – 1608	período precursor, de catequese transitória, inaugurada pelos padres Francisco Pinto e Luis Filgueira.
1656 – 1662	fundação da Missão de Ibiapaba, por ordem de padre Vieira, pelos padres Pedro Pedrosa, Antonio Ribeiro e Gonçalo de Veras.
1662 – 1671	ação entre Ibiapaba, Camocim, Fortaleza e Parangaba.
1691 – 1759	retomada definitiva da Ibiapaba, pelo padre Ascenso Gago de Manuel Pedrosa.
1723 – 1759	fundação do Real Hospício do Ceará, pelo padre João Guedes.
1741 – 1759	administração dos aldeamentos de Parangaba, Paupina, Paiacus e Caucaia.

Fonte: SERAFIM LEITE, S. I. *História da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

A Missão da Serra de Ibiapaba foi parte de ciclo de expansão portuguesa para o norte do país e teve por objetivo buscar a comunicação de Pernambuco com o Ceará e o Maranhão, após as tentativas frustradas de Pero Coelho de Souza e Martins Soares Moreno. Apesar do infortúnio do padre Francisco Pinto, sacrificado pelos índios Carariju, em 1608 – por intriga de franceses, segundo alguns autores -, o projeto de colonização portuguesa constatou a possibilidade de estabelecer a comunicação entre o Estado do Brasil e as capitanias do norte. Contudo, novo empreendimento na serra só iria se realizar em 1656, com a participação do próprio padre Vieira.

Transcorrido o período missionário, na capitania subalterna do Ceará Grande, objeto de nosso estudo, as aldeias jesuíticas⁴ foram transformados em *vilas de índios*, em 1759. A ordem régia em que se mandava elevar as aldeias a vilas, retirando delas a administração dos jesuítas e mandando seqüestrar os seus bens, foi lançada em 14 de setembro de 1758. Porém, o capitão-mor da capitania anexa do Ceará só tomou conhecimento da ordem para retirar os jesuítas das missões e arrecadar os seus bens, em 19 de janeiro de 1759, através do ofício do governador da capitania geral de

⁴ Segundo a *Informação Geral de Pernambuco*, de 1749, havia outras missões no Ceará além daquelas dirigidas pelos jesuítas. Três delas eram missionadas pelos religiosos do Hábito de São Pedro

Pernambuco, Luis Diogo Lobo da Silva. Em 22 de maio de 1759, o governador noticiava a ida, para a Bahia, do padre Rogério Canísio, jesuíta da missão da Ibiapaba. Cerca de três meses depois, em 03 de setembro de 1759, o rei D. José baixava o decreto expulsando do reino os jesuítas. Por força desse decreto, os jesuítas que atuavam no Ceará foram recolhidos a Pernambuco. Eram cerca de 18. Lá chegaram em 29 de fevereiro de 1760 e só então foram embarcados para a Europa a 5 de maio de 1760⁵. Entre março e abril desse ano, foram expulsos 119 jesuítas do Rio de Janeiro, 117 da Bahia e 119 de Pernambuco (Maxwell, 1996).

A exposição dessas datas nos ajuda a acompanhar o ritmo em que as mudanças se processaram. A expulsão dos jesuítas do Brasil e de todo o reino, não foi concomitante com a supressão da administração das aldeias, mas um fato posterior, ocorrido um ano depois. A origem de tal fato não estava relacionada propriamente com a política para os índios, mas deveu-se a outras disputas políticas do reino. Chamamos a atenção também, para o fato de que no caso do Ceará, transcorreram cerca de oito meses entre a determinação real para a criação das vilas e a proclamação da primeira, que foi vila Viçosa.

O ano de 1759 foi um importante ano no processo de criação das vilas. Vila Viçosa Real foi criada em 7 de julho, Vila nova de Soure em 15 de outubro e Vila nova de Arronches em 25 do mesmo mês. Vila nova de Mecejana foi criada em 01 de janeiro de 1760 e a Vila de Montemor, o novo da América somente quatro anos depois, em 14 de abril de 1764 (Studart, 2001[1896]).

Para a capitania geral de Pernambuco durante o governo de Luiz Diogo Lobo da Silva, entre os anos 1759 e 1763, registraram-se 17 vilas e 8 lugares de índios. Estas vilas e lugares agregavam uma população de 26.047 indivíduos, perfazendo o alto índice de 15,4 % da população da Capitania (Smith, 2002). No período de 1777 a

(Tramambés, Palma, Telha) e uma pelos Capuchinhos (Miranda). Os índios das missões jesuíticas eram todos de língua geral. (Apud. Capistrano de Abreu, 2000 [1907]).

⁵ Datas citadas por Studart, 2001 [1896].

1782 o número de vilas e lugares de índios da capitania geral saltou para 26, representando 72.2% de um total de 36 vilas (Porto Alegre, 1993)⁶.

No Ceará, em 1783, as vilas e povoados estavam assim distribuídos:

Quadro 3: Vilas e principais povoações de brancos e índios da capitania do Ceará Grande, 1783.

Vilas de Brancos	Vilas de Índios	Povoações de Brancos	Povoações de Índios
Vila de Fortaleza (capital)	Vila Viçosa Real	Quixeramobim	Montemor o Velho
Vila do Aquiraz (cabeça de comarca)	Vila Real de Soure	Arraial dos Cariris Novos	Almofala
Vila de Sta. Cruz do Aracati	Vila Real de Arronches	Inhamuns	Bayapina
Vila do Iço	Vila Real de Messejana	Arneiroz	
Vila Real do Sobral	Vila de Montemor o Novo	Serra dos Cocos ou Campo Grande	
Vila Real da Granja		Russas	
Vila Real do Crato		Telhas	
		Amontada	
		Cascavel	
		S. João	
		Jaguaribe Mirim	
		Mosoró	
		S. José do Aracati	
		Beruoca ou Meruoca	
		Caiuaes	
		Serra da Uniburetama	
		Siopé	
		Trairi	
		Mata Fresca	
		Tigui	
		Catinga dos Góes	
Total: 07	Total: 05	Total: 21	Total: 03

Fonte: Mapa das vilas e principais povoações de brancos e índios da capitania do Ceará Grande com as denominações das ditas vilas e invocações dos oragos das suas respectivas matrizes e capelas – feito em 01 de abril de 1783. Assinado pelo governador João Batista de Azevedo Coutinho de Montary (AHU, Caixa do Ceará, 01.04.1783).

⁶ No ano de 1777 a população da capitania geral detinha aproximadamente 15% do população do país, distribuída desigualmente entre suas anexas. A maior concentração estava em Pernambuco (62,3%), seguida do Ceará (17%), Paraíba (14%) e Rio Grande (6,7%) (Porto Alegre, 1993).

Analisando os censos produzidos entre os anos de 1763 e 1782 para a capitania geral de Pernambuco, Smith encontra importantes resultados sobre a presença da componente populacional indígena na demografia. Nesse período, as populações⁷ das freguesias e aldeias de índios tiveram uma participação relativa na população total da capitania geral e suas anexas, sempre ascendentes. Em Pernambuco houve um aumento de 2,4% para 3,7%. Na Paraíba o aumento foi de 8,4% para 9,6%. No Rio Grande foi de 21,8% para 34,3% e no Ceará de 21,7% para 21,6%. O autor destaca a discrepância dos percentuais entre as duas capitanias da região açucareira (Pernambuco e Paraíba) e as outras duas do semi-árido (Rio Grande e Ceará). Tal discrepância confirma a tese do uso intenso da mão-de-obra indígena nas economias subsidiárias desenvolvidas com a pecuária.

Vejamos o seu quadro:

Quadro 4: População das Freguesias e Aldeias de Índios e Sua Participação Relativa na População Total Ajustada das Capitanias, Segundo as Fontes F1, F2, F3, F4, e F5* (1763 –1782).

Capitania	F1	%	F2	%	F3	%	F4**	%	F5	%
Pernambuco	-	-	5.157	2,4	4.050	1,8	8.519	3,8	8.512	3,7
Paraíba	-	-	3.346	8,4	4.984	10,7	5.182	10,1	5.050	9,6
Rio Grande	-	-	5.769	21,8	5.571	31,7	8.549	35,1	8.182	34,3
Ceará	-	-	8.535	21,7	12.105	28,7	12.655	22,2	13.244	21,6
Total	26.047	15,4	22.807	7,2	26.710	8,0	34.905	9,3	34.988	9,5

Fonte: Smith, Roberto. **A presença da componente populacional indígena na demografia histórica da capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII**. Fortaleza, UFC, 2002 (inédito).

*F1: “Mapa Geral dos Fogos, Filhos, Filhas, Clerigos, Pardos, Agravados, Escravos, Escravas, Capelas, Almas, Freguesias, Curatos e Vigários: com declaração do que pertence a cada termo, Total de cada Comarca, e geral de todas as Capitanias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande e Ceará; extraído no estado em que se achavam no ano de 1762 para 1763; sendo Governador e Capitão General das sobreditas capitanias Luiz Diogo Lobo da Silva” (Mss. BNRJ. Cod. 3.1, 38).

⁷ O autor lembra que, as populações das freguesias e aldeias englobavam a todos os habitantes da mesma, sem discriminar índios especificamente.

“Mapa geral das 17 vilas e 8 lugares (de índios) que se tem erigido na Capitania de Pernambuco e suas anexas de 20 de maio de 1759 té o último de agosto de 1763, das antigas aldeias e diversos índios brabos dispersos, em virtude das Ordens Régias com declaração das almas que compreendem, casais, praças que constituem as Companhias da milícia que nelas se formaram, rapazes que andaram nas escolas aprendendo a ler, escrever e ofícios: reparigas nas mestras de fiar cozer tecer e fazer renda, moças solteiras e rapazes de um e outro sexo, pobres dos mesmos, e escravos. Rendimento dos dízimos socídio das carnes ganho que tiveram os moradores pelo seu trabalho no referido tempo, gado cavalar vacum e de lam, com que se achavam as expostas vilas, lugares té o último de agosto de 1763, em que Luiz Diogo Lobo da Silva passou do governo de Pernambuco para o da Minas Gerais”.

“Mapa de toda a infantaria, artilharia paga e auxiliares de pé e cavalo, pardos, Henriques, e ordenanças de pé, índios e quinto de negros cativos, que constituem as forças e defesa da capitania de Pernambuco”.

F2: “Idéia da população da capitania de Pernambuco e das suas anexas, extensão de suas costas, rios e povoações notáveis, agricultura, número de engenhos, contratos e rendimentos reais, aumento que estes tem tido desde o ano de 1744 em que tomou posse do governo das mesmas capitánias o governador e capitão general José César de Menezes” (Anais da BNRJ, volume XL de 1918, editado em 1923).

F3: “Relação de todas as igrejas e paróquias que pertencem ao bispado de Pernambuco dividido em capitánias; as distâncias das freguesias, suas capelas além das matrizes, o número dos sacerdotes, que nelas existem, além dos párocos, seus fogos, e as pessoas de desobriga, por mandado de El Rey Nosso Senhor D. Thomaz, bispo de Pernambuco, Olinda, 19 de fevereiro de 1777” (AHU, caixa de Pernambuco nº 65).

F4**: “Mapa que mostra o número dos habitantes das quatro capitánias deste governo, a saber, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande e Ciará”. 30 de setembro de 1777 (AHU, caixa de Pernambuco nº 70).

F5: “Mapa dos habitantes da comarca de Pernambuco dividida pelas classes abaixo em virtude da ordem de Sua Majestade”, contido na “Idéia de população de capitania de Pernambuco e suas anexas do governador José César de Menezes” citada anteriormente.

Observando os seus dados, chamamos a atenção para o fato de que, o Ceará foi a única capitania na qual não houve o aumento relativo dessas populações, enquanto no Rio Grande houve uma aumento significativo.

Quanto às taxas de mortalidade, para o ano de 1777, os dados de Smith mostram um alto índice para a população indígena, nas capitánias de Pernambuco e Paraíba (52% contra 25,91% da população não indígena e 60,59% contra 15,31% da população não indígena respectivamente). Para a capitania do Ceará o índice era de 31,84% para a população indígena contra 15,41% da população não indígena. E para a capitania do Rio Grande o índice era o menor de todos e o mais próximo do índice dos não índios (17% contra 14,68%). Já para o ano de 1782, a situação no Rio Grande se modifica completamente, passando a taxa de mortalidade da população indígena para 43,51% contra 20,27% dos não índios. Pernambuco e Paraíba reduziram as suas taxas para 32,78% contra 28,01% para não índios e para 40,20% contra 15,88% dos não índios respectivamente. E o Ceará reduziu significativamente a sua taxa para 19,93% ficando bastante próxima da taxa dos não índios, que era de 16,21%.

Quadro 5: Síntese das Variáveis Demográficas Calculadas Para a Capitania de Pernambuco e Suas Anexas Referentes a. A= População Total B= População Indígena C= Exclusive População Indígena D= População de Freguesias na Zona Canaveira de Pernambuco⁸(1777).

Variáveis Demográficas	Pernambuco				Paraíba			Rio Grande			Ceará		
	A	B	C	D	A	B	C	A	B	C	A	B	C
TBN	38,52	58,11	37,75	32,50	33,59	43,61	32,46	40,66	36,73	42,79	43,67	64,23	38,90
TBM	26,90	52,00	25,91	25,00	19,89	60,59	15,31	15,73	17,66	14,68	18,57	31,84	15,41
TBCV	11,62	6,11	11,84	7,50	13,70	-16,98	17,15	24,93	19,07	28,11	25,10	32,39	23,49

Quadro 6: Síntese das Variáveis Demográficas Calculadas Para a Capitania de Pernambuco e Suas Anexas. A= População Total B= População Indígena C= Exclusive População Indígena D= População de Freguesias na Zona Canaveira de Pernambuco⁹ (1782).

Variáveis Demográficas	Pernambuco				Paraíba			Rio Grande			Ceará		
	A	B	C	D	A	B	C	A	B	C	A	B	C
TBN	37,49	56,86	36,73	32,70	30,78	47,72	28,98	47,16	49,38	45,98	42,86	60,18	36,89
TBM	28,20	32,78	28,01	26,13	18,22	40,20	15,88	28,26	43,51	20,27	17,07	19,63	16,21
TBCV	9,29	24,08	8,72	5,97	12,56	7,52	13,10	18,90	5,87	25,71	25,79	41,17	20,68

Fonte: Smith, Roberto. A presença da componente populacional indígena na demografia histórica da capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII. Fortaleza: UFC, 2002 (inédito).

TBN : Taxa Bruta de Natalidade

TBM : Taxa Bruta de Mortalidade

TBCV: Taxa Bruta de Crescimento Vegetativo

No que diz respeito aos efeitos demográficos da componente populacional indígena sobre a população total das capitanias, as conclusões de Smith (2000) apontam que, para a capitania de Pernambuco a presença da população indígena não afetou as suas variáveis, devido a uma elevação discreta nas taxas de natalidade e mortalidade, o que neutralizou a sua taxa de crescimento vegetativo. Para as capitanias

⁸ Fonte F4, tabela adaptada.

⁹ Fonte F5, tabela adaptada.

do Rio Grande e Paraíba as presenças das populações indígenas influenciaram as variáveis rebaixando o seu crescimento, em função dos aumentos nas taxas de mortalidade. Para a capitania do Ceará houve efeito contrário, com a elevação da taxa de crescimento vegetativo em função do aumento expressivo da taxa de natalidade e da baixa elevação da taxa de mortalidade. Para o geral das capitanias, Smith constatou que as taxas de natalidade das freguesias de índios eram mais elevadas do que as das freguesias dos não índios.

Como os resultados dos estudos demográficos estão diretamente relacionados com os processos sociais, fazem-se novamente necessárias novas pesquisas que expliquem os diferentes resultados no âmbito da capitania geral de Pernambuco, particularmente as grandes oscilações do Ceará e do Rio Grande. No que pesem as limitações do uso da demografia nas análises do período colonial, dada a natureza das fontes, pensamos que ela nos revela aspectos importantes do conjunto das populações.

No caso da menor taxa de mortalidade observada no Ceará, o autor lança a hipótese, para posterior comprovação, da maior disponibilidade de alimentos face à produção de subsistência que a cultura alimentar indígena teria preservado. Tal hipótese pode ser reforçada com a consideração de que, no Ceará, onde a pecuária era a atividade preponderante, a população pobre e livre contava com a carne de gado e de outros animais de pequeno porte, como galinhas, cabras, ovelhas e porcos, tendo uma dieta alimentar superior à de outras áreas (Pinheiro, 1990). Contudo, duas perguntas se impõem imediatamente: se tal foi assim, por que este efeito só se pronunciou em 1782? E porque ele não teria se repetido no Rio Grande, com a população igualmente indígena e envolvida na pecuária?

Observando-se a distribuição etária masculina e feminina da capitania geral, entre os anos de 1777 e 1782, verifica-se um expressivo aumento do número de mulheres com mais de 50 anos na capitania do Ceará, que passou de 87 para 148, conforme se pode verificar no quadro abaixo:

Quadro 7: Distribuição Etária Normalizada da População Masculina e Feminina¹⁰ (1777 e 1782).

Capitanias	Distribuição Etária Masculina (por 1.000 homens)					Distribuição Etária Feminina (por 1.000 mulheres)				
	0-7	7-15	15-60	60e+	Soma	0-7	7-14	14-50	50e+	Soma
Pernambuco										
1777(*)	232	188	516	64	1.000	221	154	477	148	1.000
1782	230	174	510	86	1.000	224	167	467	142	1.000
Paraíba										
1777	229	178	495	98	1.000	219	190	440	151	1.000
1782	213	183	457	147	1.000	191	212	447	150	1.000
Rio Grande										
1777	262	183	494	61	1.000	268	178	442	112	1.000
1782	283	208	457	52	1.000	273	184	409	134	1.000
Ceará										
1777(*)	270	207	474	49	1.000	280	200	433	87	1.000
1782(*)	282	215	443	60	1.000	259	190	403	148	1.000
Total										
1777	240	189	504	67	1.000	227	168	472	133	1.000
1782	239	184	488	89	1.000	229	178	449	144	1.000

Fonte: Smith, Roberto. *A presença da componente populacional indígena na demografia histórica da capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII*. Fortaleza, UFC, 2002 (inédito).

Talvez, então, seja o caso de se considerar, também, fatores relacionados à vida das mulheres cearenses para se explicar a baixa taxa de mortalidade no Ceará, no período examinado.

A *vilas de índios* das quais estamos conhecendo alguns aspectos demográficos, foram criadas na forma que se segue:

¹⁰ Fontes F4 e F5. Nota do autor: (*) Inclui correções nas freguesias de Arronches, Icó e Penedo.

Vila Viçosa Real anteriormente **Ibiapaba**, orago N. S. de Assunção, vigário Pe. Luiz do Rego Barros com dois coadjutores, por ser populosa, diretor o sargento-mor Diogo Roriz Correa, mestre o soldado Albano da Silva, marca pertencente a dita vila para distinção dos gados dos seus moradores.

Vila de Soure anteriormente **aldeia da Caucaia**, orago N. S. dos Prazeres, vigário Pe. Antonio Carvalho da Silva, com seu coadjutor, diretor o sargento José Pereira da Costa, mestre o soldado José Cruz, marca pertencente a dita vila para distinção dos gados dos seus moradores.

Vila nova de Arronches, anteriormente **aldeia da Parangaba**, orago o Sr. Bom Jesus, vigário o Pe. Antonio Coelho dos Amarais, diretor o sargento Manuel de Oliveira, mestre o soldado José Vieira de Melo, marca pertencente a dita vila para distinção dos gados dos seus moradores.

Vila de Mecejana, anteriormente **aldeia de Paupina**, orago N. Sra. da Conceição, vigário Pe. Manoel Pegado de Siqueira, diretor o sargento João Caetano Moniz, mestre o soldado Elias de Souza, marca pertencente a dita vila para distinção dos gados de seus moradores.

Vila de Monte-mor o novo da América, anteriormente **aldeia do Paiacú**, orago N. Sra. da Conceição, vigário o Pe. Antonio Perez Cardena, com seu coadjutor, diretor o sargento Joaquim Pereira de Mello, mestre o soldado Ignácio da Assunção, marca pertencente a dita vila para distinção dos gados de seus moradores.

Vila de Estremoz do Norte anteriormente **aldeia do Gajarú**, orago N. Sra. dos Prazeres, vigário Pe. Antonio de Souza Magalhães, com seu coadjutor, diretor o sargento Antonio de Barros, mestre o soldado Luiz Pereira Caldas, marca pertencente a dita vila, para distinção dos gados de seus moradores.

Vila nova de Arêz, anteriormente **aldeia das Guarairas**, orago S. João Batista, vigário o Pe. Pantalião da Costa, com seu coadjutor, diretor o sargento Domingos Jaquez, mestre o soldado Jeronimo de Mira, marca pertencente a dita vila para distinção dos gados de seus moradores (AHU, caixa do Ceará n° 6, 1759)¹¹.

Da leitura desse documento podemos apreender algumas das mudanças que ocorreram com a transformação das aldeias em vilas. Juntamente com a alteração do nome do lugar houve o estabelecimento de um novo orago, a nomeação de um novo padre, a partir de então com o título de vigário, a criação do cargo de diretor, a designação de um mestre e de uma marca específica para ferrar o gado das diferentes vilas. Algumas características chamam a atenção: os diretores eram todos sargentos, sendo o diretor de Vila Viçosa Real sargento-mor e os mestres eram todos soldados, donde se pode suspeitar a proeminência da força militar no processo de implantação das vilas - o que não deve ter sido muito diferente em outros períodos do processo de povoamento no Brasil. Uma outra constatação que podemos fazer é sobre o tamanho relativo das vilas. Tomando como referência o número dos coadjutores nomeados, vemos que Ibiapaba era a maior missão, Paupina e Parangaba as menores, enquanto Caucaia, Paiacú, Gajarú e Guarairas eram de médio porte (vide vilas de índios no Ceará colonial, anexo 1, mapa 1).

Antes de passarmos a conhecer um pouco mais do que foi a vida nessas vilas, gostaríamos de chamar a atenção sobre quem eram os índios das vilas. Certamente não se tratava mais dos “índios do corso” do período da Guerra dos Bárbaros. Eram índios que já tinham acumulado certas experiências nas relações com o mundo colonial. Estamos falando de gerações que deviam trazer nas suas histórias e memórias os choques sangrentos vividos por gerações passadas. Também já tinham

¹¹ As vilas de Estremoz e de Arêz pertencem à capitania do Rio Grande. Sobre a vila de Monte mor o novo da América, muitas informações deste documento não coincidem com o que consta no dossiê relativo à fundação da mesma vila, como veremos. Considere-se a intervalo de cinco anos (1759 e 1764) que separa a data do decreto de criação das vilas de sua efetiva fundação.

passado pelos aldeamentos missionários e todas as suas ambigüidades. Podemos situar, assim, os índios das vilas como produtos sociais de todas essas vivências, com as quais eles muito teriam aprendido e certamente se preparado para mais essa nova experiência que o mundo colonial lhe impunha.

VILAS DE ÍNDIOS NO CONTEXTO DO PLANEJAMENTO URBANO E SOCIAL
PORTUGUÊS

A maior parte das vilas dos séc. XVI, XVII e XVIII convertiam-se em tal, em virtude de razões administrativas (funcionavam como cabeça de um conselho de câmara ou de um município). 'Ir à vila' era o mesmo que ir ao 'povoado' e, se prevalecesse o padrão português, muitas vilas seriam simples 'vilarejos' ou 'vilarinhos'. No entanto, em virtude dos riscos inerentes à hostilidade dos índios (primeiro) e à escravidão (em seguida), de exigências da vida religiosa e da administração civil, dos padrões de sociabilidade da *plebe* (que requeriam a intensificação periódica da vida social, através das festas profano-religiosas) e do estado de vida dos proprietários agrícolas (que desempenhavam vários papéis sociais no e através do 'aglomerado urbano'), as vilas constituíam uma necessidade social. Não eram, em um sentido específico, dotadas de uma 'estrutura urbana'; mas preenchiam algumas 'funções urbanas', como o equivalente do burgo em um mundo rural que dispensava a massa de população no campo e que concentrava o poder nas mãos dos proprietários agrícolas. Assim, a vila era um prolongamento e uma diferenciação do 'setor rural' (Fernandes, (1975) [1969] : 81).

Ao descrever as cidades coloniais brasileiras, a comparação que Fernandes faz das vilas com os burgos medievais se justifica, tanto pelo aspecto político-administrativo com a reunião das instituições públicas que ela promove, como pela

ocupação espacial que aí se dá. Criar a cidade é diferenciar um espaço para relações sociais novas, destinadas ao “ajuntamento civil, para os comícios populares, para os câmbios da riqueza, para as decisões dos órgãos do poder público, para os convívios humanos” (Omegna, 1975). Esses objetivos podem ser conferidos na declaração do ouvidor geral da capitania do Ceará, relativa a criação da vila de Santo Antonio de Quixeramobim:

...seria útil ao serviço público, a administração da justiça e ao real serviço que se erigisse em vila a povoação de Santo Antonio de Quixeramobim, para nela se recolherem e congregarem os homens vadios que como feras vivem espalhados pelos sertões, separados da sociedade civil, cometendo desordens e toda a qualidade de delitos, que as justiças não podiam coibir por não lhe chegar a notícia, ou a tempo tal que as averiguações tornavam-se infrutíferas...

...desterrada esta abominável desordem com a criação da vila, se atrairia e obrigariam nela a viver os homens errantes e inoficiosos de seu distrito: que por eles se repartiriam o tráfico e misteres da sociedade; que se civilizariam os povos d’arredor, promover-se-ia a ordem e felicidade pública; aplicar-se-ia o pronto castigo dos facinorosos para escarmento de outros, adiantar-se-ia a desprezada e necessaríssima agricultura e aumentaria a comunicação interior destes países.

...De fato, no dia determinado realizou-se a inauguração solene de vila perante aquele ministro, que nessa ocasião pronunciou uma interessante fala sobre as vantagens dos civis viverem em sociedade (apud Lemenhe, 1991: 37).

Para cumprir a sua missão, as cartas-régias que autorizavam a fundação das vilas definiam os planos urbanísticos a serem obedecidos:

As *Ordenações* de Felipe II, de 1573, alinham 149 cláusulas, como um código geral de posturas municipais, e insistem na necessidade de se marcar a praça, ruas, rócios: *La plaza, siendo en costa de mar, debe hacerze al desembarcadero del puerto, y tratando de lugar mediterráneo, en medio de la población. En la plaza no se daram solares para particulares, sino para la iglesia, casa real y se idificaran tiendas.*

Sob El-Rei Felipe as instruções urbanísticas vinham minuciosamente pré-traçadas da Europa. Por isso, quanto às medidas a dar à Praça da Matriz, prescrevia-se *su forma en cuadro prolongada que por lo menos tenga de largo una vez y media de ancho, porque sera más a propósito para las fiestas de a caballo y otras; su grandeza proporcionada al número de vecinos (...) no sea menos de doscientos pies en ancho y trescientos de largo.*

O urbanismo d'El-Rei ensinava gravemente: *de la Plaza salgan cuatro calles principales, una por meio de cada costado; y demás de estas dos por cada esquina* (Omegna, (1975) [1961]: 89).

As condições e os critérios para a escolha do local e a fundação das vilas, continuando com Omegna, deveriam observar a facilidade de contato com outras cidades; a atribuição de área suficiente para que não houvesse interferência das atividades de uma sobre as outras; a facilidade de defesas dos inimigos (indígenas ou outros vindos do mar), preferencialmente em pontos altos; a proximidade de grupos indígenas para a arregimentação de força de trabalho e a realização de comércio de produtos nativos, e a fertilidade e a riqueza do subsolo. Satisfeitos tais critérios, o ritual de fundação da vila é descrito como “um contraste vivo entre a grave solenidade do ato com a extrema pobreza dos recursos com que pode, a princípio, contar a vila”. E, completa o autor: “no descampado infinito das terras desconhecidas, as solenidades da fundação, com os gestos e os ademanes, os símbolos e os padrões-tenetes, a ata

oficial, o pelourinho plantado, a missa, fazem lembrar a liturgia para esconjurar os riscos que podem vir do sertão ou do mar”.

Omegna avalia que, quase todas as vilas se fundavam com um número reduzido de moradores e cresciam rapidamente, inclusive com a adesão dos indígenas, tornando uma experiência real o que antes não passava de “uma vontade teórica de El-Rei”. Mesmo assim, o grande desafio era a manutenção da população nesses povoados, que constantemente ameaçava debandar para o sertão, contra o que freqüentemente as câmaras emitiam ordens, proibindo os moradores de se evadirem das vilas ou convocando-os para virem nelas morar. A zona rural tinha uma densidade demográfica maior do que a da vila, sendo a vida urbana concebida pela população rural como uma espécie de parasitismo, restringindo-se as suas idas às vilas às ocasiões das festas da Páscoa e outros episódios rápidos:

A não ser um ou outro centro, como Salvador, Recife, Rio de Janeiro, centros de governança numerosa e comércio ultramarino denso, ou as cidades do ouro, todas as mais cidades da colônia não têm de princípio, por si, nenhum elemento ou interesse que lhes justifique a continuidade, senão um desejo ético de um punhado de homens decididos em sustentar, a todo o custo, os foros políticos e civilizados da pequena vila que se fundou e se preserva a cada dia, por um esforço deliberado de mantê-la, de perpetuá-la.

Antes de a cidade aparecer, um pequeno grupo decide que ela exista, pelo feiticismo de uma Carta-Régia e a plantação do pelourinho. Depois é o mesmo grupo, já agora com o nome coletivo de Senado da Câmara, constituído quase sempre pelos mesmos homens que, às vezes cristalizados numa oligarquia municipal pela ausência de outros valores, pela falta de melhores, cumprem semanalmente o rito humílimo de suas sessões – sabe Deus com que dificuldades, se todos moram na roça – para afirmar através de séculos, aquela vontade mística da constituição da cidade, sem vitalidade, no seio de uma

imensa realidade centrífuga e dispersa que a contesta e a apouca – o campo infinito (Omegna, (1975) [1961]:93-4).

Como se vê, o quadro que Omegna pinta da fundação das vilas não lhes reserva destino muito auspicioso, sob a égide da zona rural, embora cause algum estranhamento a referência ao rápido crescimento das mesmas e a “atração” que provocavam na população indígena, já que elas eram tão desprovidas de interesse. Além de que, tal atração exercida sobre a população indígena também mereceria uma reflexão mais profunda, afora a alusão a predominância de vocábulos da língua-geral na nomeação dos acidentes geográficos e do depoimento de Hércules Florense, no final do século 18, de que “não havia família da cidade de São Paulo, Sorocaba, Jundiá, Itu e Campinas que não falasse ou entendesse o guarani”.

A abordagem que considera as vilas coloniais unidades insignificantes vem de longa data. Ao tratar das vilas do sertão e das câmaras que com elas se instalaram, Capistrano de Abreu afirmava:

As câmaras do sertão não divergem das do litoral, isto é, possuíam direito de petição, podiam taxar os gêneros de produção local, davam os juizes ordinários, mas eram antes de tudo corporações meramente administrativas.

Dos assentos da câmara do Icó no Ceará, instalada em 1738, constam posturas relativas ao plantio de mandioca para farinha e de carrapateira para o fabrico de azeite, à proibição de exportar farinha por causa da carestia, aos salários que deviam cobrar alfaiates, sapateiros e outros oficiais, à morte de periquitos etc (Capistrano de Abreu, (2000) [1907] : 159-60).

Essa perspectiva deu vazão a uma formulação mais geral sobre o sentido da urbanização no Brasil, segundo a qual as cidades fundadas pelos portugueses seriam completamente desarrumadas, carentes de qualquer ordenamento racional, entregues à

sua própria experiência cotidiana, um reflexo do relaxamento lusitano (Buarque de Holanda (1936), Smith (1956), Morse (1970), dentre outros, citados por Delson, 1997). Buarque de Holanda, por exemplo, respaldado em relatos coloniais dizia:

...Na própria Bahia, o maior centro urbano da colônia, um viajante do princípio do século XVIII notava que as casas se achavam dispostas segundo o capricho dos moradores. Tudo ali era irregular, de modo que a praça principal, onde se erguia o Palácio dos Vice-Reis, parecia estar só por acaso no seu lugar. Ainda no primeiro século da colonização, em S. Vicente e Santos, ficavam as casas em tal desalinho, que o primeiro governador-geral do Brasil se queixava de não poder murar as duas vilas, pois isso acarretaria grandes trabalhos e muito dano aos moradores (Buarque de Holanda, (1997) [1936]: 109).

A sua célebre comparação, entre o sementeiro e o ladrilhador, supunha que os portugueses, tais quais os semeadores, adotavam, em sua prática social, uma postura displicente, não sistemática, em oposição aos espanhóis que eram obcecados pela ordem e o trabalho regular, como o ladrilhador. A fundamentação de sua tese partia de uma análise sobre o tipo de ocupação encetado por uns e outros, que estaria relacionada em última instância às visões de mundo de cada um. Os espanhóis teriam criado grandes núcleos de povoação, ordenados, com o predomínio de linhas retas, simbolizando a sua dominação e afirmando a sua autoridade. Por sua vez, a dominação portuguesa teria renunciado à imposição de regras absolutas, cedendo sempre que a conveniência aconselhava, sem se orientar por nenhuma razão abstrata. Muito pelo contrário, teria sido a rotina e o experimentalismo o seu princípio norteador, sem considerar artificios ou imaginações:

A cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método,

nenhuma previdência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra ‘desleixo’- palavra que o escritor Aubrey Bell considerou tão tipicamente portuguesa como ‘saudade’ e que, no seu entender, implica menos falta de energia do que uma íntima convicção de que ‘não vale a pena...’

Pode-se acrescentar que tal convicção, longe de exprimir desapego ou desprezo por esta vida, se prende antes a um *realismo fundamental*, que renuncia a transfigurar a realidade por meio de imaginações delirantes ou códigos de postura e regras formais (salvo nos casos onde estas regras já tenham estereotipado em convenções e dispensem, assim, qualquer esforço ou artifício. Que aceita a vida, em suma, como a vida é, sem cerimônias, sem ilusões, sem impaciências, sem malícia e, muitas vezes, sem alegria (Buarque de Holanda, (1997) [1936]: 110).

Na origem de tamanha diferença entre o tipo de cidades, que foram construídas por espanhóis e portugueses, segundo Buarque de Holanda, estaria a falta de unidade do povo espanhol e a sua permanente ameaça de desagregação, o que o levaria a ter uma compulsão pela uniformização. Tal não seria o caso dos portugueses, cuja unidade política se realizara desde o século 13:

Explica-se como, por outro lado, o natural conservantismo, o deixar estar – o ‘desleixo’- pudessem sobrepor-se tantas vezes entre eles à ambição de arquitetar o futuro, de sujeitar o processo histórico a leis rígidas, ditadas por motivos superiores às contingências humanas (Buarque de Holanda, 1977 [1936]: 117).

Sem entrar no mérito dos aspectos mais abstratos, relativos à psicologia dos dois povos em questão, a tese do “desleixo” português tem sido questionada, juntamente com a excessiva valorização da vida rural, em detrimento da vida urbana.

Reis (2000) considera que a história do Brasil que se construiu é a história dos plantadores de cana, bandeirantes, plantadores de algodão, fumo, café e criadores de gado, abstraindo-se completamente as atividades econômicas urbanas como o comércio, os serviços, a construção civil, o artesanato e a produção cultural, bem como o papel de seus agentes na vida colonial, descartando-se também o intenso trabalho urbanístico realizado no século 18 sobre o qual ele afirma:

...não podemos deixar de lembrar uma frase pouco feliz do pesquisador norte-americano de arte luso-brasileira Robert C. Smith, quando afirmou que ‘os portugueses desconheciam a ordem’, referindo-se às atividades urbanísticas no Brasil (Smith – 1955). A ampla documentação recolhida, sobretudo a que se refere ao século XVIII, permite uma contestação formal e definitiva dessas críticas, que predominaram até os anos 60. O exame desses desenhos nos leva ao reconhecimento da importância do urbanismo luso-brasileiro no século XVIII e da amplitude da atuação dos chamados engenheiros militares por todo o extenso território brasileiro, mesmo em regiões afastadas e então pouco desenvolvidas (Reis, 2000:14)

Nesta mesma direção aponta a pesquisa pioneira de Delson (1997), que faz uma rigorosa avaliação da reflexão sobre o tema, sobre a qual julga que, “as poucas tentativas sérias de resgatar a imagem negativa das vilas e cidades primitivas do Brasil, têm mostrado uma tendência de racionalizar a ‘predominância’ da disposição espontânea da cidade, em vez de contestar essa suposição infundada”. A primeira indagação que Delson se colocou para desenvolver a sua pesquisa foi: como podiam, as duas nações ibéricas, Portugal e Espanha, que tinham formas culturais tão semelhantes, terem diferido tanto na abordagem da ocupação colonial? A tese de que os espanhóis eram zelosos na introdução de um ordenamento racional e de que os portugueses eram irresponsáveis e não tinham nenhum desejo preconcebido de estabelecer um ordenamento urbano logo foi abandonada, com a constatação de que a

falta de planejamento para o Brasil não era verdade, a começar pela primeira planta de Salvador (1620), ao tempo de Tomé de Souza. Uma nova compreensão da ocupação espacial portuguesa foi se formando, particularmente com a verificação de uma filosofia completamente sistematizada de planejamento urbano, inaugurada no século 18 com Pombal.

A partir desse ponto, a autora passou a analisar o surgimento do código de urbanização no Brasil no século 18 como *reflexo do absolutismo português na colônia*. Investigando cidades e vilas, distantes dos centros urbanos tradicionais como o Rio de Janeiro ou Salvador, em regiões afastadas da faixa litorânea, sua conclusão foi que:

O conceito geral do traçado desse plano diretor era barroco, com ênfase em ruas retilíneas, praças bem delineadas (amiúde orladas por fileiras de árvores plantadas simetricamente) e numa uniformidade de elementos arquitetônicos. O resultado do uso reiterado desse modelo foi um tipo de vila padronizado que podia ser facilmente adaptado a regiões geográficas brasileiras muito diferentes. A *mão-de-obra indígena* não especializada (responsável pela maior parte das construções interioranas) podia ser empregada eficientemente, porquanto o domínio das técnicas de construção de um único conjunto de edificações básico permitiria a ereção de um número ilimitado de unidades habitacionais e administrativas, embora as edificações pudessem ser sobremodo monótonas.

Fisicamente, a construção de arraiais e vilas planejados no interior do Brasil no século XVIII representava o compromisso de Portugal com o absolutismo e com o Iluminismo. O xadrez da malha urbana não era apenas um requinte artístico, mas sim uma clara representação da imagem 'civilizada' e 'europeizada' que Portugal esperava projetar no interior da colônia. Para o administrador barroco, a regularidade equivalia a beleza, sofisticação, civilização e progresso (se bem que por interpretações estritamente etnocêntricas). Como nos planos atuais

de modernização e desenvolvimento, os portugueses esperavam mudar completamente – e conseguiram em parte – os sistemas de valores. Outras nações européias podem ter se apaixonado pela imagem pintada por J-J Rousseau da ingenuidade da sociedade primitiva, mas os portugueses estavam decididos a elevar a população autóctone acima do seu estado de ignorância sem nenhuma ordem, não importando o custo nem quão ditosa a inocência pudesse ter sido. Por extensão, exigia-se que todos os colonos, inclusive os europeus, se ajustassem às novas regras urbanas e de comportamento; o programa era decididamente obrigatório. A época da ‘conscientização’ e da mobilização das massas que estavam por trás dos planos de desenvolvimento do governo estava muito adiante no tempo (Delson, 1997: 4, grifo nosso).

Citação tão extensa justifica-se pela abrangência e inovação de concepção. Longe da idéia de um colonizador despretensioso, temos aqui um Portugal, tal como a Espanha, cioso da formalização de seu domínio e da *externalização* de sua marca de autoridade. A autora recoloca as premissas do projeto civilizador de Pombal, chamando inclusive a atenção para o fato de que esse projeto se impunha também aos colonos europeus. Ideologia sofisticada, o plano de desenvolvimento português tomou a arquitetura como a sua expressão simbólica, cuja configuração espacial desenvolveu-se como uma representação de ‘bom governo’, ou seja, aquele em que a sociedade funcionava dentro dos limites predeterminados e disciplinados. Nas palavras da autora:

O planejamento urbano no Brasil, e na Rússia também, foi considerado como uma expressão das idéias da política do ‘bom’ governo. A mentalidade setecentista européia estava convencida pelos filósofos iluministas (entre eles Montesquieu) de que a vida decente consistia em obedecer às leis do gênero humano. A verdadeira liberdade consistia não necessariamente em fazer o que se queria, mas

sim o que se devia fazer, de acordo com leis naturais, mas estabelecidas (Delson, 1997: 96).

A planta, segundo a mesma, que foi tomada como modelo a ser adotado em todas as vilas foi àquela determinada para a criação da vila de São José do Rio Negro, em 1755¹ (vide planta, anexo 2, figura 6). O planejamento de Pombal envolveu tanto centros urbanos como pequenos povoados indistintamente, incluindo-se aí as *vilas de índios*. Portanto, a aparência das cidades pouco diferia das aldeias do sertão. Explica-se assim, como foi possível que se desenvolvesse ações de planejamento urbano na fundação de uma *vila de índios* no Ceará Grande. Estamos falando da fundação da vila de Montemor, o novo da América, processo que teremos a oportunidade de acompanhar em item específico deste capítulo.

Um problema levantado por Delson, diz respeito à falta de um conceito específico, na América Latina, para a planificação de aglomerados de 50 a mais de 10 mil habitantes, o que pode implicar na conotação de grande centro urbano para pequenas comunidades, como era o caso da maioria dos povoados do Brasil colonial. Acrescenta ainda que, os critérios para distinguir entre vilas e cidade no período colonial eram no mínimo arbitrários, já que não havia categorias demográficas para umas e outras. Em muitos casos, o critério para elevar uma aldeia à vila era a “necessidade de instalar funcionários do governo numa área ainda não superintendida”. O título de vila não era o reconhecimento do crescimento físico do arraial ou da aldeia. Era o reconhecimento de que naquela área era preciso assumir determinadas responsabilidades administrativas. Mas, de onde surgia tal necessidade? Guardemos essa interrogação para mais adiante.

A avaliação geral que Delson faz da reforma urbana implementada por Pombal é bastante otimista. O volume total da construção urbana teria aumentado extraordinariamente no século 18 e nada menos que 118 comunidades haviam sido

¹ Por decisão de Mendonça Furtado a nova vila seria localizada na aldeia de Mariuá (Mariva), mas conhecida como Barcellos.

elevadas a vilas nesse período. Contudo, o princípio subjacente à regulamentação das vilas era a associação conscientemente estabelecida entre o crescimento urbano e a aceitação da autoridade real no sertão. O sucesso do projeto pombalino não estaria tanto na modificação espacial implementada por sua política, mas no que ela representava como aumento do controle governamental:

Como salientara o arquiteto e urbanista renascentista italiano Leon-Battista Alberti (Gênova, 1404 – Roma, 1472) quase quatro séculos antes, ruas retas eram um símbolo da imponência de uma cidade, e mais fáceis de controlar. As vielas tortuosas das comunidades não planejadas ofereciam a turbas de camponeses rebeldes (ou de soldados ou índios, no caso do Brasil) muitas possibilidades de se esconderem dos olhos vigilantes das autoridades (Delson, 1997: 97).

Uma outra importante consideração feita por Delson é que Pombal não foi exatamente um inaugurador, mas um continuador de um modelo de governo absolutista inaugurado muito antes dele. É certo que Pombal atribuiu uma nova dimensão a essa política, mas a concepção de que o sertão podia ser dominado mediante a criação de vilas disciplinadas já estava delineada pelo menos desde o final do século 17. Os primeiros esforços de planificação ocorreram no Nordeste, especificamente no Piauí e isso envolveu uma questão geopolítica crucial, que foi a de impor a autoridade da coroa portuguesa aos “sesmeiros excessivamente poderosos”, que dificultavam a abertura de estradas para a comunicação entre São Luís e Salvador. Nesse sentido, a Coroa emitiu entre os anos de 1699 e 1716, uma série de disposições especiais² para tratar do problema dos “feudos pessoais”, que os poderosos do sertão demarcavam ao seu bel-prazer. Entre estas disposições estava aquela relativa à criação

² Entre estas disposições há uma de 1699, que consideramos bastante relevante, observada a concepção sobre o que mais tarde seria elaborado como “a função social da terra”, na qual o rei declarou que os sesmeiros que possuíssem terras no Pauí e não as cultivassem, nem pessoalmente nem por intermédio de outrem, corriam o risco de perdê-las para quem quer que os denunciasse às autoridades.

de duas vilas no sertão³ e a sua provisão com muitos funcionários portugueses confiáveis. A idéia era a de que, uma cidade de aparência ordenada, dava imediatamente a impressão de que havia ali uma autoridade estabelecida. Acrescentasse a esta situação a eclosão da rebelião indígena (1712–1716) que reuniu os tapuias do Maranhão e Piauí e sob a liderança de Mandu Ladino passaram a atacar as fazendas dos colonos da região⁴.

Responde-se assim à pergunta formulada anteriormente, sobre as razões que teriam determinado a necessidade de instalação do aparato urbano nos recantos mais longínquos do sertão. Em última instância, a pesquisa de Delson dá pistas para se considerar que, definitivamente, a criação das vilas prestou-se ao enfrentamento dos “barões agrários” e à dominação das guerras dos índios.

A discussão da relação de poder que se estabeleceu entre o poder central português e os “barões agrários” no Brasil é tarefa que Delson executa, de forma um tanto sorrateira, na sua pesquisa. Contudo, dada a importância do tema para a sociedade brasileira não poderíamos deixar de registrar algumas afirmações importantes, tais como:

...os portugueses estavam procurando não só reformar as práticas brasileiras de posse da terra como desafiar a própria fonte de poder que estava por trás das grandes propriedades. Vendo-se sob esse prisma, é inteiramente plausível que os esforços conjugados para realocar colonos das ilhas portuguesas do Atlântico⁵ e para reunir os índios tenham sido empreendimentos visando a suplantar a linhagem

³ As duas vilas foram a de Mocha, depois renomeadas para Oeiras e Piracuruca.

⁴ Essa rebelião é parte dos conflitos que houve entre tapuias e colonos no interior do Nordeste, entre fins do século 17 e início do 18 e que ficaram conhecidos por *Guerra dos Bárbaros*. Tais confrontos ocorreram em função da expansão colonial para o interior do Nordeste, operada tanto pelo alargamento da pecuária como pela distribuição de sesmarias. Para o conhecimento desse importante fenômeno, ainda pouco estudado, remetemos para Pires (1990) e Puntoni (1998).

⁵ Essa é uma referência a colonos trazidos principalmente da ilha de Açores. A autora defende a arrojada tese de que estes teriam um importante papel a desempenhar na política pombalina, viabilizando a substituição da oligarquia agrária por minifúndios.

‘nativa’, bem como a fornecer exemplos da cultura europeia (Delson, 1997:100).

Acreditamos que afirmações tão contundentes demandam outras pesquisas. De imediato, ficamos nos perguntando se o baixo poder das câmaras municipais, que caracterizou o seu funcionamento no século 18, cujas iniciativas eram costumeiramente desencorajadas⁶, não estaria relacionado a essa tentativa de esvaziamento do poder dos grandes latifundiários.

Após a iniciativa precursora da fundação da vila de Oeiras, no Piauí, a próxima experiência aconteceu no Ceará, onde se verificou problema semelhante quanto à segurança das estradas, o que levou a Coroa a fundar também ali uma vila, em 1699. A instalação dessa vila levou a uma controvérsia sobre a sua localização, que acabou com a fundação não de só uma, mas de duas vilas, ainda que vizinhas. Se a disputa que envolveu Fortaleza, Iguape e Aquiraz foi grande à época (vide localização das vilas, anexo 1, mapa 4), também é intensa a polêmica entre os historiadores coevos, na explicação, tanto da fundação das duas vilas, aparentemente um contra-senso, devido à sua proximidade, como da escolha da localização destas na região litorânea, já que a atividade produtiva principal, a pecuária, desenvolvia-se no interior. De todo modo, a próxima vila foi fundada no sertão, em Icó, e a seguinte novamente no litoral, em Aracati, desta feita com vistas à arrecadação propiciada pelas charqueadas⁷.

A fundação da vila de Santa Cruz de Aracaty, em 1747, trouxe uma importante recomendação, observada por Delson, para que se escolhesse a localização da mesma, levando-se em conta as especificidades locais. A “fórmula de Aracati”, comenta Delson, foi tão exitosa, que se tornou modelo para a construção de outras

⁶ Alden cita que no século 18 várias foram as vilas obrigadas a renunciar ao poder municipal em favor das autoridades reais. Domínio administrativo tradicionalmente da competência da câmara, que envolvia a coleta de impostos, a fiscalização das eleições e a administração geral da municipalidade, foi absorvido pelas autoridades da Coroa (Alden apud Delson, 1997).

⁷ Para esta discussão remetemos a Girão (1985), Girão (1995) e Lemenhe (1991).

idades. E desde então, a atenção às particularidades tornou-se praxe nas determinações portuguesas (vide planta de Aracati, anexo 2, figura 7).

Estamos de volta, portanto, ao tema da “flexibilização portuguesa”, já anunciada por Buarque de Holanda (1936). O que este talvez não tenha percebido é que ao conciliar as exigências de uniformidade com as conveniências e circunstâncias locais, os portugueses estavam principalmente conquistando adesão ao seu plano de ampliação do controle real. Junto com ele vinha a introdução de um *estilo de vida*, que tinha consciência, acreditamos, de que o seu alcance era limitado e que “negociar” era preciso. Nesse sentido, faço nossa as palavras de Delson:

Trabalhando com um paradigma de vila já estabelecido, Pombal aprimorou o processo e firmou o conceito de que a boa ordem urbana era uma marca do comportamento europeu (portanto, ‘civilizado’). Pouco importou se os habitantes dessas comunidades planejadas continuaram fiéis à sua dieta tradicional de mandioca, ou se eles mantiveram as suas maneiras grosseiras, como afirmou um historiador: pelo menos na sua aparência exterior, as comunidades planejadas deram mostras de um estilo de vida europeu (Delson, 1997: 62).

Passemos então a acompanhar o processo de fundação da vila de Montemor, o novo da América. Essa *vila de índio* aparece no mapa apresentado por Delson, relativo à localização de aglomerações urbanas planejadas no Brasil colonial⁸.

⁸ É relevante dizer que foi o conhecimento do processo de fundação dessa vila que nos levou a buscar uma literatura que explicasse tal planejamento numa vila indígena em pleno século 18. A planificação tão bem descrita tornava inverossímil a tese, que até então abraçávamos, de que o planejamento urbano era uma atividade desenvolvida somente pelo Brasil moderno.

4.1 A fundação da vila de Monte-Mor, o novo d'América⁹

Estamos no último dia do mês de março, do ano de 1764. Acaba de chegar nesta *povoação de aldeia e antiga missão dos índios de Nossa Senhora da Palma*, na serra de Baturité, o Dr. Vitorino Soares Barbosa, ouvidor geral e corregedor da comarca, também juiz executor e comissário dos novos estabelecimentos de índios (vide frontispício da matriz de Baturité, anexo 2, figura 11). Veio por ordem do Ilmo. e Exmo. Sr. Luis Diogo Lobo da Silva, governador e capitão general de Pernambuco¹⁰, para erigir e demarcar o termo em que há de criar e estabelecer uma das duas novas vilas¹¹ que faltam levantar nesta capitania do Ceará Grande, em observância à ordem de S. Majestade, principalmente a carta régia de 14 de setembro de 1758.¹²

O Sr. Vitorino é homem ágil. Tão logo chegou, mandou o seu escrivão, Elias Paes de Sousa e Mendonça, baixar edital determinando a data da aclamação da vila, o qual foi lido e publicado na missa da primeira domingo seguinte, após o que, foi fixado na porta da igreja, a fim de dar conhecimento a todos sobre as ações que ali praticaria.

A tirar pelo teor do seu edital e do calhamaço que o acompanha, parece que não é nada simples a missão do ouvidor. O dito edital (31.03.1764) faz saber que el-rei D. José manda restituir aos índios as liberdades de suas pessoas, bens e comércio,

⁹ Este capítulo foi escrito com base na edição fac-símile do livro de criação da Vila Real de Monte-Mor, o novo da América, hoje cidade de Baturité, no estado do Ceará. O livro original traz a rubrica do conselheiro do Conselho Ultramarino, Alexandre Metello de Souza Menezes, em 21 de abril de 1764. A versão que deu origem ao fac-símile foi copiada em junho de 1877, a mando do capitão Raimundo Cicero Sampaio, vereador da câmara municipal de Baturité.

¹⁰ Lembramos que o Ceará foi parte do Estado do Maranhão e Grão-Pará até 1656, quando passou a capitania subalterna de Pernambuco, assim permanecendo até 1799, ano em que se tornou capitania independente.

¹¹ A documentação não nomeia a outra vila a ser criada. Por proximidade de datas, presumimos que se trata da Vila Real do Crato, antiga Missão do Miranda ou Missão dos Cariris Novos, criada por carta régia em 21 de junho de 1764 (Girão, 1983).

¹² Nessa carta que determina a criação das vilas, há uma orientação expressa para que não se denominassem as novas vilas com os “nomes bárbaros”, mas que fossem usados os nomes dos lugares e vilas do reino. Isto explica as muitas vezes em que somos pegues de surpresa, quando constatamos que alguns nomes que pensávamos serem “originais” são de fato reproduções (ex: Arneiroz, Crato, Granja, Messejana etc).

determinando também que sejam regidos e governados pelos governadores e ministros da justiça secular. Além do mais, resolve que “não ficassem com infâmia alguma as pessoas que com eles [os índios] contraíssem matrimônio”, e, pelo contrário, incentiva estes casamentos, até mesmo dando preferências a estes consortes nas ocupações dos empregos, respeitadas as habilidades e os saberes de cada um.

O mesmo edital também manda unir à nova vila que está sendo criada, a antiga missão da *Telha*, situada no Quixelô¹³, com todos os seus índios e habitantes de ambos os sexos, para completar o número de casais exigidos pelo *Diretório* na criação das vilas (o # 77 refere-se a 150 moradores), franqueando também a entrada aos demais moradores que dela desejem participar, na condição de já não pertencerem a outras vilas.

Ao que tudo indica, o próximo dia 14 de abril, dia da aclamação da vila, vai ser um dia de muita pompa: o edital do ouvidor obriga todos os moradores da povoação a comparecerem à solenidade, diz que vai levantar pelourinho na praça, fazer casa de câmara e cadeia, igreja, açougue, outras oficinas públicas e tudo o mais, de acordo com a carta régia de 1755, que estabeleceu a criação da vila de S. José do Rio Negro, na capitania do Grão-Pará.

Os outros quatro alvarás que compõem o calhamaço do ouvidor, se não por outras razões, servem para dar firmeza ao seu edital, de forma que não reste nenhuma dúvida a ninguém, quanto à intenção de el-rei. Por exemplo, no alvará que ele traz de 14 de abril de 1755 está declarada a conveniência da comunicação com os índios por meio do casamento, mediante a necessidade de povoamento de seus domínios. É por isso que el-rei atribui privilégios não só para os homens, mas também às mulheres e aos descendentes dos que assim procederem, proibindo também que estes sejam tratados como *caboclos* ou outras injúrias semelhantes, prevendo pena de expulsão da comarca para quem cometer tal delito, “para as pessoas de qualquer condição ou qualidade”.

¹³ Quixelô atualmente é município, sendo à época parte da vila Icó (vide localização das vilas, anexo I, mapa 4).

Em outro longo alvará (06.07.1755), el-rei se mostra bastante insatisfeito com os resultados da tarefa que tem sido empreendida de “civilizar” os índios:

...desde o descobrimento do Grão-Pará e Maranhão até agora se não tem multiplicado e civilizado os índios daquele Estado, desterrando deles a barbaridade e gentilismo, propagando-se a doutrina cristã e o número dos fiéis alumados da luz do evangelho, mas antes pelo contrário todos quantos índios se desviam dos sertões para as aldeias em lugar de propagarem e prosperarem nelas, de sorte que as suas comodidades e fortunas servirem de estímulo aos que vivem dispersos pelos matos para virem buscar nas povoações pelo meio das felicidades temporais o maior fim da bem-aventurança eterna... se tem visto muito diversamente que, havendo descido muitos milhões de índios se foram sempre extinguindo, de modo que é muito pequeno o número das povoações e dos moradores delas, vivendo ainda esses poucos em tão grande miséria que em vez de convidarem e animarem os outros índios bárbaros a que os imitem, lhes servem de escândalo para se internarem nas suas habitações silvestres, com lamentável prejuízo da salvação de suas almas e grave dano do meu Estado...
(*Villa Real de Monte Mor, o Novo d'América*, p. IX-X).

El-rei D. José continua a se queixar e atribui a causa de todo o dismantelo, identificada por quantos conselheiros há consultado, “se não haverem sustentado eficazmente os ditos índios na liberdade... avistando-se sempre pela cobiça dos interesses particulares”. E, como que, para enfatizar o seu descontentamento e a antigüidade da questão, cita leis que foram declaradas por sumos pontífices e senhores reis seus predecessores, em 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647 e 1655, todas versando sobre a liberdade dos índios - todas igualmente fraudadas por interesses econômicos privados - detendo-se na lei de seu avô, o príncipe regente D. Pedro (lei de

01.04.1680), que, segundo suas palavras, tentou de uma vez por todas dar um basta no cativo indígena:

...antes de se haver continuado com grave escândalo e excessos contra o serviço de Deus e meu, impedindo-se por esta causa a conversão daquela gentildade, que desejo promover e adiantar, o que deve ser e é o meu primeiro cuidado, tendo mostrado a experiência, que suposto sejam lícitos os cativos, por justas razões de direito nos casos excetuados na dita última lei de 655¹⁴, e nas anteriores, contudo que são de maior consideração as razões em contrário para os proibir em todo o caso, fechando a porta aos pretextos, simulações e dolo com que a malícia abusando dos casos em que os cativos são justos,... ordeno e mando que daqui em diante se não possa cativar índio algum do dito Estado [do Brasil] em nenhum caso, nem ainda nos excetuados nas ditas leis, que hei por derogadas... (*Villa Real de Monte Mor, o Novo d'América*, p. XI).

Confirmando a anulação feita por seu avô, de todas as leis, regimentos, resoluções e ordens que permitiam a escravidão dos índios, D. José manda que se observe o # 9 da lei de 10.09.1611 e o alvará de 10.11.1647¹⁵, sem, contudo deixar de observar o grave tema do trabalho. Afinal, quem iria cultivar as terras dos moradores?

¹⁴ Os casos de exceção previstos na referida lei são:

- 1) “Quando fossem tomados em justa guerra que os portugueses lhes movessem”;
- 2) “Quando impedissem a pregação evangélica”;
- 3) “Quando estivessem presos à corda para serem comidos”;
- 4) “Quando fossem rendidos por outros índios que os houvessem tomado em guerra justa” (Prefeitura de Baturité, [1764] 1984: X).

¹⁵ Ambos referem-se à liberdade dos índios. Na lei de 1611 há uma referência específica às “terras do Jaguaribe” como “de praticantes do cativo ilegal dos índios”. Para este mesmo local, ordena que também se façam as aldeias necessárias. Detalhe importante: como os negros continuavam cativos, a fim de evitar o pretexto de se confundir negro com índio, a lei previa rigoroso processo judicial para dirimir dúvidas quanto a essa classificação: “Nos casos ocorrentes se julgará sabido em uma só instância. Para ela serão preparados os autos pelos ouvidores gerais nas suas respectivas jurisdições, e os proporão em junta, em que assistirão o prelado diocesano ou o ministro que ele deputar em seu lugar para este efeito, ao governador, quatro prelados maiores das missões da companhia de Jesus, de

A ordem de el-rei é que o governador, convidando a *junta*¹⁶ e os ministros, estabeleça os *jornais* competentes aos índios, de forma que possam se alimentar e se vestir, segundo as diferentes profissões, “conformando-se com o que se pratica na Europa”. Para tal, cita exemplos que possam orientar o estabelecimento dos *jornais*¹⁷ e, além disso, manda que se paguem os sábados em dinheiro, tecido ou ferramenta, conforme a vontade do trabalhador, reconhecendo que restituir aos índios a liberdade de suas pessoas não seria suficiente se com ela se lhes não restituíssem o livre uso de seus bens. Portanto, torna também os índios senhores de suas fazendas e manda atribuir aos descidos do sertão terras para lavrar e cultivar, isentando-os de foro ou outro qualquer tributo e proibindo que sejam mandados embora contra suas vontades (Alvará de 01.04.1680).

A tirar por tudo isso que vem escrito nos papéis do ouvidor, inclusive a ordem expressa de que aos religiosos não será permitida a menor ingerência sobre as novas vilas (Carta régia de 14.09.1758), parece que novos tempos virão...

Para escolher o local onde a vila seria erguida, o Sr. Vitorino, logo no dia 2 de abril, passou a examinar a serra junto com os moradores e depois de decidir o lugar mais conveniente, mandou chamar o engenheiro Custódio Francisco de Azevedo, morador da serra dos Cocos, com sua *prancheta* e seu *círculo dimensório* para dar início às medições. Mandou chamar também Antonio Gomes de Freitas, escrivão da vara do meirinho geral, para seu ajudante, trazendo a sua *corda encerada*, para que a tarefa fosse feita “como manda o novo método de fazer as cartas geográficas”. Estes

Nossa Senhora do Monte do Carmo, dos religiosos capuchos e província de Santo Antonio e de Nossa Senhora das Mercês, os ditos ouvidores gerais, juiz de fora e procurador dos índios vendo (sic) pela pluralidade dos votos, os quais em nenhum caso se poderão dar, sem que estejam presentes os vogais acima referidos..., contanto que haja sempre três votos conformes, para se vencer a decisão, e das sentenças proferidas na sobredita forma, não poderá haver apelação suspensiva... (Prefeitura de Baturité, [1764] 1984: XIII/XIV).

¹⁶ Provavelmente trata-se da *Junta de Justiça*, organismo composto pelo ouvidor, o juiz de fora e o governador de cada capitania, que tinha por objetivo aumentar o alcance judiciário e fazer exercer mais rapidamente a justiça real (Vainfas, 2000).

¹⁷ Um dos exemplos: “Se em Lisboa custa o sustento de um homem de trabalho um tostão, e é por isso de dois tostões o jornal de um trabalhador, a esta imitação se deve taxar a cada índio de serviço por

senhores, que iriam realizar o trabalho de suma importância da demarcação, tiveram que prestar juramento quanto à honestidade de suas medições, para que nelas não aumentassem ou diminuíssem coisa alguma. Os seus instrumentos de trabalho também foram alvo de exames e de um termo de apresentação específico, em que se atestava a idoneidade e o bom funcionamento dos mesmos.

A medida final da área resultou em 163 braças de comprimento por 135 braças de largura¹⁸, formando um retângulo no qual se alinhou a praça, a casa de câmara e demais oficinas públicas, a igreja, o armazém, as ruas, 154 casas de morada e 12 para os que viessem de fora, além das três que já estavam feitas e seriam uma do vigário, outra da escola e a última a sede provisória da casa de câmara (vide planta de Baturité, anexo 2, figura 5).

Os moradores da nova vila assinaram um termo de compromisso, mediante o qual ficavam obrigados a concluir as obras de suas vivendas no espaço de 2 anos e a se submeterem às condições impostas nos # 82 a 86 do *Diretório*, que os proibiam de possuírem as terras distribuídas aos índios sob qualquer condição, “ainda sendo aparentemente licito ou honesto”; os obrigavam a manterem relações de paz e concórdia com os índios, considerando que todos eram igualmente vassallos do rei; os orientavam para que não tivessem preconceitos contra os índios nos empregos honoríficos, dando-lhes preferência quando se tratasse de suas povoações; os incentivavam a trabalhar na terra, já que eram admitidos nas vilas para civilizar e animar os índios à cultura das terras com o seu exemplo, oferecendo-lhes honras à proporção do trabalho manual que praticassem; e por fim, os ameaçavam de expulsão das terras e de perda das propriedades com todos os direitos, lavouras e plantações, caso deixassem de cumprir qualquer uma dessas condições (*Diretório Pombalino*, # 82/86).

jornal o dobro do que lhe é preciso para o diário sustento, regulando pelos preços da terra” (Prefeitura de Baturité, [1764] 1984: XIV).

¹⁸ Uma braça equivale a 2,2m. Portanto, a sede da vila teria 358m x 297m aproximadamente. Note-se que a descrição aponta para um planejamento urbano, certificando o que foi discutido no início deste

No grande dia do levantamento do pelourinho, que era o décimo quarto do mesmo mês de abril, todos os moradores compareceram ao evento. Além deles, outras pessoas de fora também estavam presentes. Por volta das 15 horas, no centro da praça, após a leitura das ordens de S. Majestade, o Sr. Ouvidor mandou erguer o pelourinho e procedeu a aclamação da vila, “recitando em alta e boa voz: ‘Real, real! Viva o nosso augusto soberano e fidelíssimo rei o Sr. D. José I de Portugal, que mandou criar esta vila’”. E os “fiéis vassallos do rei” repetiam em coro o refrão.

Logo a seguir o doutor Vitorino denominou a vila por *Vila Real de Monte-Mor o novo da América*, declarando que o seu orago ficava sendo a *Mãe Santíssima e Senhora da Palma* e que o padroeiro era o *Senhor S. João Nepomuceno*, aos quais os moradores deveriam orar e festejar; e estabeleceu que, doravante, todos os atos públicos deveriam acontecer junto ao pelourinho. E todas estas determinações constaram em um termo feito pelo escrivão Elias Paes de Sousa e Mendonça, que foi assinado pelo ouvidor, seu auxiliar, a nobreza e outras pessoas do povo que sabiam assinar, as quais vão nomeadas: “Padre Theodosio de Araujo e Abreu, Inácio Moreira Barros, João Rodrigues de Freitas, Francisco Simões Tinôco, Thomas Pinheiro de Mello, Francisco Teixeira de Magalhães e Almeida, Francisco Barbosa de Sousa, José dos Santos e Silva, Amaro Rodrigues Moreira e Cipriano Ferreira Vieira” (*Villa Real de Monte Mor, o Novo d’América*, p. XXI).

Neste mesmo dia, a câmara se reuniu em sua sede provisória para a assinatura do distrito da vila bem como do seu patrimônio e campo para o pasto comum dos animais¹⁹, tudo de acordo com a carta régia de 05 de março de 1755 e a lei

capítulo, quanto à antiguidade dessa prática no território brasileiro, ao contrário do que comumente se pensa.

¹⁹O documento determina a área de abrangência da vila tomando como referência acidentes geográficos e as fazendas vizinhas. “... o termo da referida vila ficava compreendido para a parte do norte até o lugar chamado o *Ipu* no riacho do *Acarape*, inclusive para a parte do sul, até a fazenda chamada de *Caefaiz* inclusive no riacho *Choró*, e por este abaixo buscando o nascente até a fazenda chamada do *Umari*, e para a parte do poente se incluíram no dito termo todas as serras que deságuam as suas águas vertentes para o dito rio *Choró*. E para patrimônio da mesma câmara lhe assinou particularmente todos os sítios já feitos nas margens do rio *Aracoaba*,... e dois mais nas margens do rio *Putiú*... e outro sim, consignou mais em particular para o dito patrimônio a terra chamada a *Missão Velha*, onde primeiro foi situada, e o que nela se compreender em *uma légua de duas mil e oitocentas*

de 06 de junho do mesmo ano, que estabeleceram a criação da vila de S. José do Rio Negro. Estavam presentes a essa seção o nosso tão citado Dr. Vitorino, ouvidor geral e corregedor da comarca e juiz comissário, eretor e criador da nova vila; o juiz ordinário, Sr. Francisco Soares Corrêa; os vereadores, Srs. Theodorico de Barros, Manoel Felgueira do Monte e David Bezerra; o procurador do conselho, Sr. João de Oliveira e o diretor, Sr. João Rodrigues de Freitas, este, a única autoridade local que sabia assinar. Os demais apuseram uma cruz ao invés da assinatura.

A essa altura, paremos um pouco para ver duas narrações reproduzidas por Capistrano de Abreu (2000[1907]), relativas a um ato de fundação de vila e a uma reunião da câmara municipal indígena:

Veio-lhe pois ao pensamento dar o nome e os privilégios de vila à semelhança das que há em Portugal a muitas aldeias que os índios habitavam, não obstante constarem todas de pobres e rústicas choupanas, a exceção da igreja e casas dos párocos. Para isto mandou levantar um grande pau no meio de um terreiro, dava a este sítio o nome de pelourinho; depois escolhendo entre todos aqueles selvagens alguns, que lhe parecesse ou pela fisionomia do rosto ou pela mole do corpo, mais hábeis para os empregos, a que os queria elevar, os constituiu como vereadores ou juizes dos mais, dizendo-lhes que eles eram tão bons, como os portugueses: que se governassem a si, sem dependência, ou sujeição alguma dos missionários. Além disto mandou vestir e calçar estas suas novas criaturas, assenta-las à sua mesa, fazendo-lhes nela muitos brindes, e ensinando-lhes *inter pocula*, por meio de uma língua ou intérprete, o modo como se haviam de portar dali em diante, administrando a todos Justiça etc. etc. Os índios porém, acabada a comida, e a companhia desfeita, esquecendo-se de quanto

braças quadradas, e para o pasto comum e logradouro dos gados vacuns e cavalares dos moradores da mesma vila o sítio chamado a *Getirana*, e para tirar lenha todos os matos do circuito desta vila...” (Prefeitura de Baturité, [1764] 1984:17. Destaque nosso).

lhes tinha dito o senhor Mendonça²⁰, apenas saíram da sua presença tiraram os sapatos e vestidos e se emborracharam com os seus vinhos a que chamam *mocòroròs*, e em sinal de alegria e contentamento pelos cargos, a que tinham sido elevados, gritavam todos dizendo: *Vinha Del-Rei, vinha del-rei*, querendo dizer *Viva el-rei, viva el-rei*. Mas passada a bebedice e tornando em si, se fizeram insolentes não só com os Missionários, perdendo-lhes o respeito e desobedecendo-lhes ainda nas coisas espirituais, senão também com os outros índios; e isto com tal excesso, que saindo os Jesuítas e os mais Religiosos, que até ali foram párocos nas Aldeias, além dos clérigos, que os substituíram, se viu o senhor Mendonça obrigado a mandar alguns portugueses com o título de diretores para os governar, e meter em sujeição: e ainda muitos destes portugueses repugnaram a ir para as novas vilas sem terem sempre consigo alguns soldados, que os defendessem dos insultos daqueles bárbaros. (Relato de um jesuíta, citado por Capistrano de Abreu, 2000[1907]: 190).

Os índios têm vilas e câmaras; e são nelas juizes, sem saberem ler, nem escrever, em discorrer! Todo supre o escrivão; o qual, não passando muitas vezes de um mulato sapateiro, ou alfaiate, dirige a se arbítrio aquelas câmaras de irracionais quase, pelo formulário seguinte: Na véspera do dia, em que há de haver na aldeia vereação, parte o escrivão de sua morada, se é longe; e neste caso sempre a cavalo; e vem dormir, nessa noite, em casa do senhor juiz, o qual imediatamente se encarrega do cavalo do senhor escrivão, leva-o a beber água; e por fim vai peá-lo aonde possa comodamente pastar.

Fica, entretanto, o escrivão descansando, senhor aliás da casa, mulher, e filhas do officioso juiz, que na volta lhe cede o melhor lugar da coupana, para dormir e passar a noite. Logo em amanhecendo começa

²⁰ O “Mendonça” citado certamente é o Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador geral Maranhão e responsável pelo *Diretório Pombalino*.

o juiz a ornar-se com os velhos e emprestados arreios da sua dignidade, e a horas competentes marcha para um pardieiro, com alcunha de casa de câmara, aonde lidas as petições, que o escrivão fez na véspera, são despachadas pelo mesmo escrivão em nome do senhor juiz ordinário; e pouco depois se desfaz o venerando senado, e aparecem os senadores de camisa e ceroulas, e de caminho para as suas tarefas (relato de um escritor pernambucano do início do século 19, citado por Capistrano de Abreu, 2000 [1907]:192.

Primoroso é o primeiro relato, que antes de tudo pode nos trazer um “senso de realidade”, ao mostrar quão surrealista podem ter sido os atos de fundações das vilas, com todo o deboche que ele exprime. Ainda que o seu autor possa ser considerado suspeito, já que jesuíta, o seu relato evidencia os encontros e desencontros culturais. Por um lado, o jesuíta que manifesta todo o seu etnocentrismo na forma de se referir aos índios, por outro, o administrador que tentava comunicar o seu código cultural aos indígenas, dirigindo o ritual exótico de instalação, atribuindo-lhes cargos, vestindo-os, ensinando-lhes novos costumes, achando que a sua atitude seria capaz de mudar a prática e os valores dos índios. Por sua vez, estes tiravam proveito da festa lhes oferecida, participavam da cena como lhes competia, comparecendo ao ritual, aceitando os cargos, vestindo-se. Mas tão logo convinha, desfaziam-se do que não lhes apetecia, retendo, porém, aquilo que lhes interessava. Os cargos e o poder, neste caso. A tal ponto, que o governador, ciente e zeloso do seu poder, impôs-lhes uma outra autoridade, de modo que não houvesse dúvida sobre a sua autoridade e através dele, da autoridade real. Afinal, “rei era rei e índio era índio”. Dessa forma, o trocadilho da saudação, é uma metáfora perfeita do encontro e desencontro dos sentidos postos em situação, porque infalivelmente *vinha* não é *Viva*, embora às vezes aquele possa se passar por esta.

A cena da câmara nos apresenta uma verdadeira pantomima, sobre o qual somos levados a pensar a respeito do significado que os índios atribuíram ou não a esta

instituição. De uma maneira geral, sabemos que as câmaras eram instituições esvaziadas de poder. Mas não podemos de todo desconhecer que elas também tinham um papel a cumprir, que era a de resolver as disputas internas das localidades, entre os diferentes estratos sociais, como afirma Lemenhe ao analisar a criação das vilas no Ceará:

Enquanto não povoado o Ceará, foi dispensável a existência de um corpo administrativo e judiciário. Uma guarnição militar era o bastante...Mas, à medida que as terras foram sendo ocupadas produtivamente, emergiam questões que não poderiam ser resolvidas por força militar. Para dirimir contendas entre fazendeiros, motivadas pela disputa de terras, concedidas sem limites definidos, entre fazendeiros e missionários concorrentes na conquista e manutenção da força de trabalho, e entre índios expropriados de suas terras e brancos sequiosos de ampliar e assegurar seus domínios, a instituição das câmaras, com seus juizes e vereadores, serviriam, pelo menos em tese, de instrumento de controle (Lemenhe, 1991:29).

É possível conceber que as câmaras dos índios, também tivessem o mesmo sentido de ordenamento das relações sociais. Do ponto de vista formal, mesmo que se desconsidere a referência ao padrão eurocêntrico presente na narração do escritor pernambucano, seria irreal supor que as câmaras dos índios guardassem os mesmos procedimentos, a mesma pompa ou o mesmo ritual das câmaras “dos brancos”. Contudo, pesquisas outras serão necessárias para tratar de tema tão instigante.

Mas de volta a Montemor, o novo, dois dias depois da solenidade de instalação da vila, portanto no dia 16 de abril de 1764, teve início a medição da légua quadrada de 2.800 braças e suas sobras, que constituiriam o patrimônio da vila, não sem antes se mandar fazer o auto que era de direito bem como o edital correspondente para publicação. A medição começou pela colocação de um marco no centro da praça, que seria o ponto zero a partir do qual se efetivariam as medições nas direções sudeste,

noroeste, sudoeste e nordeste. Esse penoso trabalho seguiu pelo resto do mês de abril, sendo anotados todos os marcos em termos redigidos especificamente para este fim, chegando até o dia nove de maio, quando se registrou o termo de encerramento da demarcação.

E para finalizar a missão do Sr. Vitorino Soares Barbosa nessas paragens, mais um auto e três termos foram assinados. O auto deu a posse judicial das terras demarcadas à câmara. Quanto aos termos, o primeiro declarava o número de 156 datas que foram demarcadas e divididas, com o uso de estacas, destinando-se ao reverendo, seu coadjutor, o principal, o capitão-mor e os outros militares, os órfãos e viúvas, para quem se destinava uma morada, e aos demais moradores que, diga-se, não totalizavam o número de datas medidas.

O segundo termo alistou 37 meninos e 36 meninas, que eram os aptos a aprenderem a ler e escrever, coser, fiar e fazer renda. Os meninos ficaram sob a responsabilidade do escrivão Cosme Paes Maciel de Carvalho e as meninas ficaram aos cuidados da índia Maria de Oliveira. Somente às meninas menores de sete anos foi possibilitado o aprendizado da leitura e da escrita, já que a mestra não sabia ler nem escrever, e meninas freqüentando a escola dos meninos, só era permitido no caso de serem menores de sete anos. Outro item registrado no edital, seguindo o *Diretório*, era a “contribuição” que os mestres receberiam dos pais das crianças, salvo das órfãs, pobres ou enjeitadas, para quem a educação seria de graça.

E por fim, o terceiro termo oficializou a entrega da vila com seus simplórios pertences ao diretor João Rodrigues de Freitas. Eram estes os pertences da vila:

Dez marcas de ferro número um até nove, e uma mais para ferragado, se houvesse; pesos de 8 libras de ferro, quatro ditos, um meio e quarta, umas balanças pequenas correspondentes aos ditos pesos, braços de ferro e conchas de cobre, uma medida de quartilho de cobre e outra de meio do mesmo; nove varas encarnadas das insígnias da mesma câmara, um pano de serafina verde para mesa, um prato de

jacarandá com tinteiro, areeiro e caixa de obreias do dito pau, uma resma de papel e dois quarteirões de penas; onze livros em branco, os quais chegaram com avaria de cupim; um prumo, um nível, um serrote e uma peça de corda delgada em vários pedaços, medidas de pau a saber: um alqueire, meio alqueire, uma quarta e meia quarta; cousas que mandou fazer o dito ministro, duas medidas de vara e duas de côvados; uma arca de quatro palmos de comprimento, dois palmos de alto e palmo e meio de largo com ferragem estanhada e fechadura que fecha com três chaves com seu escaninho para se recolher os pelouros e juntamente servir de cofre dos órfãos cuja despesa fez o dito ministro e satisfez do seu dinheiro próprio como também os jornais que fez o pelourinho... (*Villa Real de Monte Mor, o Novo d'América*, p. 30 e 31).

Se nos é dado deduzir algo desta relação de bens, podemos perceber a valorização de algumas atividades e instituições nessa nova ordem: a produção e circulação de mercadorias (instrumentos para ferrar, medir e pesar), as obras de engenharia e carpintaria (nível, serrote e cordas), a atividade burocrática e administrativa (insígnias, pano para mesa, tinteiro), a obtenção de renda (cofre) e a institucionalização da tortura (pelouros). A completar o sistema estrutural e superestrutural da nova vila, se somariam posteriormente os postos militares, que foram patenteados da seguinte forma: 1) Posto de capitão-mor para Miguel da Silva Cardoso, com patente de ordenança e cavalaria; 2) Posto de sargento-mor das ordenanças para Francisco Soares Correia, com patente de sargento-mor; 3) Posto de capitão das ordenanças para João Gonçalves dos Santos, com patente de capitão e 4) Posto de capitão da infantaria para Antonio Gonçalves de Souza, com patente de capitão. Todos com direito a gozar de graças, honras e privilégios, porém sem direito a soldo nenhum.

Ao longo do processo de medição do patrimônio da vila foi aberto o período para registros de escrituras de aforamentos dos sítios. Agora era preciso registrar e pagar foro à câmara, pelos sítios já existentes e que ficaram no perímetro

estabelecido para patrimônio da câmara. Como será que a população local reagiria a todas essas modificações impostas às suas vidas? Primeiro, chega um forasteiro com o peso da autoridade da qual estava investido, já que vinha a mando do governador e capitão general de Pernambuco, cumprindo ordens de S. Majestade. Esse forasteiro, estranho às relações internas do lugarejo, traz um imenso arsenal jurídico, cartas régias, leis, alvarás, autos, termos, editais e portarias e quantas coisas há para a criação de uma vila num povoado, que bem ou mal ia levando a sua vida. E depois de todo o protocolo, pompas, rituais, medições e termos de compromissos, dá-se por criada a vila, o que vem seguido pelos excitantes dias da demarcação da légua quadrada que constituiria o seu patrimônio, com todas as suas conseqüências...

A constituição de um patrimônio próprio da câmara era legalmente justificada pela necessidade de conservação e subsistência da mesma, o que se daria através do pagamento do foro dos então constituídos enfiteutas²¹. E para aqueles, cujos sítios foram atingidos na demarcação, nada restou a não ser o comparecimento ao cartório para fazer o registro da escritura de aforamento enfiteuse perpétuo.

Do dia sete ao dia doze de maio do mesmo ano foram registradas doze escrituras de aforamento. Essas escrituras eram feitas na presença do ouvidor, do juiz ordinário, dos vereadores, do procurador do conselho, de outras três testemunhas e, claro, do requerente, além do tabelião, do escrivão e do alcaide. O ouvidor era o presidente da câmara, a quem o requerente se dirigia e que dava a sentença final sobre a petição.

Nas escrituras, algumas condições ficavam estabelecidas: 1) O foro deveria ser pago em uma parcela anual, a ser realizada no dia do natal; 2) O enfiteuta teria a posse e o domínio útil da terra, assim como os seus sucessores, “enquanto o mundo durar”; 3) A terra não poderia ser dividida e “toda unida andar sempre”; 4) No caso de venda da terra seria preciso informar à câmara, “como senhora direta dela”, para

²¹ Enfiteuta = pessoa que tem ou recebe por enfiteuse o domínio útil de um prédio. Enfiteuse = direito real alienável e transmissível aos herdeiros, e que confere a alguém o pleno gozo do imóvel mediante a obrigação de não deteriorá-lo e de pagar um foro anual, em numerário ou em frutos; aforamento (Novo Aurélio Século XXI: 1999).

que esta autorizasse a venda e usasse do direito do laudêmio²². Mediante a exposição destas condições, o pretendente era solicitado a declarar a sua aceitação, “por livre vontade” e só então a transação se dava por concluída.

Sobre os enfiteutas, podemos fazer algumas considerações, segundo o que sugerem as informações extraídas das escrituras e consolidadas na tabela que se encontra na página seguinte. A grande maioria era constituída por brancos. Dos 12 processos, 8 foram movidos por homens brancos, somente um foi por mameluco e nos outros três a “cor”²³ não é referida. A maior parte dos sítios situava-se no rio Aracauaba [Aracoiaba, atualmente]. Sabemos que todos praticavam agricultura, embora não seja possível saber exatamente o que designa a expressão “terras de plantas e frutos mansos e bravos”.

As terras aforadas seguem um padrão de 100 x 100 braças, sempre abrangendo as duas margens do rio, com duas exceções: o sítio de Thomas Pinheiro de Mello (200 x 100) e o do capitão-mor Inácio Moreira de Barros (250 x 100). Somos levados a conjecturar: porque 10 dos solicitantes requereram o aforamento das mesmas 100 x 100 braças de terra, enquanto dois outros solicitaram fatias maiores? Isso ocorreu em função de um status diferenciado ou em função da ocupação inicial, ou os dois? Quanto ao valor do foro, parece ter prevalecido uma certa imparcialidade. Para maiores propriedades, maiores foros, conservando uma certa proporcionalidade.

Sobre a forma anterior de aquisição da propriedade a diversidade é grande: quatro foram compradas, uma foi herança, duas foram doações familiares, duas foram concessões do antigo missionário e para as outras três não há indicação. O capitão-mor Inácio Moreira de Barros, figura em destaque não só pelo seu posto, mas também pelas duas doações aos genros José dos Santos Silva e Mathias Pereira dos Santos, além da venda ao capitão João Rodrigues de Freitas, constituído em diretor da vila por

²² Laudêmio = pagamento devido ao senhorio direto, quando da alienação de propriedade imobiliária usufruída em regime de enfiteuse. Alienação = (2) Cessão de bens (Novo Aurélio Século XXI: 1999).

²³ A que será que se devem as três ausências? Haveria alguma razão especial? Por ventura seriam negros ou índios? Seria apenas descuido do escrivão, quem sabe saturado de escrever tantas vezes o

aqueles dias, como foi dito. Quanto às duas concessões feitas pelo padre José Ferreira, Domingos Fernandes Rodrigues, branco, alega a condição de pobre nos termos da sua petição e Francisco dos Santos da Silva é o único mameluco que aparece neste grupo, o que pode significar uma atitude de benevolência do missionário, interesseira ou não. Outros dois nomes aparecem nas escrituras, mas apenas como vendedores de propriedades. Um é José Martins dos Santos, que vendeu uma propriedade a Thomas Pinheiro de Melo por 40 mil réis, e o outro é Manoel de Souza Pimental que vendeu uma propriedade a José Lopes Barbosa e outra ao seu neto Thomé Lustaio[?]. E por último, um importante nome citado é o de D. Francisca, sogra falecida do capitão-mor Inácio Moreira de Barros, quem sabe originadora do grande patrimônio desfrutado por este.

E em meio a tudo isso, onde estariam os índios? Estariam eles entre as autoridades nomeadas para dirigir a vila? Ou entre os militares patenteados? Como justificar que esta seja uma vila de índio se eles praticamente só são citados nas letras dos instrumentos jurídicos que o ouvidor Vitorino trouxe? Onde estão os índios de Montemor, o novo?

Por enquanto, as informações que temos sobre a população indígena de Montemor, o novo, em que pese o apelido do lugar de *vila dos índios*, se restringem a sabermos que foi necessário unir a população de uma antiga missão aos habitantes dessa nova vila, para que se completasse o número de 150 moradores exigidos pelo *Diretório*. Isto nos leva a dedução do baixo índice populacional local, o que é confirmado pelo comentário alhures de que nem todas as 156 datas demarcadas foram ocupadas. Outra notícia de que dispomos é do número de 73 crianças em idade escolar, e que a tutoria das meninas estava nas mãos da índia Maria de Oliveira. Afora isto há apenas a citação do principal na distribuição das casas. Contudo, não se deve estranhar a ausência de uma referência direta à população indígena considerando-se a natureza dos documentos pesquisados.

mesmo texto ou simplesmente com falta de disposição para tal? Esta é uma incógnita que não nos é dada solucionar...

Se muito não nos é dado sobre a população indígena especificamente, a apresentação do processo de criação da vila de Montemor, o novo nos leva a refletir sobre várias questões relativas ao mundo conceitual colonial, ainda que se possa argüir imediatamente sobre a discrepância entre as intenções da Coroa, o que é juridicamente determinado e o que se verificava no “mundo real”. Para esta questão, comungamos com a tese clássica de Poulantzas (1981) para quem o campo institucional também reflete e é um produto dos conflitos da sociedade, sendo, portanto, parte da dinâmica social e não uma instância que se coloca acima ou fora dela.

A cena em que o edital de criação da vila foi anunciado na missa e depois pregado na porta da igreja, parece indicar ser este o lugar social de maior circulação e agregação de pessoas, podendo ser tomada como uma demonstração da prevalência desta, sobre outras instituições e equipamentos públicos.

O fenômeno social do preconceito que os colonos nutriam pelos índios é claramente abordado. O vocábulo *caboclo* era conotativo desse preconceito, e tanto a previsão de punição, independentemente da condição social de quem praticasse a injúria, como, por outro lado, a atribuição de recompensas para quem se dispusesse a casar com nativos, são contra-faces de um mesmo mundo hierarquizado e discriminador que se constituía. No caso da vila de Montemor, o novo, que continuou a ser conhecida por *vilas dos índios*, mesmo depois de ter recebido a denominação oficial, é revelador que os moradores tenham chegado a representar ao governo imperial, já no ano de 1829, por intermédio da câmara, pedindo a retirada dos indígenas para outro local, com o propósito de se livrarem do incômodo apelido (Girão, 1983). Do ponto de vista da Coroa, é possível imaginar o alcance dessa fronteira social, numa circunstância em que a estratégia de consolidação do sistema passava pelo casamento interétnico.

Aliás, mais do que o casamento interétnico, parece ter sido de fato uma preocupação da Coroa, propiciar meios para que a população indígena usufrísse as mesmas condições de vida dignas que seus demais vassalos. Acreditamos não ser à toa toda a retomada da argumentação e da avaliação feitas no sentido de identificar e

tentar sanar as causas do “fracasso” do projeto de “civilização”, que deram origem à determinações como a adoção dos jornais, do livre uso dos bens e as doações de terras, ao que D. José acrescentara a proibição de que os moradores brancos invadissem as terras dos índios, a insistência para que mantivessem relações amistosas e outros itens mais que visavam a garantia da condição de vassallos do rei aos indígenas.

Quadro 8: Dados dos registros das primeiras escrituras de aforamento das terras do patrimônio da câmara da vila de Monte-Mór o novo da América

Enfiteuta	Cor	Local	Cultura	Tamanho	Valor	Forma de aquisição
Capitão-mor Inácio Moreira de Barros	Branco	Sítio Volta -rio Aracauába	Terras de plantas e frutos mansos e bravos	250 x 100 braças	4 mil réis	Herança por morte da sogra D. Francisca
Capitão João Rodrigues de Freiras	-	S. Boa Vista - rio Aracauába	Terras de plantas e frutos mansos e bravos	100 x 100 braças	2 mil réis	Compra a Inácio Moreira
Inácio Pereira dos Santos	Branco	S. Boa Vista - rio Aracauába	Árvores de frutas ainda novas	100 x 100 braças	2 mil réis	-
Matthias Pereira dos Santos	Branco	Rio Aracauába	Terras de plantas ainda brutas, sem cultivo	100 x 100 braças	2 mil réis	Doação do sogro, Inácio Moreira de Barros
José dos Santos Silva	Branco	Candeia da Baixa - rio Aracauába	Terras de plantas e frutos mansos e bravos	100 x 100 braças	2 mil réis	Doação do sogro, Inácio Moreira de Barros
Francisco Barbosa de Sousa	Branco	Baixa do rio Aracauába	Terras de plantas	100 x 100 braças	2 mil réis	-
João da Rocha	-	S. Riacho das Queimadas - rio Putú	Terras de plantas	100 x 100 braças	2 mil réis	-
Thomé Lustaiol[?]	-	Rio Putú	Terras de plantas	100 x 100 braças	2 mil réis	Compra ao avô Manoel de Souza Pimentel
Francisco dos Santos da Silva	Mame-luco	Distrito de Boa Vista - rio Aracauába	Terras de plantas e frutos mansos e bravos	100 x 100 braças	2 mil réis	Licença concedida pelo pe. José Ferreira, missionário da antiga missão [da Palma]
José Lopes Barbosa	Branco	S. Ebra do Aracauába	Terras de plantas	100 x 100 braças	2 mil réis	Compra a Manoel Pimentel
Thomas Pinheiro de Melo	Branco	Rio Aracauába	Terra de plantas	200 x 100 braças	3 mil réis	Compra a José Martins dos Santos por 40 mil réis
Domingos Fernandes Rodrigues	Branco	S. Boa Vista - rio Aracauába	Terras de plantas e frutos mansos e bravos	100 x 100 braças	2 mil réis	Licença concedida pelo pe. José Ferreira, missionário da antiga missão [da Palma]

Fonte: LIVRO de Criação da Vila de Monte Mor, o Novo da América. 1984. Fortaleza: Prefeitura de Baturité/BNB

A DINÂMICA LOCAL NAS *VILAS DE ÍNDIOS*: AS AÇÕES DOS GESTORES

Antes de buscarmos resposta para a pergunta formulada no capítulo anterior, acerca de onde estavam os índios de Montemor, o novo, no período da fundação das vilas, acompanhemos mais um pouco do que foi o processo de transformação das aldeias jesuíticas em *vilas de índios* na capitania do Ceará, através das iniciativas dos gestores privilegiados com a nova política indigenista de Pombal, o governador e o bispo de Pernambuco. Afinal, a eles cabia a tarefa de implantar o modelo institucional concebido.

5.1 O governador e a implantação do *Diretório*

Algumas ações do governador Luis Diogo Lobo da Silva, no intuito da implantação das *vilas de índios*, são descritas por ele próprio numa correspondência dirigida a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, secretário de estado do ultramar (AHU, caixa de Pernambuco, 25.05.1759)¹. Na carta, o governador, inicialmente, reporta-se ao ressentimento do “povo” com a falta de mestres de latim e de humanidades, decorrência da expulsão dos jesuítas, e de como ele solucionou essa questão.

¹Lembramos que no período em que pesquisamos no AHU, os documentos do Brasil estavam passando por uma reorganização em função do “Projeto Resgate”. Portanto, alguns documentos estavam ainda por ser classificados, razão pela qual a única forma que encontramos para identificá-los foi pela data em que haviam sido escritos.

Segundo a sua narração, os pais queriam pagar para que seus filhos tivessem aulas, mas como se tratava de uma questão de “utilidade pública” sua primeira providência foi procurar os padres da congregação do Oratório, que se recusaram a assumir tal tarefa, alegando que já tinham outras obrigações a cumprir. Entre as obrigações, o capelão Antonio da Costa enumerou a assistência aos moribundos e a confissão dos fiéis, as pregações nos domingos e dias santos e as missões de que já eram encarregados, concluindo que “quem muito abraça pouco aperta”. O capelão ainda expôs as dificuldades da ordem, da reforma que precisava ser feita no convento e outras queixas mais. O passo seguinte do governador foi procurar o padre provincial, de Santo Antonio (PB), que se encontrava em visita ao convento de Recife, o qual aceitou abrir as escolas, interinamente, nas cidades de Recife e Olinda, não sem antes dar algumas “alfinetadas” no governador, pelos privilégios que até recentemente os jesuítas gozavam².

Além do problema da escola, o governador também citou o envio do ouvidor geral, acompanhado pelo diretor, mestre, *fábricas*, vigário e coadjutores, para o estabelecimento das novas *vilas de índios*. Também foi enviado o juiz de fora, encarregado do seqüestro das fazendas e bens dos jesuítas, sobre o qual falaremos adiante.

O deslocamento de todo esse *staff* requereu a emissão de várias cartas do governador. Numa delas, ao capitão-mor da capitania do Ceará, o governador solicitou agilidade na publicação de leis, auxílio militar para a realização do trajeto entre Pernambuco e as vilas do Ceará e fornecimento de guias, mantimentos, forragens e cavalaria. Solicitou do provedor da fazenda real da capitania cearense o pagamento de todos os comissionados e a definição de um regime de pagamento trimestral para posteriores emissões.

² Maxwell informa que o transtorno criado para as escolas com a expulsão dos jesuítas também foi sentido gravemente em Portugal, que ficou sem professores tanto no nível secundário como no universitário: “os jesuítas haviam dirigido em Portugal 34 faculdades e 17 residências. No Brasil possuíam 25 residências, 36 missões e 17 faculdades e seminários”. Apesar dos transtornos, a reforma

Ainda da mesma correspondência do governador ao secretário do ultramar, destaca-se o relato sobre as “cartas persuasivas”, dirigidas aos índios, cuja intenção era reforçar a idéia de que S. Majestade assumira o compromisso de “aliviar [os índios] da escravidão em que viviam, pondo-os em inteira liberdade”, razão pela qual eles deveriam reconhecer a “piedade” do rei, retribuindo-lhe com gratidão, e, portanto colaborando com as autoridades que se dirigiam para as vilas, tratando-as com “obediência, civilidade e respeito”.

Vale dizer que as cartas não eram circulares impessoais, escritas para as vilas indistintamente. Cada aldeia recebia uma carta específica, dirigida ao principal, embora com teores similares. Vejamos uma delas:

... Diz: o ouvidor geral desta capitania Bernardo Coelho da Gama Casco vai por ordem de S. Majestade Fidelíssima estabelecer a estimável liberdade de que VM carecia há tantos anos lhes havia usurpado a iniquidade dos p.p. que a governavam. E para que esta se consolide leva as ordens necessárias leis respectivas, o Diretório para com facilidade se instruírem por meio das suas determinações e diretor que na ausência do dito ministro fica vivendo nessa vila com a obrigação de dar a VM as luzes necessárias a pelo decurso do tempo poderem praticar quando se conhecer não terem precisão de pessoa ..., e para que estas senão dificulte vai mestre para educar seus filhos, ensinando-os a ler e escrever, e os princípios da nossa sagrada religião. Ao mesmo ministro acompanha o reverendo vigário e dois coadjutores destinados a dirigir a VM espiritualmente a uns e outros, espero que VM concorra e trabalhe quanto estiver da sua parte, para que estes povos não faltem ato da justa e devida obediência não se esquecendo da inteira civilidade com que os devem tratar e respeitar pois tendo estes o trabalho de largarem as suas casa por obediência as

educacional era alta prioridade de Pombal, que tinha como metas trazer a educação para o controle do Estado, secularizar a educação e padronizar o currículo (Maxwell: 1996:104).

reais ordens e notória utilidade da VM se faz indispensável e de justiça esta pequena retribuição da sua gratidão, e não menos a do vivo reconhecimento em que espero as provas mais veementes do amor e fidelidade que devem ao nosso invicto soberano pela augusta generosidade com lhe dispensa tão generoso e importantes benefícios. Deus guarde a VM. Recife e Pernambuco, em 28 de maio de 1759. Luis Diogo Lobo da Silva. Sr. Dom Filipe de Souza Mestre de Campo e mais habitantes da antiga aldeia da Ibiapaba (AHU, caixa de Pernambuco, 25.05.1759).

O que pode revelar essa estratégia do governador de se dirigir diretamente aos índios? Para nós, ela sugere o reconhecimento de um interlocutor, a quem era preciso cultivar e conquistar. A obra da submissão não estava inteiramente acabada, como se costuma presumir - se é que em algum tempo esteve.

Esta forma de perceber as relações, que então se desenrolavam entre o governador e os índios, pode ser reforçada pelo episódio do jantar (AHU, Caixa de Pernambuco, 13.06.1759) que o governador ofereceu aos Principais de Viçosa Real, antiga Ibiapaba, e de Arronches, antiga Parangaba. D. Felipe de Souza e Castro, principal da Ibiapaba, era depositário da obediência de “sete ou oito mil almas”, condecorado com o Hábito de S. Iago (vide planta de Viçosa, anexo 2, figuras 4 e 4.1). O principal de Parangaba, João Soares Algodão, não chefiava um contingente tão grande, mas era igualmente respeitado e obedecido pelos seus. Ambos haviam demonstrado eficiência nas batalhas contra os “índios brabos”, conformando essas características razões suficientes para que eles fossem motivos de paparicos por parte do governador, principalmente no caso de D. Felipe, dada a sua destacada atuação na guerra contra os *Gueguè* no Maranhão, segundo o que se conta no documento.

Na ocasião do jantar, Luis Diogo Lobo da Silva, o governador, agraciou a mulher de cada um com um vestido e mais um corte de seda para a mulher de D. Felipe. Depois, ouviu-lhes algumas reivindicações, sendo a mais importante a

concessão de mais terra para criar gado, feita por D. Felipe e prontamente aceita pelo governador. Considerando justa a solicitação recomendou ao ouvidor que lhe desse tal terra, além da porção que lhe era destinada pelo *Diretório*, lembrando sempre ao secretário do ultramar, a quem dava satisfação de suas iniciativas, “da necessidade de manter a amistosidade e de os contemplarem” (AHU, caixa de Pernambuco, 13.06.1759).

Esse evento deve ser considerado como um genuíno ritual de pompas e sedução, cujo efeito sobre as práticas e representações dos sujeitos em questão é tema de grande delicadeza e de difícil tratamento. Do ponto de vista da plasticidade da cena podemos imaginar o impacto que o ambiente, provavelmente no palácio do governo em Pernambuco, deve ter provocado naqueles rudes senhores, habituados a outra estética e a outros costumes. Por seu turno, também ao governador deveria parecer algo insólito uma recepção àqueles senhores, ainda que tivessem sido convidados por ele próprio. Do ponto de vista das representações, aquela situação, em que os índios eram os sujeitos a serem cortejados, deve ter suscitado neles um certo sentimento de poder, tanto quanto suscitou no governador o respeito pelo poder militar deles.

A argumentação de D. Felipe para solicitar mais terras, segundo o que escreve o governador, apoiava-se na necessidade de “sustentar com decoro correspondente ao posto e honras com que sua majestade o havia distinguido”. Tal evocação, do posto e das honras, nos faz pensar sobre qual o significado que estes atributos deveriam ter para D. Felipe. Seriam simplesmente razões, destituídas de valor pessoal, que lhe pareceriam convincentes para conseguir a aquiescência do governador? Seria, D. Felipe, um manipulador dos valores *do outro*, o governador? Estaria ele encobrindo uma outra verdadeira razão de sua demanda? Teria essa demanda alguma destinação comum para seus “súditos”? Ou seriam, de fato, o posto e as honras os valores cultivados por ele? E se fosse isso, seria D. Felipe “um vendido” por cultivar valores do estrangeiro? Poderíamos tentar buscar resposta para estas questões, lançando mão de uma discussão sobre a dualidade cultural (Wachtel, 1974; Gruzinski, 1986), mas nada nos forneceria conhecimento suficiente para sabermos o

que se passou. Sabemos muito pouco sobre as categorias mentais e o caráter do nosso D. Felipe. Mas em todo o caso, registremos uma carta dele dirigida ao desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco, na qual ele revela grande vigilância e preocupação com uma questão que se tornará cada vez mais crucial, o domínio territorial de sua vila:

Senhor desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco que logre v. mercê saúde e felicidade estimarei muito pera que na duração dela mantenha viva a minha obediência deixando-a de empregar no suave exercício de seus mandamentos. Em 30 de novembro recebi a de vossa mercê feita na era supra, o que muito me alegrei pela boa notícia de que fica disfrutando a sua mais igual a meu apeticimento. Fico com a paz e sossego que v.m. me recomendou nesta vila com todos e principalmente com o senhor capitão diretor e os mesmos padres, porém agora de próximo me vem um grande desassossego com o sargento-mor Antonio da Rocha e vem a ser que tenho notícia que arrenda ele umas terras na Uruoca a um Francisco da Cruz o que em tal não consisto por ser estas terras pertencentes a estas nossas terras da vila pois sempre em tempo dos padres da companhia eles as defenderam e foram suas assim que neste caso não obro nada, sem que primeiro v.m. me mande autoridade pera despejar o rendeiro ou escreva ao dito arrendador o senhor sargento-mor para que se não meta com as terras que ficam místicas com as da nossa vila. E neste caso espero v.m. por mim obre o que lhe merece os meus poucos merecimentos e com isto não enfado mais a pessoa de v.m. que Deus guarde por muitos anos. Vila Viçosa de dezembro. Era nove de dezembro de 1759. De v.m. humilde sevo D. Felipe de Souza e Castro (AHU, caixa de Pernambuco, 25.01.1761)³.

³ A data do documento corresponde à data da certidão da carta, passada a pedido do desembargador. (Atente-se para o domínio estilístico de D. Fernão).

O mesmo tipo de enigma, referido no início do parágrafo anterior, é posto novamente por uma declaração dos Principais, supostamente ouvida pelo governador, durante uma convenção que este realizou com os Principais - não somente os das missões jesuíticas a serem transformadas em vilas – com o objetivo de informar sobre as mudanças que ocorreriam com a implantação do *Diretório*. Afirma o governador a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, secretário do ultramar:

os primeiros [os índios] não só ficaram satisfeitos com este novo sistema porque se mandam regular porém protestaram que se a mais tempo tivessem recebido teriam mostrado não ser invencível a ignorância com que os desacreditavam quando só a deviam as máximas com que até o presente tinham sido regidos (AHU, caixa de Pernambuco, 20.06.1759).

Seria plausível pensar um discurso indígena com tal conteúdo? Estariam de fato os índios achando o “novo sistema” melhor que o dos jesuítas? Estariam eles apenas querendo agradar o governador? Seria o governador capaz de “por estas palavras nas bocas dos índios”, diante do superior para o qual escrevia? Estaria também o governador querendo agradar o secretário do ultramar?

Supondo que esse discurso tenha sido dos índios, é importante observar que nele está contida a noção da própria ignorância e de que ela é passível de superação (...*não ser invencível a ignorância...*). Mas admitir a ignorância e a possibilidade de superá-la não significa não saber, não conhecer. Significa o não ser, o reconhecer o próprio não enquadramento, o não corresponder às expectativas, o ter consciência da não sujeição. E ao atribuírem a causa da ignorância às *máximas com que até o presente tinham sido regidos* estão justificando um comportamento, dando margem a que se possa pensar que na verdade tudo se tratava de vontade, da não aceitação de um sistema, da negação de uma atribuição e de um lugar social que se tentava impingir-lhes. Ou seja, os índios estariam dizendo que submissão, trabalho forçado, castigo,

sendo estas as condições que, de fato, até então, eram as que tinham oferecido a eles, isso eles não mais aceitavam. Porém, se o que prometiam com o “novo sistema” era liberdade, pagamento do trabalho, status de branco, aí a resposta deles poderia ser outra...

A cobrança de responsabilidade dos jesuítas, respeitante o “estado de ruína” em que se encontravam as missões, era um discurso fácil e comum às autoridades civis e eclesiásticas, quiçá lideranças indígenas, e a todos que se davam por felizes em poder criticar e execrar os missionários, renegados da nova política pombalina. Importa-nos frisar aqui (voltaremos ao tema em outro momento) que, de uma forma ou de outra, essas acusações sempre se repetiam, mais ou menos como nos termos da seguinte carta do governador Luis Diogo Lobo da Silva:

Os missionários que até agora administravam estes miseráveis, os tratavam com tal impiedade que todo o seu cuidado se dirigia a desfrutá-los por todo o caminho, e nada a cristianizá-los, nem a civilizá-los, como deviam, e o pior é que não contentes com os conservar nesta grande escravidão, passavam a querer persuadir aos povos que lhe não eram subordinados, ser o único meio para conservarem os índios em obediência, o que a maior parte dos americanos acreditavam levados das inspirações que lhe davam estes bons diretores que por tão estranho caminho embaraçavam sem escrúpulo nas suas boas consciências os progressos que podiam ter feito no espiritual, e adiantamento que haveria recebido o Estado se os escolarizassem como deviam, para o que não são inertes ao que faltavam pelo injusto interesse que tiravam das aldeias que sem temor das censuras que lhe proibia, nem das ordens de S. Majestade fidelíssima extorquiam, e convertiam em utilidade sua, dos respectivos conventos e de seus parentes (AHU, caixa de Pernambuco, 20.06.1759).

A correspondência do governante também nos chama a atenção para as adaptações e improvisações necessárias à implantação do *Diretório*. Aliás, somos levados a crer que havia uma preocupação institucional explícita com essa questão, como nos mostra uma missiva do governador, datada em 16.11.1760 (AHU, caixa de Pernambuco, 16.11.1760), respondendo ao próprio autor do texto do *Diretório*, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que pedia fossem especificados os artigos do *Diretório* que necessitavam de modificação para ajustamento nas diferentes capitanias. É, portanto, bastante provável que essa tenha sido uma carta circular, a qual nosso governador respondeu com bastante atenção, reportando-se efetivamente a artigos específicos sobre os quais ele tinha considerações a fazer, o que demonstra, no mínimo, uma leitura atenciosa do texto.

A carta começa com Luis Diogo Lobo da Silva informando que, diferentemente do Maranhão, no caso da capitania de Pernambuco era impraticável que os governadores nomeassem os diretores para as vilas e lugares, já que os capitães-mores do Rio Grande do Norte e Ceará eram suspeitos por estarem “mais interessados em conciliar o agrado dos povos na conservação do sistema de que se pretendiam tirar os índios...”⁴.

Um segundo ponto, levantado pelo governador, dizia respeito aos parágrafos 7 e 8 do *Diretório*, que transcrevemos:

E como essa determinação é a base fundamental da civilidade, que se pretende, haverá em todas as povoações duas escolas públicas, uma para os meninos, na qual se lhes ensine a doutrina cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as escolas das nações civilizadas; e outra para as meninas, na qual, além de serem instruídas na doutrina cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer

⁴ Guardemos esta informação para verificarmos se ela se confirma em outros documentos e, caso seja verdadeira, se houve algum diferencial na implantação do *Diretório* nessas respectivas capitanias subalternas.

renda, cultura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo (*Diretório Pombalino*, parágrafo 7).

Para a subsistência das sobreditas escolas, e de um mestre, e uma mestra, que devem ser pessoas dotadas de bons costumes, prudência, e capacidade, de sorte que possam desempenhar as importantes obrigações de seus empregos; se destinarão ordenados suficientes, *pagos pelos pais dos mesmos índios*, ou pelas pessoas, em cujo poder eles viverem, concorrendo cada um deles com a porção, que se lhes arbitrar, ou em dinheiro, ou em efeitos, que será sempre com atenção a grande miséria, e pobreza, a que eles presentemente se acham reduzidos. No caso porém de não haver nas povoações pessoa alguma, que possa ser mestra de meninas, poderão estas até a idade de dez anos serem instruídas na escola dos meninos, onde aprenderão a doutrina cristã, a ler, e escrever, para que juntamente com as infalíveis verdades de nossa sagrada religião adquiram com maior facilidade o uso da língua portuguesa (*Diretório Pombalino*, parágrafo 8, grifo nosso).

Com as anotações do governador passamos a conhecer um pouco mais da situação das vilas no Ceará. Em relação às orientações citadas, ele relata a sua dificuldade de encontrar pessoas adequadas para a função de mestre, tecendo nova comparação com o que se dava no Maranhão, onde, segundo o que lhe parecia, ou os vigários teriam “vindo de Portugal ou teriam mais piedade e menos ambição”, prestando-se portanto ao magistério, coisa impensável na capitania de Pernambuco, cujos vigários padeciam de “falta de paciência, que a experiência tem mostrado para desempenhar ainda as suas obrigações paroquiais de que nem todos tem dado a melhor conta”. Daí a designação de soldados, que gozavam de boa reputação, para mestres dos meninos e as esposas dos diretores para mestras das meninas. Como pagamento, eles receberiam meio tostão por mês de cada um, mais meio alqueire de farinha por

ano, em dinheiro ou espécie (esta a espécie escolhida por não haver nas novas vilas quase nada “além de farinha e carne seca”).

Embora o *Diretório* não prescrevesse que a atividade de ensino seria tarefa dos vigários, tudo indica que na prática social ainda havia uma associação entre religiosos e tal mister, certamente fruto da longa experiência com os jesuítas. O xingamento dos religiosos pelo governador, além de demonstrar uma certa animosidade, mostra também que o rompimento do Marquês de Pombal separando-o dos inacianos, não significou, necessariamente, uma *laicização* do ensino, como aponta Amoroso (2000), conquanto pareça este ter sido o caso na capitania de Pernambuco, muito mais pela falta de afeição dos religiosos pelo ofício do que por escolha do governador.

Ainda sobre a educação, o governador também cuidou da garantia da gratuidade do ensino para os órfãos e filhos de viúvas, principalmente quando estes demonstravam habilidades com as diferentes áreas do ensino. E como demonstração dessas habilidades Luiz Diogo remete a Francisco Xavier amostras de fios e rendas de diversas qualidades.

Outro tema sobre o qual discorreu o governador foi gerado a partir da leitura do parágrafo 12 do *Diretório*:

Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando aquelas leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de refutar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os pais de famílias educam a seus filhos: cuidarão muito os diretores em desterrar das povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos índios que fabriquem as suas casas à imitação dos brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as famílias com separação, possam guardar, como

racionais, as leis da honestidade, e polícia (*Diretório Pombalino*, parágrafo 12).

Tomando como meta a construção de casas com compartimentos, o governador levantou a necessidade de ter materiais convenientes para as edificações, bem como mão-de-obra treinada para o serviço. Argumentando também o que rezava o parágrafo 16 do *Diretório*, quanto à vontade do monarca de que “...os mesmos índios pelo meio do seu honesto trabalho, sendo úteis a si, concorram para o sólido estabelecimento do Estado, fazendo-se entre eles, e os moradores recíprocas as utilidades, e comunicáveis os interesses...”, o governador deu a notícia de que promoveu o treinamento de rapazes tanto no ofício de construções como no de feitura de trajes, nos quais eles mostraram bom desempenho e, ao mesmo tempo, tiravam algum lucro, sem prejuízo do emprego na agricultura “por ser exercício em que todos devem cuidar”.

Outro parágrafo que não poderia deixar de figurar nas considerações do governador é aquele que trata de terras para os índios cultivarem. Diz o *Diretório*:

Depois que os diretores tiverem persuadido aos índios essas sólidas e interessantíssimas máximas, de sorte que eles percebam evidentemente o quanto lhes será útil o trabalho e prejudicial a ociosidade; cuidarão logo em examinar com a possível exatidão, se as terras que possuem os ditos índios (que na forma das reais ordens de Sua Majestade devem ser as adjacentes às suas respectivas povoações) são competentes para o sustento das suas casas e famílias; e para nelas fazerem as plantações e as lavouras, de sorte, que com a abundância dos gêneros possam adquirir as conveniências, de que até agora viviam privados, por meio do comércio em benefício comum do Estado. E achando que os índios não possuem terras suficientes para a plantação dos preciosos frutos, que produz esse fertilíssimo país; ou porque na distribuição delas se não observaram as leis da equidade, e

da justiça; ou porque as terras adjacentes às suas povoações foram dadas em sesmarias às outras pessoas particulares; serão obrigados os diretores a remeter logo ao governador do Estado uma lista de todas as terras situadas no continente das mesmas povoações, declarando os índios que se acham prejudicados na distribuição, para se mandarem logo repartir na forma que Sua Majestade manda (*Diretório Pombalino*, parágrafo19).

Constatando o governador que, até então, as terras distribuídas em todas as aldeias do seu governo eram aquelas destinadas às lavouras dos missionários ou aquelas léguas demarcadas, geralmente uma légua, que pertenciam às aldeias e que se prestavam para o cultivo dos índios *em comum*, achou por bem doar sesmarias aos índios *individualmente*, conforme a sua graduação e o número de filhos, para que, “segundo a sua iniciativa gozasse do maior ou menor benefício” (AHU, caixa de Pernambuco, 16.11.1760).

Ao se justificar o governador não esqueceu de declarar o seu cuidado com a garantia do recolhimento do dízimo, a garantia do patrimônio das câmaras com seus pastos, baldios e terra para o aumento dos povoados, e também a garantia de terra para as lavouras e criações dos brancos. O governador revelou, ainda, o cuidado com a localização das terras dos índios, “ficando os índios a distância em que pudessem ser corrigidos pelos diretores... sem que fiquem absolutos no sertão, para não nos vermos sujeitos a nova conquista”. Por outro lado, ele também teve a preocupação de não deixar os índios expostos “à influência dos brancos ambiciosos e mal intencionados”, já que aqueles “tomam em tanta extensão [a liberdade], que entendem nem às leis estão sujeitos”, favorecendo assim a contratação de prestações de serviços fraudulentos pelos brancos, através dos quais mantinham os índios submissos a seus interesses particulares em troca de pagamentos irrisórios (AHU, caixa de Pernambuco, 16.11.1760). As preocupações com as deserções e as alianças veladas dos índios com os brancos, contra os interesses da coroa, foram dores de cabeça que acompanharam os

gestores das vilas ao longo da política pombalina, confirmando, conforme apontara Carvalho (1994), que os índios envolviam-se muitas vezes nas disputas dos brancos tendo como horizonte os seus próprios interesses.

Em relação à terra, o governador citou as improvisações para o ajustamento da criação das novas vilas, tal como a necessidade de incluir terras de *sesmeiros* para conformar os termos das vilas, situação esta não prevista no texto do *Diretório*. A saída apontada pelo governador foi a de que se tirasse do *sesmeiro* o necessário, dando-lhe igual porção em outro local e indenizando as benfeitorias - em geral, “currais de pau-a-pique e casas rústicas” (AHU, caixa de Pernambuco, 20.06.1759).

Outras improvisações foram citadas, como a subvenção de carne para a subsistência dos índios, na falta de outros alimentos. Na perspectiva do governador, ao mesmo tempo em que isso eliminava a possibilidade de perda de um ou dois dias de trabalho dos índios na agricultura, que seriam necessários para a caça de aves ou outros animais, contribuía com os emolumentos das câmaras e o ganho dos criadores e marchantes, que lucravam, aquelas com impostos e estes com o corte e o couro do gado, incrementando por fim o comércio, como bem designava o *Diretório*.

O governador contemplou as inadequações de alguns pontos previstos no *Diretório* à sua capitania, como era o caso da cultura do tabaco - tanto pela distância das aldeias em relação aos portos, já que a maioria se encontrava no sertão, como pela grande produção de Alagoas e Goyana, as quais, dentre outras, abastecia a capitania.

Inadequada à natureza e às relações de trabalho na atividade produtiva de Pernambuco era também a forma prevista da repartição dos índios. Vejamos como o governador Luiz Diogo Lobo da Silva encarou esta importante questão:

No parágrafo 63 do impresso se ordena a repartição dos índios em duas partes de que uma se conserve sempre nas respectivas povoações para defesa do Estado e diligências do real serviço e outra se reparta pelos moradores não só para equipação das canoas, que vão extrair as drogas ao sertão mas para ajudar as plantações do tabaco canas de

açúcar, algodão além dos mais gêneros que podem enriquecer o Estado e aumentar o comércio. Pelo que respeita ao tabaco, já mostrei na reflexão ao parágrafo [?] a razão porque os índios se não ocupam nesta cultura, e como não há exercício de canoas, nem equipagens necessárias para elas nesta capitania pela diversa situação do país e todos os senhores de engenho, fabricantes, e criadores têm mais ou menos escravos, não chegam a ocupar mais que uma pequena parte de índios, e ainda nem em todo o tempo, por ser só no em que se tira cera, fazem as carnes, e courama, pescam e secam os peixes, conduzem boiadas e extraem limitada porção de drogas por não ser abundante nas colheitas este sertão, sem falar em outros lugares, que por internado e distantes dos portos de mar nem este pequeno benefício percebem... sem embargo de não ser tão crescido, como em outros sítios, em que concorrem as razões equivalentes que deixo referidas: motivo porque julguei preciso deixar as duas partes livres para o dito exercício na certeza de que a terceira supria abundantemente, o para que os querem os brancos; maiormente vendo indispensável a defesa do país e adiantamento da povoação na decadência em que se achavam pelo número de todos ser diminuto, exceto em Vila Viçosa Real, o que me não embaraça para deixar de seguir a repartição insinuada quando se julgue conforme (AHU, caixa de Pernambuco, 16.11.1760, grifo nosso).

Finalizando as suas considerações o governador chama a atenção para o quão diversas eram as condições do comércio e o transporte terrestre dos gêneros, por longas distâncias até que se chegasse aos portos marítimos, uma vez que não se dispunha nessa região dos grandes rios que caracterizavam o Norte. Considerando essa adversidade, e o fato de que não se podia comparar a pobreza da produção do sertão com a quantidade dos gêneros produzidos no Pará e Maranhão (café, cacau, salsa, cravo e outros), o governador decidiu alterar o que estabelecia o parágrafo 34 do

Directório, o qual rezava que aos diretores caberia a sexta parte de tudo que os índios cultivassem e de todos os gêneros não comestíveis que adquirissem ou dos gêneros comestíveis que se destinassem a negócios. Na capitania de Pernambuco os diretores foram contemplados com 6%, ficando os índios com 94%, tornando-lhes assim “mais fácil suprir o direito paroquial, escolas, subsistência, vestuário, e o adiantamento de seus fundos”. Aliás, sobre os tais pagamentos, comenta o governador, “não tem deixado de ser custo se introduzir-lhes a referida regularidade, como se experimenta na dificuldade de pagarem a pataca ao vigário de direitos paroquiais, e a contribuírem com o limitado estipêndio dos mestres da escola...” (AHU, caixa de Pernambuco, 16.11.1760).

Pelo que se pôde ver, as ações implementadas por Luiz Diogo Lobo da Silva governador de Pernambuco, foram de diversas naturezas, para a transformação das aldeias em vilas. Era sua responsabilidade efetivar a criação de uma nova estrutura administrativa e funcional na capitania, o que envolvia aspectos vários, desde o religioso, passando pelo cultural, o político e o econômico. O estudo da documentação sugere que havia um certo grau de autonomia do governador no trato das diretrizes do novo regulamento, cujo limite era a satisfação do interesse superior do Estado português - que outro não era senão o seu enriquecimento através do comércio, este sustentado pelo crescimento da produção agrícola e a arrecadação de impostos.

Surpreende, a princípio, a não obediência na repartição da mão-de-obra, tema clássico nos estudos coloniais, nos quais esta aparece quase sempre como objeto de disputa entre funcionários, religiosos e moradores. Contudo, a argumentação do governador para a sua tomada de decisão é bastante plausível, e nos faz lembrar do quanto era (e ainda hoje é) diferente o meio ambiente e o contexto das atividades produtivas da região Norte e do Nordeste. De fato, não podemos nos esquecer que o trabalho indígena foi largamente substituído pela escravidão africana nas áreas agro-exportadoras, desde o século 17, como era o caso do Nordeste açucareiro, do qual

Pernambuco fazia parte⁵. Mesmo assim, é necessária uma reflexão mais acurada sobre as implicações dessa supressão de mão-de-obra à disposição dos moradores, ao mesmo tempo em que se aumentava a disponibilidade para a defesa do Estado e a construção das vilas. Quais teriam sido os desdobramentos dessa decisão do governador, inclusive no que diz respeito à liberdade das populações indígenas no Nordeste? Será que sua decisão se efetivou, de fato? Caso positivo, será que essa medida significou uma inserção menor desses índios no circuito da economia colonial? Será que eles viviam mais livremente do que os nativos de outras regiões nas quais se fazia uso mais intenso da mão-de-obra indígena? E quais as implicações disso nas diversas relações dos índios e no seu processo de transformação social?

O tema da diversidade regional, se assim se pode dizer, era já pressuposto pelo próprio idealizador do *Diretório*, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o que ficou demonstrado em sua carta primeira ao governador, cujo objetivo não era outro senão exatamente colher subsídios para adequar o *Diretório* às diferentes realidades.

Outras ações do governador também chamam a atenção pela perspicácia com que tentou resolver problemas, adequando as orientações do regulamento às condições sócio-econômicas de sua capitania, sem abrir mão das metas a serem atingidas. Tal foi o caso das suas iniciativas relacionadas à acomodação das terras dos *sesmeiros* e da distribuição de terras para os índios. Nesse caso, o governador parece ter compreendido muito bem a inspiração do *Diretório*, de através dele propiciar uma mudança de mentalidade e da prática cotidiana dos índios. Tanto é que não bastou dar terras aos índios, mas dá-las *individualmente*, para que delas tirassem diferentes proveitos, segundo os diferentes trabalhos realizados com sucesso, instaurando assim a lógica do capital, segundo a qual a cada um cabe um retorno proporcional à sua inserção individual no sistema produtivo, observada determinada escala valorativa de fazeres.

⁵ Monteiro (1994) nos mostrou situação bem diversa no desenvolvimento da economia regional do planalto paulista. Empreendimento distinto do circuito mercantil do atlântico, aquela economia usou fartamente mão-de-obra indígena, atestando a contemporaneidade da escravidão indígena e negra no século 17.

O tema das diferenças entre os interesses do governador e dos moradores também apareceu claramente, com uma pitada de crítica à postura dos moradores, mais preocupados com benefícios particulares do que com compromissos de outra ordem qualquer. Note-se que, nesse contexto, os índios foram referidos como passíveis de sofrer influência dos moradores, o que provocava, por um lado, insubmissão dos índios às leis e por outro, submissão dos mesmos aos interesses dos moradores. Resta saber se outros interesses próprios dos índios estavam presentes nesse jogo, embora que ausentes da escrita do governador e, provavelmente, também de seu pensamento, já que em nenhuma outra passagem da documentação o governador se reportou aos índios como detentores de razões autônomas e exteriores ao projeto colonial, a não ser numa breve alusão a “nos vemos sujeitos a nova conquista”.

Um último ponto a ser considerado diz respeito à atenção que o mesmo governador dispensou às medidas relativas à educação. Todo o seu esforço para criar as escolas previstas no *Diretório*, com as aulas de ler, escrever, contar, fiar, render e cristianizar, se por um lado levou aos índios práticas estranhas aos seus costumes nativos, dando continuidade à iniciativa missionária, por outro, como bem observou Almeida (2000), forneceu-lhes instrumentos⁶ a serem utilizados em causa própria no contexto das relações coloniais, como por exemplo as reivindicações de mercês ao rei, escritas pelos próprios punhos, em estilo português.

Enfim, tudo indica que o governador, salvo se a documentação não retratar o que de fato ocorreu - o que não nos parece ser o caso - queria que o sistema funcionasse bem na sua capitania. As soluções que ele deu para a formação de mão-de-obra para a construção das casas e alfaiataria, o caso do inteligente subsídio da carne, que ao mesmo tempo favoreceu índios, câmara, criadores, marchantes e comerciantes, e a redução que aplicou aos ganhos do diretor demonstraram, em nossa

⁶ A instrumentalização do saber ainda é tema bastante atual no campo da escola indígena, objeto de polêmica entre os que advogam a tese da primazia do saber indígena em detrimento do saber ocidental, reflexo da mesma concepção dualista sobre o processo social, que também permeia este campo.

interpretação, um envolvimento criativo com o *Diretório Pombalino*, sem abrir mão da parcela de poder que lhe cabia institucionalmente.

5.2 O bispo e a criação das novas vigarias⁷

No que diz respeito à criação das novas vigarias, há uma correspondência do bispo de Pernambuco, D. Francisco Xavier Aranha, também dirigida ao secretário de estado do ultramar (AHU, caixa de Pernambuco, 22.03.1759), dando conta de que o seu bispado dispunha de sacerdotes seculares, do hábito de S. Pedro, “em número e qualidade” para paroquiar as “aldeias dos índios”. As nomeações dos vigários, substitutos dos missionários jesuítas para as novas paróquias, eram feitas em caráter interino, propositadamente. Segundo o parecer do bispo nessa condição era “mais fácil se emendarem os erros e se acudir com o remédio as urgências”.

Na mesma correspondência há um relato de como os jesuítas se submeteram “com humildade, resignação e obediência”, reconhecendo o bispo por visitador, reformador e subdelegado, sujeitando-se às suas determinações e ordens de Sua Majestade. Por isso apresentaram os livros de comércio, receitas e despesas, pelo que se concluiu que não executavam mais nenhuma atividade comercial, a não ser a cobrança de suas rendas e frutos de seus engenhos e fazendas, para o sustento de seus colégios e religiosos. No mesmo sentido, também foram ordenados a deixarem as missões dos índios, com todos os seus pertences, incluindo as casas de residência e os móveis, que deveriam ficar para os novos vigários. Cabia aos jesuítas esperar os seus sucessores, a quem fariam a entrega de todos os bens, para só depois se retirarem.

Os novos vigários, além das casas e pertences dos jesuítas, também recebiam gado e horta, designados pelo ouvidor no ato de criação das vilas. Contudo, uma das grandes preocupações do bispo revelada nesta correspondência é com o valor das cômruas a serem pagas aos vigários.

As cômruas costumeiramente eram determinadas conforme o tamanho dos lugares e as benesses das paróquias, variando em torno de setenta e quatro mil reis. Nos casos das pequenas benesses havia o acréscimo de cento, vinte mil reis, ficando vinte reis para vinho e hóstia. Porém, o valor da cômrua era considerado insuficiente não só pelos vigários, mas pelo próprio bispo, que tece inúmeros argumentos neste sentido, acompanhados de muitas chorumelas: “...eu lhes assinava maior se a carta régia me permitisse...”; “as benesses se deviam reger pela taxa da constituição da Bahia, por onde se governa este bispado...”; “...o rico deve pagar como rico e o pobre como pobre...” (AHU, caixa de Pernambuco, 22.03.1759).

Mas as letras do bispo deixam transparecer que o que estava por trás de toda a sua inquietação com as cômruas era o fato de se tratarem de *vilas de índios*. Com efeito, duas questões afligiam o reverendo: a pobreza dos índios e a dúvida sobre o poder que os vigários exerceriam sobre os mesmos. Donde derivava a dúvida sobre as benesses, “usos e costumes ao pé do altar” (batizados, casamentos e mortuários), já que os novos vigários não teriam mais o governo temporal sobre os índios. Em suma, o bispo estava preocupado com a arrecadação de seus vigários. Em suas palavras:

...estes novos fregueses são índios desarmados daquele trato, comércio lucrativo dos mais homens; e quando ganham alguma cousa são alugados os seus trabalhos pelos missionários, e se estes os não mandam, eles não trabalham. E como agora os novos vigários não terão neles este poder, ficariam sem benesses...enquanto os índios não tomam outro modo de vida (AHU, caixa de Pernambuco, 22.03.1759).

Uma saída encontrada pelo bispo foi obrigar todo casal a pagar “1 pataca da terra” (320 reis) por ano ao pároco, sendo metade no natal e metade no S. João. Os índios estariam liberados dessa taxa, solução bastante criticada pelos párocos, para

⁷ Vigaria é palavra que não consta nos dicionários contemporâneos. Decidimos mantê-la pela fidelidade à situação examinada. Pelo que se pode deduzir, seria o correspondente a paróquia.

quem “pobre deve pagar como pobre e rico como rico”. O problema das benesses se tornava tanto maior quando se tratava de dar, segundo o costume, a terça parte aos coadjutores. Aliás, tais auxiliares continuavam a ser nomeados, ainda que as ordens reais não versassem sobre essas contratações. Conquanto a nomeação de coadjutores tivesse sido uma prática implantada desde os jesuítas, pensamos que a formação de duplas para paroquiar deveria significar um certo apoio e amparo para os novos vigários, considerando não só as exigências propriamente da pastoral, mas, principalmente, a fragilidade emocional dos novos vigários, para quem não deveria ser tarefa nada fácil a de substituir os jesuítas que foram, por longo tempo, reconhecidos e respeitados como os principais mediadores nas relações com os índios. Essas inquietações são sintetizadas pelo bispo quando ele finalmente revela: “aqui não haverá quem queira ser coadjutor”. E completa dizendo: “todos tem pavor irem paroquiar os índios”.

Embora os jesuítas tenham sido alijados do projeto colonial inaugurado com a política pombalina, a ação catequética sobre os índios iniciada pelos padres da companhia continuava como parte integrante e relevante na estruturação das vilas. Em uma carta do bispo dirigida ao primeiro sacerdote a ser nomeado vigário para uma *vigaria nativa*⁸ no âmbito da capitania de Pernambuco, observamos a sua preocupação com a manutenção das práticas já adotadas pelos inicianos:

...lhes encarregamos muito o cuidado que deves ter em manter os seus fregueses na freqüência da igreja e recepção dos sacramentos e assistência da doutrina cristã, que se lhes deve ensinar diariamente todos os dias, como se praticava até agora na regência dos p.p. missionários, para que nesta parte nam estranham a mudança dos párocos, antes daqui em diante se experimente o melhoramento que se deseja, no adiantamento da sua cristandade, e vida civil, e cristã: repetindo-lhe muitas vezes a boa doutrina, plenamente ensinada em

forma que bem a percebam e a pratiquem; porque sendo os índios naturalmente descuidados, deve o pároco aplicar maior desvelo em os doutrinar como pai espiritual; para que nam afrouxem nos exercícios espirituais conducentes para a sua salvação, que só assim, e perfeição da vida civil, para que o pároco deve concorrer com paternal amor e caritativo zelo, considerando, que estes pobres índios, neófitos necessitam de dobrado cuidado, e vigilância do pároco para os conservar na observância dos dogmas e ritos católicos, exportados de algumas ações filhas da sua brutal e gentilica natureza, a que sam propensos, inclinados: no que muito encarregamos a consciência do seu pároco: *principalmente para que não pratiquem a sua célebre bebida chamada da jurema que a constante bebem em lugares retirados, e por ser bebida forte ficam embriagados, e alienados do juízo, fingem visões, indignas de católicos*: cujos erros se devem extinguir quanto couber nas forças de um diligente pároco: *como também outros infames ritos e abusos de certas danças, a que chamam Paracês* (AHU, caixa de Pernambuco, 22.03.1759, grifos nossos).

Mais do que mostrar a perspectiva de continuidade do trabalho efetuado pelos jesuítas, a carta de D. Francisco Xavier mostra também um pouco de suas representações sobre os índios e a capacidade de transformação que a atividade paroquial operaria sobre os índios. Resguardadas as devidas proporções, dado o caráter um tanto solene da mensagem, que se reportava a um ato inaugural do bispado de Pernambuco, bastante destoante das preocupações pecuniárias fartamente registradas em outros documentos (“paternal amor”, “caritativo zelo”), o tom do discurso do bispo é o mesmo salvacionista e voluntarista que marca a prepotência da ação catequética de um modo geral (“exercícios para a salvação”, “perfeição civil”, “atividade diligente e

⁸ Infelizmente o documento cita a vila apenas como villa de N., antiga missão da aldeia de N. O nome do vigário também não é citado.

consciente”, “dobrado cuidado” do pároco como impeditivos das práticas nativas). O que não deixava de ser um fardo muito grande para os “arremedos de jesuítas” carregarem nas costas⁹. Quanto aos índios, repetem-se os conceitos já conhecidos de “natureza brutal”, “descuidados” e “pobres coitados”.

Quanto ao ritual pobremente descrito, a representação do bispo reproduz a ilusão do mármore (Viveiros de Castro, 1992), mal sabendo que algumas dessas práticas persistiriam por muito mais tempo do que ele seria capaz de imaginar. Entre os Tremembé, por exemplo, o uso do Mocororó¹⁰ ainda é coetâneo. Em todo caso é importante esse registro de D. Francisco Xavier, já que as referências a “costumes nativos”, que atestem a sua permanência em pleno século 18, são escassas na documentação. O caso citado deveria referir-se a algum ritual sagrado, sobre o qual infelizmente não dispomos de outras informações.

A atividade religiosa, tudo indica, continuava sendo regulada - embora a documentação seja muito “rala” a esse respeito. Tudo o que ela nos informa é que, para orientar e organizar a prática cotidiana, os vigários dispunham da constituição do bispado, do ritual romano para os sacramentos e dos livros de batizados e crismados, dos casados, dos defuntos e dos confinados (AHU, caixa de Pernambuco, 22.03.1759).

Embora todas essas iniciativas relativas à instalação das novas vigarias fossem de suma importância o grande foco do processo de mudança estava assentado sobre os bens deixados pelos jesuítas. Para tratar disso a Santa Sé delegou poderes ao bispo, registrados nas bulas papais. Este, por sua vez, passou a exercer muitas vezes seus poderes através das ações realizadas pelos desembargadores. Uma das ações previstas nas bulas era o “seqüestro dos bens moventes e móveis que se achem nas residências, engenhos e fazendas como pretos, escravos, bestas, tachos, caldeiras e

⁹ Não podemos nos esquecer que os inicianos foram os missionários por excelência no Brasil colonial. Pompa (2001) mostra como a ordem jesuítica, fundada sob a idéia de cristianismo proposta pela Contra-Reforma, sempre esteve envolvida com o projeto catequético e missionário.

¹⁰ O Mocororó é uma bebida fermentada feita com caju, usado na dança do Torém e em outros momentos significativos na vida dos Tremembé, no Ceará. Recordemos que essa bebida foi referida na citação de Capistrano de Abreu no capítulo 4: “...se emborracharam [os índios] com os seus vinhos a que chamam *mocòroròs*..”.

outros semelhantes”, considerados produtos do comércio ilícito dos religiosos, os quais deveriam ser revertidos “a favor dos pobres e das enfermarias, dos hospícios e das mais aplicações declaradas nas referidas bulas”. (AHU, caixa de Pernambuco, 30.05.1764).

A preocupação em saber se os missionários tinham de fato deixado tudo o que deviam, sem “ocultarem ou desencaminharem alguns dos bens”, foi motivo da abertura de um auto-sumário a respeito dos bens do hospício da Vila de Aquiraz¹¹, em fevereiro de 1760. No decorrer do processo várias testemunhas foram arroladas, embora as conclusões tenham sido frustrantes, já que todas foram lacônicas em dizer “não sabe nem tem notícia de ocultação ou sonegação de coisa alguma” (AHU, caixa de Pernambuco, 29.02.1760). Diga-se que a economia de palavras não era praxe das testemunhas de autos, tomando-se como referência os autos contra os diretores de vila a serem apresentados noutra oportunidade desse trabalho. Será que os moradores da vila desconheciam o comportamento dos padres da Companhia? Será que estariam acobertando algum malfeito dos padres? Seriam eles cúmplices? Seriam os missionários idôneos? Ou será que simplesmente as testemunhas não queriam se envolver nas disputas da Igreja? E quem seriam as testemunhas? Como teriam sido selecionadas? As informações sobre o auto-sumário são muito precárias, suscitando mais perguntas do que conclusões.

5.3 A distribuição dos bens das aldeias jesuíticas

Em ofício de 1786 o governador da província, João Batista Montauray, solicitou ao secretário de estado dos negócios da marinha e ultramar, Martinho de Melo e Castro, a dispensa, aos índios, do pagamento de um determinado tributo, alegando a sua pobreza:

¹¹ Aquiraz foi importante “vila de branco” tendo disputado com Fortaleza por vários anos o título de vila. Hoje é parte da região metropolitana de Fortaleza.

...Devassas que chamam Janeirinhas que são tiradas pelos juizes, ordena que paguem logo para a mesma câmara, sendo brancos de 3\$000 até 4\$000, sendo mamalucos ou mestiços, pretos forros de 2\$000 até 2\$400. Sendo escravos ou cativos de 1\$000 até 1\$200, esta mesma quantia pedem a respeito se forem índios; porém sobre estes me parecem não dever ser atendidas a pretensão da Câmara, visto terem os índios as suas vilas e as suas câmaras, que também são pobres, e que em caso semelhante deverá ser aplicada a dita pequena imposição impreterivelmente as suas câmaras respectivas, ainda quando sendo, como são, os ditos índios tão pobres e miseráveis, dificilmente terão com que paguem aquele mesmo pequeno ônus, que a câmara aponta... (AHU, caixa do Ceará, 04.10.1786).

O tema da pobreza das *vilas de índios* é uma constante na documentação. Contudo, por ocasião do levantamento dos bens deixados pelos jesuítas nas aldeias, verificamos que em todas elas alguns bens havia. Teriam sido as aldeias missionárias mais ricas que as vilas pombalinas? A princípio, acreditamos que não, já que com a criação das vilas recursos foram injetados nelas às expensas da fazenda real e dos impostos que passaram a ser arrecadados. Todavia seria necessário considerar caso a caso tanto as missões como as vilas, já que as variáveis a serem ponderadas são inúmeras, desde a capacidade dos administradores, às disputas internas e à própria condição ambiental dos estabelecimentos.

Uma outra questão se impõe: o enriquecimento da vila teria implicado no enriquecimento direto da população, principalmente dos estratos mais baixos como eram os índios? Por outro lado, que oportunidades tiveram os índios de prosperar nas missões jesuíticas? Ou, por outra, para os “índios comuns”, aqueles que não ocupavam cargos, postos ou outras funções de destaque, teria feito alguma diferença passar do “sistema missionário” para o “sistema pombalino”?

Especificamente, os bens deixados nas aldeias pelos jesuítas foram arrolados pelo desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco no documento *Rol de*

todo o gado vacum, cavalari, meudo e do mais que se achou nas antigas aldeas, que por ordem de S.Mag Fidelissima se erigiram em Vilas e repartição que deles se fez as pessoas abaixo declaradas (AHU, caixa de Pernambuco, 10.02.1761; original no anexo e transcrição nas páginas seguintes).

Como anunciado, o documento trata da distribuição dos bens, mas a partir dele foi possível construir um quadro só com os bens das vilas (ver páginas seguintes), que nos dá a possibilidade de verificar a “riqueza” das vilas e compará-las. Os bens arrolados são apenas animais, com exceção de três carros de boi. Entre os animais, havia a predominância de vacas em todas as aldeias, à exceção da vila de Montemor, o novo, que tinha mais bois que vacas. Provavelmente, a preferência por vaca e não por boi, como hoje, deveria ser em razão do leite e da reprodução, numa economia de subsistência e não mercantil (havia uma proporção de mais ou menos três vacas para cada boi, na média da capitania).

Vila Viçosa Real tinha 3.633 vacas, 1.076 bois, 367 éguas e poldras, 103 cavalos e 200 cabras e chibatos, perfazendo um rebanho total de 5.379 cabeças. Comparando com o total do rebanho de todas as vilas (5.917 cabeças) vê-se a estrondosa diferença entre a riqueza de Viçosa Real e as demais vilas. Esta detinha cerca de 90% dos animais da capitania do Ceará Grande.

Entre as outras vilas, considerando-se o tamanho dos rebanhos, a que tinha melhores condições era a de Montemor, o novo - embora um rebanho não muito diversificado -, seguida pela de Arronches, depois a de Messejana e finalmente a de Soure, que em compensação tinha dois, dos três carros da capitania. Isso faria dela uma vila mais rica que as outras? Difícil avaliar, uma vez que não dispomos nem do preço dos animais, nem dos carros. Além do mais, estranhamos a inexistência dos carros em Viçosa.

A forma como os bens foram distribuídos (ver páginas seguintes) nos dá uma idéia das instituições que compunham a estrutura das vilas e também, assim pensamos, da hierarquização de poder entre estas instituições, considerando o quinhão que coube a cada uma delas. Embora os documentos sejam omissos quanto aos

critérios utilizados para tal, de uma forma geral, podemos dizer que havia duas grandes instituições poderosas -a religiosa e a militar - sempre favorecidas. Figuram também, com prestígio bem menor, as câmaras, os diretores, os mestres e os funcionários do judiciário.

A vila cuja distribuição foi mais sofisticada foi a de Viçosa Real, condizente com o seu porte¹². Nela, grande parte do patrimônio foi reservado para a construção de um hospital: 65% das vacas, 97% dos bois, 40% das éguas e poldras, 50% dos cavalos, 100% das cabras e 87% dos chibatos¹³. Numa correspondência de 1764, o bispo de Pernambuco solicita ao secretário do ultramar autorização para mandar construir o dito hospital, informando também sobre o gado que havia sido separado para aquele fim. Mas revela uma preocupação: "... e como, outrossim, me consta por informação do Diretor, que tem morto muitas cabeças do tal gado, por causa das secas, e receio que continue a sua diminuição, e se impossibilite a tal aplicação" (AHU, caixa de Pernambuco, 30.05.1764).

Para a igreja, excluída a cota do hospital, foi atribuída a maior parte do patrimônio, o que talvez possa ser justificado pelo fato de que afinal de contas a riqueza acumulada pelos inacianos indiretamente já era dela. Entre os beneficiados da instituição religiosa estavam "Nossa Senhora", o vigário e seus coadjutores, nesta ordem de dotação. É de se notar a disparidade do que se atribuiu a Nossa Senhora, pelo menos 11 vezes mais do que se atribuiu ao segundo agraciado, o vigário, na divisão das vacas (600 vacas para Nossa Senhora, 52 para o vigário)¹⁴.

No segmento dos militares, foram contemplados, pela ordem, o mestre-de-campo, os capitães-mores, o sargento-mor, os capitães, o tenente, os ajudantes, os alferes e os sargentos. Um pouco mais abaixo do quinhão dos capitães estava o quinhão

¹² Contraste-se a riqueza de Vila Viçosa com a pobreza das vilas de Soure e Messejana, para as quais o ouvidor pediu a dispensa da cobrança da propina de 50 mil reis, relativos ao luto da rainha mãe, "por não haver dinheiro naquelas aldeias" (AHU, caixa do Ceará, 27.09.1783).

¹³ Percentuais aproximados.

¹⁴ Temos aqui um exemplo explícito da formação do patrimônio da igreja no Brasil, beneficiada pelo costume trazido pelos portugueses de realizar doações para os seus santos de devoção. É muito comum

do diretor, o que nos surpreendeu pela constatação de que tal posto não tinha então tanto status como se poderia esperar (cada capitão recebeu 12 vacas, 2 éguas e 1 cavalo. O diretor recebeu 8 bois, 2 éguas e 2 cavalos). Seguem-se aos militares, os vereadores, o procurador do conselho e o escrivão da câmara, o mestre e o piloto [agrimensor?], nessa seqüência¹⁵.

As outras vilas (Arronches, Soure, Messejana e Montemor, o novo) seguiram o mesmo padrão de distribuição, que contemplou Nossa Senhora, religiosos, militares, diretores e mestres, com pequenas variações. Em nenhuma delas constou vereadores, procuradores ou escrivães. Em todas Nossa senhora ficou com algo em torno de 50% a mais do que o vigário. Na vila de Montemor, o novo há uma particularidade com o coadjutor, que é o único a não receber nada entre os de todas as vilas, inclusive sempre numa posição superior a dos mestres-de-campo, abaixo apenas de Nossa Senhora e dos vigários. O cargo poderia estar vago naquele período. Ou haveria disputas internas nas quais o coadjutor estaria em desvantagem?

O contingente militar das outras vilas era assim distribuído: Arronches, com 19 postos, Messejana, com 16 postos, Soure, com 15 postos e Montemor, o novo, com 9 postos militares. Nessas vilas os diretores, talvez, tivessem prestígio menor do que o diretor de Vila Viçosa, já que em Arronches e Messejana eles receberam menos que o último dos escalões dos militares. Em Montemor, o novo o diretor apenas recebeu a mais do que os sargentos, e em Soure ele nem chegou a ser contemplado. Quanto aos mestres, somente os de Messejana e de Montemor, o novo receberam alguma coisa, numa situação sempre inferior a dos diretores.

A distribuição dos bens que foram encontrados nas vilas e as suas particularidades pode indicar ter havido uma certa margem de negociações internas às vilas e uma participação das populações locais nas tomadas de decisão, ainda que, em última instância, os responsáveis pelo destino desses bens fossem o desembargador, em

na zona rural a expressão “terra da santa”, que designa essas doações territoriais, e que em alguns casos têm justificado movimentos de luta pela terra.

¹⁵ Destaque a forte presença militar na vila, com 59 ocupantes de cargos.

nível local, e o bispo, no âmbito da capitania. Um outro aspecto que podemos destacar a partir das tabelas é o caráter individualista que foi dado à distribuição dos bens, com exceção do que ficou para a construção do hospital e dos carros e bois que ficaram para as obras das câmaras e das igrejas de Arronches e Soure - o que, de qualquer forma, denota um mínimo de uso público dos bens.

Quadro 9: Comparativo dos rebanhos e carros encontrados nas aldeias jesuíticas transformadas em vilas na capitania do Ceará Grande.

	Total dos rebanhos	Vacas	Bois	Egoas e Poldras	Cavalos	Cabritos, Ovelhas e Chibatos	Carros
Villa Vicoza Real	5.379	3.633	1.076	367 ⁽¹⁾	103	200 ⁽³⁾	-
Villa de Arronches	140	107	6	-	3	24 ⁽⁴⁾	1
Villa de Soure	102	85	8	9 ⁽¹⁾	-	-	2
Villa de Messejana	111	65	25	9 ⁽²⁾	12	-	-
Lugar do Monte mor o novo da América	185	57	128	-	-	-	-
Total	5.917	3.947	1.243	385	118	224	3

Dados primários: Construído a partir do ofício do Ouvidor sobre as aldeias do Ceará. AHU, Caixa de Pernambuco, 10/02/1761.

- (1) Egoas e Poldras
- (2) Só Egoas
- (3) Cabritos e Chibatos
- (4) Cabritos e Ovelhas

Quadro 10: Rol dos bens da Vila Viçosa Real

	Vacas de ventre	Boys e gado meudo da mesma qualidade	Eguas e poldras	Cavallos	Cabras	Chibalos
Para Nossa Senhora a fazenda do Morro da Playa com	600	0	70	13	0	0
Ao Reverendo Vigário	52	6	25	3	0	10
A 2 Coadjuutores, cada um com igual parte	80	12	40	6	0	0
Ao Diretor	0	8	2	2	0	0
Ao Mestre de campo	80	0	10	3	0	0
A 3 Capitães mores, cada um com igual parte	72	0	15	6	0	0
Ao Sargento mor	16	0	4	1	0	0
A 15 Capitães, cada um com igual parte	180	0	30	15	0	0
A 2 Ajudantes e um tenente cada um com igual parte	24	0	3	0	0	0
A 18 Alferes, cada um com igual parte	108	0	18	0	0	0
A 18 Sargentos do Nº na forma referida	36	0	0	0	0	0
Ao Procurador do Conselho e Escrivão da Câmara na forma dita	8	0	0	0	0	0
Ao Piloto um cavalo e ao mestre da escola o mais	0	0	1	3	0	0
A 3 Vereadores cada um com igual parte	18	0	0	0	0	0
Para o Hospital	2359	1050	149	51	123	67
Total	3633	1076	367	103	123	77

Fonte: "Ram de todo o gado vacum, cavallar, meudo e do mais que se achou nas antigas aldeas, que por ordem de S. Mag^a. Fidelissima se erigirão em villas, e repartição que delles se fez as pessoas abayxo declaradas". AHU, Caixa de Pernambuco, 10/02/1761.

Quadro 11: Rol dos bens da Vila de Arronches

	Vacás	Cavallos	Cabras e ovelhas	Boys	Carros
A Nossa Senhora	21	0	24	0	0
Ao Reverendo Vigário	12	1	0	0	0
Ao Reverendo Coadjutor	10	1	0	0	0
Ao Mestre de Campo	8	0	0	0	0
Ao Sargento mor	6	0	0	0	0
A 8 Capitães 4 a cada um	32	0	0	0	0
Ao Ajudante	2	0	0	0	0
A 8 Alferezes 2 a cada um	16	0	0	0	0
Ao Diretor	0	1	0	0	0
ficam para servís da Igreja e Câmara	0	0	0	6	1
Total	107	3	24	6	1

Fonte: "Ram de todo o gado vacum, cavallar, meudo e do mais que se achou nas antigas aldeas, que por ordem de S. Mag.^a Fidelissima se erigirão em villas, e repartição que delles se fez as pessoas abayxo declaradas". AHU, Caixa de Pernambuco, 10/02/1761.

Quadro 12: Rol dos bens da Vila de Soure

	Vacas de ventre	Boys	Egoas	Poldros	Carros
A Nossa Senhora	23	0	6	3	0
Ao Reverendo Vigário	12	0	0	0	0
Ao Reverendo Coadjuutor	8	0	0	0	0
Ao Capitão mor	6	0	0	0	0
Ao Sargento mor	4	0	0	0	0
A 6 Capitães, e 3 cada um	18	0	0	0	0
A um Ajudante	2	0	0	0	0
A 6 Alferes a 2 cada um	12	0	0	0	0
Ao Diretor e Mesire da Escola	0	0	0	0	0
Ficam de fora para as obras da Igreja e Câmara	0	8	0	0	2
Total	85	8	6	3	2

Fonte: "Ram de todo o gado vacum, cavallar, meudo e do mais que se achou nas antigas aldeas, que por ordem de S. Mag^a. Fidelissima se erigirão em villas, e repartição que delles se fez as pessoas abayxo declaradas". AHU, Caixa de Pernambuco, 10/02/1761.

Quadro 13: Rol dos bens da Vila de Messejana

	Vacas de ventre	Boys e mais gados da mesma qualidade	Egoas	Cavallos
A Nossa Senhora	20	25	5	4
Ao Reverendo Vigário	8	0	1	1
Ao Reverendo Coadjutor	6	0	1	1
Ao Mestre de Campo	5	0	1	1
Ao Capitão mor	4	0	1	1
Ao Sargento mor	3	0	0	0
A 6 Capitães, 2 a cada um	12	0	0	0
Ao Ajudante	1	0	0	1
A 6 Alferes 1 a cada um	6	0	0	0
Ao Diretor 2 e 1 ao Mestre da escola	0	0	0	3
Total	65	25	9	12

Fonte: "Ram de todo o gado vacum, cavallar, meudo e do mais que se achou nas antigas aldeas, que por ordem de S. Mag.^a Fidelissima se erigirão em villas, e repartição que delles se fez as pessoas abayxo declaradas". AHU, Caixa de Pernambuco, 10/02/1761.

Quadro 14: Rol dos bens da Vila Monte mor o novo da América

	Vacas de ventre	Boys e gados da mesma qualidade
A Nossa Senhora	20	25
Ao Reverendo Vigário	10	20
Ao Reverendo Coadjutor	0	0
Ao Capitão mor	8	15
Ao Sargento mor	5	10
A 2 Capitães, cada um em igual parte	8	16
Ao Aludante	2	6
A 2 Alferes cada um com igual parte	4	12
A 2 Sargentos do Nº 4 a cada um	0	8
Ao Diretor 10 e ao Mestre da escola 6	0	16
Total	57	128

Fonte: "Ram de todo o gado vacum, cavallar, meudo e do mais que se achou nas antigas aldeas, que por ordem de S. Mag^a. Fidelissima se erigirão em villas, e repartição que delles se fez as pessoas abayxo declaradas". AHU, Caixa de Pernambuco, 10/02/1761.

A DINÂMICA LOCAL NAS *VILAS DE ÍNDIOS*: AS REAÇÕES DA POPULAÇÃO

Diversas foram as reações à implantação do *Diretório* nas vilas. Os registros documentam atitudes dos indígenas aldeados e de outros setores da população, que variaram da obediência à revolta contra os diretores, da reivindicação a serem incorporadas ao projeto pombalino às ameaças contra o bom funcionamento do sistema.

Numa carta de 08 de maio de 1760 (AHU, caixa de Pernambuco), dirigida a Antonio José Correa, o padre Antonio Peres Cardenas, vigário demitido de Montemor, o novo da América, nos dá uma idéia de quão confusa foi a implantação do *Diretório* na capitania do Ceará. Diz o reverendo que eles só tomaram conhecimento do documento por meio de uma tradução feita em vila Viçosa, por ordem do juiz de fora, de uma versão que havia em francês. Isso deu margem a várias incompreensões e a decisão de só cumprirem o que tinham lido, o que, no entender do padre, restringiu o alcance das novas leis. O padre critica o governador por este não ter avisado com antecedência sobre o *Diretório* àqueles responsáveis pela criação das vilas, exceto sobre as disposições dos bens das ex-aldeias jesuíticas e comenta que as práticas locais vão de encontro às leis reais no que se refere à liberdade das pessoas, bens e comércio. Indo mais além, chama o *Diretório* de “despótico”, pelo estabelecimento da finta dos

6%¹ sem o consentimento popular e também “por ser derogatório do antiquíssimo indulto que isenta a estes homens [os índios] da contribuição dos dízimos”.

O parágrafo do *Diretório* que versa sobre o dízimo é o 27. Através deles ficou estabelecido que:

Sendo inúteis todas as providências humanas, quando não são protegidas pelo poderoso braço da Onipotência Divina; para que deus Nosso Senhor felicite, e abençoe o trabalho dos índios na cultura das suas terras, será preciso desterrar de todas essas povoações o diabólico abuso de se não pagarem dízimos. Em sinal do supremo domínio reservou Deus para si, e para os seus ministros, a décima parte de todos os frutos, que produz a terra, como autor universal de todos eles. Sendo esta obrigação comum a todos os católicos, é tão escandalosa a rusticidade, com que têm sido educados os índios, que não só não reconheciam a Deus com este limitadíssimo tributo, mas até ignoravam a obrigação que tinham de o satisfazer. Para desterrar pois dos índios este perniciosíssimo, costume, que na realidade se deve reputar por abuso, por ser matéria, que, conforme o Direito, não admite prescrição; e para que Deus Nosso Senhor felicite os seus trabalhos, e as suas lavouras. Serão obrigados daqui por diante a pagar os dízimos, que consistem na décima parte de todos os frutos, que

¹ O padre Cardenas, ao se queixar da finta de 6% certamente estava se referindo ao parágrafo 34 do *Diretório*: “E supondo que devo esperar da cristandade, e zelo dos diretores, a inviolável observância de todos os parágrafos respectivos à cultura das terras, plantações dos gêneros e cobrança dos dízimos... pertencerá aos diretores a sexta parte de todos os frutos, que os índios cultivarem, e de todos os gêneros, que adquirirem, não sendo comestíveis: e sendo comestíveis, só daqueles que os mesmos índios venderem, ou com que fizerem outro qualquer negócio...”(Diretório Pombalino, parágrafo 34). Como se lê, o parágrafo cita a 6ª parte e não 6%. Lembramos todavia da carta do governador de Pernambuco dirigida ao Conselho Ultramarino (AHU, caixa de Pernambuco, 25.05.1759) na qual ele justifica a mudança determinada por ele próprio, de cobrar o imposto no valor de 6% ao invés da 6ª parte, diminuindo assim o ônus para a população indígena.

cultivarem, e de todos os gêneros, que adquirirem, sem exceção alguma.... (*Diretório Pombalino*, parágrafo 27)².

O imposto de 6% foi alvo de grande rejeição por parte da população indígena no Ceará, o que se encontrava em consonância com a reação em outras capitanias, constituindo-se a cobrança desse tributo um dos principais motivos que levaram à revogação do *Diretório* (Almeida, 1997).

6.1 A revolta contra o imposto e os outros conflitos

Conta o padre Cardenas, na mesma carta (AHU, Caixa de Pernambuco, 08.05.1760), que o estranhamento da cobrança dos 6% foi tanto que em Soure foi feita uma representação em que, “além de se concordar na superfluidade [!] de diretores, na oposição do *Diretório* a suas liberdades, na indevida imposição dos dízimos, na inconveniência de terras em particular, sem outras mais adversidades que se opunham; era a capital a dos 6%”. É de se lastimar a falta de conhecimento sobre a resposta que foi dada a essa representação e suas conseqüências para os índios de Soure. O fato é que, posteriormente, os índios de Montemor de novo decidiram suspender esse pagamento. E uma conseqüência imediata parece ter sido a acusação que recaiu sobre o Padre Cardenas de haver influenciado os índios nos dois episódios, já que ele era vigário de Montemor o novo e também havia sido o escrevente da representação dos índios de Soure. Segundo o acusado, esse episódio estaria na base das difamações que recaíram sobre ele, levando, inclusive, à sua demissão³.

² Observe-se o discurso em que figura com proeminência a interferência de Deus nas ações cotidianas, o que mereceria uma reflexão acerca do contexto intelectual do regulamento, descartada do âmbito deste trabalho. Remetemos a Maxwell (1996) e Almeida (1997).

³ Segundo Studart, o padre Cardenas, por vários crimes cometidos, foi demitido a 02 de fevereiro de 1760 (Studart, 2001 [1896]: 290).

Havendo ou não o padre Cardenas influenciado os índios quanto ao teor da carta e a negação do pagamento do percentual exigido pelo novo regulamento, o fato é que os índios atribuíram legitimidade às duas ações, seja pela assinatura da representação, seja pelo não cumprimento da exigência.

Vale a pena destacar-se, também, os temas abordados pelos índios na representação, todos bastante significativos na nova política indigenista: a instituição de diretores, os tributos, a distribuição das terras e a liberdade. Ou seja, esse temário é o prenúncio da agenda que vai perpassar o campo indigenista brasileiro, chegando até nossos dias ainda como pontos de tensão, objetos de disputas entre diferentes segmentos da sociedade nacional, como são as questões relativas à administração e à gestão das áreas indígenas (incluindo-se aí toda a discussão sobre funções e atribuições da FUNAI, as questões relativas aos usos e dividendos da riqueza produzida a partir das áreas indígenas, notadamente da extração mineral no norte do país, a regularização das terras indígenas e o Estatuto do índio).

Nos três autos que dispomos, contra os diretores de Montemor o novo, Mecejana e Arez - esta última pertencente à capitania do Rio Grande, também anexa à capitania geral de Pernambuco - um dos argumentos centrais contra os “desmandos” dos diretores era a exploração a que submetiam os índios, forçando-os a realizarem trabalhos além da medida, no intuito de incrementarem a tal 6ª parte a que legalmente tinham direito (6% no caso do Ceará).

O auto sobre o diretor Joaquim Pereira de Mello, da vila de Montemor o novo, arrolou cinco testemunhas, com idades entre quarenta e cinquenta anos “pouco mais ou menos”⁴, entre as quais uma era o alferes que tinha ocupado a função de regente interino (AHU, caixa de Pernambuco, 18.11.1760). O movimento contra o diretor teria começado por conta das revelações do regente Francisco do Prado, por ocasião de uma estadia na vila de Soure, dando ciência ao desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco do extremo “rigor do diretor”, inclusive em relação à cobrança

⁴ É sabido que a idade correta é um dos dados de baixa confiabilidade nos estudos de demografia histórica, sendo a própria escrita colonial bastante imprecisa a este respeito.

dos 6%. O desembargador teria aconselhado ao denunciante que “fizesse memória dos excessos do diretor”. Disso resultaram as acusações que recaíram sobre o mesmo: prisões arbitrárias de índios, rigor excessivo nos castigos, exploração indevida do trabalho dos índios, ora proibindo-os de trabalhar para o reverendo, com quem tinha desavenças, como tivemos a oportunidade de ver, ora usando do trabalho dos mesmos sem efetuar os pagamentos correspondentes. Note-se que a queixa principal dos índios, especificamente sobre o “rigor dos 6%”, não foi levada em consideração, tributo plenamente respaldada pelo *Diretório*, ainda que os excessos provocados pelo desejo de arrecadação tenham sido pontos centrais na crítica e nos processos contra aos diretores.

Uma outra questão da qual o diretor de Montemor o novo também foi acusado no auto, foi a de “viver escandalosamente amancebado com uma mulata, chamada Plácida”, a qual teria sido mandada para um sítio nas redondezas fora da vila tão logo o diretor soubera da chegada do ouvidor. O documento sugere que essa convivência do diretor era malvista, tanto no povoado como também pelas autoridades. Tanto mais que ele fazia desfeitas às mulheres dos outros para agradar à sua, como no caso narrado das esteiras e dos couros de veados que ele tomava das mulheres alheias para dar à sua parceira. A amante, no entanto, sempre teve tratamento privilegiado, a ponto mesmo de merecer uma “casa de pindoba no sítio mal cozinhado”⁵.

O outro auto do Ceará, contra o diretor de Mecejana, João Caetano Moniz, repete a queixa do rigor e da aspereza contra os índios, a exploração do trabalho “obrigando-os a doar-lhe duas cunhãs cada semana para sua casa, para carregar água, servindo-se também dos trabalhadores e mais operários para edificar a casa em que mora sem pagar o jornal” e o amancebamento com uma preta, igualmente recriminado pelo governador de Pernambuco (AHU, caixa do Ceará, 28.02.1760).

⁵ Ainda que não se possa contar com grandes riquezas nessa região, o relato deixa no ar uma certa versão das Chicas da Silva mineiras.

O último auto sumário, cujos testemunhos foram colhidos entre um sargento-mor, um capitão reformado, um capitão-mor reformado e um juiz ordinário, repisa as acusações de trabalho forçado, que não respeitava nem o “tempo de plantar”; o que teria causado fome e miséria entre os índios do Rio Grande, condenados a sobreviverem às custas dos frutos silvestres. Acresce a essa denúncia o caso da cobrança indevida de uma “finta” e apropriada individualmente pelo diretor de Arez (AHU, caixa de Pernambuco, 21.10.1760), a título de que aquilo que estava exigindo dos soldados seria para custear a estadia do desembargador na vila, comprando-lhe “galinhas e farinha”.

O comportamento abusivo dos diretores das vilas contra os índios parece ter sido generalizado. Para Francisco de Sousa Coutinho, em texto de 02.08.1797, o qual subsidiou a revogação do *Diretório* cerca de um ano depois, os diretores eram considerados como “senhores absolutos da povoação e dos índios que administravam”⁶.

Embora não saibamos como cada um desses autos terminaram, eles são mais uma demonstração da prática dos índios de recorrerem à justiça e à Sua Majestade em última instância, no exercício da sua condição de vassalos e em busca da garantia de seus direitos, prática já apontada em outros trabalhos (Almeida, 2000; Domingues, 2000).

Outro motivo de queixas bastante reclamado as autoridades é a violência física exercida sobre os índios. Em certa medida, parece que com a familiaridade e o decorrer do tempo a gana dos diretores sobre os índios aumentou, ao invés de diminuir. O que, por sua vez, fez também as reivindicações dos índios mais contundentes, e possivelmente, mais recorrentes, como podemos verificar na transcrição da carta de Manuel de Magalhães Pinto e Avellar a Martinho de Mello e Castro, falando sobre a situação dos índios das vilas:

⁶ Apud Almeida, 1977, *Informação sobre a civilização dos índios do Pará*. Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), arq. 1.1.4., p.232.

Tenho a honra de dar parte a V. Ex^a. que tomei parte desta Ouvidoria Geral do Ceará Grande... Eu não dou conta a V. Ex^a, pela rotina dos ministros do Ultramar, do estado de perturbação e revolta em que achei esta capitania (...). Porém não posso deixar de pelos deveres de homem e ainda mesmo de magistrado de pedir a V. Ex^a de na primeira ocasião lhe dar conta do infeliz estado digno de comiserção de V. Ex^a. e de toda a humanidade em que vivem estas pobres vilas e aldeias dos miseráveis índios, que ainda hoje, apesar das santas e piíssimas leis do Sr. D. José, são tiranizados pelos diretores das ditas vilas, pelos ouvidores, governadores, e ainda mesmo particulares europeus, mais escravos no tratamento que se lhes dá do que aos escravos africanos muito principalmente a respeito dos diretores, que sendo eleitos sem as qualidades que o sábio diretório requer, em nada observam e tratam esta sempre desgraçada nação como bárbaros que são os ditos diretores, donde resulta que eles [os índios] vão fugindo para os matos, as vilas se vão desertando, e abominando a sociedade e mais suspiram pelo tempo em que eles eram escravos dos jesuítas. Há poucos dias se me veio um queixar com esta simplicidade, perguntando-me: A Senhora Rainha não nos fez a nós livres como os brancos ? Sim vós sois livres e igualmente vassalos quais os portugueses da mesma soberana. Pois então, replicou ele, como os brancos praticavam depois que uma mulher é casada tira-se-lhes de casa para se alugar para trabalhar, e não se pode vê-la há mais de um mês? Eu quero que ela faça todos os serviços que se lhe pedem, mas por que os não há de fazer ela em minha casa? Eu fiquei confuso, e não pude responder-lhe senão que eu não podia por hora fazer uma reforma, porém fazia por lhes ser útil. Outro se me veio igualmente queixar essa feita de Messejana, tinha fugido da vila porque se tinha queixado do Diretor porque este lhe tinha tirado 3 filhos que tinha, e 2 filhas, e os havia alugado para diferentes artes a eles. Dizia-me ele: “Eu se vou outra vez para a vila ele mete-me no tronco, e não torno

mais a sair para fora; e não sou desculpável de me queixar de me tirarem os meus queridos filhos, quando as aves e os animais o fazem se lhe tiram? Outro dia veio a minha presença dois índios que eram de Arronches, com a cabeça aberta de meio a meio, tinto em sangue e quase matado. Vinha o pai com ele, e ele teria até 17 anos. Queixava-se que tinha o seu filho havia sido dado em alugar para uma roça, como já não lhe davam de comer, e ele morria de fome, viera ter com seu pai para lhe dar alguma coisa. Viu o diretor, e com um pau grosso que eu vi se foi a ele ao pau daquela forma. Pediu-me chorando que o não desamparasse senão que estava perdido: mandei com efeito chamar o dito diretor: respondeu-me que se agora(...), e que fizera aquilo, porém que para outra vez o mandaria somente meter no tronco. (...). Vossa Ex^a. talvez me perguntará porque não dou eu providência a isto fazendo observar as ditas leis de S. Majestade. Respondo a V. Ex^a que aqui uma discórdia causa maiores vexames e ruínas que a mesma desordem (AHU, caixa do Ceará, 03.03.1786).

As pistas que esse importante documento nos fornece para refletir sobre as dinâmicas sociais são muitas: a pobreza das *vilas de índios*, sempre comentada, a tirania dos administradores, principalmente dos diretores considerados indignos do cargo, a fuga dos índios das vilas, a consciência da condição de vassalo e da igualdade de posição em relação aos brancos e, ainda mais, o grave problema dos conflitos entre o poder executivo, representado pelo diretor, e o legislativo, representado pelo ouvidor, levando também à indagação sobre o papel do Conselho Ultramarino na mediação das disputas locais.

No ano seguinte, 1787, há uma outra carta do mesmo ouvidor geral, igualmente substantiva, na qual figura a venda de meninos e meninas índias pelo capitão-mor da vila de Arronches, com a participação do diretor e até mesmo do juiz ordinário, quiçá do governador Montauray, configurando um quadro mais complexo

das disputas locais entre os mediadores do sistema, envolvendo os índios das vilas. Eis como ele narra a questão:

... na correição que fiz na vila de Arronches me fez em audiência geral o procurador do conselho um justíssimo requerimento o qual vai apenso sobre a dita venda dos meninos e meninas índias que tem servido até agora de patrimônio ao atual capitão-mor com tão notória infração das piússimas leis do Sr. D. José, que um espaço de pouco mais de um ano só dos que andavam na escola, que sua majestade sustenta, como consta da certidão do tabelião e mestre da escola da dita vila retiraram quarenta e um, ainda que debaixo do título e imputada culpa ao diretor: donde se pode conjeturar qual seria o número dos outros empregados em plantações e mais ministérios. Este requerimento foi causa de se jurar a perdição do dito procurador do conselho, o qual vendo-se insultado, espancado pelo diretor e diante da sua total ruína se foi valer de mim... Segue narrando como o filho do Juiz ordinário se dedicava ao “costumado comércio” e que naquela ocasião o capitão-mor e sargento da vila de Arronches tinham tentado prender o tal juiz ordinário porque este havia escondido o referido filho. O ouvidor ficou em dúvida sobre o que deveria fazer e finalmente escreveu esta carta. Relata não ter tomado providências mais eficazes com receio e medo do capitão-mor, mas parece que estava enganado, já que poucos dias depois o dito capitão procedeu à prisão do Juiz. O restante do relato deságua na intriga que envolve o ouvidor José da Costa Dias e Barros (AHU, caixa do Ceará, 28.06.1787).

Tais cartas são reveladoras da discrepância que se instaurou mais uma vez entre o regulamento real e as práticas dos mediadores locais, apontando para uma deterioração das relações entre os administrados e os administradores imediatos.

Contudo, é necessário observar-se o emaranhado das relações, que iam além de blocos fixos com posições pré-determinadas e, principalmente, acompanhar como os índios iam-se situando e acionando os mecanismos de que dispunham para conquistar posições mais favoráveis na sociedade colonial. Vale ainda ressaltar que, se por um lado a ordem jurídica não pode ser considerada como uma instância que se sobrepõe à sociedade, impingindo-lhe uma dinâmica social estritamente condizente com o que é *normatizado*, por outro, tampouco pode ser descartada como uma grandeza completamente desprovida de qualquer significação frente às práticas sociais, como uma espécie de adorno ideológico, apenas. Ela própria é, isto sim, produto da dinâmica das sociedades, mantendo com estas uma relação dialética, em que, ao mesmo tempo em que pauta ações sociais, sofre violações e transformações provocadas por estas. Ou seja, um regulamento como o *Diretório* era parte das relações sociais. Não estava nem acima nem abaixo delas. Não exercia controle completo sobre a sociedade, mas também não podia ser completamente descartado, sendo usado, negado ou manipulado pelos diferentes estratos sociais, cujos produtos eram antes de tudo frutos das relações de poder e práticas sociais.

6.2 Os Tremembé e a vila de Soure

A incorporação de alguns Tremembé à vila de Soure foi outro impacto gerado a partir do conhecimento do texto do *Diretório*. Conta o padre Cardenas que o regulamento “atrapalhou o trânsito dos Tremembé para Soure. Os fez voltar para o seu antigo domicílio, depois de começarem já em Soure a arrancar-se com tal gosto, que além de s’agradecerem a V. Exa., por uma carta de minha mão alguns houve, que arrependidos do constrangido regresso, se voltaram a Soure” (AHU, caixa de Pernambuco, 08.05.1760).

Pode-se dizer que o episódio desse envolvimento dos Tremembé com a vila de Soure teve início no ano anterior, quando o capitão-mor dos Tremembé, Manoel da

Rocha Almeida, compareceu ao palácio do governo em Pernambuco, no mês de junho, para requerer a união dos de sua gente à nova vila de Soure (Studart, 2001 [1896]: 283). Coincidência ou não⁷, naqueles dias o governador Luis Diogo Lobo da Silva estava expedindo as ordens e as providências para as elevações das aldeias jesuíticas em vilas⁸. Na ocasião, o capitão-mor conseguiu do governador uma carta, dirigida aos “oficiais e mais habitantes da Aldeia dos Taramambes”, na qual autorizava “se irem reunir a referida vila o que estimarei vossas mercês façam *voluntariamente* por ser o caminho mais próprio ao adiantamento e regularidade que lhe convém” (AHU, caixa de Pernambuco, 26.01.1761, grifo nosso)⁹. Ademais, mandava o diretor de Soure, José Pereira da Costa, dar a cada um “porção de terra competente” e “pastos gerais para os seus gados quando se inclinarem”.

O próximo passo do capitão-mor foi se dirigir à vila de Soure com os seus oficiais e soldados e ter com o desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco, o qual lhe inquiriu:

Por que ordem vieram para esta aldeia e se queriam voluntariamente agregassem-lho como moradores para nela residirem a cultivarem as terras que por ele dito Dr. Desembargador lhe forem repartidas nas forma das ordens régias ou se foram constrangidos a deixarem as

⁷ É muito provável que essa não tenha sido uma mera coincidência. Há um registro em Studart informando sobre a chegada dos Principais das aldeias do Ceará à Pernambuco, a convite do governador, em 29 de maio do mesmo ano (Studart; 2001 [1896]:283). Em capítulo anterior desse trabalho também nos reportamos a uma convenção realizada pelo governador com os Principais cujo objetivo era informar sobre as mudanças que ocorreriam com a implantação do *Diretório* (AHU, caixa de Pernambuco, 20.06.1759). As duas referências devem aludir ao mesmo episódio. Supomos que ao se dirigir a Pernambuco, o capitão-mor dos Tremembé já estava a par das mudanças em andamento.

⁸ A aldeia dos Tremembé não estava incluída entre as aldeias jesuíticas transformadas em vilas. Lembramos o documento do AHU (caixa do Ceará nº 6, 1759) relativo a criação das vilas no Ceará, já reproduzido em capítulo anterior. Consultar também Studart (2001[1986]:283 - 309). Entre os documentos de que dispomos só em 1774 e depois em 1783 a aldeia dos Tremembé, Almofala, consta explicitamente como povoação de índio, juntamente com Montemor, o novo, o velho, dos Paiacu, Arreiroz, dos Juca e Bayapina. (Ver documentos já citados nos anexos).

⁹ Este documento é uma certidão da carta assinada pelo Governador Luis Diogo Lobo da Silva, em 16.06.1759 e que se encontrava na posse do diretor de Soure, José Pereira da Costa. A certidão foi passada a pedido do desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco.

casas de sua assistência da aldeia dos Taramabês para se unirem aos moradores desta aldeia. E pelo dito capitão-mor foi respondido que ele viera para ela voluntariamente ... mas que era certo ter obrigado aos seus soldados o virem com ele unir-se aos moradores desta aldeia no que todos convieram na ocasião em que o diretor José Pereira da Costa os fora reconduzir e que só *o sargento Luiz Barbosa e seu irmão José da Silva repugnaram deixar assistência da sua antiga aldeia* para virem para esta porém que no mesmo instante mudaram de parecer e se uniram todos a acompanharem ao seu diretor mas que a razão porque ele dito capitão-mor obrigou e persuadiu aos seus soldados e naturais a virem unir-se aos moradores desta aldeia foi por entender que *na sua não gozavam do indulto e graça que S. Majestade Fidelíssima concedeu aos moradores das aldeias que erigiram os padres da companhia concedendo-lhes a liberdade de suas pessoas bens e comércio*. Mas porque de presente está capacitado e certo que o indulto deste senhor compreende a todos os índios que habitam neste continente do Brasil novamente ele pôs-se em nome dos seus soldados se retratam da determinação que tomaram em si unirem a esta aldeia e querem restituir-se a sua antiga aldeia dos Taramabes aonde se sujeitam e protestam obedecer em tudo as ordens de S. Majestade Fidelíssima que Deus guarde. O que visto e ouvido pelo dito Dr. Desembargador atendendo a não serem os sobreditos compreendidos nas ordens régias a respeito da criação das vilas e o ser muito precisa e útil ao real serviço de S. Majestade a assistência dos sobreditos na sua antiga aldeia que dista menos de meia légua do porto do mar Aracaty Mirim e outros mais portos circunvizinhos aonde com facilidade pode desembarcar qualquer nação inimiga e os sobreditos lhe podem impedir o passo e dar aviso na capitania do Ceará como já tem sucedido muitas vezes por cujas razões legou aos suplicantes no seu arbítrio a assistirem nesta vila ou tornarem ao seu arbítrio na sua

antiga aldeia e para constar mandei fazer este termo (AHU, caixa de Pernambuco, 25.01.1761¹⁰).

O rico conteúdo dessa declaração nos oferece vários elementos para exame. O primeiro deles é sobre qual motivo teria levado o capitão-mor dos Tremembé e seus seguidores a buscarem a integração à vila de Soure. O próprio capitão-mor nos dá algumas pistas quando fala das suas razões para unir-se à nova vila, argumentando que a sua aldeia não teria sido beneficiada com “a liberdade de suas pessoas, bens e comércio”, tal qual as formadas pelos jesuítas. E o governador de Pernambuco, em sua carta dirigida aos habitantes da aldeia dos Tremembé, já referida, ao situar o contexto em que autorizava o deslocamento destes a Soure, comenta que em sua visita ao palácio do governo o capitão-mor teria visto todas as determinações “e consideráveis despesas que se faziam pela real fazenda para tirar as mencionadas aldeias da regularidade em que se achavam... estabelecendo-lhes vigarias dando-lhes párocos e coadjutores..., mestres que ensinem a ler e escrever e diretores....permite a seus filhos os índios a um justo e decente trabalho de que tirem pela agricultura, comércio e ofício meios para se sustentarem e vestirem suas famílias” (AHU, caixa de Pernambuco, 26.01.1761).

É plausível inferir, portanto, que o capitão e seus seguidores não estavam propriamente querendo abandonar a aldeia. Ao que parece, estavam muito mais interessados no acesso a todos os serviços, aportes de recurso e novas possibilidades que a nova condição de vila trazia. Ou seja, sob o estatuto de vila se adquiria também mestre, vigário e “trabalho decente”, não só na agricultura, mas também no comércio e nos ofícios. Considere-se, também, todos os equipamentos urbanos e o estabelecimento de cargos e funções, tanto no âmbito do executivo, como do

¹⁰ Este documento é uma certidão de uma declaração assinada pelo capitão-mor, oficiais e soldados Tremembé em 04.10.1759, na aldeia de Caucaia. Novamente a certidão foi passada a pedido do desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco. Ver em anexo a lista dos 22 assinantes da declaração que inclui o capitão-mor, oficiais e soldados. Todos assinaram com uma cruz por não saberem escrever.

legislativo, judiciário e militar, conforme visto no capítulo relativo à fundação da vila de Montemor, o novo da América. Tanto parece esse o mote da ida dos Tremembé para Soure que, tão logo o capitão-mor concluiu que as novas determinações se destinavam “a todos os índios que habitam neste continente do Brasil”, propôs ao desembargador voltar para sua antiga aldeia.

Mas até que ponto esses novos recursos e equipamentos seriam de real interesse para os índios? É possível pensar em diferentes interesses para diferentes estratos sociais entre os indígenas? Por ventura teriam aqueles que ocupavam postos, funções e títulos oficiais anseios específicos que não diriam respeito aos “índios comuns”? O documento avaliado reporta-se a uma breve divergência sustentada por um sargento e seu irmão sobre deixar ou não a aldeia de origem. Como estas outras divisões internas deveriam existir, como sói acontecer em agrupamentos humanos.

De outra feita, podemos também indagar: quem era o capitão-mor Manoel da Rocha de Almeida? Seria ele um Tremembé? Não temos elementos para afirmar que de fato esse capitão fosse Tremembé. Mais que isso, também não sabemos que tipo de relação ele manteria com os seus seguidores. Representaria ele de fato as suas aspirações, como faz crer os seus argumentos?

O tema da liderança, do afastamento social e da desvinculação entre líderes e “índios comuns”, mais presente nos estudos hispano-americano, discutidos em outro capítulo desse trabalho (Wachtel, 1974; Stern, 1981 e Gruzinski, 1986), tem merecido também uma reflexão para o caso da América portuguesa. Almeida debate esse aspecto ao tratar dos índios aldeados no Rio de Janeiro colonial, cujas lideranças gozavam de prestígios, favores e regalias, concedidos pelas autoridades coloniais. Pudemos observar a mesma coisa quando examinamos o caso do principal da Ibiapaba, D. Felipe de Souza e Castro, que chegou a ser condecorado com o Hábito de S. Iago. “Prestigiar, enobrecer e valorizar lideranças indígenas, através de concessão de favores, títulos, patentes militares e nomes portugueses de prestígio fazia parte das políticas espanhola e portuguesa da colonização, visto que as chefias desempenhavam papel fundamental no processo de integração de seus subordinados ao sistema

colonial” (Almeida, 2000:153). Mais do que concessão, portanto, havia uma política deliberada de cortejar chefes indígenas, com vistas ao retorno que isso proporcionaria, principalmente em termos de alianças políticas e militares.

A mesma autora sugere a formação de uma “dinastia indígena” entre os Temiminó, que teria perdurado do século 16 ao 19. A família de Araribóia, batizado com o nome português de Martim Afonso de Souza, se manteve como líder do grupo por todo este longo período. E, embora essa dinastia tivesse sido propiciada pelas autoridades locais, seus membros tinham consciência de sua importância para o sistema colonial, de modo que assumiram tal status utilizando-o como instrumento de negociação política. Por outro lado, ainda que tal situação, até certo ponto, distanciasse os chefes dos seus liderados, eles mantinham-se como representantes do grupo. O fato de que eles eram reconhecidos e valorizados pelos agentes do governo contribuía para que mantivessem a admiração e o respeito junto aos seus seguidores. Prevalciam, portanto, fortes laços de solidariedade e união, no caso examinado do Rio de Janeiro, até mesmo porque era a categoria de índio colonial que permitia a existência social de todos. Contudo, segundo Almeida, essa dinâmica, como tantas outras, deve ter variado conforme as regiões, as épocas e os agentes em questão. Para o caso do Ceará colonial e, dado os limites da documentação utilizada, confluímos para que estas sejam apenas outras questões que se somam às anteriormente formuladas.

Podemos ilustrar a discussão com um recente e inquietante depoimento do “capitão” dos Tremembé. Em depoimento dado a Sousa (1975), acerca da árdua luta pela terra, ele diz:

Os índios tivero que se afastá, deixando as terra dele abandonada e quando quisero voltá, num foi mais como antes, porque num existia quem protegesse eles (...) foram perdendo o local de suas casa, porque começou a chegar gente de todo o lugar que fica aqui por perto (...) os que não era descendente dos índios, se achavam mais importante, os índio era considerado inferior, por se mais besta e ignorante. Eu ainda hoje moro perto da igreja porque *meu pai foi capitão dos índios*

tremembé, eu herdei essa patente dele e por isso, fiz minha casinha aqui bem pertim da igreja, esperando que os outros me acompanhasse também, mas não foi possível, uns ficaro mesmo na lagoa Seca, apesar de num deixare de vim visitar os parente que se mudaro novamente prá cá... (Sousa, 1983: 45, apud Porto Alegre, 1999, grifo nosso).

De volta ao Ceará colonial, o desenrolar do diálogo entre o capitão-mor e o desembargador, sobre a permanência ou não dos Tremembé em Soure, desnuda o jogo de interesses dos agentes em questão, no qual os sujeitos atuavam segundo um cálculo previamente elaborado, fosse ele explícito ou não na situação dialógica. O discurso do capitão-mor, ao solicitar e ao mesmo tempo voltar atrás na intenção de se agregarem à vila de Soure, não deixa dúvida de que a vila significava a conquista de ganhos inalcançáveis fora daquela nova entidade criada pelo *Diretório*. Por outro lado, ao desembargador interessava a permanência dos índios no seu lugar de origem, como postos avançados na fronteira litorânea ainda cobiçada por inimigos europeus. A decisão do desembargador de deixar que os próprios índios resolvessem se ficariam em Soure ou se voltariam para a sua aldeia desvela sua refinada artimanha política. Mediante a carta de que dispunham os Tremembé, na qual o governador autorizava a sua instalação na vila, o desembargador furtava-se à insólita situação de se colocar contra uma determinação superior, ainda que fosse na defesa do “útil e real serviço de Sua Majestade”.

Não temos conhecimento sobre o que motivou o desembargador a requerer as certidões sobre o deslocamento dos Tremembé, no ano de 1761. Estaria ocorrendo algum fato novo naquele período? Seria apenas uma medida burocrático-administrativa? A despeito do fato de que esse episódio mereceria uma pesquisa mais acurada, importa destacar que os documentos aqui examinados permitem provisoriamente afirmar que houve uma iniciativa do capitão-mor dos Tremembé no sentido de serem incorporados à vila pombalina de Soure, o que parece ter se concretizado apenas parcialmente, uma vez que, segundo o padre Cardenas, somente

alguns insistiram em regressar novamente a Soure (AHU, caixa de Pernambuco, 08.05.1760)¹¹.

6.3 O trânsito, as intrigas e a rede de comunicação

Um dos aspectos para o qual chamamos a atenção é a intensa comunicação e o trânsito que havia entre as vilas. Muitos indivíduos – ou pelo menos aqueles que ocupavam cargos ou funções de destaque no poder local - se deslocavam com desenvoltura de uma aldeia para a outra. Havia, também, uma intensa circulação de bens e informações entre as vilas, prática adotada não só pela população das vilas como pelos diversos estratos da hierarquia administrativa, a Coroa, o Conselho Ultramarino ou o governo de Pernambuco. Pode-se, logicamente, pensar que essa rede de comunicação apoiava-se na curta distância que reunia as vilas de Soure, Arronches e Montemor, o novo (vide localização das vilas, anexo 1, mapa 4), mas, de todo modo, o que nos parece é que essas vilas tinham uma aproximação efetiva mais do que geográfica entre si, dada pela semelhança de situações, problemas e vivências. É isso que nos ajuda a sustentar nosso argumento: pensar as *vilas de índios* desse período mais como sistemas abertos, espacial e socialmente, inteiramente diversos dos supostos sistemas fechados das aldeias jesuíticas.

Acompanhemos então um pouco dessa dinâmica, começando por uma carta de 14 de maio de 1760 (AHU, caixa de Pernambuco), de José Pereira da Costa, diretor da vila de Soure, dirigida a Antonio José Correa. A carta aborda temas diversos, relativos à estruturação e ao funcionamento da nova vila: as patentes, o caixa de guerra, a construção da casa de câmara, os bens da igreja e a escola. Informa também sobre a recepção de duas cartas em anexo, enviadas pelo mesmo remetente, Antonio

¹¹ Studart dá conta de uma carta do governador da capitania, em 1766, Borges da Fonseca, na qual ele relata as péssimas condições em que viviam os Tramambeis “no sítio da sua antiga residência” e informa sobre as suas providências de “enviar um cabo de esquadra para os dirigir e um soldado para ensinar os meninos a ler e escrever”, o que confirma a sua permanência no seu lugar de origem. (Studart, 1892: 182)

José Correia, destinadas ao reverendo e ao diretor de Montemor, o novo, às quais deu o devido seguimento.

Na referida carta José Pereira da Costa agradeceu o envio da patente do capitão-mor Diogo Pereira Lopes, a quem deu posse. Encaminhou os nomes dos capitães que estavam servindo, os quais foram nomeados pelos seus antigos missionários e providos pelos capitães-mores, a fim de que fossem examinados para a atribuição das respectivas patentes. Igualmente, encaminhou a relação dos sujeitos que ele tinha como os mais capazes para ocupar outros postos, por achar que os representantes da câmara ainda não tinham condição de propor tais nomes¹². Comunicou a formação de outra companhia com 19 homens, capitaneados por Antonio da Silva, para quem solicitou uma patente de sargento-mor, por considerá-lo “com inteligência e aptidão” para o posto.

Algumas nomeações haviam sido feitas pelo desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco, que se encontrava na vila, como a de Amaro de Souza para alcaide e a de Antonio Dias para porteiro, ficando o cargo de escrivão para ser nomeado pela autoridade competente, cujo nome indicado pelo diretor era o de João de Deus Moreno, por saber ler e escrever. O desembargador também tratou da repartição dos bens da igreja, os quais foram divididos entre os oficiais da câmara, que por sua vez os doaram para a conclusão da igreja de Nossa Senhora dos Prazeres.

É importante registrar que essa tarefa não era de fácil execução, dada a falta de pedreiro, carpinteiro e materiais, empecilhos também para a construção da casa de câmara e cadeia e de outras obras¹³. As ferramentas disponíveis eram insuficientes, além de que se encontravam quebradas já pelo trabalho feito de repartição das terras e da abertura de estradas e caminhos até as novas vilas, o que demandava ao provedor

¹² A justificativa da indicação dos nomes fazia-se necessária uma vez que a prerrogativa da indicação desses nomes era da câmara e não do diretor. Registre-se a atitude arbitrária, aparentemente sem maiores repercussões.

¹³ Em 1764 a câmara de Soure ainda estava às voltas com a construção da cadeia da vila. Studart registra um pedido ao general de Pernambuco de grades e ferro para a obra, em fevereiro desse ano. (Studart: 2001 [1896]: 305).

da fazenda da comarca o concerto imediato, sob pena de não se poder cumprir as determinações do *Diretório*.

O diretor também acusou o recolhimento para a escola dos rapazes que a haviam abandonado e de outros que estavam dispersos, assunto a que o vigário de Montemor, o novo, padre Antonio Peres Cardenas também se referiu em outra carta a Antonio José Correa (AHU, caixa de Pernambuco, 08.05.1760), na qual alertava para o fato de que em Soure se retiraram quarenta e tantos meninos de um total de 178. Fez a autocrítica de que em Montemor, o novo ele próprio teria se descuidado da obrigação do comparecimento das crianças à escola, alegando que tal erro se devia ao desconhecimento do *Diretório*, do qual tão logo tomou conhecimento tratou de fornecer ao mestre a relação do batistério de que dispunha, ajudando o mesmo a recolher as crianças. O mesmo tema foi novamente abordado pelo recém nomeado capitão-mor de Soure, Diogo Pereira Lopes, o que pode denotar ter sido essa uma questão relevante para as autoridades superiores e para os gestores das vilas¹⁴.

Outros assuntos foram tocados na mesma carta do recente capitão-mor. Merecem destaque o tom do discurso que fazia jus à sua condição de quem lidava com a guerra e a violência, o agradecimento pela honra recebida na forma de patente, a louvor à boa harmonia em que vivia com o diretor e o pedido de autorização para utilizar parte do espaço reservado para a construção da cadeia para castigar os soldados mais rebeldes (AHU, caixa de Pernambuco, 20.05.1760). Informou também sobre a inexistência de uma caixa de guerra para se lançarem os bandos, já solicitada ao diretor da vila nova de Arronches.

Fazia parte dessa rede de comunicação entre as vilas as intrigas entre certas figuras de destaque, intrigas estas que transcendiam o limite de cada uma das unidades, englobando-as num circuito só de informações.

¹⁴ Studart também informa que as escolas primárias das então aldeias de Caucaia e Payacu foram criadas em 09 de julho de 1759. A de Caucaia tinha 142 alunos de ambos os sexos, alguns dos quais eram casados. A de Payacu tinha 20 meninos e 34 meninas. No mês de agosto do mesmo ano chega a Viçosa Albano de Freitas, mestre da escola ali criada (Studart, 2001[1896]: 284).

Certa feita, o diretor de Soure, José Pereira da Costa, deu parte do padre Antonio Carvalho da Silva, vigário da vila, ao governador de Pernambuco. Diz o seu relato:

Estando no dia sábado que se contavam dez de maio, às sete horas da noite, no meu quartel, manso e pacífico, pondo pronto os correios desta para partirem na segunda-feira doze do dito mês, apareceu o reverendo vigário desta vila Antonio Carvalho da Silva e me perguntou quando despedia os correios, que queria ir com eles, respondi-lhe, que com os correios não, que se quisesse lhe poria prontos os homens que carecesse, porque os correios se não podia ir detendo. Respondeu-me o dito vigário, que me estava sofrendo os meus desaforos e poucas vergonhas, e que me havia de meter uma bengala pela boca e me desacatou de palavras injuriosas e gritou ao irmão lhe trouxesse um bacamarte, e uma catana, o que sem demora acudiu, e ambos me acometeram. Peguei em uma catana para me defender, e com o estrondo dos gritos acudiu o reverendo coadjutor Antonio do Canto de Almeida e os moradores desta vila, o mestre da escola, que comigo se achava, e um sobrinho do dito reverendo coadjutor, que todos presenciaram e apartaram a bulha, usando eu da prudência necessária como é manifesto. Estou esperando o reverendo visitador, para tirar um sumário das insolências do dito vigário para o por na presença de vossa excelência ficando da minha parte proceder contra ele, no caso que vossa excelência me conceda a faculdade para o fazer, pois é insolente (AHU, caixa de Pernambuco, 14.05.1760).

Outras acusações foram lançadas contra o padre Antonio Carvalho da Silva: o desacato a um capitão em um domingo, na missa, na porta da igreja, o mau tratamento que dispensava a todos os fregueses; o não andar em trajes clericais, a não ser na missa - “e quando vai fora é de véstia e capote, com pistolas e faca de ponta” - e

o fato de ter abandonado a paróquia e se retirado para Pernambuco à surdina, onde supostamente se tornaria frade do Carmo, “por ter menos quem lhe tome contas”. Disse ainda o diretor que estava fazendo investigações sobre os possíveis bens da igreja ou do confisco dos jesuítas que o padre teria levado, como objetos e animais, dentre os quais teria mandado matar uma vaca secretamente, com a cumplicidade do vaqueiro que tomava conta dos animais da igreja (AHU, caixa de Pernambuco, 14.05.1760).

Reforçando as denúncias do diretor sobre o padre Antonio Carvalho da Silva, seu coadjutor. Padre Antonio do Canto de Almeida, presente no referido incidente ocorrido com o diretor, escreveu ao mesmo Antonio José Correa apresentando novas denúncias:

Sábado que se contavam onze de maio veio o pe. Antonio Carvalho ao meu rancho dizer-me fosse com ele à igreja a tomar entrega dos ornamentos, que ele se ia para Pernambuco: entregando este o ouro, e havendo cinco corações, entregou só quatro, e havendo também dois pares de cadeados um grande e outro pequeno entregou só um que foi o pequeno: dos [?] que haviam na igreja tirou um seu irmão, e com ele anda feito lenço, pôs uma imagem de Cristo na igreja, não sei se de graça, ou se a quer vender a vossa igreja: fez um confessionário de três taboinhas incapaz, os buracos muito largos que cabe uma mão. Por razão do escrúpulo ser grande, pôs uma pia na igreja, que tanto faz tê-la, como não porque se não usa dela por incapaz, pois por isso o tinham os missionários antigos botado fora, e o reverendo vigário aproveitou-a ... Gasta o mais tempo em ir jogar em espaço de uma légua, e consentir o irmão no mesmo exercício, por cuja causa em várias partes furtava e por duas vezes *arrombou as canachas dos meus escravos e dessa agora última tirou quatro mil*, e pedindo-la o meu escravo, veio o reverendo vigário ao meu rancho dizer os pagarão, ... e já o dito vigário teve umas razões com um escravo do doutor

desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco, por lhe desviar o irmão seis patacas, pondo-o de ladrão publicamente na vila de Messejana e na vila de Aquiraz por velhacaria de jogo lhe deram muito murro: a arroba de cera que fala no rol é falsa, e nunca pôs vela branca no altar, nem ainda natal e páscoa, sempre arrasto de vinho e hóstias...mandou matar duas vacas e picá-las em açougue e três mais que comeu na minha ausência quando estive no lugar de Montemor, o novo... Adoeci de maleita e fui na septuagésima para o forte buscar algum remédio de cirurgião, aonde estive um mês...Em outra ocasião, que fui ver farinha viagem de um dia, quando vim não o achei em casa, nem na freguesia, por se achar havia três dias jogando termo de uma légua, nunca fez doutrina e estação da alma, só uma vez foi que fez, dormia até que horas do dia, rezava o officio divino atualmente de noite... Os dois réis que o reverendo vigário leva no rol dos acréscimos da igreja deram de esmola à dita. Os índios deram oito patacas para a igreja ao reverendo vigário e não as entregou e mais dois poldros que também deram a dita igreja e outras coisas, mas nada disto entregou. Os quatro mil que ficou de dar ao meu escravo do furto, que seu irmão lhe fez não os pagou, os trastes de casa também não entregou por ter disposto e vendido algumas coisas, que a depois com a chegada do Visitador se examinará... (AHU, caixa de Pernambuco, 13.05.1760, grifo nosso).

O padre coadjutor continua a desfiar seu rosário de acusações revelando que, enquanto esteve em Montemor, o novo, o gado invadiu o seu roçado, sem que o vigário tomasse nenhuma providência. Em outra ocasião teve que ir numa viagem de um dia com os seus escravos para mandar tirar um pouco de sal porque o vigário tinha vendido o que havia na casa juntamente com a farinha e outras coisas mais. Sobre a briga com o diretor, comenta que ele teria sido xingado de “mulato sapateiro e filho da puta”. Mas não contente por ter “feito a cama” do padre Antonio Carvalho da Silva,

passa a acusar o padre de Montemor, o novo, Antonio Peres Cardenas, dizendo que o mesmo teria vendido três carros de boi que ele havia deixado lá, com a justificativa de que seria para pagar a madeira adquirida pelo ex-missionário padre José Ignácio, para a construção das casas dos índios.

Por sua vez, o padre Antonio Peres Cardenas (AHU, caixa de Pernambuco, 08.05.1760) também escreveu a Antonio José Correa refutando as acusações que lhe tinham sido imputadas pelo padre Antonio do Canto de Almeida e outros. Na sua versão nada foi vendido. Nem os carros de boi e nem as ferramentas, dos quais todos se beneficiavam por empréstimos que ele fazia. Sobre gado, o vigário dá uma explicação bastante peculiar, como se pode ver a seguir:

Oito mansos vendeu o missionário Francisco Gouveia ao sargento-mor Francisco Pereira Negreiros, cuja atestação entregarei a V. Excelência. Três que mandei matar foi a requerimento dos índios, por lhes arrasarem as plantas que tinham. Julguei que o devia fazer, sendo a bem seu, maiormente havendo eles de o fazer sempre, para livrarem os frutos. Dois mais mandei matar a requerimento dos correios, um por muito velho, e o outro por não pegar; e todos cinco com mais dois garrotes não me deram um real, porque os não vendi servindo-me para o alimento, não só dos que trabalharam na reedificação das casas, e novas peças que nela se formaram cujo aluguel foi todo da minha algibeira, senão também para alimento meu, em parte onde nem açougue há... (AHU, caixa de Pernambuco, 08.05.1760).

6.4 *As vilas de índios* como um sistema aberto

Após termos visto todo esse jogo de intrigas - um diretor acusando um vigário, um capelão acusando dois vigários e por sua vez sendo também denunciado, um vigário que se desentende com o diretor, com o seu colega coadjutor e com os escravos do desembargador - o que podemos pensar sobre isso? Teriam essas intrigas

alguma importância, a ponto de envolverem um diretor e três religiosos e serem reportadas diretamente aos altos escalões? Quais interesses e disputas estariam por trás desses “mexericos”? As matérias tratadas nas cartas dizem respeito a desacato a autoridades (física e verbal), conduta negligente com a função religiosa (mau tratamento dos fregueses, uso de trajés não adequados, abandono da paróquia e não observação dos atos litúrgicos) e mau *caratismo* (andar armado, ser viciado em jogo, não cuidar da roça, se apropriar e vender pertences da igreja e não pagar dívidas).

É lícito pensar que o contexto de criação das vilas constituiu um ambiente propício às rivalidades e às barganhas, no qual aqueles mais gabaritados a ocuparem postos e funções de destaque se engalfinhavam e se esforçavam por aparecer, mostrar fidelidade e depreciar os concorrentes, na busca de prestígio, cargos, postos e benesses. Não nos esqueçamos da presença, na vila de Soure, do desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco, que em parte deve ter sido o responsável por todo o reboiço. Os bens da igreja e os bens confiscados dos jesuítas¹⁵ revelaram-se objetos privilegiados do “desejo” e da voracidade dos religiosos. Dentre estes, o gado é destaque, indevidamente apropriado mais para consumo do que para negócio – em lugar de dieta pobre, “onde nem açougue há”. Aliás, outros elementos da base alimentar são citados, tais como o sal e a farinha e as dificuldades para se adquiri-los (“fui ver farinha viagem de um dia...”, “viagem de um dia com os escravos para mandar tirar um pouco de sal”).

Outros aspectos do cotidiano também são inferidos, como a escassez e os impedimentos para se conseguir ferramentas e fazer edificações. A presença de negros é citada em diversos momentos, sempre aposta aos estratos sociais mais elevados, como os religiosos e o desembargador. O que de todo modo é significativo no âmbito da historiografia do Ceará, que pouco demarca ou avalia a presença destes no Estado.

¹⁵ Os bens dos inacianos foram confiscados pela coroa e redistribuídos, mas provavelmente houve um lapso de tempo em que estes bens ficaram sob a guarda e a administração dos religiosos que os sucederam. Quanto a estes novos religiosos, até o momento não temos clareza se eles tinham propriedades particulares (“fulano foi ao *meu* rancho...”) ou se apenas tratavam as propriedades da igreja como coisas suas (“leve *meus* negros...”).

Chamam a atenção inclusive os episódios em que os escravos aparecem sendo roubados pelo irmão do vigário de Soure, o que pode indicar que esses escravos tinham algum dinheiro.

Para os ocupantes dos diversos postos (capitão-mor, sargento-mor, capitães, alcaide, porteiro e outros), nada consta sobre a categoria social deles, a não ser o fato de que ser “mulato sapateiro” era um xingamento, o que poderia se dever a *mulatice* (e aqui se note o incômodo não com a condição indígena, mas com a condição negra) ou ao ofício de sapateiro, talvez pouco digno para um diretor. Possivelmente, pelas duas condições: ser mulato e ser sapateiro. Não nos esqueçamos dos episódios de preconceitos contra as “mancebas” dos diretores de Montemor, o novo e de Mecejana, narrados no início deste capítulo, o que aponta para um forte contexto de discriminação contra os negros nas vilas¹⁶.

Quanto aos índios, como sempre, eles se manifestaram de diferentes formas, sempre sutis e imprevisíveis: se por um lado “fugiam” da escola, por outro faziam doações para a igreja. Se por um lado aceitavam a construção de casas para eles, por outro ameaçavam matar o gado que invadia as suas roças. Como se tivessem lógica muito própria de se movimentar, não operavam com as estruturas administrativas como um sistema total, mas se serviam de forma conveniente de fatias, segmentos, frestas e oportunidades que iam percebendo ou criando dentro do sistema. Talvez seja o caso de pensar que eles tinham o seu próprio sistema e que a aparente

¹⁶ Entre os documentos consultados três referem-se especificamente a prisões de negros. Num figura o mulato Domingos José do Nascimento como “ladrão público de gado e bestas das margens do Jaguaribe”, cuja prisão havia sido efetuada. Noutro o capitão-mor Francisco Xavier de Miranda Henriques queixava-se ao rei da violência excessiva de seus ministros na aplicação da justiça na prisão de um preto cativo e de um mulato. E no terceiro, o Pe. Antonio Correia Vaz, juntamente com dois Principais dos Pinarez, da região dos Cariris Novos, assinaram uma carta em que pediam para “prender determinado crioulo que anda fazendo arruaça”. Também faziam críticas aos mucambos e pediam a aplicação das leis contra os negros foragidos e desmucambados (AHU, caixas do Ceará, (27.10.1759), (31.03.1757) e (04.12.1752) respectivamente, sendo os dois últimos em período anterior às vilas pombalinas). Estes indícios mostram mais um tema para futuras pesquisas, qual seja a presença dos negros e as relações dos diversos segmentos sociais com eles, seja nas missões ou nas vilas pombalinas.

lógica caótica com que se movimentavam guardava uma fina racionalidade, distinta da lógica do Estado colonial.

Isso pode ser corroborado por um determinado tipo de relações que eles mantinham com um importante segmento social, quase ausente na nossa documentação, com quem os índios certamente interagiam: os moradores brancos. As indicações que temos, conforme anunciado em capítulo anterior, sugerem uma relação em que, até certo ponto, ambos tiravam proveito. Os índios realizavam trabalho indevido para os brancos em troca de “liberdade”, ou seja, não sujeição às leis e à vida na vila. Em determinado documento essa dinâmica é bastante explícita:

...Outros abusos [dos Feitosa¹⁷], qual é não só o de acolherem e conservarem nas suas casas e fazendas, os índios que das suas vilas, por crimes, culpas ou por vadiações fogem para as mesmas proteções dos ditos régulos e poderosos, mas também o mais que é o de desinquietarem e seduzirem os mesmos índios para deixarem as ditas suas vilas, com o que se vêem aqui as mais escandalosas e relaxadas emigrações dos mesmos índios, e as vilas reduzidas a uns quase desertos; porque destes índios tiram eles o partido de gratuitos servidores e os mesmos índios se lhes não dá disso com tanto que os deixem viver, como entre os ditos protetores vivem em uma criminal liberdade, porque o que querem é fugirem da policia e direção em que nas suas respectivas vilas devem viver, segundo o que alegam Piedade, e Clemência tem determinado; e de nada tem valido até o presente quantas providências aqui se tem dado a respeito do que fica

¹⁷ Nas primeiras décadas do século 18 os Feitosa eram um dos “potentados rurais” que disputavam a hegemonia local no sertão do Ceará. Para que se tenha uma idéia dos seus domínios, Lourenço Alves Feitosa possuía mais de 20 sesmarias na região dos Inhamuns (Lemenhe, 1991). As suas disputas com os Monte, seus principais adversários, guardavam as características do mundo rural brasileiro, de alijar e se sobreporem aos poderes governamentais ao mesmo tempo em que formavam alianças subsidiárias com estratos subalternos da sociedade, como os índios, por exemplo. No caso referido conta-se que ao lado dos Feitosa estavam os Jucás, Jenipapos e Cariús. E com os Monte estavam os Inhamuns (Farias, 1997). As razões que teriam levado esses índios a participarem dessas “guerras de branco” ainda carecem de outras pesquisas.

dito sobre a dispersão dos ditos índios (AHU, caixa do Ceará, 04.10.1786).

Voltando ao tema da rede de comunicação, pudemos perceber o intenso movimento dos nossos agentes sociais entre as vilas: o desembargador estava em Soure, os diretores foram ao beija-mão em Arronches, o coadjutor de Soure ia realizar atividades junto aos índios de Montemor, o novo, cujo vigário também ia ter com os índios de Soure. O vigário de Soure se deslocava para jogar a uma légua de distância e o coadjutor se deslocava a Fortaleza para buscar remédio ou a outros pontos da capitania para adquirir sal ou farinha, em um dia de viagem. Os motivos para os deslocamentos são os mais variados: busca por mantimentos e medicamentos, solenidades, ofícios religiosos, lazer. De mais a mais, as informações e os objetos também circulavam entre as vilas, como foram os casos das ferramentas, do carro de boi, da caixa de guerra, das cartas, do próprio texto do *Diretório*, assim como das notícias sobre as crianças fora da escola e dos pitorescos comentários sobre os desmandos das jogatinas do vigário de Soure, praticados em Messejana e em Aquiraz.

O pensar sobre a rede de comunicação entre as vilas nos leva a cogitar sobre a estrutura física de que nossos sujeitos dispunham para efetivarem seus percursos. Certamente, não contavam propriamente com estradas, mas, de todo modo, havia caminhos estabelecidos por onde costumeiramente circulavam os transeuntes. Ao escrever sobre as vias de comunicação no Ceará colonial Studart Filho (1937) enumera, até o início do século 19, nove delas: estrada velha, estrada da Taquara, estrada Camucim-Ibiapaba, estrada geral do Jaguaribe, estrada nova das boiadas, estrada das boiadas, estrada da Caiçara, estrada Crato-Piancó, estrada Crato-Oeiras (vide vias de comunicação no Ceará colonial, anexo 1, mapa 5). Essas vias eram caminhos estreitos e tortuosos, muitas delas de origem pré-coloniais, criadas pelos “tupi ou tapuia”, na linguagem de Studart Filho. Ou senão, eram traçadas pelos novos viandantes, compondo sendas, nas quais, com raras exceções, passavam veículos de roda:

Era naturalmente penoso viajar-se em tais caminhos. No verão, porque as águas eram escassas e de ordinário insuportáveis por salinas. No inverno, as pobres veredas desapareciam no matagal. Mesmo as grandes vias de vazão ficavam por assim dizer-se inacessíveis, transformadas em leito de torrentes, em lagoas e tremedades perigosíssimas. Não havendo ponte, era preciso enfrentar a nado o furor da correnteza avolumada pelas chuvas ou esperar dias e dias que, mingando as águas, o rio desse val (Studart Filho, 1937:39-40).

A mais antiga via chamava-se *estrada velha* ligando Recife a Fortaleza. Para o lado oeste, a mesma seguia até Camocim, não completando a ligação até São Luís no Maranhão devido à presença e à hostilidade dos Tremembé que ocupavam o território desde Camocim até os lençóis no Maranhão. Por ela teriam passado os primeiros europeus em terras do Ceará, como Pero Coelho, e os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira.

A mais importante era a *estrada geral do jaguaribe*, que se inseria no circuito da economia do interior nordestino, ligando Aracati, Jaguaribe, Russas, Icó, Salgado, região do Araripe, sertão de Pernambuco e S. Francisco. Através dela se efetivava a passagem do sal, do gado e dos cavalos, do sertão para o médio São Francisco e também de todo o comércio que ligava o litoral ao sertão, levando gêneros de primeira necessidade até o Piauí e trazendo couros salgados e espichados.

No que diz respeito às vilas dos índios, a via mais utilizada deve ter sido a *estrada da taquara*, dado o seu recorte geográfico. Considerada por Studart Filho como “sem grande valor histórico ou comercial”, partia de Fortaleza passando por Jacarecanga, Maraponga, Mondubim, Itaóca, Maranguape e Taquara. Foi nas cercanias de Maraponga e Mondubim que “em 1662 o padre Jacob Cochleo reuniu diferentes malocas tupi numa grande povoação com o nome de aldeia do Bom Jesus de Porangaba...e de onde partiria mais tarde a estrada tronco para Montemor, o novo”

(1937:26). As quatro primeiras localidades hoje são bairros de Fortaleza e a aldeia referida é aquela que posteriormente foi transformada na vila de Arronches, hoje também bairro de Fortaleza.

Avaliando a dinâmica aqui exposta, somos levados a propor que as vilas não eram sistemas fechados neles próprios, que manteriam somente relações *verticalizadas* com os centros de poder, a capitania geral ou a metrópole. Parece que, de fato, as vilas eram sistemas abertos, se consideradas em suas unidades, que permitiam relações horizontais entre estas unidades, formando um sistema integrado mais amplo, de tal modo que a rede de comunicação que se estabelecia entre essas unidades transcendia os limites da capitania subalterna do Ceará e atingia, pelo menos, as vilas vizinhas pertencentes à outra capitania anexa à capitania de Pernambuco. A documentação mostra, por exemplo, como o diretor da vila de Arez, no Rio Grande, mandava os índios de sua vila irem realizar trabalho em Maranguape, no Ceará, ou nas salinas e oficinas de peixe-boi na Paraíba (AHU, caixa de PE, 21.10.1760). De outra feita, é o diretor da vila de Estremoz, também no Rio Grande, que toma o Ceará como exemplo do que deve ser feito para implantar a cobrança do dízimo e arrendar as fazendas e o gado dos jesuítas (AHU, caixa de Pernambuco, 26.04.1760).

A noção de *sistema* surge quase que “naturalmente”, já que ela pode ser percebida como uma “categoria nativa” das classes dirigentes do período colonial e cujo efeito contagiante da “experiência-próxima” (Geertz, 1998) dos nossos remotos informantes alcança a nós, pesquisadores. Não é à toa, portanto, que, volta e meia, nos deparamos com a expressão em estudos do período colonial e mesmo pós-colonial (Almeida, 1997; Amoroso, 1998). Prado Júnior (1977) também usa a noção de sistema ao se referir ao período colonial, logo na abertura de sua obra clássica, *Formação do Brasil contemporâneo*. A noção pombalina de sistema pode ser retratada por uma das instruções dadas aos governadores:

Segundo se informava ao governador de Goiás em 1771, ‘as instruções do marquês de Pombal’ tinham a intenção de ‘estabelecer para o

governo de toda a América portuguesa um sistema político, civil e militar aplicável a todas as capitanias daquele continente, de acordo com a situação e as circunstâncias de cada uma delas'. Ao governador de Mato Grosso foi dito no mesmo ano que as medidas de Pombal tinham a intenção de 'estabelecer um sistema fundamental que forma hoje a América portuguesa' (Maxwell, 1996:128)¹⁸.

Tal expressão encerra, basicamente, a idéia de um conjunto ordenado, no qual diferentes elementos logicamente solidários se sustentam mutuamente, compondo uma totalidade. Relacionando essa noção de sistema com o campo da política indigenista, podemos considerar que o sistema se referia, então, a todo o conjunto de instituições, *normatizações* e práticas sociais, estabelecidas para a compreensão e o tratamento dos índios. Em suma, pode-se dizer que o “sistema pombalino” teria sido um sistema substitutivo ao “sistema missionário”.

¹⁸ Fonte do documento citado: RIHGB, 1771, p. 52 e 53.

Ao finalizar este trabalho gostaríamos de retomar algumas idéias apresentadas ao longo dos capítulos. Ao tratar das dinâmicas locais nas *vilas de índios* do Ceará Grande, sob o *Diretório Pombalino*, estivemos interessados em acompanhar um processo de transposição da ordem legislativa para as práticas sociais e, então, observar como os índios se situavam frente às mudanças e às determinações vindas do poder instituído.

Sem desconhecer o caráter de dominação, marca fundamental das relações que se estabeleceram entre índios e conquistadores, aprendemos com os índios coloniais, cujas ações sociais tivemos a oportunidade de analisar, quão complexa foi a dinâmica social por eles vivida. Entre as várias maneiras de se lidar com a dominação, uma delas foi a de fazer política no interior do mundo colonial. Subverter instituições, fazer alianças, ceder, negociar foram algumas das estratégias desses índios.

Observamos, também, os produtos sociais, frutos das injunções e do jogo político experimentado pelos diferentes sujeitos sociais que compunham o mundo das vilas (governadores, administradores, magistrados, religiosos, colonos, índios etc.). Em nossa abordagem os índios não são tidos como vencidos, mas como membros ativos na construção das estruturas e instituições do Brasil colonial, bem como no seu próprio processo de transformação social e cultural.

Rompemos, portanto, com a perspectiva que considera a cultura como uma “caixa fechada”, que depois de aberta tende a se esvaziar. Em decorrência, a partir das relações que se estabelecem entre índios e conquistadores, as tradições indígenas iriam se diluindo, e, com elas, as suas identidades. Ao contrário, adotamos a concepção que

a cultura é como uma “caixa aberta”, da qual se retira e se põe elementos, conforme as necessidades e conveniências políticas dos grupos, definidas socialmente num contexto histórico específico. Aceitar ou renegar as mudanças sociais e culturais perde relevância, tornando-se mais substantiva a reflexão sobre o como controlá-las. E o receio de que o partilhamento de traços e fronteiras culturais comprometa a identidade de um grupo social é abandonado, já que esta é concebida como um fenómeno político, e, diríamos, de psicologia social, sendo definida no processo social vivido pelos diversos grupos e pela significação e representação que eles atribuem às suas experiências.

Tal abordagem permite que grupos sociais, como os dos indígenas no Nordeste contemporâneo, por exemplo, sejam aceitos como distintos, ainda que aparentemente tão parecidos com os não-índios. Quiçá, com a clareza sobre as ‘autonomias relativas’ dos processos de transformação cultural e de construção de identidades, possamos deixar de reproduzir a velha ideologia do século 19, segundo a qual os índios no Nordeste estariam todos “mortos”. E, paralelamente, demonstrar que, embora esses povos tenham se transformados culturalmente, não perderam sua identidade, simplesmente porque identidade não é coisa que se perca...

O que concluímos neste estudo - elaborado a partir de fontes documentais de origem burocrático-administrativa - é que, longe da decantada apatia que teria pairado sobre os aldeamentos e vilas, houve uma expressiva dinâmica local. A análise do processo de fundação da vila de Montemor, o novo da América, por exemplo, nos revelou lições surpreendentes. O planejamento social e urbano ali contido contradiz a tese arraigada de que a fundação das vilas no Brasil se deu sempre de forma espontânea e desordenada, conforme o clássico entendimento de Sérgio Buarque de Holanda (1956).

O *Diretório Pombalino*, que tinha por objetivo a incorporação dos índios ao projeto colonial, na condição de vassalos do rei, permitiu uma multiplicidade de soluções e resoluções importantes, tomadas pelas entidades administrativas em função das conjunturas locais. Assim, um dos componentes que se sobressai nessa dinâmica

local é a margem de negociação, acomodação das vontades e tolerância que existiu entre os atores sociais. Obviamente dentro de limites que não ferissem as determinações fundamentais do *Diretório*.

Pudemos então verificar o comportamento do governador de Pernambuco, que cortejava as lideranças indígenas para aderirem à nova ordem, e a astúcia dos índios, que difamavam os jesuítas recém expulsos, barganhavam terras, títulos de nobreza e benesses. Ao mesmo tempo reagiam contra o despotismo dos Diretores, procuravam a justiça e se rebelavam. Por outro lado, quase que por uma provocação aos pesquisadores contemporâneos, reivindicaram para si o direito de serem incorporados às vilas pombalinas.

Da mesma forma, a despeito da natureza da documentação que utilizamos - por si só comprometida com a ideologia e o bom desempenho do projeto pombalino -, que só indiretamente trata da maneira como os índios reagiram às iniciativas do governo, chama a atenção a desenvoltura com que a população indígena situava-se como interlocutora. Sua atividade política, longe de reforçar antigas teses sobre a passividade e a estupidez dos indígenas, mostra o quanto eles foram partícipes na definição do seu lugar na realidade colonial que se impunha. Os índios negociaram suas perdas e, na medida do possível, mais do que sofrer perdas, fizeram trocas. Vimos os nativos aderindo ao sistema colonial, aprendendo a ler, escrever, fiar, realizando trabalhos de construção e alfaiataria, mostrando uma face receptiva e participativa. Mas também pudemos ver uma outra faceta mais astuciosa dos mesmos nativos, nas barganhas feitas pelas lideranças, no caso aqui apresentado de Viçosa Real e de Arronches, nos acordos que eram feitos entre moradores e índios, transcendendo as interlocuções e as determinações dos agentes governamentais. O mesmo ocorria na resistência que ofereciam ao pagamento das taxas cobradas por serviços, tais como os religiosos e os educacionais. Numa outra mesclagem, também pudemos vislumbrar um lado mais rebelde e audacioso, com o permanente estado de alerta que eles suscitavam aos dirigentes públicos, sempre vigilantes quanto às possibilidades de insurreição.

Outrossim, fica patente a maleabilidade do sistema. A prática social passa por constantes acertos e ajustes, ora abrindo mão de imposições, ora fazendo “vistas grossas” à “desobediência” dos índios. Compõe-se, assim, uma base de sustentação sempre móvel, de tal modo que aquilo que a princípio poderia parecer fragilidade e fraqueza do sistema, na verdade revela uma firme estrutura que, exatamente por ser flexível e adaptável, permitiu a sua implantação e hegemonia.

A circulação de informações, bens e sujeitos nos levaram a propor a compreensão das vilas como *sistemas abertos*, que envolviam uma pluralidade de segmentos na sua composição social e uma heterogeneidade de interesses e conflitos internos, incluídos os dos índios coloniais. Tanto assim que havia entre estes uma permanente tensão entre sair ou permanecer nas vilas. Daí o permanente “medo das deserções”, como revela o mesmo governador, em carta de 1786:

...devendo-se temer outra consequência qual é a defecção dos mesmos índios a que eles são muito propensos, porque no comum não possuem nada que uma rede, em que dormem e um alforje, ou saco de couro, a que chamam *urû*, em que consiste toda a sua mobília, e como são inteiramente desagregados de tudo o que é honesto e lícito e despidos de quanto pode ser objeto de afeto ou amor civil, e público, mudam-se a todos os momentos de um para outro distrito, buscando a sua primitiva vida errática e selvática, de que ainda se lembram saudosos... (AHU, caixa do Ceará, 04.10.1786).

A citação acima revela também, como em 1786, ainda era possível ao governador registrar elementos da cultura material tradicional dos índios (rede¹ e *urû*) bem com traços do *modo de ser* indígena. Isso é importante porque demonstra a permanência de uma lógica de agir própria dos índios. Ou seja, o fato de terem entrado

¹ A rede, como sabemos, tornou-se um símbolo do Nordeste. Transformada em bem de troca, hoje se expande para conquistar mercados extra-nacionais.

no mundo colonial que significava que tivessem perdido as suas referências conceituais, embora tivessem incorporado muitas das categorias dos conquistadores.

A lógica que norteava suas práticas permitia – assim como continua permitindo – movimentos em várias direções, interagindo com diversos interlocutores na busca da satisfação de seus interesses. Para o *staff* dos gestores, a operação dos índios em esferas distintas deveria ser interpretada como uma padecimento de “disjunções nas ações”. Se hoje o movimento indígena estabelece interlocução com o poder central – nas esferas executiva, legislativa e judiciária, assim como nos níveis federal, estadual e municipal – e com outros movimentos independentes do poder estatal, numa mesma faixa horizontal – como são os outros movimentos sociais provenientes das camadas desfavorecidas da sociedade brasileira – também os índios coloniais se articulavam com diferentes setores da sociedade, como vimos, e não apenas com o poder central (embora muitas vezes tirassem proveito da sua condição de vassalos do rei).

A condição de vassalos do rei foi atribuída aos indígenas, independentemente de seus postos, funções ou das hierarquias nativas. Porém, a documentação aqui examinada não nos permitiu verificar até que ponto essa nova identidade foi realmente experimentada pela população indígena em geral. Fica, no entanto a questão: até que ponto a condição de vassalo alterou o universo dos índios “comuns” que viviam nas vilas? O que mudou na dinâmica cotidiana deles? Teria a nova condição de vassalo beneficiado apenas aos mediadores institucionais?

Tal questionamento, pensamos, não invalida a lógica de argumentação deste trabalho, uma vez que a dificuldade de identificação de elementos sociais que sejam assimilados uniformemente por todos os indivíduos de um determinado grupo social, e não a apenas por partes dele, é uma questão permanente nas ciências sociais. Nesse sentido, metodologicamente, é fundamental que se tome os grupos sociais como totalidades, compreendendo com isso que as experiências sociais de um grupo não precisam ser partilhadas individualmente por cada um dos componentes desse grupo,

desde que estes se sintam representados na experiência daqueles. É possível que assim tenha ocorrido com os índios das vilas pombalinas, na capitania do Ceará Grande.

Já no Brasil-Império a apropriação que essas populações fizeram das estruturas coloniais se revela de forma bastante significativa. Está expressa em um parecer dado pelo Conselho do Governo da província do Ceará, o qual oferece mais um relato sobre a permanência dos “costumes gentílicos”. Vejamos:

Apesar de que as sabias Leis deste Império tenham tomado as mais enérgicas e sábias medidas para a civilização, aumento e prosperidade dos índios que houve-se por bem aldear. Todas estas tão proficuas medidas jamais tem sido possível utilizarem a eles como a larga experiência tão antiga como a mesma Província evidentemente nos tem mostrado. Tomar por tantos como causa da retardação da instrução dos Índios o desleixo e descuido dos governadores e seus Regentes os Diretores, dever-se-ia e com injustiça supor mal de tantos outros, que tem com atividade, e prudência governado esta Província, mas como que não se possa tal presumir: não padece dúvida poder-se demarcar por causa próxima e eficiente do deplorável estado, em que se acham os Índios a conduta dos costumes gentílicos de seus Pais, a má e péssima doutrina, exemplo deles de modo que com esta nova natureza da criação paterna se faz muito difícil poderem eles tomar a boa disciplina de seus Mestres e Capelães, os exemplos dos homens brancos, cristãos verdadeiros, e amigos da sociedade, e Bem Público. Os Índios por natureza são ociosos, e inclinados por isso mesmo a viverem dos trabalhos, e bens dos outros: roubos de engenho, inimigos da sujeição, aferrados aos antigos ritos, e costumes gentílicos de seus pais: improvidos e indiferentes às honras e riqueza, aptos assim para a guerra, e principalmente para a Marinha, como também para as artes mecânicas. *Somos pois de parecer que o meio mais congruente, e ajustado para a civilização, aumento, e prosperidade desta gente, é a dispersão geral da aldeação deles, queremos dizer, suspender-se o*

Diretório, ficando os mesmos Índios sujeitos a Polícia como os mais Cidadãos do Império, por isso mesmo que unindo-se em parentesco por afinidade franca; e livremente com quem lhes aprouver; por isso mesmo que *tratando, e sociando com os mais mudarão de conduta, como a experiência tem mostrado com aqueles que apartados da aldeia são mui diferentes, que eram: úteis a si, e a sociedade*, principalmente caindo sobre eles o rigor da Polícia, que tanto temem e respeitam... (APEC, Livro de Atas das Sessões do Conselho do governo da Província do Ceará, referente aos anos de 1826-1832, às folhas 6-10. Documento datado de 22 de setembro de 1826 apud Porto Alegre, 1999. Grifos nossos)².

A constatação da permanência de costumes tradicionais e de um *estilo de vida* indígena no século 19 também foi feita por Freire Alemão, por ocasião da visita da Expedição Científica ao Ceará³. Durante a sua estadia em Vila Viçosa, no mês de novembro de 1860, ele recolheu um relatório feito por um morador da vila, a seu pedido, chamado Sr. Antonio Marques de Assumpção, descrevendo os “costumes e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do termo de Vila Viçosa”. Destacamos o seguinte:

Fazem suas idéias (a fim de se não interromper os trabalhos da semana) para que suas bodas batizados, alegrões etc etc recaia nos supraditos dias [sábado]. Ocupam-se em parte da noite na dança do

² Note-se a insistência com que o conselheiro se refere ao papel designado à polícia. O que antes era tratado no âmbito do judiciário, passa a assumir contornos policiais. O parecer traz também uma segunda sugestão, para o caso da primeira não ser aceita. Depois de informar que a seca de 1825, juntamente com a peste e o recrutamento, já tinha sido responsável pelo esvaziamento das vilas, ele propõe que os índios sejam aldeados na vila Viçosa e em Almofoala, os que já habitam lá, e na vila de Soure os de Motemor, o novo, Montemor, o velho, Mecejana e Arronches. O critério para a determinação da localização nesta última era a disponibilidade da pesca e das terras em Maranguape.

³ A Expedição Científica foi a primeira expedição científica nacional. Chefiada por Gonçalves Dias, chegou no Ceará em 1859. Embora tenha sido bastante perturbada, deixou alguns registros importantes, entre os quais destacamos *Os manuscritos do botânico Freire Alemão* (Anais da Biblioteca Nacional, 1961).

*torém*⁴. Esta dança é composta de grande número de pessoas, tanto de homens, como de mulheres, formam-se em um círculo separando-se os homens das mulheres, estas ao lado direito daquela; de sorte que fechando o círculo fica um pequeno intervalo de meia braça (por onde entram, ou saem fora da dança). A cabeceira, ou sobranceira está o mestre da dita dança, que principiam girando todo o círculo a direita, para o som de um instrumento chamado Iguaré, e outro Torém⁵ acompanhado de uma cantáta, por língua indígena, mas em quadra, em uma voz porpucional acompanhando os sons dos instrumentos. Esta cantáta é recordando suas memórias, ainda mesmo as da vida inculta; de sorte que os homens, cantando a quadra até o meio, indo sempre em repetições terminam a meia quadra no lugar de onde partiam. E então as mulheres respondem o fim da quadra na mesma forma supra, até o mesmo lugar d'onde partiram, de sorte que repetindo-se nesta forma uma só quadrinha algumas, ou muitas vezes, acontece com uma só cantiga fazer-se na dança sucessivamente e entertêm parte da noite, ou do dia. A maneira de dançarem é pelos sons dos instrumentos, e pela voz da cantáta como fica dito. O círculo volve digo gira a direita, dando 2 passos iguais e ao mesmo tempo volvendo meia volta a esquerda dão rapidamente uma forte pancada com o pé esquerdo no chão, sem mudança alguma volvem ligeiros a sua primeira forma: Assim continuam. O Tocador do Iguaré faz parte na dança, e algumas vezes acontece ser o mesmo mestre que puxa a fileira do círculo, dentro do qual está um grande vaso do dito vinho, junto ao Tocador do Torém, e um servente, para dar vinho aos que do

⁴ O Torém atualmente é dançado pelos índios de Almofala. Ver estudo sobre esta dança em Oliveira (1998).

⁵ Nota do relatório: “O Iguaré é uma cabacinha pequena com um cabozinho, por onde se pega com a mão direita, dentro da cabaça lançam uma porção de caroço de giriquiti = Ex aqui o dito instrumento, que na mão direita do mestre em ditas danças aquele o sacolejar com 2 embalanços mais compassados acompanhando os 2 passos primeiros, e depois um último imediato quando volve o corpo para a última pancada do pé: assim continuam. O Torém é feito de uma vergonta de nossa Tibacêba, furada, e pintada com o urucu, seu som imita o urro do touro, quando chora e nessas ocasiões é tocado acompanhando a dança pelo toque do iguaré” (BNRJ, I –28,10,34).

círculo se quiserem servir, todas as vezes que se quiser mudar de quadra (BNRJ, I – 28,10,34. Documento datado de novembro de 1860).

O mesmo parecer também aborda um outro tema que é o do aforamento das terras indígenas. Embora o tema exija uma pesquisa mais específica, na documentação que examinamos algumas pistas são dadas, no sentido de que o aforamento era uma prática usual. Dantas (1971) já havia indicado que os índios do Geru, mesmo depois de terem deixado a aldeia, voltavam para recolher o foro de suas terras. Também no caso de Montemor, o aforamento era praticado através da Câmara, o que veremos logo a seguir confirmado no parecer ora examinado.

(...) Aos Índios somos de parecer, se lhes concederão com justiça, e equidade os antigos direitos de suas Propriedades. Datas e Sesmarias de terras para a sua cultura, não pagando rendimento delas, e mesmo, preferindo aos mais Concidadãos. Quando pois se mande que os Índios se dispersem das suas Aldeias, e vivam aonde muito quiserem, *parece-nos que estas Datas devem passar ao domínio direto das Câmaras respectivas para aforá-las a quem quiser ser útil a Província pela sua cultura*: não ficando deste modo indultas, como tem sucedido no poder dos Índios, que nem cultivam, todas, nem deixavam os extranaturais cultivar, sem precedência de choques e contestações (idem, ibdem).

Observemos que, a vida nas vilas, embora tenha sido concebida como um meio para a “civilização” dos índios, não chegou a cumprir esse objetivo. Tornou-se um espaço de agregação e reprodução dos “costumes gentílicos”. Tanto é assim que o referido parecer do conselheiro propõe a extinção do *Diretório*. Se levar os “brancos” para as vilas não resultou na mudança do modo de vida dos índios, o negócio então era destruir uma vez mais, a vida em comum que eles continuavam a ter. Acertadamente o

parecerista conclui que o segredo da manutenção do *estilo de vida indígena* está no partilhamento cotidiano das experiências e na significação coletiva atribuída às suas existências.

A sugestão do conselheiro de extinguir o *Diretório*, no ano de 1826 - destoando da data oficial da supressão desse instrumento, 12 de maio de 1798 - traz de volta o tema das particularidades locais. Almeida (1997) questiona se a carta régia que aboliu o *Diretório* no Pará, essa de 1798, abrangeu mesmo todas as capitanias. E, caso ela de fato tenha sido geral, qual sua eficácia diante das descontinuidades regionais?⁶

No caso do Ceará, o *Diretório* foi primeiramente extinto em 03 de junho de 1833 (APEC, Ministério da Agricultura, livro 1, 13/02/1858) e depois restabelecido em 01 de agosto de 1843⁷, assim permanecendo até a instalação das novas Diretorias de Índios, objeto do Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, que criou o *Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios*. Tradicionalmente, tem-se tomado o ano de 1863 como referência, não só da extinção das vilas indígenas, mas como do desaparecimento dos próprios índios. Naquele ano, o presidente da Província, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, apresentou um relatório à Assembléia Legislativa Provincial, por ocasião da sua instalação, entre outros temas, constava o tema aldeamento:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da

⁶ A autora cita, por exemplo, um documento de Minas Gerais, intitulado *Diretório* que se deve observar nas povoações dos índios da Capitania de Minas Gerais, enquanto Sua Alteza Real não mandar o contrário, do ano de 1801, posterior à data oficial da extinção.

⁷ Em ofício dirigido às câmaras municipais o governo da Província diz: "...a câmara da capital sobre o *Diretório* dos índios vindo de expedir o conveniente regulamento para execução da Lei Provincial nº 20 do 1º deste mês, que *restabeleceu o Diretório dos índios com as modificações acomodadas a diversidade de circunstâncias, e de legislação, que ora se dão*, cumpre que V. Mces, como conhecedores do estado peculiar, e desse estado, como suponho, emprestar-me sua valiosa cooperação para que se realizem os salutares efeitos, que tem em vista essa lei...(APEC, Secretaria do Governo da Província do Ceará, livro 109, 14/08/1843, grifo nosso). Posterior investigação deverá avaliar as

Ibiapaba, que os jesuítas no princípio do século passado formaram em Vila Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedito com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara.

Com a extinção dos jesuítas, que os governavam teocráticamente, decaíram esses aldeamentos, e já em 1813 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um célebre hospício no lugar denominado Vila Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome.

É neles que ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças; mas acham-se hoje misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros, que excedendo-os em número, riqueza e indústria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes.

A mesma sorte que as da Ibiapaba tiveram as aldeias da capital, compreendidas as da antiga vila de Aquiraz (onde existiu o hospício dos jesuítas, fundado no princípio do século passado), Mecejana (missão de Paupina), Arronches (missão de Parangaba), Soure (missão de Caucaia), e Monte-mór Velho (missão dos Paijacús).

Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, *respeitando-se as posses de alguns índios.*

O que se diz a respeito dessas aldeias é também aplicável às dos Trambabes (Almofala) no termo do Acaracú, dos Jucás (Arneiroz) do termo de S. João do Príncipe, e dos Cariris (Missão Velha e de Miranda) hoje Crato.

(...)

modificações introduzidas a fim de perceber se houve ou não mudanças substantivas quanto aos objetivos e as orientações do *Diretório.*

Tais são, em resumo, os esclarecimentos que sobre aldeamentos ministrou-me o diligente autor da Estatística, em ofício de 21 de julho do ano passado. (BPGMP – Núcleo de microfilmagem, Relatórios dos presidentes da província. Documento datado de 09 de outubro de 1863, grifo nosso).

Ao apresentar a sua versão da história das relações entre índios e conquistadores no Ceará, o presidente da Província repete um discurso que já estava instaurado desde o começo da década. Em um ofício da presidência da província, dirigido ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, datado de 27 de dezembro de 1861, em resposta a um aviso circular desse mesmo Ministério⁸, a presidência informa:

nesta Província nenhuma tribo existe no estado selvagem, e que desde o ano de 1833, época em que foram extintas as Diretorias a que estavam sujeitas as diferentes aldeias estabelecidas na Província, extinguíram-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada aos próprios nacionais a parte devoluta dos terrenos...(APEC, Secretaria do Governo da Província, livro 144, 27/12/1861).

A informação da presidência da Província não é correta. Em 1846 foram nomeados o Diretor Geral dos Índios e os demais diretores de índios para Mecejana, Arronches, Vila Viçosa, Vila Baturité, povoação S. Pedro de Ibiapina, povoação

⁸ Este ofício tratava da urgência de “metodizar o serviço da catequese e civilização dos índios” e para tanto enviava 23 quesitos para serem investigados nas Províncias, entre os quais os seguintes: 3º Quais as inclinações e os costumes característicos de cada uma destas tribos; 4º De que desenvolvimento intelectual e moral são os índios suscetíveis; 5º Que meios são necessários para consegui-los (...) o intuito do Governo Imperial é adquirir a maior soma possível de luzes sobre a catequese e civilização dos índios para consegui-lo há mister que sejam postas em contribuição todas as pessoas aptas em auxiliá-lo com diligência e acerto em suas benéficas intenções” (APEC, Ministério da Agricultura, livro 2, 28/08/1861).

Almofala⁹. (APEC, Correspondência do Governo da Província do Ceará, livro 53B, 23/04/1846, 20/05/1846, 13/09/1846, 25/09/1846, 05/10/1846, 05/07/1847). A data de extinção dessas diretorias não consta na documentação examinada. Sabemos que a Lei de Terras, de 1850, acarretou grandes implicações para a disputa territorial, no entanto outras pesquisas neste campo seriam necessárias para elucidar a questão. Porém, o que podemos apurar é que, com ou sem uma unidade espacial definida, os índios coetâneos do presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior (1863), continuavam a requerer a sua garantia territorial, assim como o Estado continuava a reconhecer e legalizar as suas terras. No mesmo relatório apresentado à Assembléia Provincial, um outro tema abordado pelo presidente é o das terras públicas:

Continuam regularmente os trabalhos da legitimação e reavaliação de posses e sesmarias.

Até o fim do ano passado legitimaram-se 145 posses (*incluindo-se neste número 120 de índios e 6 aforamentos*). Mediram-se e demarcaram-se 14 porções de terrenos devolutos requeridos por compra, e realizou-se a venda de alguns pela tesouraria de fazenda a diversos indivíduos.

Do 1º de fevereiro de 1861 até 31 de dezembro de 1862 a despesa com todo o serviço montou a rs. 11:933\$868, incluída a quantia de 7:332\$299, importância de empréstimos feitos pela fazenda pública aos índios pobres na conformidade das ordens imperiais.

Os trabalhos marcharam vagarosamente nos primeiros meses do corrente ano, em consequência do reaparecimento da epidemia do *cholera-morbus* na povoação da Pacatuba onde então se achava em serviço o engenheiro. Entretanto até ao último de junho conseguiu-se a medição e demarcação do perímetro da 2ª sesmaria dos índios de

⁹ Os diretores nomeados foram: para Diretor Interino Geral dos Índios Joaquim da Fonseca Soares e Silva, para diretor de Mecejana, João Silva Mattos, para Arronches, Manuel P. Oliveira, para Vila Viçosa, João Damasceno, para S. Pedro de Ibiapina, Joaquim Ignácio, para Baturité, Gonçalo Ferreira Jardim, para Almofala Manoel Marinho (idem).

Mecejana, com 10:365 braças correntes, não contando-se as linhas do perímetro da 1ª sesmaria ao norte, e a do rio Guaiuba ao sul. Além de quatro porções de terrenos devolutos requeridos por compra.

Despendeu-se do 1º de janeiro ao último de junho 1:700\$ rs.

Agora se acha o engenheiro medindo e demarcando a sesmaria de Maranguape, que tem 3 léguas de comprimento e 1 de largura. Sobe a mais de 500 o número de requerimentos de posseiros que pedem a legitimação de suas posses ao respectivo juiz comissário. (BPGMP – Núcleo de microfilmagem, Relatórios dos presidentes da província. Documento datado de 09 de outubro de 1863).

Podemos dizer, mediante as fontes consultadas, que a batalha jurídica pela legitimação e legalização das terras indígenas continuou pelo menos até meados da década de 1870. Nessa batalha, os índios não se limitavam a apelar apenas ao governo provincial, mas também se dirigiam ao governo central, e, parece, até com uma certa contundência. É o que transparece do ofício do Ministério ao presidente da Província:

...sendo inconveniente ao Serviço Público virem a esta Corte indígenas dos que já existem aldeados, sob o único fundamento de representarem ao Governo Imperial a bem dos seus direitos e interesses, o que mais facilmente podem fazer perante o Governo Provincial, recomendo a V. Exa. que as autoridades dos diversos municípios onde por ventura demorem aldeamentos (APEC, Ministério da Agricultura, livro 5, 14/10/1870).

Dois anos depois um outro ofício, que pode ser lido como uma resposta ao primeiro, afirmava:

...Devo em resposta, participar a V. Exa. que empregarei todos os esforços afim de que não se repitam as queixas que os índios dirigirem

ao Governo Imperial, contra a violência de que são objetos, suas pessoas e bens, bem como, que se despense todos os auxílios aos missionários, que se encarregarem da catequese e civilização dos indígenas... (APEC, Secretaria do Governo da Província do Ceará, livro 145, 07/08/1872).

O cotejamento dos documentos revela quão infundada é a afirmação de que “os índios no Ceará foram extintos por decreto”. Tanto porque não houve decreto algum, como porque os índios não desapareceram do cenário político. Ao contrário, continuaram dando farta comprovação de que não só persistiam na exigência de seus direitos, como também na conquista de importantes vitórias, especialmente nos campos político e territorial.

O *por quê* da historiografia ter tomado o ano de 1863 como o ano “mágico” da “extinção dos índios no Ceará” é tema para discussão político-ideológica. Quanto ao presente, as fontes documentais, hoje mais acessíveis aos pesquisadores, já não nos permitem mais reproduzir esse mesmo discurso reducionista. Outras pesquisas são necessárias para explicar, como, no âmbito da prática social, os índios deixaram de falar ou de ser ouvidos pela sociedade. Até que o século 20 agregasse “novos capítulos” a essa história.

1. Fontes Manuscritas

A – Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

- **Caixas do Ceará**

Caixa 6 (27/10/1759). *Relação dos nomes com que se denominam as novas vilas, lugares, eretas das antigas aldeias, seus oragos, vigários, diretores, mestres.*

Caixa 6 (06/03/1759). Carta do governador de Pernambuco, Luis Diogo Lobo da Silva ao secretário de estado dos negócios do reino, Tomé Joaquim da Costa Cortesão, dando notícia sobre as suas providências quanto à expulsão dos jesuítas.

Caixa 6 (01/04/1783). *Mapa das villas e principais povoações de brancos e índios da capitania do Ceará Grande com as denominações das ditas vilas e invocações dos oragos das suas respectivas matrizes e capelas.*

Caixa 6 (03/03/1786). Carta de Manuel de Magalhães Pinto e Avelar a Martinho de Melo e Castro informando sobre a situação dos índios da referida capitania, que são vítimas da tirania e exploração dos diretores das vilas, dos europeus, dos ouvidores e mesmo dos governadores.

Caixa 5 (04/12/1752). Carta do Pe. Antonio Correia Vaz, de Cariris Novos, ao governador de Pernambuco, Luiz José Correia de Sá.

Caixa 5 (04/10/1786). Carta do governador João Batista Montauray a Martinho de Mello e Castro sobre o imposto da cachaça, para melhoramentos da câmara de Fortaleza.

Caixa 5 (28/06/1787). Ofício do ouvidor do Ceará, Manuel de Magalhães Pinto e Avelar ao secretário de estado dos negócios da marinha e ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre as condições em que vivem os índios na vila de Arronches, bem como sobre o tráfico e comércio de crianças indígenas.

Caixa 5 (28/02/1760). Auto sumário feito a João Caetano Moniz, diretor da vila de índios de Messejana e a Joaquim Pereira de Melo, diretor da vila de Montemor-o-Novo-da-América, da culpa de mau tratamento dos gentios.

Caixa 5 (29/02/1760). Auto sumário para proceder a seqüestro de uma e outra espécie nos bens dos padres da Companhia, do hospício da vila de Aquiraz.

Caixa 5 (27/10/1759). Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. José I] sobre a conta que deu o ouvidor do Ceará, Vitorino Soares Barbosa, acerca da aplicação da justiça naquela capitania, em especial os procedimentos contra Domingos José do Nascimento, Mulato das margens do Jaguaribe, ladrão público de gados e bestas.

- **Caixas de Pernambuco**

(22/03/1759). Carta do bispo de Pernambuco a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, secretário de estado do ultramar sobre prover vigários nas vilas de índios.

(25/05/1759). Carta do governador Luis Digo Lobo da Silva sobre a administração dos jesuítas.

(13/06/1759). Carta do governador Luis Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, secretário do ultramar, sobre virem falar os principais das aldeias eretas em vilas.

(20/06/1759). Carta do governador Luis Diogo Lobo da Silva, sobre as vilas de índios, criticando a administração anterior dos jesuítas.

(16/11/1760). Carta do Governador Luis Diogo Lobo Silva sobre a implementação do Diretório, dirigido ao Ilmo. Exmo. Sr. Francisco D. de Mendonça Furtado.

(08/05/1760). Notícias sobre a aldeia de Montemor o novo, escrita de Soure.

(09/02/1760). Auto Sumário de Aquiraz sobre bens do hospício dos jesuítas; sobre desmandos do diretor de Montemor, o novo da América, Joaquim Pereira de Melo e do diretor da Arez, Domingos Marquez da Costa.

(10/ 02/1761). Ofício do ouvidor sobre as aldeias do Ceará. Consta tabela com a relação de gado, cavalos e cabras que havia nas antigas aldeias transformadas em vilas: vila Viçosa Real, vila Soure, vila Mesejana, vila Arronches, lugar Montemor o novo da América, vila Aréz e vila Extremoz.

(15/02/1761). Correspondência do bispo de Olinda ao Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, secretário de estado da repartição do ultramar sobre a distribuição de padres para as antigas aldeias e a necessidade de cômmodos para estes padres se manterem.

(30/05/1764). Correspondência do bispo sobre o gado seqüestrado aos jesuítas e distribuído com os índios e seus vigários.

(10/10/1775). Mapa de população das 4 capitanias: PE, PB, RN e CE divididas nas 5 comarcas eclesiásticas. Governador: José César de Menezes. Para Martinho de Mello e Castro.

(30/09/1777). Mapa de população. Curiosidade sobre a idade da preta Antonia da Costa, de 130 anos e morte de Andre Vidal de Negreiros, da vila de Soure.

(25/01/1761). Certidão de uma carta de D. Fernão de Souza Castro, principal de Vila Viçosa Real, dirigida ao desembargador Bernardo Coelho da Gama Casco.

B – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Livro 703, (1774). Capitanias do Brasil. Capitania de Pernambuco. VIII- Vilas e cidades anexas à capitania de Pernambuco. 1- Idéia da população da capitania de Pernambuco e das suas anexas, extensão de suas costas, rios e povoações notáveis. Agricultura, número dos engenhos, contratos e rendimentos reais, aumento que destes tem tido V.M. desde o ano de 1774 em que tomou posse do governo das mesmas capitanias, o governador e capitão general José Cezar de Menezes.

C – Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC)

- **Ministério da Agricultura**

Livro 1 (1854-1859). Correspondência dos ministérios do Império ao Presidente da Província.

Livro 2 (1860-1862). Correspondência dos ministérios do Império ao Presidente da Província.

Livro 5. (1868-1870). Correspondência dos ministérios do Império ao Presidente da Província.

- **Correspondência do governo da Província do Ceará**

Livro 53B (1846-1849). Presidência da Província do Ceará – Registro de nomeação, de Provisões etc.

- **Secretaria do governo da Província do Ceará – Ofícios às autoridades militares**

Livro 109 (1843-1846). Correspondência do governo da Província – ofícios às câmaras municipais.

- **Secretaria do governo da Província do Ceará – ofícios ao ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.**

Livro 144 (1861-1872). Registro dos Ofícios da Presidência da Província dirigidos ao ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.

Livro 145 (1872-1876). Registro dos Ofícios da Presidência da Província dirigidos ao ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.

D – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ)

I-28, 10, 34 – Relatório dos Costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do termo de Villa Viçosa. Seção de manuscritos. Coleção Freire Alemão.

E – Biblioteca Pública governador Menezes Pimentel (BPGMP)

Relatório dos presidentes da Província. Núcleo de microfilmagem.

2. Fontes Impressas

Villa Real de Monte Mor, o Novo d'América. In: ARRUDA, Miguel Edgy Távora (Coord). Prefeitura de Buturité/BNB, Ed. Fac-similar.

FURTADO, Francisco Xavier de M. 1758. *Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua majestade não mandar o contrário.* Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues.

Regulamento das aldeias ou a "Visita do P. Antonio Vieira. 1658-1651. In: SERAFIM LEITE, S. I. 1943. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 4, l. II, cap. II.

3. Bibliografia Consultada

A - Obras de Referências

ADONIAS, Isa. 1993. **Mapa. Imagens da Formação Territorial Brasileira.** Fundação Odebrecht.

ACABADO, Maria T. G. B. **Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Documentação das Capitâneas do Brasil existentes no núcleo do real erário.**

ARQUIVO Histórico Ultramarino. 1961. **Elementos informativos. Brasil: I. Índios.** Lisboa. (Mimeo).

ARQUIVO Nacional da Torre do Tombo. **Papéis do Brasil.** Lisboa, l. 531.

BALDUS, Hebert. 1968. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira**. Hanover: Volkerkundliche Abhandlumen, Band IV. Cia. Editora Nacional/INL-MEC (Coleção Brasiliana, v. 101).

FERREIRA, Carlos Alberto. 1946. **Inventário dos manuscritos da Biblioteca da Ajuda referentes à América do Sul existentes na Biblioteca da Ajuda**. Coimbra: Instituto de Estudos Brasileiros.

GRANDE Enciclopédia Delta Larousse. Rio de Janeiro: Delta, 1971.

GUABIRABA, Maria C. de A. 1976. **Inventário da documentação manuscrita relativa ao Ceará**. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino. (Mimeo).

GUERRA, Flavio. 1969. **Alguns documentos de arquivos portugueses de interesse para a história de Pernambuco**. Recife: Arquivo Público Estadual.

IRIA, Alberto. 1965. **Inventário da iconografia brasileira existente no AHU**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, n. 16.

JUCA, Gisafran Nazareno Mota (org). 1999. **Catálogo de documentos manuscritos avulsos da capitania do Ceará (1618 – 1832)**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara/Fundação Demócrito Rocha.

MONTEIRO, John. (Coord.). 1994. **Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervo das capitais**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

MUNIZ, José A. **Inventário dos Manuscritos, secção XIII**. Lisboa: Biblioteca Nacional. (Coleção Pombalina).

PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. 1997. **Fontes para a história indígena do Ceará em arquivos portugueses**. Campinas: Relatório de Pesquisa (Inédito).

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva e DANTAS, Beatriz Góis (org). 1994. **Documentos para a História Indígena no Nordeste: Ceará, Rio grande do Norte e Sergipe**. São Paulo: NHII – USP/FAPESP.

VAINFAS, Ronaldo. 2000. **Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

B - Livros, teses, artigos e resenhas

ABREU, Capistrano 2000[1907]. **Capítulos de História Colonial**. São Paulo: Publifolha.

AIRES, Joubert M. Maranhão. 1994. **O “reaparecimento” dos Tapeba e a construção da identidade étnica**. Fortaleza: UFC. (Monografia de Bacharelado).

_____.2000. **A Escola entre os Índios Tapeba: o currículo num contexto de etnogênese**. Fortaleza: PPG-Educação/ UFC. (Dissertação de Mestrado).

ALENCAR, José de. 1997. **Iracema**. São Paulo: Publifolha.

ALMEIDA, Horácio de. 1977. Confederação dos Cariris: ou Guerra dos Bárbaros. **R. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, p. 316- 408, jun. set.

ALMEIDA, Rita H. 1997. **O diretório dos índios: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII**. Brasília: UnB.

ALMEIDA, Maria R. C. de. 2000. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do império português**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. (Tese de Doutorado).

AMORIM, Paulo M. de. 1971. Índios camponeses: os Potiguara da baía da Traição. **R. do Museu Paulista**, São Paulo, n. 19, p. 7-96.

AMOROSO, Marta R. 1998. **Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855 – 1895)**. São Paulo: Universidade de São Paulo. (Tese de Doutorado).

ANDRADE, Manoel C. de. 1965. **A guerra dos Cabanos**. Rio de Janeiro: Conquista.

ANTUNES, Clovis. 1973. **Wakonã, Kariri, Xucuru: Aspectos sócio - antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas**. Maceió: UFAL.

_____. 1984. **Índios de Alagoas – documentário**. Alagoas: UFAL.

ARAÚJO, Alceu M. 1964. **Folclore nacional**. São Paulo.

ARRUTI, José Maurício A. 1995. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **R. Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, jan. jun.

AZEVEDO, Fernando. 1963. **A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil**. Brasília: UnB.

BALANDIER, G. 1955. **Sociologie Actuelle de la Afrique Noire**. Paris: Minuit.

BALDUS, Herbert. 1962. Métodos e resultados da ação indigenista no Brasil. **R. de Antropologia**, São Paulo, v. X.

_____. 1937. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Biblioteca Pedagógica Brasileira).

BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1972. **Os Kariri de Miranda, um grupo indígena integrado**. Salvador: UFBA. (Dissertação de Mestrado).

BARBOSA, A. Lemos. 1950. **Conversando com um índio Fulniô. Notas etnográficas e lingüísticas**. Rio de Janeiro: Verbum VII.

BARRETO Fº, Henio T. 1994. **Tapebas, tapebanos e pernas de pau de Caucaia Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica**. Brasília, (Série Antropológica), n. 165.

BARROS, Clara E. M. 1995. **Aldeamento de São Fidélis. O Sentido do Espaço na Iconografia**. Ministério de Cultura/IPHAN.

BARROS, Paulo Sérgio. 1994. **Historiografia indígena nordestina: alguns aspectos de contato interétnico, século XVII e XVIII**. Recife: UFPE (Mimeo).

BARTH, F. 1969. **Los grupos étnicos y sus froteras, la organización social de las diferencias culturales**. México: Fundo de Cultura Economica.

BATISTA, Mércia. 1992. **De caboclos da Assunção a índios truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká**. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. (Dissertação de Mestrado).

BEZERRA, Roselane Gomes. 2000. **O despertar de uma Etnia: o Jogo do (Re)conhecimento da Identidade Indígena Jenipapo-Kanindé**. Fortaleza: PPG-Sociologia/UFC. (Dissertação de Mestrado).

BOSCHI, Caio César. 1975. O Brasil nos arquivos e bibliotecas de Portugal. **R. de História**. USP, ano IV, n. 16, p. 455-464.

BOUDIN, Max H. 1950. **Singularidades da língua ía-té**. Rio de Janeiro: Verbum VII.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1981[1960]. **O processo de assimilação dos Terêna.** Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____.1964. **O Índio e o mundo dos brancos. Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna.** São Paulo: Pioneira.

_____.1976. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Pioneira.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. **Antropologia do Brasil.** São Paulo: Brasiliense/Edusp.

_____.(org). 1992. Introdução a uma história indígena. In: **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras.

_____.(org.). 1992. **Legislação indigenista no século XIX.** São Paulo: EDUSP/Comissão pró-índio de São Paulo.

CARVALHO, Marcus. 1994. **Clientelismo e contestação: o envolvimento dos índios de Pernambuco nas brigas dos brancos na época da Independência.** Recife: UFPE. (Dissertação de Mestrado).

CASTRO, José Liberal. 2001. **Igreja Matriz de Viçosa do Ceará. Arquitetura e Pintura do forro.** Fortaleza: IPHAN/UFC.

COHEN, A. 1969. **Custom and politics in Urban Africa.** London-Berkeley: Routledge e Kegan Paul/ Univ. of California.

CHARTIER, Roger. 2000. O século dos hibridismos. **Folha de S. Paulo.** 15 out. 2000.

DANTAS, Beatriz G. 1973. **Missão indígena de Geru.** Aracaju: UFSE.

_____.1976. Índios e brancos em conflito pela posse de terra: aldeia de água azeda, século XIX. **Anais do VIII Simpósio Nacional de Professores Universitários de História.** São Paulo.

_____.et. alli. 1992. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: Carneiro da Cunha (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras.

DELSON, Roberta M. 1997. **Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII.** Brasília: ALVA-CIORD.

DIAS, Manuel Nunes. 1953. Alguns arquivos portugueses que importam ao Brasil. **R. de História.** USP, ano IV, n. 16, p. 455-464.

DOMINGUES, Ângela. 2000. **Quando os índios eram vassalos.** Lisboa: CNCDP.

ELIAS, N. 1990. **O processo civilizador: uma história dos costumes.** Rio de Janeiro: Zahar.

FARIAS, Airton de. 1977. **História do Ceará: dos índios à geração Cambeba.** Fortaleza: Tropical.

FAULHABER, Priscila, 1992. **O lago dos espelhos: estudo antropológico das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM.** Campinas: UNICAMP. (Tese de Doutorado).

FERNANDES, Florestan. 1975. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.** Petrópolis: Vozes.

_____. 1975[1969]. As Vilas. In: **Comunidade e Sociedade: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil.** São Paulo: Editora Nacional.

_____.(org.). 1983. Introdução. In: **Marx e Engels**. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 36).

FERRARI, Alfonso Trujillo. 1957. Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história. São Paulo: (s. ed).

FIGUEIREDO, A. 1981. **Enforcados. O índio em Sergipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GALVÃO, Eduardo. 1979[1957]. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GEERTZ, Clifford. 1978. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1998. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes.

GIRÃO, Raimundo. 1962. **Pequena história do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará.

_____. 1985. **Evolução histórica cearense**. Fortaleza: BNB/ETEME.

GIRÃO, Valdelice C. 1995. **As oficinas ou charqueadas no Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto.

GOEJE, C. H. 1950. O Cariri (Nordeste brasileiro). **R. do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. LXIV, p. 210-251.

GRUZINSKI, Serge, 1986. La red agujerada – identidades étnicas y occidentalizacion em el Mexico Colonial (siglos XVI – XIX). **América Indígena**. México: ano XLVI, n. 3, v. XLVI, jul. set.

HILL, Jonathan. 1996. Introduction. In: **History, power and identify – ethnogenesis in the Americas 1942-1992**. Iowa City: University of Iowa Press.

HOHENTHAL, William D. 1954. Notes on the Shucuru indians of serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil. São Paulo, **R. do Museu Paulista**, n. 8, p. 93-166.

_____. 1960. *As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco*. **R. do Museu Paulista**. São Paulo, n. 12, p. 37-86.

HOORNAERT, E. 1989. Catequese e Aldeamento. In: Simone Souza (org). **História do Ceará**. Fortaleza: UFC.

LARAIA, Roque de B. 1995. Nossos contemporâneos indígenas. In: Lopes da Silva, Aracy e Grupioni, Luís Donisete B. (orgs). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/ MARI/UNESCO.

LEITE, Jurandyr C. F. 1993. Uma proposta para o monitoramento e análise das terras indígenas. In: **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/MN/UFRJ.

LEMENHE, Maria Auxiliadora. 1991. **As razões de uma cidade: conflito de hegemonias**. Fortaleza: Stylus.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1981[1977]. Conclusiones. In: **La identidad**. Barcelona: Ediciones Petrel.

LINDOSO, Dirceu. 1983. **A utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LOUKOTKA, Cestmír. 1955. Les langues non-Tupí du Brésil du Nord-Est. **Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas**. São Paulo.

MACHADO, Pe. José de A; MENEZES, Luis B. A. de; SILVA PAULET, Antônio J. da. 1997. **Documentação primordial sobre a capitania autônoma do Ceará**.

Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2ª Ed. fac-similar de separatas da Revista do Instituto do Ceará (1901, 1897, 1898).

MARTINS, Sílvia. 1994. **Os caminhos da aldeia: os índios xucuru-kariri em diferentes contextos situacionais.** Recife: UFPE. (Dissertação de Mestrado).

MARX, K. 1978. Prefácio para a crítica da economia política. In: Giannotti, J. Arthur (org.). **Marx.** São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

MAXWELL, Kenneth. 1996. **Marquês de Pombal, paradoxo do iluminismo.** Rio de Janeiro: Paz e terra.

MONTEIRO, John. 1992. O Escravo Índio, esse desconhecido. In: Grupioni, Luís Donizete Benzi (org). **Índios no Brasil.** São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

_____.1994. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** São Paulo: Companhia das Letras.

_____.1995. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís D. B. (orgs). **A temática indígena na escola.** Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

_____.1996. **Raízes históricas das organizações indígenas no Brasil.** Liverpool: XI Congresso Internacional da AHILA. (Inédito).

_____.1999. Armas e armadilhas. In: Novais, Adauto (org). **A outra margem do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras.

_____.2000. **Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais.** Campinas: Unicamp. (Mimeo).

_____. 2001. Redescobrimos os índios da América portuguesa: antropologia e história. In: Aguiar, Odílio (org). **Olhares contemporâneos: cenas do mundo em discussão na universidade**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha.

_____. 2002. Resenha de *Ensaio em Antropologia Histórica* de João Pacheco de Oliveira de 1999. **R. Mana**. Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 234-8.

MOREIRA NETO, C. 1988. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria**, Petrópolis: Vozes.

MOTT, Luiz. 1974. Brancos, pretos e índios em Sergipe: 1825-1830. **Anais de História da FFCL**. Assis.

_____. 1979. Os Índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial. **R. de Antropologia**. São Paulo, n. 22, p. 61-78.

_____. 1985. Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Guengê do Piauí: 1764-1770. Águas de São Pedro: **IX Encontro Anual da Associação nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais** (Inédito).

NIMUENDAJU, C. 1981[1944]. **Mapa etno – histórico**. Rio de Janeiro: IBGE.

OLIVEIRA, Almir Leal. 2001. **O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará – memória, representações e pensamento social (1987 – 1914)**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. (Tese de Doutorado).

OLIVEIRA JR, Gerson Augusto de. 1998. **Torém: brincadeira de índios velhos**. São Paulo: Annablume.

OMEGNA, Nelson, 1975[1969]. A fisionomia da cidade colonial. In: FERNANDES, Florestan (org.). **Comunidade e sociedade no Brasil: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, p. 86-95.

OTT, Carlos. 1957. Notas marginais à arqueologia bahiana. **Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia (Bahia 1955)**. Salvador.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1987. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém (Série Antropologia 3(2)).

_____.1993. A viagem da volta: Mobilização política e etnicidade entre os índios do Nordeste. In: **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/MN/UFRJ.

_____.1995. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donisete B. (orgs.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO.

_____.1998. Uma etnologia dos “índios misturado”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **R. Mana**. Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 47-77.

_____.(org). 1999. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PARAÍSO, Maria H. B. 1983. **Caminhos de ir e vir e caminho sem volta: índios, estradas e rios no sul da Bahia**.Salvador. (Mimeo).

_____.1985. **Os Kiriri Sapuya de Pedra Branca**. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA.

PETI/Museu Nacional, 1993. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro.

PESCATELLO, Ann. 1970. Relatório from Portugal: The Archives and Libraries of Portugal and Their Significance for the Study of Brazilian History. **Latin American Research Review**, n. 2, v. V, p. 17-52.

PINHEIRO, Joceny de Deus. 1999. **Índios Pitaguary: um estudo sobre História, Cultura e Identidade**. Fortaleza: Ciências Sociais (Monografia de Graduação).

_____.2002. **Arte de contar, exercício de rememorar: as narrativas dos índios Pitaguary**. Fortaleza: PPG-Sociologia/UFC. (Dissertação de Mestrado).

_____.2002. **Ceará: Terra da luz, Terra dos índios – história, presença, perspectivas**. Fortaleza: Ministério Público Federal/ FUNAI/ IPHAN.

PINHEIRO, Francisco J. 1990. **A organização do mercado de trabalho no Ceará, 1850-1880**. Recife: UFPR. (Mimeo).

PINTO, Estevão. 1935-8. **Os indígenas do Nordeste**. São Paulo: Companhia Nacional Editora, v. 112, t. 2 (Coleção Brasileira).

_____.1955. **Histórias e lendas indígenas**. Recife: Universidade do Recife.

_____.1956. **Os fulniôs - os últimos tapuias**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, v. 285 (Coleção Brasileira).

_____.1958. **Muxarabis e balções e outros ensaios**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, v. 362 (Coleção Brasileira).

PIRES, Maria I. da Cruz. 1990. **Guerra dos bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial.** Recife: FUNDARPE.

POMPA, Maria C. 2001. **Religião como tradução: missionários, ‘tupi’ e ‘tapuia’ no Brasil Colonial.** Campinas: Unicamp. (Tese de Doutorado).

POMPEU SOBRINHO, Th. 1950. As origens dos índios Cariris. **R. do Instituto do Ceará.** Fortaleza, t. LXIV, p. 14-349.

_____.1951a. Pré-História cearense. **R. do Instituto do Ceará.** Fortaleza, t. LXVI, p. 36-181.

_____.1951b. Índios Tremembés. **R. do Instituto do Ceará.** Fortaleza, t. LXV, p. 257-267.

_____.1958. Línguas tapuias desconhecidas do Nordeste. Alguns vocabulários inéditos. **Boletim de Antropologia 2,** Fortaleza, p.3-19.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1989/1990. Vaqueiros, agricultores, artesãos: origens do trabalho livre no Ceará colonial. **R. de Ciências Sociais,** Fortaleza.

_____. 1992. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. **Cadernos de Ciências Sociais,** Série Estudos e Pesquisas 20. Fortaleza: NEPS.

_____.1993. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. **R. Ciências Sociais Hoje.** São Paulo: Anpocs/Hucitec.

_____.**Perícia judicial na área indígena Tremembé.** Município de Itarema/Ceará. Fortaleza. 1999.

POULANTZAS, Nicos. 1981. **O Estado, o poder, o socialismo.** Rio Janeiro: Graal.

PRADO JÚNIOR, Caio. 1977[1942]. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense.

PUNTONI, Pedro. 1998. **A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: USP. (Tese de Doutorado).

RAMOS, Alcida Rita. 1994. **Os caminhos do exotismo e o indigenismo brasileiro**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara.

RAPPAPORT, Joanne. 1990. Introduction: interpreting the pass. In: **The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes**, Cambridge: Cambridge University Press.

REDFIELD, R. Linton and HERSKOVITS, Melville. 1967. Memorandum for the study of acculturation. In: **Beyond the Frontier**. NY.

REIS, João J. e SILVA, Eduardo. 1988. Entre Zumbi e pai João. O escravo que negocia. In: **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, Nestor Goulart. 2000. **Imagens de vilas e cidades do Brasil colonial**. São Paulo: Edusp.

RIBEIRO, Darcy. 1970. **Os Índios e a Civilização**. Petrópolis: Vozes.

_____.Anotações para o ano 3000. **Folha de S. Paulo**. Caderno Mais, 11 ago 1996, p.4.

RICOEUR, Paul. 2001. La mémoire, l'histoire, l'oublié. In: Brandão, Jacyntho. **Folha de S. Paulo**. Jornal de resenhas, n. 74.

SAMPAIO, José A. L.. 1986. **De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil o caso Kapinawá.** Campinas: Unicamp. (Projeto de dissertação de mestrado).

SANTOS, Paulo. F. 1968. **Formação de Cidades no Brasil Colonial.** Coimbra: V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros.

SCHADEN, Egon, 1969. Introdução Histórica. In: **Aculturação Indígena.** São Paulo: Pioneira/Universidade de São Paulo.

SERAFIM LEITE. S.I. 1943. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. III; v. VI, l. II.

SMITH, Roberto. 2002. **A presença da componente populacional indígena na demografia histórica da capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII.** Fortaleza: UFC. (Inédito).

SOUZA, Carlos Kleber Saraiva de. 2001. **Identidade, Cultura e Interesses: a Territorialidade dos Índios Jenipapo-Kanindé do Ceará.** Fortaleza: PPG-Sociologia/UFC. (Dissertação de Mstrado).

SOUZA, Maria B. T. de. 1983. **Mitos e símbolos na migração praiana. O caso de Almofala.** Fortaleza: Edições UFC.

SOUZA, Vânia F. 1992. **As fronteiras do 'ser xucurú': estratégias e conflitos de um grupo indígena do Nordeste.** Recife: UFPE. (Dissertação de Mestrado).

STEPANENKO, Alexis. 1966. As impressões rupestres de Caraúbas e Apodí: municípios do Estado do Rio Grande do Norte. **R. da Fafli**. Juiz de Fora, v. 1, p. 65-71.

STUDART, Barão de (Guilherme). 1892. **Notas para a história do Ceará. Segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Typ. do Recreio.

_____. 2001[1896]. **Datas e fatos para a história do Ceará**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara. Ed. fac-similar.

STUDART FILHO, Carlos. 1937. Vias de comunicação do Ceará colonial. **R. do Instituto do Ceará**. Fortaleza, ano 51, p. 15-47.

_____. 1966. **Páginas de história e pré-história**. Fortaleza: Instituto do Ceará.

_____. 1965. Os aborígenes do Ceará. **R. do Instituto do Ceará**. Fortaleza.

VAINFAS, Ronaldo (org). 1992. Idolotrias luso-brasileiras: as santidades indígenas. In **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1995. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das letras.

VALLE, Carlos G. do. 1993. **Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará**. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. (Dissertação de Mestrado).

VIVEIROS DE CASTRO. 1992. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **R. de Antropologia**. USP, v. 35, p. 21-74.

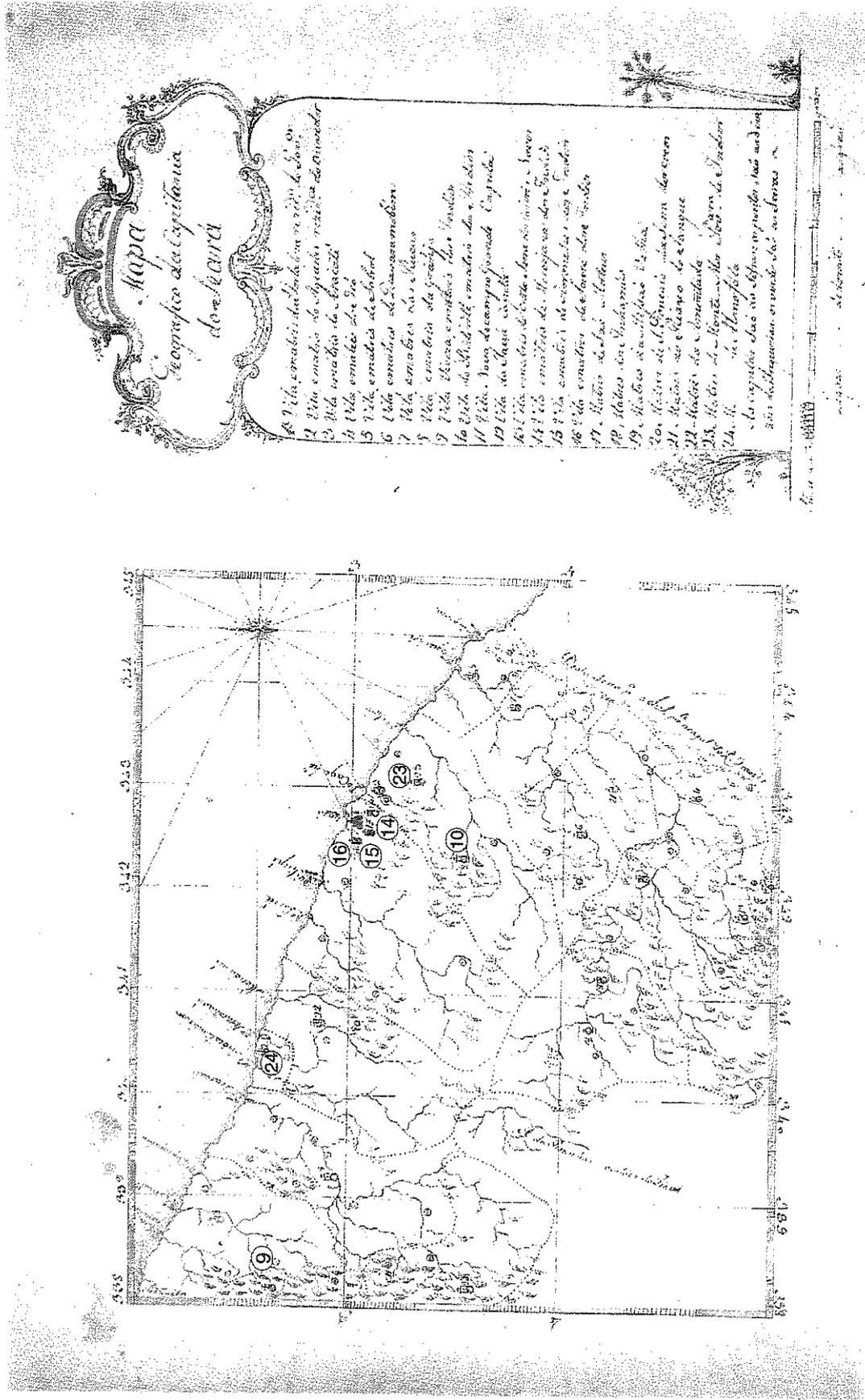
WAGLEY, Charles e GALVÃO, E. 1961. **Os índios Tenetehára: uma cultura em transição**. Rio de Janeiro: Serviço de documentação, Ministério da Educação e Cultura.

WACHTEL, Nathan. 1974. Aculturação. In: **Histórias: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

WEBER, Max. 1974[1922]. Comunidades étnicas. In: **Economia y sociedade**. México: Fundo de Cultura econômica.

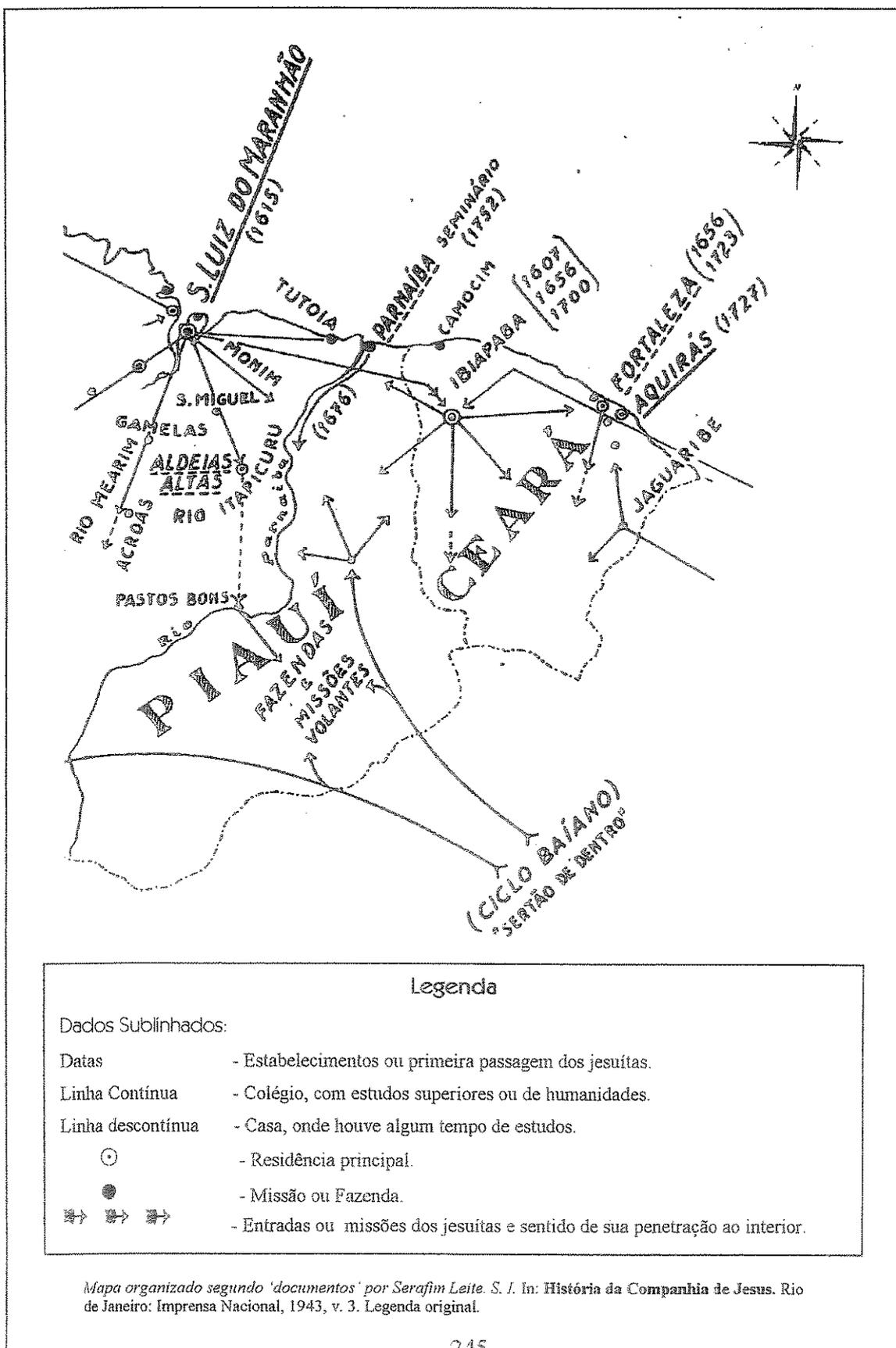
Anexo 1
Caderno de Mapas

Mapa 1: Vilas de índios no Ceará colonial

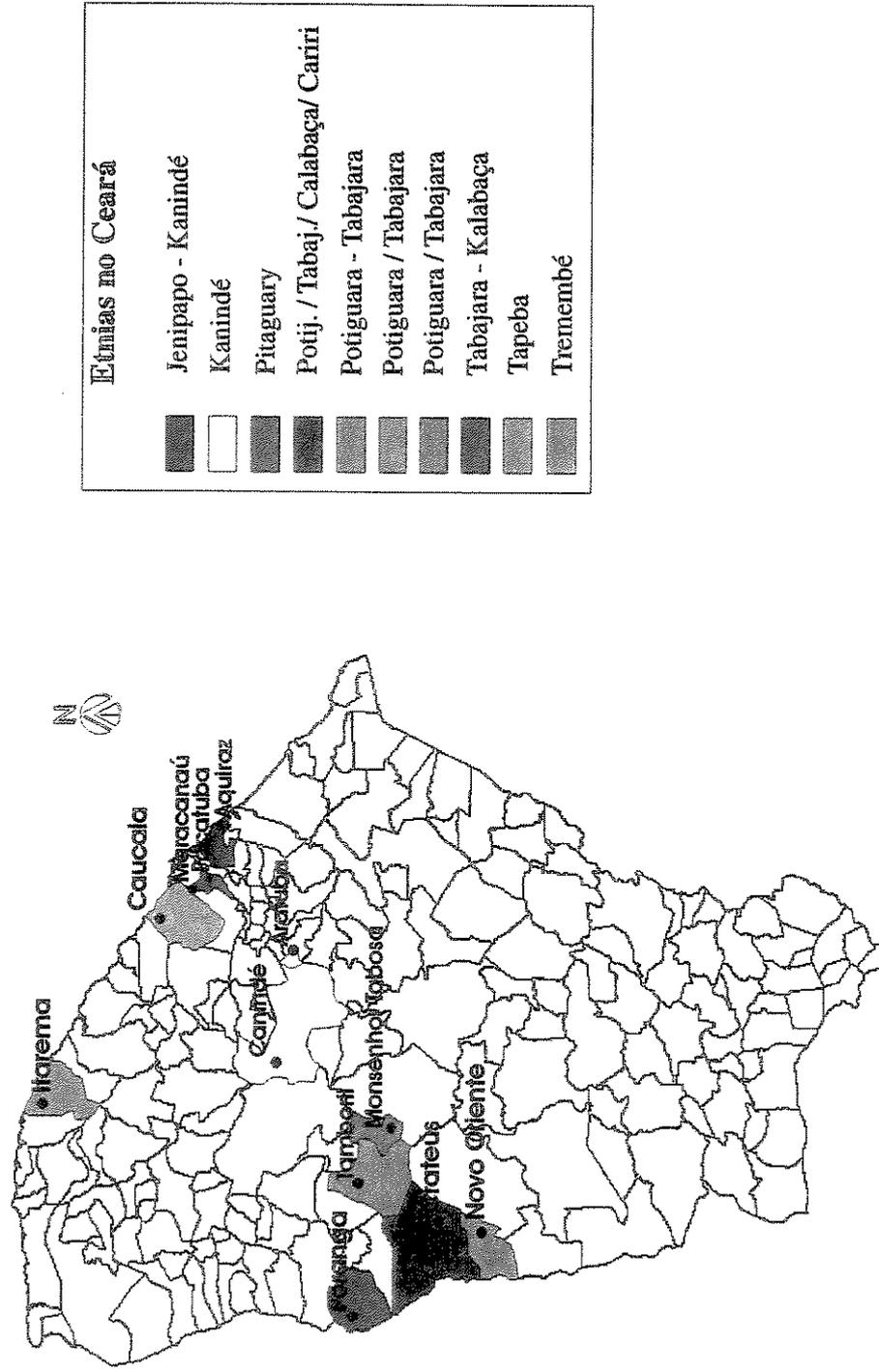


Fonte: ADONIAS, Isa. Mapa geográfico da Capitania do Ceará, 1814. In: Mapas, imagens e formação territorial brasileira. Fundação Emílio Odebrecht, 1993.

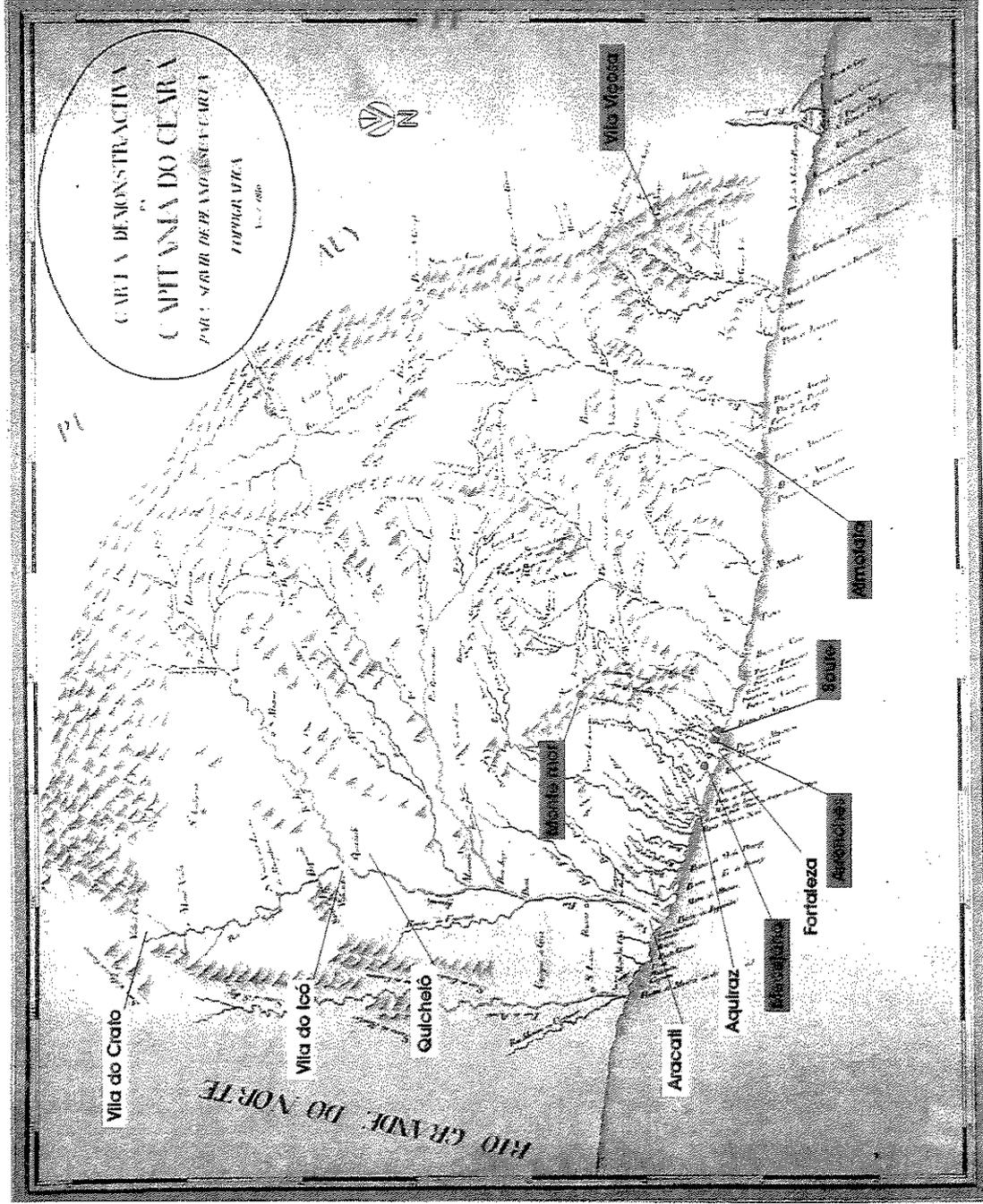
Mapa 2: Expansão dos Jesuítas no Norte do Brasil (Século XVII-XVIII - Recorte parcial)



Mapa 3: Índios Contemporâneos no Ceará

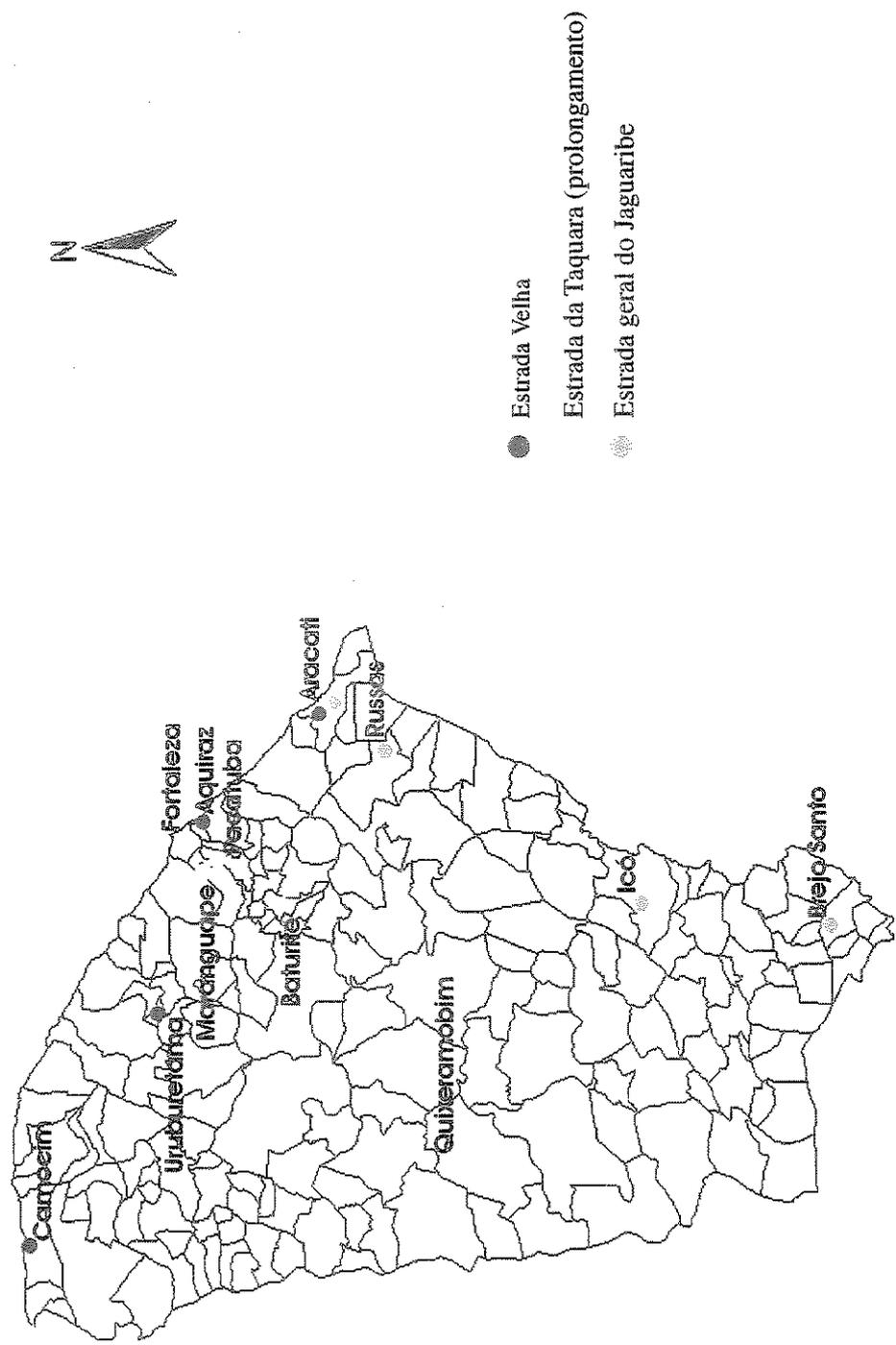


Mapa 4: Vilas de Índios e outras vilas



Fone: ADONIAS, Isa. Carta da Capitania do Ceará. In: Mapas, imagens e formação territorial brasileira. Fundação Emílio Odebrecht, 1993.

Mapa 5: Esboço de algumas vias do Ceará colonial



Dados primários de Studart Filho, Carlos. Vias de comunicação do Ceará colonial. RIC, ano 51, 1937.

Anexo 2
Caderno de Figuras

Figura 1



Frontispício

Sebastião José de Carvalho e Melo, marquês de Pombal.

Óleo de Louis Michael Van Loo, 1766 (Câmara Municipal de Oeiras)

MAXWELL, Kenneth. 1996. Marquês de Pombal, paradoxo do iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Figura 2



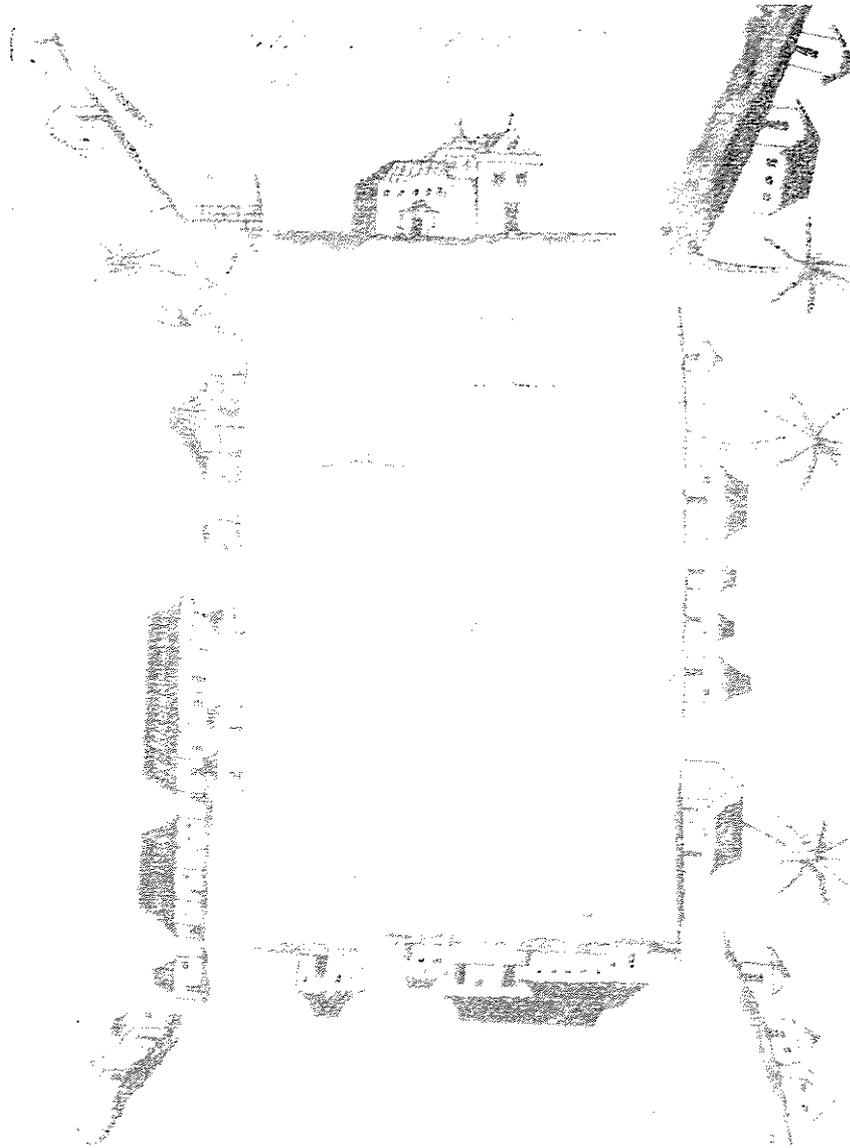
I Concordia Fratrum

Pombal com seus dois irmãos, Paulo de Carvalho, cardeal-inquisidor-geral, e Mendonça Furtado.

Pintura no teto do Palácio de Oeiras.

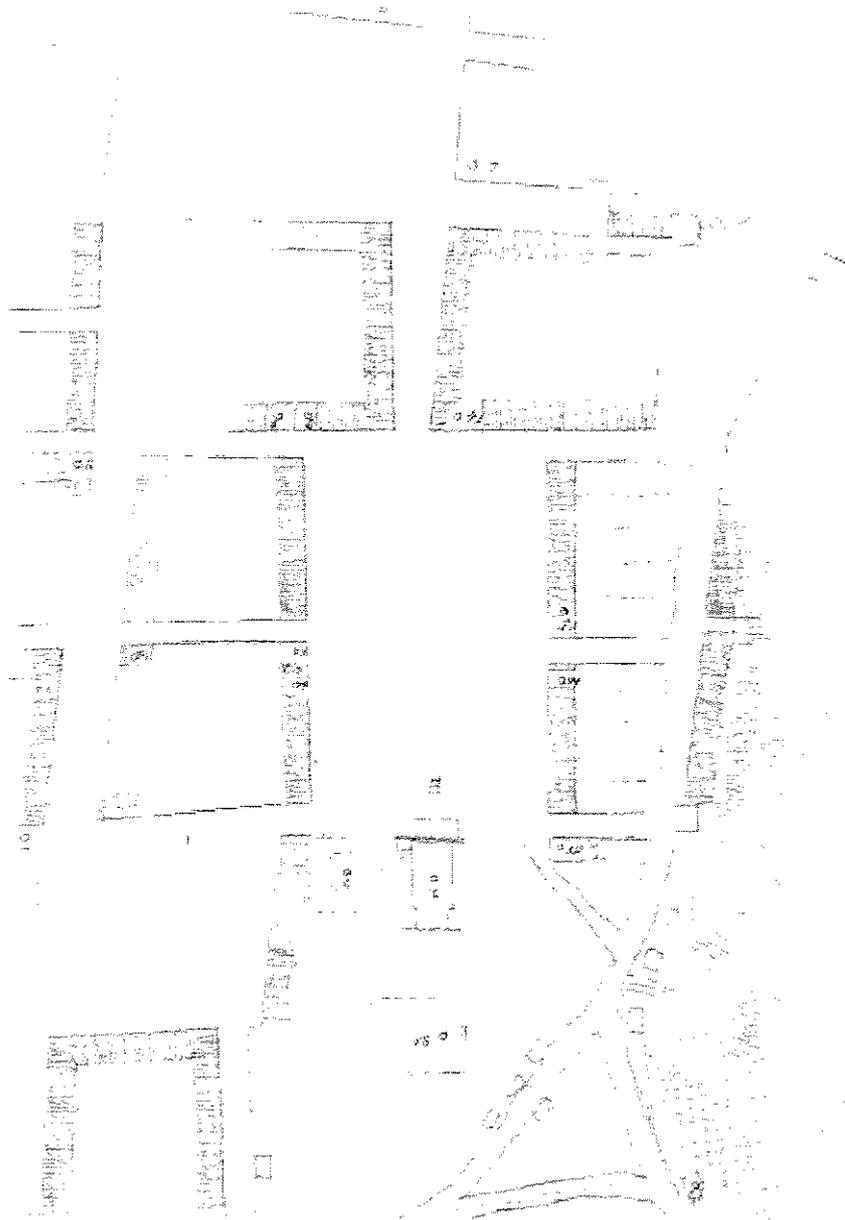
MAXWELL, Kenneth. 1996. Marquês de Pombal, paradoxo do iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Figura 3



Aldeamento jesuíta do Espírito Santo – BA
BARROS, Clara E. M. 1995. Aldeamento de São Fidélis. O Sentido do Espaço na Iconografia. Ministério de
Cultura/IPHAN.

Figura 4



Plano da Vila de Viçosa conforme Freire Alemão – 1861
CASTRO, Liberal. Igreja Matriz de Viçosa do Ceará. Fortaleza: IPHAN/UFC.

Figura 4. 1

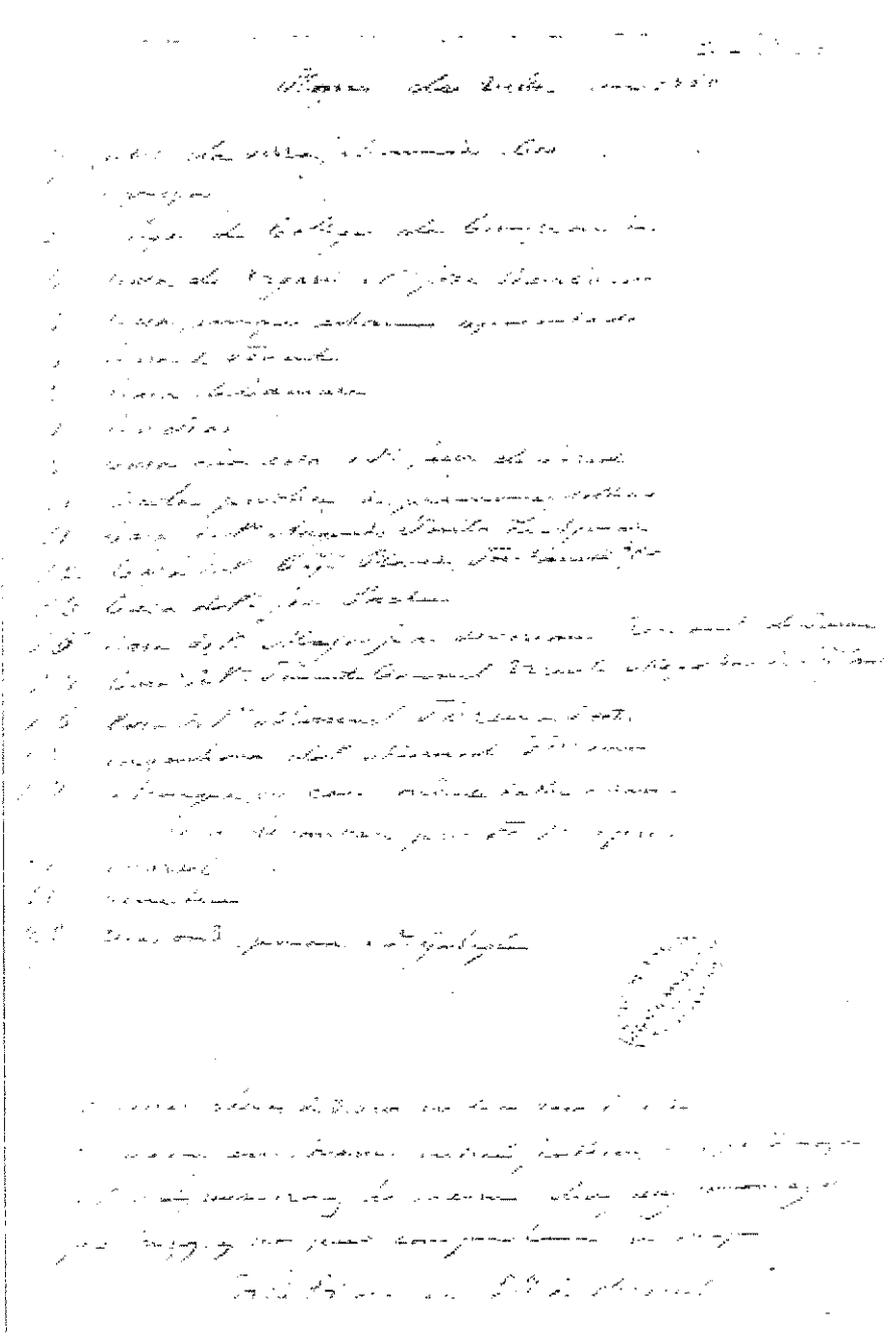
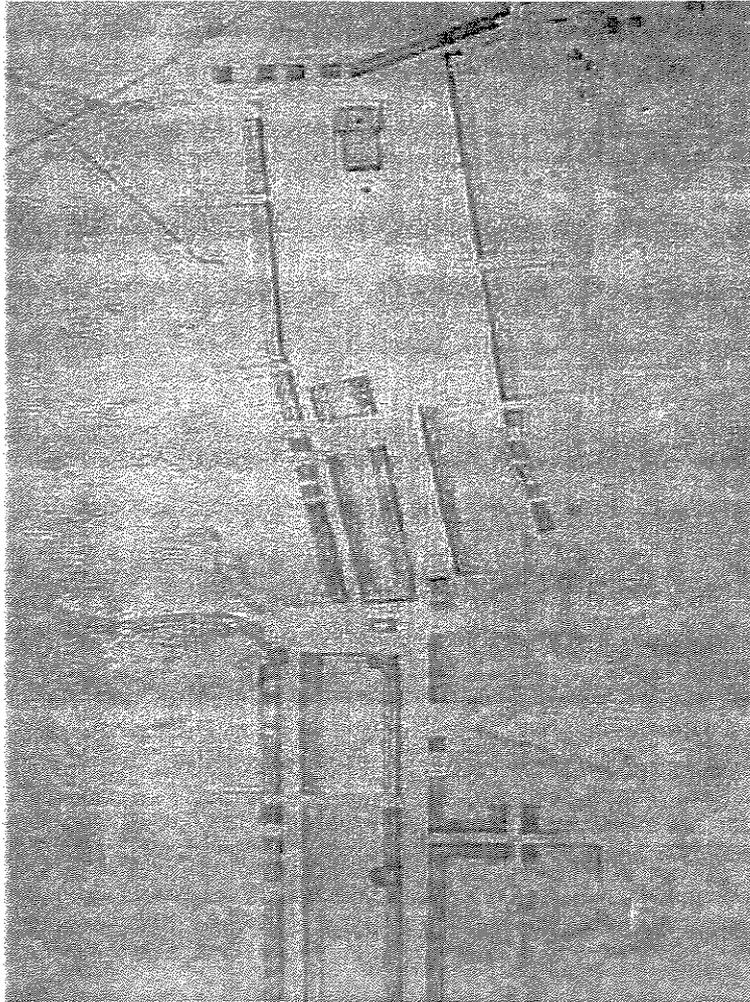
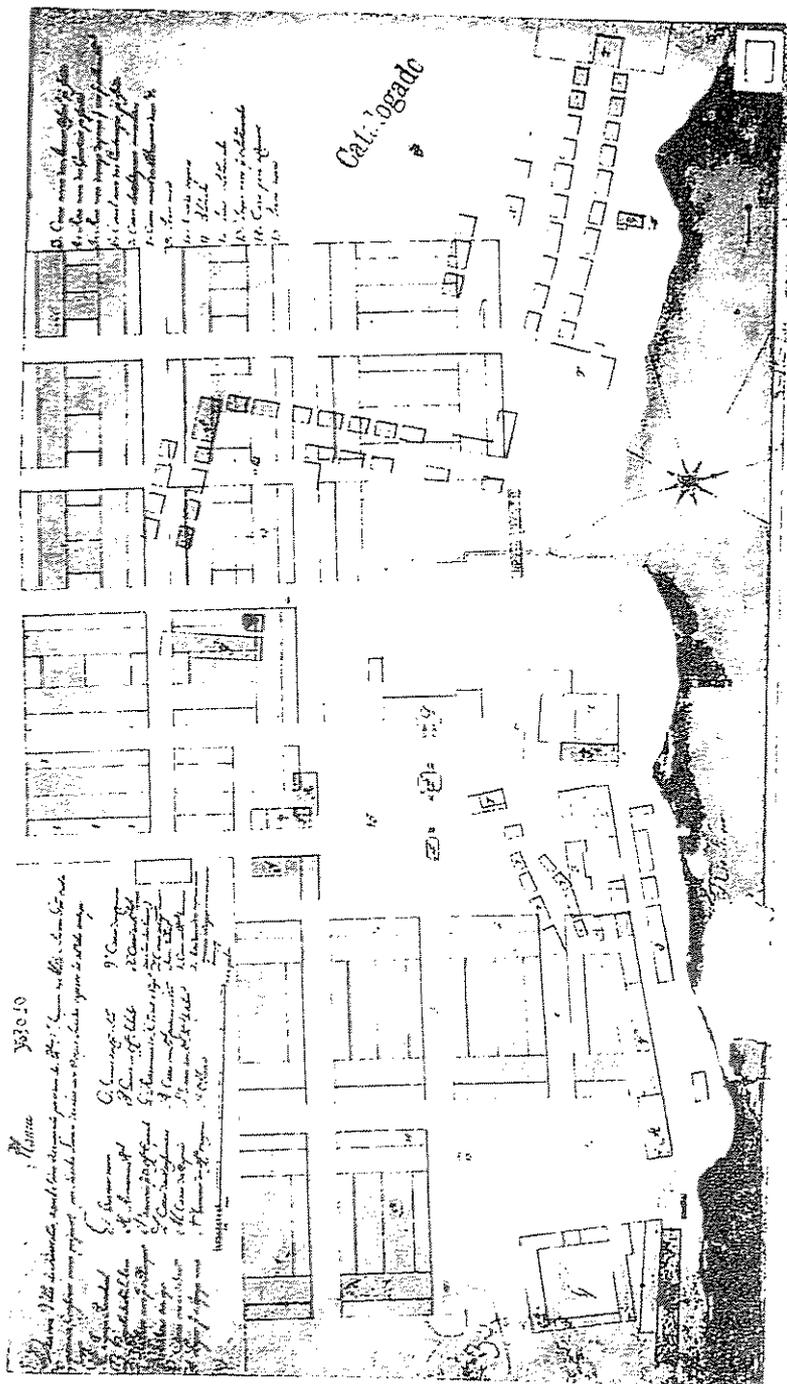


Figura 5



Planta da Vila de Baturité
Acervo 4º. Superintendência/IPHAN-CE.

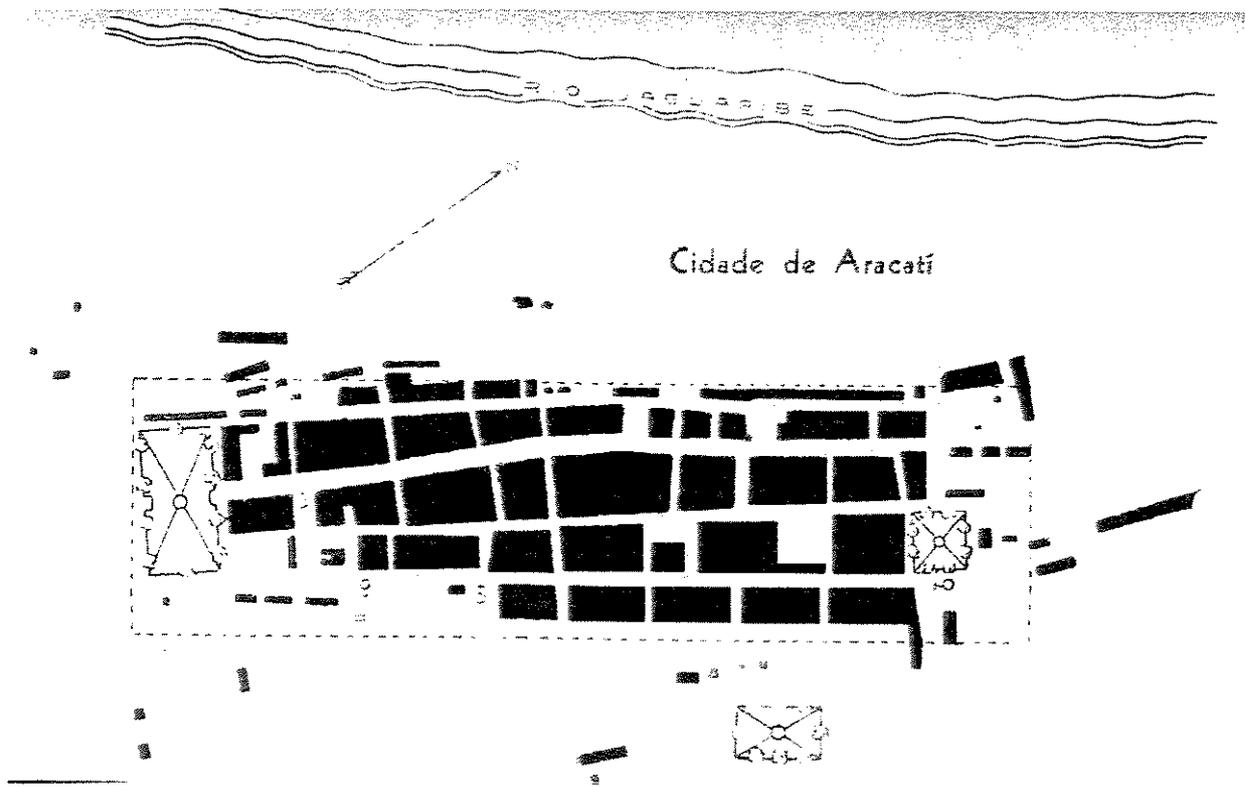
Figura 6



Planta da nova Vila de Barcelos no Amazonas. Desenho de 1844. As partes escuras são da primitiva Vila, e as partes claras, do novo projecto, que procura rectificar o anterior (Original do Serviço Geográfico do Exército, Rio de Janeiro)

SANTOS, Paulo F. 1968. Formação de Cidades no Brasil Colonial. Coimbra: V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros.

Figura 7



Planta de Aracati.
Acervo 4º. Superintendência/IPHAN-CE.

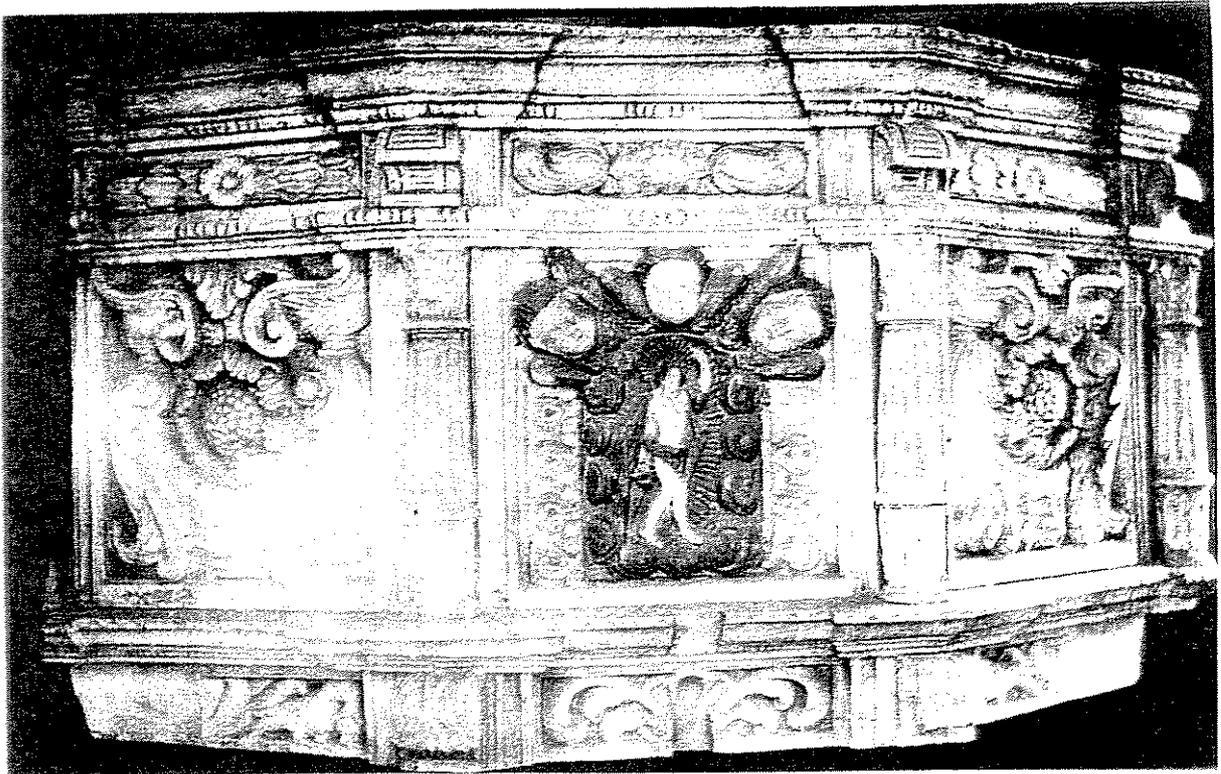
Figura 8



Igreja de Ibiapaba (Viçosa)

Capela-mor, cujo teto, com molduras alegóricas vivamente coloridas, ainda é o primitivo.
SERAFIM LEITE. S. I. 1937-49. História da Companhia de Jesus. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 4.

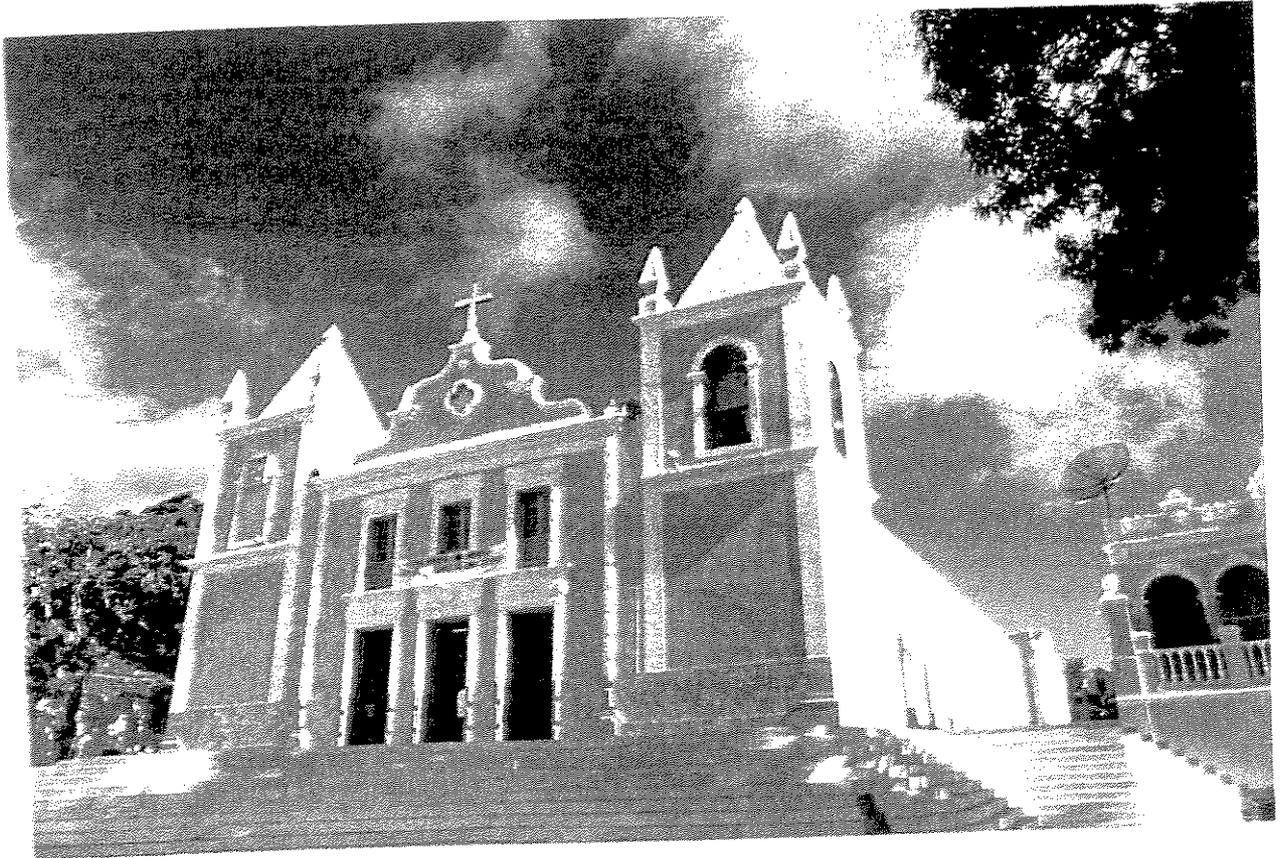
Figura 9



Igreja da Aldeia de Ibiapaba

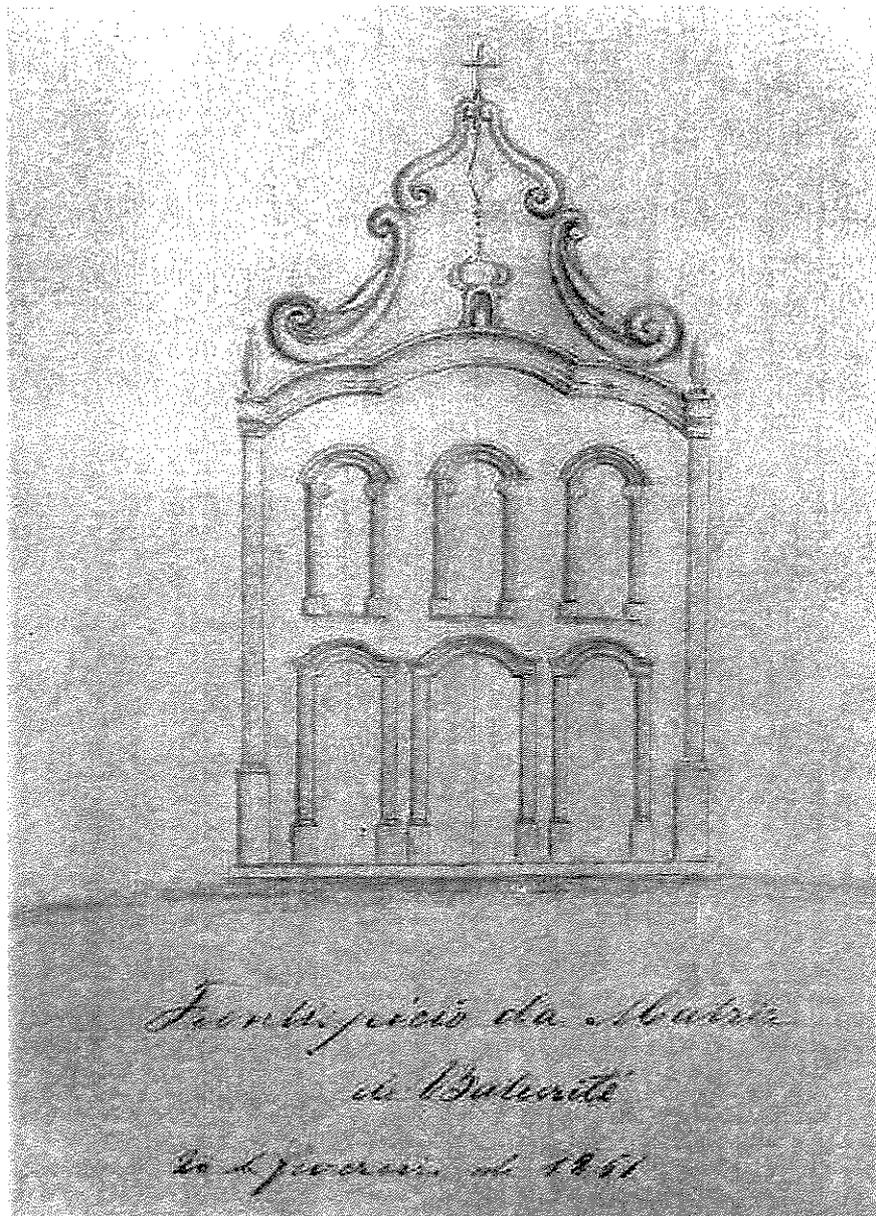
Sacrário da Igreja de Nossa Senhora da Assunção, obra de talha da primeira metade do século XVIII.
SERAFIM LEITE. S. I. 1937-49. História da Companhia de Jesus. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 4.

Figura 10



*Igreja Matriz de Nossa Senhora da Assunção. Viçosa, Ceará.
Acervo 4ª Superintendência/IPHAN-CE.*

Figura 11



*Frontispício da Matriz
de Baturité
do processo de 1851*

*Frontispício da Matriz de Baturité. 1851.
Acervo 4º. Superintendência/IPHAN-CE.*

Anexo 3
Caderno de Documentos

TERMO DA DEMARCAÇÃO E ASSIGNAÇÃO DO TERRENO

E logo no dia 2 do mez de Abril do dito anno de 1764 estando o dito doutor e ouvidor geral e corregedor da comarca Victorino Soares Barbosa com os mais moradores d'esta povoação e d'esta serra do Baturité, e depois de ter examinado e visto todos os lugares da baixa d'ella, e ter assentado o lugar que era mais conveniente para assentar e erigir esta futura villa, mandou vir á sua presença Custodio Francisco de Azevedo, engenheiro de profissão e morador na serra dos Coquos d'esta capitania, que para a dita demarcação mandou convocar, e como tivesse vindo para a mesma demarcação, lhe ordenou trouxesse o instrumento chamado prancheta ou circulo dimensorio, e Antonio Gomes de Freitas escrivão da vara do meirinho geral com a corda já encerada e capaz de medir qualquer terra com dez braças de comprido, como manda o novo methodo de fazer as cartas geographicas, e n'elle fez medir toda a área d'ella e achou ter 163 braças de comprido, correndo o rumo de sueste para o noroeste, e de largo 135 braças, correndo o rumo de nordeste para o sudoeste, cuja área constitue e faz a figura de um parallelogrammo rectangulo, cujos lados oppostos são respectivamente iguaes, e na dita área alinhou a praça para a dita nova villa, dando-lhe pelo mesmo rumo do comprimento 80 braças e pelo rumo da largura 45 que fica fazendo a sobredita figura, em cuja praça alinhou logo por um e outro lado do seu comprimento 48 moradas de casas das quaes 44 deixou para cada uma d'ellas trinta palmos de frente e outros tantos de fundo, e as quatro que ficam de um e outro lado no meio da dita praça que destinou para casas de camaras e mais officinas publicas deixou 60 palmos para nos mesmos se continuarem casas, sendo necessarias, e na frente opposta á dita entrada da dita praça, alinhou a nova igreja de que se carece, a que deu 80 palmos de fundo e quarenta de largo, ficando em proporção dupla, e por um e outro lado no mesmo fundo deixou dez palmos de largo, para o que fosse necessario, e nos lados da mesma frente da igreja alinhou dez moradas de casas, cinco para cada parte, nove da área ordinaria e uma dobrada na frente, para servir de armazem de 60 palmos de frente, e entre cada um d'estes mesmos lados e a dita igreja ficaram duas ruas de quarenta palmos de largo, com nove moradas de casas pelos lados oppostos a dita igreja no fundo d'ella de proporção ordinaria, e d'estas ruas ficam nascendo quatro ruas travessas, duas para cada parte, de largura e quarenta palmos com quarenta e duas moradas de casas alinhadas com a mesma proporção ordinaria, e no lado que fecha a dita praça, opposto á frente da dita igreja, de cada parte ficam alinhadas seis moradas de casas, e d'ella continúa para fóra a rua principal da entrada da mesma praça de 85 palmos de largo, com 22 moradas de casas em ambos os lados, e no fim d'esta mesma rua ficam duas travessas em cada lado com 24 moradas de casas, todas como as mais de proporção ordinaria, reguladas pelo mesmo alinhamento, e cada uma área para estes edificios fica dividida com estacas, tanto na frente como no fundo, e ultimamente comprehendida n'elle a dita praça da futura villa com a sua igreja ou lugar para ella, e 154 moradas de casas para se fazerem, além de tres que ficam fóra d'ella, que já se acham feitas a saber: uma em que reside o reverendo vigario, outra que fica servindo para casa da camara pro-interim, e outra para escola; e a todas as sobreditas casas lhes fica área para quintaes, excepto doze moradas, por ficarem intermedias, que devem servir para os comboeiros que vierem de fóra; e determinou o mesmo ministro que todas as

ditas casas pelas frentes seriam uniformes e pelo mesmo alinhamento demarcado, e se obrigaram todos os moradores, que por ora aqui se acham e de fóra por termo que assignaram, assim o fazerem e guardarem inviolavelmente as condições do §§ 82 até 86 do directorio do Grão-Pará e Maranhão, e a concluirem de todo as obras necessarias para a sua vivenda no espaço de dois annos primeiros seguintes; e para constar toda a referida demarcação e alinhamento d'esta futura villa, mandou fazer este termo em que assignou com os referidos moradores. E eu Elias Paes de Sousa e Mendonça, escrivão da ouvidoria geral e nomeado para esta diligencia o escrevi.

TERMO EM COMO SE LEVANTOU O PELOURINHO

Aos 14 dias do mez de Abril do dito anno de 1764 na praça publica e termo d'ella, onde foi o dito doutor e ouvidor geral e corregedor d'esta comarca Victorino Soares Barbosa, commigo escrivão do seu cargo, pelas tres horas da tarde do mesmo dia, estando ahi todos os moradores da terra e de fóra, logo no meio da dita praça e centro d'ella, depois de repetidas todas as ordens de Sua Magestade Fidelissima, que acima estão copiadas, immediatamente mandou o dito ministro levantar o pelourinho que no dito lugar estava feito e posto no em que havia de ficar, e em claras e intelligiveis vozes acclamou esta dita villa, dizendo as seguintes que o porteiro do seu juizo João Pinheiro proferia também: Real, real! Viva o nosso augusto soberano o fidelissimo rei o Sr. D. José I de Portugal, que mandou crear esta villa, cujas vozes repetiu o mesmo povo e circumstantes d'elle, como fieis vassallos, em reconhecimento do que receberam pela mercê da sua criação, e logo o mesmo ministro a denominou por Villa Real de Monte-Mór o novo da America, declarando que o seu orago ficava sendo a Mãe Santissima e Senhora da Palma da sua propria freguezia, e que o padroeiro da dita freguezia era o Senhor S. João Nepomuceno, e que a ambos deviam por tal reconhecer e festejar, pedindo-lhe o augmento d'ella, e tambem determinou que junto ao dito pelourinho se fariam todas as arrematações, que houvessem e mais actos que se devessem celebrar em publico; e para constar todo o referido mandou fazer este termo que assignou com o dito porteiro e mais pessoas da nobreza e povo que sabiam escrever. E eu Elias Paes de Mendonça, escrivão nomeado para esta diligencia o escrevi. — Barbosa, — O padre Theodosio de Araujo e Abreu, — Ignacio Moreira Barros, — João Rodrigues de Freitas, — Francisco Simões Tinôco, — Thomas Pinheiro de Mello, — Francisco Teixeira de Magalhães e Almeida. — Francisco Barbosa de Sousa. — José dos Santos e Silva. — Arnaro Rodrigues Moreira. — Cipriano Ferreira Vieira.

2

No



Am de todo coado, D. Juan Ca-

ustian mudo, ederman que se acou manantigar
Aldeas que por ordem de S. Mag. e Adulissima
III. e de enquisis em Vila, Copartidas que della se
faz despenha no q. se deduzida.



João de
Vila Rica e
Coad

João de Vila Rica						
600	2	70	18	0	0	0
52	6	25	3	0	0	0

Para V. ga. afazenda de e 1 Corro
da Praya cond - - -
Chas. C. rigoris - - -

for expensas noyres de l'Canada.

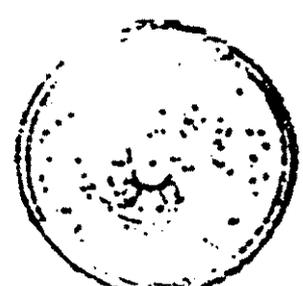
Ditta Guerra e Real



Para e V.^{ra} fazenda do A Corro
da Piaya comd - - - - -
 Ao R. Vigario - - - - -
 At 2. Adjutores, cada eum com
igual parte - - - - -
~~Ao Director - - - - -~~
 Ao M.^o de armas - - - - -
 At 3. capitães mores cada eum
com igual parte - - - - -
 Aos argents mores - - - - -
 At 15. Capitães cada eum com
igual parte - - - - -
 At 2. Ajudes e eum J.^o cada
eum com igual p.^{te} - - - - -
 At 18. Alfereis cada eum com igual
parte - - - - -
 At 18. Jarg.^{os} do M.^o na forma refer.^a
 Ao M.^o de cons.^o e Crer. da Camara
na forma ditta - - - - -
 Ao Piloto eum cavallo, e as M.^o d'algos
La smais - - - - -
 At 3. Vereadores, cada eum com igual p.^{te}
 Para o Hospital - - - - -
 Total - - - - -

	Deuses de Dentro	Voyegado me do governo qual de	Egera, epol. de as	Cavallos	Cabran	Chibachy
600	0	70	18	0	0	
52	6	25	3	0	30	
80	12	40	6	0	0	
	8	2	2	0	0	
80	3	10	3	0	0	
72	0	15	6	0	0	
16	0	4	1	0	0	
180	0	30	15	0	0	
24	0	3	0	0	0	
108	0	18	0	0	0	
36	0	0	0	0	0	
8	0	0	0	0	0	
0	0	1	3	0	0	
18	0	0	0	0	0	
2359	1050	149	51	123	67	
3653	1076	367	103	123	77	

Pilha de Soures



Ao Vossa Magestade
 Ao R. Vigario - - -
 Ao R. Coadjutor - - -
 Ao Cap. mor - - -
 Ao argento mor. - - -
 Ao capitães, a 3 cada um
 Ao um Adjudante - -
 Ao 6. Afex. a 2. cada um
 Ao Director, em. da Cistella
 Fias de fora p. a obrar da gr. e Cam.
 Total - - -

Vagas deventre	Boys	Egeas	Poldora	Cartas
25	0	6	3	0
12	0	0	0	0
8	0	0	0	0
6	0	0	0	0
4	0	0	0	0
18	0	0	0	0
2	0	0	0	0
12	0	0	0	0
5	5	5	0	0
5	8	0	0	2
85	8	6	3	2

Villa de Mesquaria



Cto. Mayor
 Cto. R. Vigario
 Cto. R. Coadjutor
 Cto. M. de Camps
 Cto. Cap. Mayor
 Cto. Sargento Mayor
 Cto. Capitanes 2º de Academum
 Cto. Ayudante
 Cto. M. de 1º de Academum
 Cto. Director 2º de M. de Academum
 Total

	Yuntas de Ventre	De su craca y de 2 años por qualq. D.	Yuntas	Cavallos
Cto. Mayor	20	25	5	4
Cto. R. Vigario	8	0	1	1
Cto. R. Coadjutor	6	0	1	1
Cto. M. de Camps	5	0	1	1
Cto. Cap. Mayor	4	0	1	1
Cto. Sargento Mayor	3	0	0	0
Cto. Capitanes 2º de Academum	12	0	0	0
Cto. Ayudante	1	0	0	1
Cto. M. de 1º de Academum	6	0	0	0
Cto. Director 2º de M. de Academum	0	0	0	3
Total	65	25	9	12

Villa de Tronbej



De Vossa Inv

	Maas	Corallen	Geboue winkels	Boys	Carren
27	0	24	0	0	
12	1	0	0	0	
10	1	0	0	0	
8	0	0	0	0	
6	0	0	0	0	
32	0	0	0	0	
2	0	0	0	0	
16	0	0	0	0	
0	1	0	0	0	
0	0	0	6	1	
107	3	24	6	1	

Ad R. Vjaris - - -

Ad R. Coadjutor - - -

Ad M. L. Campo - - -

Ad arg. Mor - - -

Ad Capitaenij Acadicum

Ad stud. - - - - -

Ad Alf. 2. acadicum

Ad Director - - - - -

Fias p. servis da Igreja e Camara

Totah - - - - -

10
 Lugar do Monte mor onovo da America



	Venda	Vente	Compre	Debitos
1. Ao Vossa Sr. ^a	20	25		
2. Ao R. Vigario	10	20		
3. Ao R. Coadjutor	5	5		
4. Ao Cap. mor	8	15		
5. Aos argents mor	5	10		
6. A 2.ª Captaes cada cum emigua 1/2 p. ^{ta}	8	16		
7. Ao ajudante	2	6		
8. A 2.ª Alf. cada cum emigua 1/2 p. ^{ta}	4	12		
9. A 2.ª arg. do N.º 4.ª cada cum	0	8		
10. Ao Director do Cas. M. da escola	0	16		
11. Total	57	128		

