

*Universidade Federal do Ceará*  
*Centro de Humanidades*  
*Programa de Pós-Graduação em História Social*

*SEARA INDÍGENA*  
*Deslocamentos e Dimensões Identitárias*

*Manuel Coelho Albuquerque*

Fortaleza  
Outubro/2002

Universidade Federal do Ceará  
Centro de Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em História Social

**SEARA INDÍGENA**  
**Deslocamentos e Dimensões Identitárias**

Manuel Coelho Albuquerque

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UFC, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, sob a Orientação do Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes.

Outubro/2002

**SEARA INDÍGENA**  
**Deslocamentos e Dimensões Identitárias**

Manuel Coelho Albuquerque

Dissertação defendida em 28 de outubro de 2002, e aprovada pela banca examinadora constituída pelos professores:

---

Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes - Orientador

---

Prof. Dr. John Manuel Monteiro (UNICAMP)

---

Prof. Dr. Frank Pierre Gilbert Ribard (UFC)

Dedico este trabalho à minha mãe, Maria, e ao meu pai, Francisco, que vivem em constante deslocamento do sertão à cidade grande, nos cuidados que têm com a terra e com os filhos.

Aos velhos e moços, meninas e meninos de todas as comunidades indígenas do Ceará.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço muito especialmente ao Eurípedes Antônio Funes. A orientação carinhosa e cuidadosa, e a liberdade que me deu foram fundamentais para que eu acreditasse em mim e na construção deste trabalho.

Agradeço ao professor Francisco José Pinheiro. Acompanhou e estimulou os meus primeiros passos neste caminho.

Ao professor John Manuel Monteiro, pela leitura dos meus primeiros escritos. Observações e dicas valiosas.

Ao Frank Ribard e Ismael Pordeus, participantes do exame de qualificação. Observações e comentários que influíram no conteúdo e configuração final deste estudo.

Aos funcionários do Departamento de História, Biblioteca do Núcleo de Documentação Cultural-NUDOC, e Biblioteca de Humanidades da UFC, sempre amigos e atenciosos.

À Regina, secretária e amiga da nossa Pós-Graduação.

À Régia Agostinho e Joel Andrade. Convivência, partilha, cumplicidade.

Ao Edmilson Júnior. Amizade e partilha de imagens, sons e sonhos.

À Mônica, companheira de estudos indígenas.

À CAPES, pelo financiamento. Indispensável.

Ao mano José Lindomar, pela força nos momentos decisivos da vida.

À Flávia, Elenir, Eliene e Raimundinha, pela convivência e companheirismo.

À Cristina Holanda, companheira de andanças acadêmicas.

À Vilani e ao Iran, que fizeram com que o sol de maio fosse menino novo.

Aos colegas do Mestrado, pela convivência enriquecedora.

A todos os professores do Mestrado que comigo dialogaram e contribuíram.

## COMUNHÃO

"Todos os meus mortos estavam de pé, em círculo,  
eu no centro.

Nenhum tinha rosto. Eram reconhecíveis  
pela expressão corporal e pelo que diziam  
no silêncio de suas roupas além da moda e de tecidos; roupas não anunciadas  
nem vendidas.

Nenhum tinha rosto. O que diziam  
escusava resposta,

ficava parado, suspenso, objeto denso, tranqüilo.

Notei um lugar vazio na roda.

Lentamente fui ocupá-lo.

Surgiram todos os rostos, iluminados".

*Carlos Drummond de Andrade.*

## RESUMO

Este estudo analisa as relações entre os índios no *Seara Grande*, os europeus, luso-brasileiros, colonos e missionários durante os primeiros tempos de colonização da capitania cearense (até metade do século XVIII). Concepções disseminadas a partir de meados do século XIX afirmavam estarem os índios do Ceará extintos ou sem nenhuma face própria preservada. Opondo-se a essa perspectiva, este estudo demonstra a altivez e a sobrevivência indígena, não obstante o contexto de intensa dominação, negação e destruição do mundo nativo. Também aponta para a possibilidade da permanência do índio e da indianidade para além do período colonial. Os deslocamentos, as dimensões e dinâmicas identitárias do Seara Indígena são demonstradas nas alianças, negociações, "adaptações", e nas rebeldias explícitas, como as guerras. O nativo, muitas vezes, recria parte de seu mundo a partir da apropriação de referenciais do colonizador, afirma a sua identidade no espaço tradicional e no espaço do "outro", ressignificado. Territorialidade, identidade, ancestralidade, memória e história são alguns conceitos privilegiados. O *Seara Indígena* abrange os olhares dos nativos, assim como os olhares lançados sobre esses povos nos documentos e na historiografia analisada.

Palavras-chave: Historiografia, Territorialidade e memória, História indígena.

## ABSTRACT

This study analyses the relations among the native from *Seara Grande*, the European, Luso-Brazilian, settlers and missionaries, during the beginning of the Ceara colonization (until the middle of the Eighteenth Century). The conceptions produced from the middle of the Nineteenth Century which used to affirm that the native people had disappeared suddenly and as a consequence extincted in Ceará. So this study tries to show the native cultural vivacity and the survival even if the historical context is marked by the intense domination, denial and destruction of his world. It also points to the possibility of native and his identity remaining beyond the colonial period. The movements, the dimensions and identity dynamics on *Seara Indígena* are demonstrated on the alliances, negotiations, "adaptations", as well as the explicit resistences like wars. The native recreates part of his own world usually by the appropriation of the settler's referentials, asserting his identity on a traditional space and on the settler's space itself, giving it a new meaning. Territoriality, identity, ancestry, memory and history are some privileged concepts. The *Seara Indígena* includes the native vision of his world as well as the understanding which is launched on this people by the documents and historiography analysed.

Keywords: Historiography, Territoriality and memory, Native history.



# Sumário

Introdução.....	11
-----------------	----

## Capítulo I

Deslocamentos Teóricos e Metodológicos da História Indígena.....	19
--	----

1.1 A Anunciação da "morte" indígena.....	19
1.2 Olhares da historiografia cearense.....	25
1.3 Caminhos da nova História Indígena.....	38
1.4 Novos olhares da historiografia cearense.....	47
1.5 Mundos que se tocam, que se trocam e se opõem.....	51
1.6 Presentes... trocas... ..	60
1.7 Os índios "principais".....	63

## Capítulo II

Contatos e Conflitos no Seara Grande.....	68
---	----

2.1 A Invasão das Terras indígenas.....	68
2.2 "Guerra dos bárbaros".....	80
2.3 "Servem-se deles como seus, e os tratam como alheios".....	91
2.4 Índios "levantados": fincados no chão livre.....	104

## Capítulo III

### Território e Dimensões Identitárias

3.1 Aldeamentos: limites e possibilidades da sobrevivência e reconfiguração identitária.....	106
3.2 Recriando a terra pe(r)dida.....	115
3.3 Vidas e mundos contrastantes.....	130
3.4 Misturas e fronteiras identitárias.....	135
Considerações Finais.....	145
Fontes.....	152
Bibliografia Geral.....	156

## INTRODUÇÃO

“A história é objeto de uma construção, que tem lugar não no tempo vazio e homogêneo, mas no repleto de atualidade”.

(Walter Benjamin, *Teses sobre Filosofia da História*)

A história, sem dúvida, é uma construção. Construção na realidade vivida quotidianamente, construção nos textos, monografias, dissertações e teses que produzimos. Quando adquirimos essa compreensão, sentimo-nos fascinados diante da possibilidade de descobrir e recriar o mundo, de construirmos e (re)criarmos a nós mesmos. Não tivesse outra função, disse Marc Bloch, a investigação da história valeria pelos prazeres que proporciona. “*O espetáculo das atividades humanas, seu objeto particular, é, acima de qualquer outro, de natureza a seduzir a imaginação dos homens*”<sup>1</sup>. É este prazer, aliado ao compromisso de evidenciar a história e memória dos que foram excluídos do banquete principal, dos que ficaram à margem das atenções centrais, que nos impulsiona.

Recuperar os processos históricos, as utopias, as dores, as alegrias das pessoas que viveram em outros tempos; acompanhar as suas lutas, sentimentos, os seus projetos, e as suas vitórias, ainda que muitas delas parciais e momentâneas. O historiador é também o portador dos sonhos que ficaram por se realizar. Dessa forma, prazer e compromisso são os notes a impulsionar o nosso fazer historiográfico.

As afinidades com a temática indígena e as influências para a realização deste trabalho, certamente, vêm de longe, dos tempos em que o menino sertanejo vivenciava a infância no campo, convivendo com as atividades de plantio e colheita de algodão nas terras do “Vô”. A alimentação por ali era à base de milho, farinha, abóbora, feijão. As casas eram cheias de objetos de couro, mas o menino dormia de rede, pescava e tomava banho diário no riacho (nos tempos do verde). Acreditava em coisas que outros afirmaram ser “superstições”.

O tempo passou. O menino crescido foi para a cidade grande. Na Universidade, ao estudar os tempos modernos e os outros tempos que

---

<sup>1</sup> - BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Coleção Saber, Europa-América, s/d. p. 14.

conviviam nessa e com essa atual "modernidade", comecei a perceber, de forma mais nítida, o que significavam as experiências daqueles tempos de criança. Descobri que minhas experiências, não obstante minhas e sentidas de um modo próprio, eram também de muita gente. Eram práticas culturais que não foram "inventadas" por meu pai ou meu avô. Vinham de outros tempos, de antepassados. Costumes que eram móveis, transformavam-se, mas estavam ali, fazendo parte do meu viver, dando sentido ao meu mundo<sup>2</sup>.

E entrei em contato com o estudo das questões indígenas. Nas disciplinas de História do Brasil e do Ceará, estudava textos sobre o "povoamento"<sup>3</sup> do Nordeste brasileiro; cartas do Padre Antônio Vieira; textos e regimentos sobre o Diretório dos Índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará e, ao mesmo tempo, dava-me conta dos índios que se tornavam (re)conhecidos no Ceará, os Tapeba, os Tremembé, os Pitaguary, os Genipapo-Kanindé... As suas manifestações, nas praças, os questionamentos a respeito de serem ou não índios, a repercussão obtida nas manchetes de jornais.

Por esse tempo, a antropóloga Silvia Porto Alegre publicava, juntamente com Marlene da Silva Mariz, do Rio Grande do Norte, e Beatriz Gois Dantas, de Sergipe, os *Documentos para a História Indígena no Nordeste Brasileiro*. Este projeto fazia parte de um outro, mais abrangente, referente à identificação de fontes sobre a história indígena e do indigenismo, em arquivos de todo o Brasil, da Universidade de São Paulo.

Falando da importância dessa publicação, Silvia Porto Alegre destacou "a necessidade de recuperação da história indígena e das relações interétnicas, responsáveis pela formação de uma 'cultura de

---

<sup>2</sup> - Roma e Birmingham no prefácio do Livro "Memória Social", de James Fentress e Chris Wickham observam que o desafio maior para os que trabalham com questões da memória coletiva é o de "elaborar uma concepção de memória que, sem deixar de prestar plena justiça ao lado coletivo da vida consciente de cada um, não faça do indivíduo uma espécie de autômato, passivamente obediente à vontade coletiva interiorizada". Nesse sentido é que os autores preferem o termo *Memória Social* ao invés de *Memória Coletiva*.

<sup>3</sup> - Termo que por si mesmo denota uma justificativa ideológica para a apropriação das terras indígenas, revelando a insensibilidade para com os povos que aqui habitavam antes dos colonos europeus.

contato' de difícil caracterização em nosso país, que remonta às origens da colonização portuguesa"<sup>4</sup>.

O contato que tive com o *livro de fontes* me fez perceber a existência de documentação capaz de me possibilitar, no Ceará, desenvolver uma investigação sobre a temática. Desde logo, os documentos que mais me chamaram a atenção foram as datas e sesmarias com pedidos de terras, feitos por índios, na primeira metade do século XVIII. Talvez pela raridade de fontes contendo as falas dos nativos na capitania do Ceará. É verdade que não eram escritos do próprio índio, mas estavam ali contidas as justificativas dos nativos, a respeito do que significava para eles a obtenção daqueles territórios.

A partir daí, iniciei a caminhada. A questão da identidade étnica dos índios existentes hoje, no nordeste brasileiro, e especialmente no Ceará, ficou claro para mim, desde cedo, ser o problema inspirador. Ao lado disso ou indissociável a isso, estava a reivindicação da terra, do território, dos seus espaços. Ao observar o movimento desses grupos indígenas, percebi que eles próprios, com o apoio de algumas entidades sociais, afirmavam a sua indianidade e reivindicavam o reconhecimento dela. Concomitante a tudo isso, conheci a produção de alguns trabalhos, na área de Antropologia, que tinham como objetos centrais de estudo o "despertar" dessas etnias.<sup>5</sup>

Faltava, no entanto, o trabalho do historiador, um trabalho que considerasse o processo histórico e apontasse para a explicação de como estes grupos nativos, depois de todas as transformações, ganhos e perdas, em séculos de contatos, conseguiram sobreviver e chegar à contemporaneidade. É claro que não seria um único estudo que daria conta de todas as dimensões dessa sobrevivência, dos tempos da colônia à atualidade, principalmente quando se tratava da dissertação de mestrado a

---

<sup>4</sup> - PORTO ALEGRE, Sílvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Gois. *Documentos para a História Indígena no Nordeste (Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe)*, NHII – USP, São Paulo, 1994, p.12.

<sup>5</sup> - São exemplos desta produção: OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. Fortaleza: Secretaria da cultura e desporto, 1998; VALLE, Carlos G. Octaviano. *Terra, tradição e etnicidade: Os tremembé do Ceará*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993; BEZERRA, Roselane. *O despertar de uma etnia - jogo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo- Kanindé*. Dissertação de Mestrado, UFC. 1999.

ser feita em dois anos. Acreditei que meu estudo, porém, fosse um ponto de partida interessante.

Procuro dar conta, no espaço da capitania do Ceará dos primeiros tempos da colonização, das relações interativas e conflituosas entre nativos, missionários e colonos. Interessa-me estudar os deslocamentos do Seara indígena, as fronteiras, os conflitos, as negociações, as alianças, as dimensões identitárias. Interessa-me o entrelaçamento dos mundos culturais com as questões de pertença, de territorialidade, consideradas, principalmente, em torno e a partir dos espaços dos aldeamentos missionários.

Este estudo é uma resposta a duas instigantes questões, uma implicando outra. De um lado, a presença de grupos indígenas, na atualidade, defendendo e afirmando as suas identidades étnicas no Ceará. De outro, a predominância e quase exclusividade de estudos historiográficos em que a perspectiva de aculturação e de extermínio indígena está posta com toda a ênfase. Comportamento historiográfico que continua muito bem arraigado e influente, na defesa de estereótipos e na cristalização de imagens e idéias errôneas, como a idéia, por exemplo, de que os índios são algo do passado, estão fechados lá, foram extintos lá, sem a possibilidade de persistirem para além do período colonial. É também uma historiografia de desqualificação indígena, tratando-os como inferiores, na escala humana, social, cultural.

John M. Monteiro observou:

O maior desafio que o historiador dos índios enfrenta não é a simples tarefa de preencher um vazio na historiografia mas, antes, a necessidade de desconstruir as imagens e os pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro<sup>6</sup>.

Monteiro enfatizou a necessidade de investigações historiográficas sobre a temática indígena, observando, no entanto, não ser tarefa das mais fáceis, pois, tratando-se da história do Brasil, á época colonial, “a documentação escrita e iconográfica, quando comparada a outros países do

<sup>6</sup> - MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas - História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto(Org.). *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 239.

*continente americano, mostra-se pobre e cheia de lacunas*<sup>7</sup>. Todavia não permite o desânimo. “*Existe no país uma vastíssima quantidade de documentos relevantes que, até o momento, aguardam, empoeirados, a atenção de algum estudioso*”<sup>8</sup>.

As fontes, no período colonial da América portuguesa, podem ser consideradas “pobres”, se realmente forem comparadas às de países como o México, por exemplo, onde os registros dos e sobre os astecas são expressivos em quantidade e qualidade. Sempre que se fez essa comparação, verificou-se uma certa insatisfação dos pesquisadores. Ronaldo Vainfas observou que, na regra, os documentos que temos “*são registros fragmentários da crônica européia ou da correspondência jesuítica*”, ou ainda “*registros frios de instruções régias ou documentos da governança colonial*”<sup>9</sup>.

Esses autores, em grande medida, não deixam de estar corretos. De outra forma, a densidade e riqueza de detalhes de muitos desses documentos, aliadas à necessária criatividade e determinada opção teórico-metodológica, possibilitam-me perceber que tais fontes não são assim tão frias. Afinal, os historiadores já aprenderam a trabalhar com os “indícios”, com “pistas infinitesimais”<sup>10</sup>, com os silêncios, com os significados das falas. A documentação de que disponho é constituída de cartas de missionários, correspondências de autoridades coloniais, além de outros conjuntos documentais, como os Manuscritos da Casa de Candaval Respeitantes ao Brasil; documentação do Arquivo Histórico Ultramarino português- AHU; o conjunto de cartas de sesmarias e algumas outras fontes, organizadas ou esparsas, prontas para um novo olhar sobre velhas e batidas questões que as exigências do presente estão a pedir revisões.

<sup>7</sup> - Id. *Ibidem*, p. 239.

<sup>8</sup> - Id. *Ibidem*.

<sup>9</sup> - VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Neste trecho Vainfas gaba-se do privilégio de poder contar, para a realização de sua pesquisa, de um rico dossiê inquisitorial. p. 14.

<sup>10</sup> - GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. Tradução: Federico Carotti. 4ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

## Seara Indígena

A opção pelo termo *Seara Indígena*, neste estudo, merece uma explicação. Embora a palavra Ceará não obtenha um consenso sobre o seu significado, é geral o entendimento de que ela é, de fato, uma palavra da língua indígena. Para certos estudiosos, designa algo como *pequena arara cantante* ou como poeticamente definiu José de Alencar: lugar *onde canta a jandaia*.<sup>11</sup> A opção por "Seara" deve-se à constância do termo na documentação do período colonial, embora, ao seu lado, também apareça Ciara, Ceará, Siará.

*Seara Grande* ou *Siará grande*, contudo, nome oficial da capitania, aparece quase sempre com "S", além disso, basta dar uma olhada na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino, referente ao século XVII e primeira metade do século XVIII, para ver que ali está, predominantemente, *Seara* ou *Seará*. Mesmo que, após o período colonial, haja a substituição definitiva por *Ceará*, a denominação anterior demarca melhor a especificidade do próprio tempo da pesquisa. Há também o sentido de uma grande Seara indígena, seara grande, envolvendo, além dos muitos povos nativos, os olhares, os estudos feitos sobre estes mesmos povos. *Seara* significa também espaço, campo, território.

O termo *Seara Indígena*, aqui, não pretende expressar uma homogeneização dos múltiplos povos que habitavam nesse espaço. Procuo identificar, nomear e localizar os grupos, à medida em que aparecem nas situações analisadas. Compõem o Seara Indígena, dentre tantos outros, os Paiacu, Tremembé, Genipapo, Canindé, Tabajara, Tocariju, Anacé, Jaguaribara, Aconguaçu, Icó, Cariri, Cratiú...

<sup>11</sup> - Alencar apóia-se, na defesa deste significado para o termo "Ceará", na interpretação de Aires do Casal em sua "Cartografia brasileira". A interpretação de Casal foi a primeira e até hoje a mais aceita. João Brígido, por sua vez, entende que "a palavra primitiva ouvida ao índio era *Ciri-ará*", significando "caranguejo branco". Ver: BRÍGIDO, João. *Ceará - Homens e Fatos*. Edição 1919, p.1-2. De qualquer forma, é interessante notar o que diz Thomás Pompeu Sobrinho a respeito do termo ser de origem nativa, e não estrangeira: "*Ceará não é nome que fora imposto por Pero Coelho ou seus companheiros potiguaras, nem ao rio, nem a qualquer lugar; é nome que eles aqui encontraram... proveniente do falar tarairiú, que foram os indígenas deste importante grupo que batizaram os dois rios, o do Rio Grande e o deste Estado, e isto em época remota, bem antes da invasão estrangeira*". Ver: POMPEU SOBRINHO, Thomás. Topônimos indígenas dos séculos 16 e 17 na costa cearense. *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo LIX, 1945. p. 173.

Todavia, em face da generalidade com que muitas vezes os documentos se referem aos povos nativos, identificando-os apenas por "índios", "bárbaros", "gentios", "tapuias", "tupis", a discriminação das diversidades e especificidades tornam-se realmente difíceis de serem feitas.

A razão maior da opção pelo *Seara Indígena*, no entanto, é pelo que significa de contraposição ao termo *Ceará caboclo*, este sim danoso aos índios. Cristalizado com maior força, a partir de meados do século XIX, contendo carga ideológica bastante acentuada, no que toca à justificativa do extermínio ou desaparecimento das populações nativas, o *Ceará Caboclo* imperou e impera, folclorizou-se, naturalizou-se, tornando comum a idéia de que a mistura eliminou o índio, eliminou a sua identidade. Os índios ficaram pertencendo a um passado distante e morto.

No capítulo inicial, detenho-me em alguns discursos negadores da existência ou sobrevivência indígena. Discursos que se tornaram constantes, a partir da segunda metade do século XIX, no Ceará. O poder governamental, o romance literário e os historiadores, uníssonos, negando o índio e a sua identidade. O que significavam essas posturas?

Em seguida, analiso a produção de uma nova história indígena no Ceará. Lanço um olhar crítico sobre as recentes produções historiográficas locais. Destaco ainda o deslocamento teórico e metodológico da história indígena, no Brasil e além. Refiro-me, especialmente, aos diálogos dessa nova historiografia com a antropologia. Por fim, faço um trabalho com as fontes, onde o Seara indígena se mostra em situações anteriores à intensa e efetiva colonização. Os índios aparecem, neste estudo, como sujeitos primeiros e centrais. Metodologicamente, isso está sendo feito entremeando uma discussão de textos historiográficos e antropológicos com as fontes primárias. O diálogo entre a teoria e as fontes, portanto, é importante, em face do problema central da pesquisa abarcar os dois elementos como seus constitutivos indispensáveis.

O período focado, no segundo capítulo, é o das violências explícitas e conflitos intensos entre os colonos, que procuravam se apropriar das terras na capitania, e os nativos, defendendo espaços e modos de vida que, de longa tradição, lhes pertenciam. É o período em que se dá a efetiva colonização da capitania, com a instalação de fazendas de criar gado.



Período da chamada "Guerra dos bárbaros", em todo o sertão do Nordeste brasileiro.

O processo de implementação da atividade pecuária, no Ceará colonial, trouxe como consequência aos nativos, guerras, escravidão, resistências. No entanto, ocorriam aqui muito mais do que confrontos diretos. As adaptações, os disfarces, as alianças mostram redes de complexas relações e permanentes tentativas de obtenção de vantagens de ambas as partes. Por um lado, intenso processo de opressão, escravidão, destruição dos índios e de seu mundo; por outro, as táticas, estratégias, reação, sobrevivência identitária. Uma intensa dinâmica de deslocamentos, desterritorialização, reterritorialização. As identidades movimentavam-se.

No último capítulo, detenho-me particularmente nas dimensões da territorialidade/identidade. As estratégias de sobrevivências identitárias dos índios, em relação aos seus territórios, aparecem aqui com o devido destaque. A relação dos nativos com seus territórios e as que foram estabelecidas a partir da inserção dos índios, nos aldeamentos missionários; os significados da possessão, da titulação, dentro da visão de mundo dos povos nativos e na dinâmica do mundo colonial.

Os aldeamentos inseriam-se no conjunto mais amplo das estratégias colonialistas; eram, inclusive, espaços de treinamento de mão-de-obra na colônia, mas foram também espaços onde os nativos encontraram a possibilidade de subsistir.

Procuro, portanto, focar, nos capítulos seguintes, problemáticas da catequização, da mão-de-obra indígena e do território, analisadas a partir de experiências culturais cotidianas, e nas relações com contextos mais amplos. Passemos, pois, à leitura de situações e elementos expressivos das dinâmicas e sobrevivências identitárias do Seara indígena.

## Capítulo I : DESLOCAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA HISTÓRIA INDÍGENA

### A anunciação da “morte” indígena

“Os índios do Ceará encontram-se confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada aos próprios nacionais a parte devoluta dos seus terrenos”<sup>12</sup>. Esta é uma afirmação do presidente da Província do Ceará, reiteradamente divulgada em forma de ofício, ao longo da década de 1860.

Não estava isolado nessa argumentação. Por esse período, uma orquestração de discursos dava ênfase à idéia da não mais existência de índios no Ceará. O romance literário, a produção historiográfica e os pronunciamentos de autoridades governamentais decretavam a morte do Seara Indígena. Algo que muito interessava aos setores dominantes da época, uma vez que isso representava o fim do empecilho aos interessados em se apropriar do que restara dos territórios nativos. Da população nativa restara, segundo essa perspectiva, o ex-índio, civilizado ou se civilizando. Restara o *Ceará caboclo*.

A defesa desse “desaparecimento”<sup>13</sup> indígena inseria-se na perspectiva mais ampla da própria concepção de Nação, que se configurava à época. Literatos, historiadores e governantes atuavam, efetiva e decisivamente, na defesa de determinado ideal de *Nação brasileira*. Desenvolveu-se toda uma política de “integração” indígena à sociedade branca, uma vez que o modelo de nação perseguido era o do Ocidente europeu. Assim, os índios deveriam ser absorvidos, “confundidos na massa geral da população civilizada”, como dizia o presidente da Província do

<sup>12</sup>- Arquivo Público do Estado do Ceará-APEC. Ofício da Presidência da Província ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 27/12/1861. Livro de registros da Secretaria do Governo da Província do Ceará, p. 16.

<sup>13</sup> - Sílvia Porto Alegre, em artigo que discute a questão do “desaparecimento”, observou: “A temática do ‘desaparecimento’ toca em questões ideológicas e políticas recorrentes, que deitam raízes profundas no imaginário da cultura brasileira. Obriga-nos a olhar para o passado com os olhos do presente e do futuro, de índios e de não-índios. Questiona a nossa postura diante dos desafios da cidadania e da sociodiversidade, do direito à igualdade e do direito à diferença, da afirmação da identidade e do diálogo entre as culturas”. PORTO ALEGRE, Sílvia. Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. Recife: Revista ETHNOS, nº 2, 1998, p. 25.

Ceará. Coerente com essa perspectiva, a política de centralização que tomou corpo, no Brasil, especialmente a partir do segundo reinado, tinha como principal característica a unidade e a homogeneização. Era indispensável, por isso, além de ações de forte controle sobre as diversas províncias do país, ação interpretativa que harmonizasse e desse sentido tanto às diversidades regionais como às dos diversos povos. Os historiadores entrariam em cena como personagens da maior importância nessa tarefa:

A Nação como unidade homogênea e como resultado de uma interpretação orgânica entre as diversas províncias, este o quadro a ser desenhado pelo historiador. E quantos não são os pontos de interseção com o projeto político centralizador em andamento!<sup>14</sup>

Os construtores do ideário de nação no Brasil iriam procurar adequar a realidade social brasileira aos parâmetros das Nações européias. Os historiadores, especialmente os ligados aos Institutos Históricos, tentariam forjar essa adequação. Da História, "mestra da vida", poderiam se extrair exemplos do passado que serviriam de modelos ao presente e ao futuro. Em relação aos grupos indígenas, por exemplo, concentrou-se o maior número de estudos, destacando o empreendimento jesuítico de retirar dos índios os costumes "bárbaros". A sociedade indígena era estudada sempre na perspectiva de ser percebida como primitiva e inferior, quando comparada à sociedade européia, avançada e civilizada. Uma concepção de história evolutiva e que tinha como parâmetro a idéia de progresso, aliada à idéia de uma harmonia racial e cultural. Von Martius, em 1845, definia as linhas do projeto historiográfico garantidor da identidade da Nação em processo de construção, "alicerce para a construção do mito da democracia racial", observou Salgado Guimarães.

Assim dizia Martius:

devia ser um ponto capital para o historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento de três raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga, só agora principia o Brasil a sentir-se como um Todo Unido<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> - GUIMARÃES, Luís Salgado. Nação e Civilização nos trópicos. Revista *Estudos Históricos*, vol. 1, Rio de Janeiro, 1988, p. 17

<sup>15</sup> - MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a História do Brasil. In: Revista do IHGB. Rio de Janeiro, 6(24): 384-401. Jan. 1845. Citado em GUIMARÃES, Luís Salgado. Op. Cit. p. 16-17.

Os índios que, na segunda metade do século XIX, não haviam desaparecido e tinham presença marcante em todo o território brasileiro, são, na verdade, incômodo e empecilho à configuração da Nação desejada, assim também como os inúmeros povos negros, escravizados ou não, habitantes nas diferentes regiões do país. Diferentemente dos afro-brasileiros, no entanto, os índios iriam merecer especial atenção nos estudos efetivados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro-IHGB. Muitos desses estudos detiveram-se sobre a questão da presença indígena, em pleno período em que se devotavam esforços para a construção de uma Nação branca, a partir dos moldes europeus. O que fazer então com a presença viva de povos que se queria extintos? Segundo Manoel Salgado, os estudos sobre os indígenas, produzidos pelo Instituto Histórico, nesse período, mostram-se unanimemente defensores da integração dos índios à sociedade nacional envolvente; os nativos deveriam ser educados para deixarem de ser índios, ficando o Estado responsável pelo controle da sua força de trabalho<sup>16</sup>. Verificamos, portanto, que essa “integração” dos nativos à sociedade nacional harmonizava-se com os interesses dos grupos dominantes no país, que tanto desejavam apropriar-se de suas terras, quanto necessitavam incluí-los como mão-de-obra, no mundo da produção e do lucro.

O ideário de Nação presente nos estudos do IHGB também se fez presente no romance literário, cujos exemplos mais expressivos e aclamados são os romances indianistas de José de Alencar, *Iracema* e *O Guarani*, mais destacadamente.

Alencar procurou buscar a cor brasileira na natureza e no indígena, por entendê-los como representativos do que havia de diferente, original e específico no seu país. Assim, para o autor, o nativo aparece valorizado. Não o índio seu contemporâneo, que vivia marginalizado, e que via o seu espaço territorial ser continuamente tomado pelo Estado e os fazendeiros. O autor valoriza o índio guerreiro, mitificado, distante no tempo.

Assim como os membros do IHGB que tinham, na História, o instrumento indispensável para configurar a idéia de Nação, também em José de Alencar, a História vai ter papel significativo. É nas crônicas de viajantes e

---

<sup>16</sup> - GUIMARÃES, Luís Salgado. Op. Cit. p. 22.

nos historiadores<sup>17</sup> que ele vai beber conhecimentos e inspiração para produzir a sua prosa, poemas e “lendas” sobre os nativos e o Brasil, nas suas origens. Lendas que não se pretendiam ficções, distintas e distantes da História. *“Transformou a literatura no modo de conhecer o Brasil, e construiu a idéia de que seus romances deveriam estabelecer retratos de sua terra”*<sup>18</sup>.

No caso específico do romance *Iracema*, texto de Alencar a nos interessar mais de perto aqui, é interessante observar, inicialmente, a abrangência das dimensões geográficas e culturais, presentes no livro. A primeira dimensão é continental, *Iracema* é anagrama da palavra *América*, o que bem demonstra o quanto o autor está antenado às realidades e identidades inseridas para além dos limites do que ele próprio ajudava a construir como Nação brasileira. A segunda dimensão é Nacional, Alencar pretende montar retratos do Brasil através de seus romances. Quer, amparado no conhecimento da história de seu país, ver configurada a Nação com face própria. E a terceira dimensão, finalmente, é a Regional. O chão concreto do desenvolvimento da trama é a sua terra natal, o Ceará. É no regional que o continental e o nacional se expressam, é ali que as cores e a alma do país ganham sentido e formas. Alencar é um apaixonado e não busca por acaso, ou friamente, a natureza e o índio para justificar o seu ideal de Nação. Busca-os por entender serem o que mais genuinamente representam a alma do Brasil. *“Iracema pertence a essa literatura primitiva, cheia de santidade e enlevo, para aqueles que veneram na terra da pátria mãe fecunda – “alma mater”, e não enchem nela apenas o chão onde pisam”*<sup>19</sup>.

Por outro lado, Alencar não expressa, em nenhum momento, algum tipo de repúdio à invasão do continente americano pelo europeu. Pelo contrário, legitima essa invasão pela forma simpática com que manifesta a inevitabilidade e importância da presença de Martin Soares Moreno, nas

<sup>17</sup>- Dedicou especial atenção, por exemplo, a Simão de Vasconcelos, Rocha Pita, Monsenhor Pizarro, Brito Freire, Baltazar da Silva Lisboa, e cronistas como Fernão Cardim.

<sup>18</sup>- RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. *José de Alencar: O poeta Armado do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, p. 25.

<sup>19</sup>- ALENCAR, José de. Apud, MOTTA, Arthur. *José de Alencar(o escritor e o político), sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1921, p. 45.

terras do Seara, e, mais ainda, quando sacrifica Iracema, a nativa. Mata o índio, mata a sua identidade.

O índio valorizado por Alencar é o índio submisso, o índio que morre em prol e em benefício do invasor de suas terras. É precisamente esse índio morto que é elevado à categoria de símbolo da nacionalidade. A morte de Iracema significava também a morte de seu povo, na sua dimensão física e identitária. O primeiro cearense, Moacir, era filho do branco colonizador e da nativa que morria para que vingasse a nova "raça". A mulher: a mãe, a terra, esgotada na sua tradicional possibilidade fértil. O homem: o pai, o guerreiro, pronto a disseminar sementes na terra trabalhada, que deixava de ser virgem, inculta, selvagem, desaproveitada.

O romance *Iracema* não pode ser analisado de forma reducionista, uma vez que possui riqueza de linguagem extraordinária, inúmeras informações e referência constante à própria identidade nativa contrastando-se com valores e modos de ser europeu. No entanto, é forçoso reconhecer o seu papel na legitimação da idéia de extermínio, diluição e desaparecimento indígena.

A primeira situação em que Iracema nega a si mesma e a sua imagem é quando resolve fugir, optando por desprezar seu povo e seguir o caminho do europeu. Na fuga, ela e Martin ficam frente a frente com os índios inimigos, estando o próprio irmão da índia fugitiva na primeira linha do confronto. Iracema fala para Martin: "*Se o guerreiro Caubi tem de morrer, morra ele por esta mão, não pela tua*". O Europeu indaga-lhe: "*Iracema matará seu irmão?*" No que a índia responde: "*Os olhos de Iracema vêem a ti, e não a ela*"<sup>20</sup>.

Sobre a questão de Iracema abandonar o seu povo e se disponibilizar a matar o próprio irmão, Roque de Barros Laraia comentou:

Essa deusa cearense agia e falava como a heroína de uma novela européia. Tanto é que, num dado momento, não hesita em desejar a morte de Caubi, seu irmão, para assegurar a vida de seu esposo, Martin. Procedimento este inconcebível para uma mulher tupi, capaz de se colocar ao lado de seu irmão contra qualquer outro parente, mesmo contra o seu filho<sup>21</sup>

<sup>20</sup> - ALENCAR, José de. *Iracema*. Fortaleza: ABC, 1999. p. 64.

<sup>21</sup> - LARAIA, Roque de Barros. A ancestralidade do índio na identidade do brasileiro. Artigo apresentado no XIV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais, 22 a 26 de outubro de 1990, texto mimeo(UNB), p. 3.

Embora certamente não fosse o propósito de José de Alencar, é interessante ver, nessa atitude de Iracema, certa metáfora do comportamento de índios que, aliados aos portugueses, exterminavam os nativos rebeldes e inimigos. Algo bastante recorrente em todo o processo da conquista e colonização.

Um dos momentos mais interessantes do livro de Alencar, todavia, é a passagem em que se contrastam as identidades européia e tabajara, povo a que Iracema pertence. Sabores, sons e cores manifestam os contrastes de dois mundos, quando a virgem dos lábios de mel faz, resignada, a seguinte constatação:

Quando tu passas no tabuleiro, teus olhos fogem do fruto do jenipapo e buscam a flor do espinheiro; a fruta é saborosa, mas tem a cor dos tabajaras: a flor tem a alvura das faces da virgem branca. Se cantam as aves, teu ouvido não gosta já de escutar o canto mavioso da graúna, mas tua alma se abre para o grito do japim, porque ele tem as penas douradas como os cabelos daquela que tu amas!<sup>22</sup>

Se, no romance há uma postura simpática do autor para com a índia Iracema, por esta demonstrar uma atitude de “doce servidão” ao estrangeiro, o mesmo não ocorre em relação àqueles índios contrários à presença de Martin, índios rebeldes á invasão de suas terras pelo europeu. Irapuã, por exemplo, liderança da resistência, é definido como “figura sinistra”<sup>23</sup>.

O desenlace da “Lenda do Ceará” é uma apologia à vitória da civilização sobre o mundo considerado selvagem, atrasado, inferior. Alencar dá ênfase, como aliás faziam os historiadores dos Institutos Históricos no Brasil, ao decisivo papel dos jesuítas nesse processo civilizacional. No desfecho do livro, põe, sob a responsabilidade de Martin, a fundação de uma Igreja, a mairi dos cristãos. A aliança entre o colono e o missionário é estabelecida então: “*Veio um sacerdote de sua religião, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem*”<sup>24</sup>.

A religião cristã consagraria a hegemonia do domínio europeu nas terras de verdes mares: “*A mairi que Martin erguera à margem do rio, nas*

---

<sup>22</sup> - ALENCAR, José Op. Cit., p. 90.

<sup>23</sup> - Id. Ibidem, p. 28

<sup>24</sup> - Id. Ibidem, p. 102.

*praias do Ceará, medrou. Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem; e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá*<sup>25</sup>.

Ao guerreiro branco restou, segundo a visão romântica de José de Alencar, apenas a lembrança de uma gente e um tempo que passou: *“Muitas vezes ia sentar-se naquelas doces areias, para cismar e acalantar no peito a agra saudade*<sup>26</sup>

E finalmente o esquecimento: *“A jandaia cantava ainda no olho do coqueiro; mas não repetia já o mavioso nome de Iracema*<sup>27</sup>

A ave que, no seu cantar, segundo o autor, nomina o próprio Ceará, esqueceu o nome indígena, esqueceu Iracema.

### **Olhares da Historiografia Cearense**

Em consonância com a perspectiva delineada por José de Alencar, os estudos mais propriamente de caráter historiográfico, surgidos no Ceará, a partir de meados do século XIX, acompanham a linha de pensamento do IHGB, fazendo a apologia da civilização branca europeia e esforçando-se em demonstrar a diluição e o desaparecimento dos índios.

A historiografia cearense nasceu, em meados do século XIX, e nasceu enfocando a temática indígena. O estudo pioneiro de Tristão Alencar Araripe, *A História da Província do Ceará*<sup>28</sup>, de 1850, dedicou, pelo menos, três capítulos diretamente à problemática da inserção dos nativos no processo histórico da conquista e colonização do espaço cearense. O autor apóia-se em *documentos cartorários e das Câmaras Municipais*, embora não os identificando. Tristão Alencar já traz bem definidas as marcas da História que se produzia no século XIX, no Brasil, a qual tinha no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro-IHGB, o seu “locus” central. O estudo da cultura indígena fazia sentido na medida em que, entendia-se, revelava a sua inferioridade em relação ao mundo europeu. Desta forma, *“se demonstraria a*

<sup>25</sup> - Id. *Ibidem*, p. 103.

<sup>26</sup> - Id. *ibidem*

<sup>27</sup> - Id. *Ibidem*

<sup>28</sup> - ARARIPE, Tristão Alencar. *História da Província do Ceará* - desde os tempos primitivos até 1850. 2ª Edição, Col. *História e Cultura*, do Instituto do Ceará, Fortaleza, 1958.



*inevitabilidade da presença branca como forma de assegurar a plena civilização*<sup>29</sup>.

Nessa perspectiva, a obra de Tristão Alencar é bastante rica em informações, relato minucioso de certas práticas culturais dos nativos, como são exemplos as atividades referentes ao uso de pintar o corpo com o suco da fruta do jenipapo; as práticas dos índios da Ibiapaba de usarem sandálias de cortiça de uruguá(feitas de corda de croatá); a alimentação e artesanato, as habitações, festividades, enfeites, adereços, cantigas e danças. Tais práticas aparecem, no entanto, destacadas como curiosidades exóticas: *“Acreditam os indígenas em muitas superstições próprias de ânimos fracos, e embrutecidos pela ignorância*<sup>30</sup>.

Alguns aspectos do modo de viver nativo, delineados por Tristão, a partir da documentação consultada:

As suas festividades consistiam em cantigas, e danças ao som da gaita, do maracá e do toré; assim passavam dias inteiros em completo regozijo. De ossos humanos e de taboca fabricavam a gaita, de cabaças o maracá e de certa árvore oca o toré. Os descendentes dessas antigas tribos usavam do toré em seus folgares, aonde o vinho de caju ou moco-ro-ro, segundo o seu dizer, lhes excita a atividade, ou os prostra em completa embriaguês, quando se excedem na quantidade. Os indígenas costumavam geralmente fazer um festejo noturno, a que denominavam paressê, e diziam que então aparecia certo gênio chamado Aradoára, o qual ia de casa em casa acordando os moradores para não faltarem ao regozijo geral. Eram assaz apreciados esses festejos; e ainda depois que penetrou a catequese entre os selvagens, estes frequentemente repetiam semelhantes superstições a despeito das insinuações e advertências dos missionários<sup>31</sup>.

Os costumes indígenas, denominados de *superstições*, continuaram a manifestar-se, mesmo após a inserção dos nativos em aldeamentos, a despeito das recriminações dos padres. Isso demonstra uma certa “tolerância” dos missionários, o que implicava, certamente, numa conseqüente sobrevivência de práticas tradicionais, questão a merecer maior aprofundamento, no último capítulo deste estudo. É interessante ainda ver os índios da Ibiapaba usando sandálias, prática dos colonos e missionários, mas aqui feitas de croatá, planta nativa.

<sup>29</sup> - GUIMARÃES, Luís Salgado. Op. Cit. p.7.

<sup>30</sup> - ARARIPE, Tristão Alencar. Op. Cit. p. 50.

<sup>31</sup> - Id. Ibidem.

Alguns aspectos da relação entre nativos e colonos no espaço da capitania do Ceará, também aparecem na obra de Tristão, em forma de denúncia. O autor condena muitas das violências praticadas pelos colonizadores. Refere-se, por exemplo, às expedições que iam acometer, “destróçar” e cativar os indígenas, e como vários desses refugiavam-se nos bosques do Cariri.

Tal como vimos em José de Alencar, a catequese jesuítica aparece valorizada por representar o esforço de *abnegados* padres, em levar os índios à civilização, algo que também almejavam os que pretendiam construir uma nação civilizada, no século XIX. Tristão, por exemplo, elogia a inserção dos nativos nas aldeias missionárias por “*infiltrar-lhes o hábito do trabalho, e os costumes da civilização*”<sup>32</sup>.

Já no prefácio do livro, o autor demonstra o pensamento que será guia nos vários capítulos: “*A fraqueza do indígena cedeu ao valor e à inteligência dos forasteiros, que das plagas ocidentais da Europa vieram fundar um grande estado no vasto solo brasílico*”<sup>33</sup>.

E quando de fato nos detemos, em alguns trechos do livro, revelam-se concepções nada favoráveis aos nativos. É o que se pode notar, por exemplo, no que se refere à distribuição de sesmarias. Compreende-se, tal como faziam os colonizadores, que a terra encontrava-se deserta e pronta a ser ocupada, desfrutada: “*No Brasil as terras eram perfeitamente desapropriadas; e as sesmarias consistiam na concessão de uma mínima parte desse imenso deserto, que o braço europeu ia tentar rotear*”<sup>34</sup>

Tristão condena a escravidão indígena, no entanto faz considerações tratando-a como se a mesma fosse inevitável, assim como era considerada inevitável, aliás, a própria presença branca européia e o domínio das terras conquistadas. A respeito dessa inevitabilidade da expansão e domínio europeu das terras e das gentes colonizadas, é interessante ver a seguinte passagem:

O gênio civilizador da população ocidental da Europa não devia parar, e ficar ali contido, somente porque os aborígenes americanos deviam ter caça, pesca e frutos abundantes, prodigalizados pela fertilidade natural. A terra é do domínio do homem, e uma raça

<sup>32</sup> - Id. *Ibidem*, p. 112.

<sup>33</sup> - Id. *Ibidem*, p. 15

<sup>34</sup> - Id. *Ibidem*, 30 (grifo meu)

menos favorecida de dotes morais e intelectuais não devia impedir o desenvolvimento de outra raça mais ativa e mais capaz de vencer a natureza<sup>35</sup>.

A necessidade de domar a natureza, tê-la disponível aos seus caprichos é a mesma necessidade de domar as pessoas. O autor explicitamente refere-se aos índios como indivíduos de capacidade intelectual inferior. Nega, em absoluto, a importância e o caráter diverso, específico do modo de vida nativo.

Tristão confirma a dispersão ou o desaparecimento indígena, mas reconhece haver ainda alguma presença da população nativa, no momento em que escreve o seu trabalho, 1850.

A população indígena é insignificatíssima na província e tem quase totalmente desaparecido. Internando-se nos bosques uns, retirando-se do solo da província outros, mesclando-se os demais com as raças branca e preta, hoje os aborígenes já não se fazem notados pelo número<sup>36</sup>.

O mais grave, no entanto, é considerar que a população vai desaparecendo de forma natural, sem interferência humana alguma: *“Por toda a América a raça indígena vai desaparecendo sensivelmente sem esforço do povo colonizador”*<sup>37</sup>.

Segundo a sua perspectiva, tratava-se de uma seleção natural da civilização, em que os fortes, os mais adaptados e os mais inteligentes sobreviveriam, tomando o lugar dos considerados fracos e incapazes. Justificativa que isenta o colonizador de todas as ações danosas aos nativos. Isenta-o, sobretudo, da violência cometida, da constante e incisiva negação do "outro".

Pedro Theberge, outro autor aqui evocado, diferentemente de Tristão, notava que os índios estavam extintos nas terras do Ceará, mas explicitava as causas dessa extinção, segundo o seu ponto de vista: a escravidão, as epidemias e a incompatibilidade do modo de vida nativo com o modo de vida do colonizador.

*“Um estrangeiro, residente há dezoito anos nesta província, empreendeu escrever-lhe a história”*. Assim começa a apresentação do livro

---

<sup>35</sup> - Id. Ibidem, p. 114

<sup>36</sup> - Id. Ibidem, p. 47

<sup>37</sup> - Id. Ibidem

*Esbôço Histórico Sobre a província do Ceará*, de Pedro Theberge<sup>38</sup>, publicado inicialmente em 1858. O Estudo de Theberge traz muitas informações sobre os diversos povos nativos do Ceará, geralmente referendo-se às suas localizações, grupos pertencentes a tais e quais aldeamentos. Observações interessantes sobre comportamentos de alguns povos aparecem no seu estudo, embora quase sempre sob ótica estereotipada: "*Eles não tinham idéia alguma de propriedade territorial; viviam numa espécie de comunidade de bens, a tal ponto que aceitavam sem repugnância alguma a idéia de serem as terras propriedade d'Él Rei*"<sup>39</sup>.

As lutas dos nativos de todas as regiões em que ocorreu o processo de colonização europeu, demonstradas através de vasta documentação, comprovam muito bem a intensa reação indígena à invasão de suas terras, seja de forma direta ou através de formas sutis, por meio de estratégias, mesmo em situações de aparente submissão. Ora, "possuir" o território, na perspectiva indígena, era vivenciá-lo em muitas dimensões e significados. Por outro lado, houve a tentativa dos que escreviam sobre a mobilidade dos nativos, notadamente missionários e autoridades governamentais, em atribuir-lhes um caráter de extremo desenraizamento de seus territórios, especialmente em relação aos índios "tapuias", quase sempre mais hostis inimigos, considerados mais distantes da civilização branca.

Sintonizado a esse pensamento é que Theberge observa:

A sua moral era muito simples. Tomavam o seu alimento onde quer que o encontravam enquanto outra tribo mais forte não os vinha expulsar do lugar onde o achavam. Também a idéia de pátria não predominava entre eles, pois que deixavam sem pesar o lugar onde não achavam mais com facilidade o seu sustento<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> - Sobre Pedro Theberge, o estudioso e crítico da Historiografia brasileira, José Honório Rodrigues, observou: "Pedro F. Theberge, nascido em 1811, em Marcé, na França, formou-se em medicina na Universidade de Paris, em 1837, quando veio para o Brasil. Foi para o Ceará em 1845, tendo falecido em Icó, aos 3 de maio de 1864. Sua *história*, foi de incontestável préstimo aos estudiosos do passado cearense. Sua *História do Ceará* foi editada pelo seu filho Henrique, tendo a terceira e última parte sendo publicada em 1895. Pedro Theberge soube recolher ainda vivaz alguma tradição, a qual, junta aos manuscritos existentes no Município do Icó, possibilitou uma interessante contribuição histórica". RODRIGUES, J. Honório. A Historiografia cearense na Revista do Instituto do Ceará. *Revista do Instituto do Ceará*- RIC, Tomo LXX, 1956, p. 180.

<sup>39</sup> - THEBERGE, Pedro. *Esbôço Histórico Sobre a Província do Ceará*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1973, p. 24.

<sup>40</sup> - Id. *Ibidem*.

Theberge, de certa forma, está reproduzindo aqui concepções delineadas e reiteradamente expressas na documentação e nas crônicas produzidas pelos agentes da colonização<sup>41</sup>. O desconhecimento e má vontade para com muitos grupos indígenas explica a própria forma genérica e homogênea com que estes eram sempre referidos na documentação colonial.

Demonstração ainda do estranhamento e incompreensão dos valores culturais dos nativos é expressa em outro trecho do escrito de Theberge: "*Suas mulheres quando solteiras eram pouco observadoras da honestidade, a ponto que os pais as entregavam aos estranhos que iam viver com eles*"<sup>42</sup>.

Ora, o que o autor sente dificuldade de perceber é que essas manifestações estavam inseridas no contexto de relações do grupo e perfeitamente integradas ao universo sociocultural dos índios. Embora as informações sobre os grupos "Tapuias" sejam muito escassas neste campo, sabe-se, todavia, que entre os índios Tupinambá, a mulher solteira tinha vida ativa e livre.

Theberge, depois de identificar os vários grupos habitantes no território cearense, com algumas imprecisões, inclusive arrolando "nações" de outras regiões do Brasil, como do Amazonas, conclui: "*Todas elas desapareceram completamente, ou pela perseguição dos invasores, ou pelos efeitos de nossa civilização que não convinha à sua natureza, ou enfim pelas moléstias epidêmicas que lhes trouxemos da Europa*"<sup>43</sup>

<sup>41</sup> - Elias Herckman, em seu estudo sobre os "Tapuias" do Nordeste do Brasil, de 1644, expressou-se assim sobre as constantes locomoções desses índios: "*Levam uma vida inteiramente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam nem se esforçam por fazer alguma provisão de víveres*". Thomás Pompeu Sobrinho, por sua vez, contrapôs-se a essa visão, observando a existência de documentação que se refere às roças dos "tapuias" nordestinos, lembra ainda que foram encontrados vasos de cerâmica de grandes dimensões que os índios fabricavam, "alguns do porte de um homem", o que indica não serem estes índios "*tão errantes como em geral se pensa*". Também refere-se aos vasos de pedra polida, encontrados nos territórios dos "janduíns", "cuja confecção devia exigir tempo dilatado, repouso e paz". Pompeu Sobrinho, por fim, detém-se num trecho do escrito de Elias Herckman em que este informa que anualmente os "Tapuias" iam reverenciar a memória de algumas pessoas expressivas da tribo, levando-lhes oferendas ao lugar onde estavam "sepultadas": "*Ora, esta espécie de culto aos grandes mortos e o fato de carregarem penosamente em redes os velhos, cuja decrepitude já não lhes permite locomover-se, também não condizem com a vida errante das tribos*". SOBRINHO, Thomás Pompeu. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman. *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo 48, ano 1934, p. 21.

<sup>42</sup> - THEBERGE, Pedro. Op. Cit., p. 24.

<sup>43</sup> - Id. Ibidem, p. 23.

Theberge aqui é deveras feliz ao apresentar as causas do “extermínio” indígena, não obstante a radicalidade com que trata essa extinção, não sendo capaz de compreender que muitos desses índios, não obstante encontrarem-se misturados, sobreviviam e lhes eram contemporâneos. Aliás, o próprio autor, logo em seguida à constatação do desaparecimento indígena no Ceará, explicitamente se contradiz ao afirmar do contato direto que teve com alguns nativos:

Perguntando a um índio que aparelhava flechas na minha presença a razão destas estarem aparelhadas com penas, e todas tendo a mesma disposição, e por que motivo não deitava as penas paralelamente ao eixo, respondeu-me que esta disposição era necessária para que elas não se desviassem da direção que se lhes dava. Esta observação me foi feita em 1848, quando ainda não tinha notícia das carabinas, as quais, alguns anos depois, me vieram dar a explicação do motivo que leva os índios a amarrarem as penas diretrizes de suas flechas em forma de hélice<sup>44</sup>.

Theberge constata o avanço das armas indígenas, por “este tão notável aperfeiçoamento na arte de dirigir e regularizar a marcha dos projéteis em sua trajetória”, e continua logo adiante o seu relato:

Por vezes me tenho encontrado com índios no estado vagabundo pelo interior das florestas, e sempre lhes achei a cútis das mãos fina, macia e isenta de calosidades, como as das pessoas que não trabalham. Algumas vezes são chamados pelos moradores das vizinhanças para trabalhar em roças ou outros serviços manuais; com poucos dias não podem continuar, em razão dos estragos que resultam de sua falta de hábito do trabalho<sup>45</sup>.

Theberge aponta ainda a causa mais importante, segundo ele, da extinção dos índios: “O trabalho rigoroso e forçado”, exatamente por tal prática não se harmonizar ao modo de vida tradicional dos nativos.

Todos os indígenas tinham primitivamente um horror execrando a toda e qualquer espécie de sujeição, e sobretudo ao trabalho. Entregavam-se com prazer à guerra, à caça e à pescaria; todo o trabalho doméstico era executado pelas mulheres. A transição repentina da ociosidade, a mais completa, ao trabalho rigoroso e forçado, que os colonos deles exigiam, quando aldeados, foi, a meu ver, uma das principais causas da extinção completa da raça indígena<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> - Id. Ibidem, p. 25.

<sup>45</sup> - Id. Ibidem, p. 29.

<sup>46</sup> - Id. Ibidem, p. 28.

Não obstante a sua percepção fechada quando se refere à "extinção completa da raça", é interessante a crítica que faz à imposição do trabalho aos nativos.

Mozart Soriano Alderaldo, membro do Instituto Histórico do Ceará, comentando o livro de Theberge, em 1973, discorda das causas apontadas pelo autor como responsáveis pela extinção indígena no Ceará: "*A miscigenação com os portugueses e, em menor escala, com os negros foi, em grande parte, responsável por essa extinção*"<sup>47</sup>.

Mozart Aderaldo incorpora assim, muito claramente, a idéia da extinção indígena via diluição na população branca e negra, implicando total apagamento de qualquer dimensão identitária dos nativos. Importante ver, portanto, como a idéia da diluição e desaparecimento indígena, propagada, com ênfase, a partir de meados do século XIX, tornou-se influente e perdurou por tão alongado tempo, sendo ainda hoje uma visão de bastante força no Ceará.

Em outro momento do livro Theberge afirma:

A penetração dos colonos para o interior do país não se efetuou sem grandes dificuldades. Os índios defenderam o terreno passo a passo; mas enfim depois de grandes perdas viram-se obrigados a ceder à superioridade das armas européias, e a entranharem-se pelas brechas, aonde os invasores não os podiam perseguir, ou a se aldearem. Destes esconderijos saíam constantemente a roubar os gados das fazendas, e quando se lhes deitava tropas, e que eram alcançados, resistiam com toda a energia, e preferiam antes morrer do que entregarem-se aos brancos. Outras vezes reuniam-se em grande número, e iam de novo tentar a sorte das armas que lhes era sempre adversa, mas sempre depois de grande derramamento de sangue dos colonos<sup>48</sup>.

Mozart Aderaldo, mais uma vez, tentando diminuir a dimensão da violência entre colonos e índios ao se confrontarem, escreve: "*A extinção das tribos cearenses se deveu mais à miscigenação dos aborígenes com os portugueses, do que à causa apontada por Theberge*"<sup>49</sup>.

A respeito da imensa violência que vitimou e vitima, e, de fato, exterminou inúmeros povos nativos ao longo do desenrolar do processo

<sup>47</sup> - Id. Ibidem, p. 29.

<sup>48</sup> - Id. Ibidem, p.107,

<sup>49</sup> - Id. Ibidem.

colonizador e das lutas em que se configurou a Nação Brasil, vale citar aqui a observação oportuna de Victor Leonardi, no seu "Árvores e Esquecimentos":

A miscigenação ocorreu em larga escala, é verdade, mas esse fato, tão rico em consequências para a formação social brasileira, não deve obscurecer um outro: o de que centenas de milhares de pessoas de línguas tupi, jê, aruak ou karib não foram nunca integradas ou assimiladas, mas sim exterminadas. Não só pelas doenças e epidemias trazidas pelos europeus, demograficamente devastadoras, como também, inúmeras vezes, pela violência pura e simples<sup>50</sup>.

Evidentemente reconhecer a ocorrência do grave extermínio indígena não significa também desprezar a miscigenação e fechar os olhos para a existência das "misturas". Aliás, ainda na segunda metade do século XIX, outro historiador cearense ocupou-se, à sua maneira, da questão da mestiçagem. Trata-se de Joaquim Catunda, que, em 1886, publicou o seu *Estudos de História do Ceará*, produção historiográfica que, ao contrário das anteriormente citadas, possui uma abordagem teórica mais definida. Publicação que ocorre às vésperas da criação do Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC), em 1887<sup>51</sup>.

Joaquim Catunda, em seus *Estudos*, faz apologia ao conhecimento racional e cientificista, opondo-se às "cosmogonias religiosas" e abraçando a concepção dos estágios de consciência e evolução do espírito, delineados por Hegel. Nesse sentido, as sociedades são compreendidas em diferentes estágios evolutivos, divididas em *atrasadas* e *adiantadas*.

O progresso e a civilização dos povos, nos postulados teóricos do autor, estariam condicionados aos elementos do meio natural: Solo, vegetação, hidrografia, pluviometria etc. No Ceará, a natureza, excetuando mar e céu, era vista como extremamente atrasada, diminuta, inferior:

Tudo no Ceará acusa uma natureza uniforme em seus aspectos e extenuada em seus processos. Os contrastes se realizam por gradações apaixonadas: ausência quase absoluta do grande. Os montes, sem elevação, os vales estreitos, os rios sem profundidade, a vegetação raquítica e atrofiada, a fauna, minguada de variedade e de formas, a paisagem, sem grandeza. A tudo o pequeno imprimiu o

<sup>50</sup> - LEONARD, Victor. *Entre Árvores e Esquecimentos – História Social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996, p. 101.

<sup>51</sup> - Os destaques e comentários sobre a obra de Joaquim Catunda apoiam-se aqui no consistente estudo de Amir Leal de Oliveira. Ver OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará - Memória, Representações e Pensamento Social (1887-1914)*. São Paulo: PUC- SP, 2001. Tese de Doutorado, p. 62-82.



selo, exceto ao aspecto do céu e do mar. Foi como uma nota que desafinou na escala harmônica das criações sul-americanas<sup>52</sup>

Quando passa a tratar dos povos nativos, no segundo capítulo do livro, delinea conceitos, a partir de perspectiva extremamente genérica, configurada por Francisco Adolfo Varnhagen, o historiador de maior expressão do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB. Os índios do Brasil são indistintamente denominados de "Tupinambás", denominação justificada pela dificuldade, segundo o autor, de saber verdadeiramente os seus nomes. Se o meio físico cearense era visto como debilitado e menor em relação a outras regiões do Brasil, também o povo nativo, os índios, no Ceará, eram percebidos como o que havia de pior na raça "Tupinambá":

As tribos cearenses eram cadáveres devorados pelo germe da gula e da lasciva bestiais; bêbados e preguiçosos sobreposse. A esterilidade do solo, as dificuldades da vida desenvolveram o instinto de rapina de modo extraordinário. Os Tupinambá eram em geral inclinados ao furto, mas os do Ceará eram de todos os mais ladrões<sup>53</sup>

Almir Leal de Oliveira observou que "*Catunda representou o modelo mais acabado de uma abordagem racista 'evolucionista' da história do Ceará*"<sup>54</sup>.

Os índios, na abordagem de Catunda, eram sempre considerados inferiores: indolentes, apáticos, "incapacitados para se tornarem proprietários", incapacitados para o trabalho, indomesticáveis, e por aí segue.

Afinado com as aspirações dos setores dominantes de seu tempo, no que diz respeito às necessidades de implantação do trabalho livre no Ceará, o autor aponta esse mesmo trabalho como "*fator possível de progresso, e de integração do Ceará ao solo pátrio*"<sup>55</sup>

Segundo a concepção de Catunda, a evolução da história cearense consistiria em dupla superação. Em primeiro lugar, a superação do caráter étnico, o que implicava desaparecimento do índio; em seguida, a superação do caráter mestiço, pois a herança indígena, deixada na mistura de raças e culturas, ainda marcava o cearense de vícios e atrasos. Nessa perspectiva, o

<sup>52</sup> - CATUNDA, Joaquim. *Estudos de História do Ceará*. Apud OLIVEIRA, Almir Leal de. Op. cit. p. 69.

<sup>53</sup> - Id. *Ibidem*, p. 73.

<sup>54</sup> - OLIVEIRA, Almir Leal de. Op. cit., p. 74

cearense não evoluiu adequadamente, em grande parte, devido à presença dos “elementos primitivos”.

Observa o autor que a mestiçagem cresceu rapidamente no Ceará, a partir do desenvolvimento da pecuária, doação de sesmarias, e instalação de aldeamentos e vilas indígenas: “As aldeias se convertiam em povoados, e uma nova raça surgia na medida em que se ia apagando o tipo indiano. No fim do século XVIII, contava já a província muitas povoações em todas as direções”<sup>56</sup>

A mestiçagem apagava o “tipo indiano”, o nativo ia sendo superado, o que, na sua perspectiva, era algo positivo, já que se tratava do desaparecimento de um povo atrasado e da forma menos adiantada de civilização:

Passou a raça túpica. Perante o tribunal da consciência humana houve crime ou doloroso cumprimento do dever nessa guerra de extermínio a criaturas em condições grandemente desvantajosas para a luta? Os filantropos optarão pela primeira, pela segunda os políticos. A mim me parece que houve apenas a consumação de uma lei necessária, que em todos os tempos, em todos os continentes, tem regido os destinos dos povos, nas condições em que se achavam colonos e tapuias. O futuro da civilização pode ser retardado, mas nunca anulado pela ação dissolvente de seres incapazes de progresso<sup>57</sup>

A linha de pensamento e interpretação, presente na obra de Joaquim Catunda e nos textos dos demais historiadores cearenses citados, conseguiu sobreviver na produção do Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará. O Instituto é o “locus” mais significativo na produção de um tipo de memória que tem perdurado por gerações. Possui o Instituto, desde 1887, ano em que foi criado, uma Revista anual onde publica artigos, ensaios, monografias, e inúmeros documentos transcritos. Estudos sobre os povos indígenas do Ceará e do Nordeste brasileiro são uma constante. O Instituto, ao longo de sua história, possui algumas figuras consagradas em estudos sobre a temática, a exemplo de Guilherme Studart, com sua seleção de documentos e produção de artigos e ensaios, biografias e cronologias publicadas na revista do Instituto e na Coleção Studart. Também Paulino

<sup>55</sup> - CATUNDA, Joaquim. *Estudos de História do Ceará*. Apud OIVEIRA, Almir Leal de. Op. Cit. p. 70

<sup>56</sup> - Id. *Ibidem*, p. 79.

<sup>57</sup> - Id. *Ibidem*, p. 80.

Nogueira, Antônio Bezerra, Thomaz Pompeu Sobrinho e Carlos Studart Filho são nomes respeitados por importante e influente produção de trabalhos sobre os povos nativos, à época da colonização.

Carlos Studart Filho, militar, pertencente à geração das mais recentes do Instituto, atuante principalmente na década de 1960, realizou importantes estudos sobre os índios, no contexto colonial. Studart, no geral, denuncia a “desumanidade” e “perseguição” que os portugueses praticavam, e considera legítima a reação indígena em defesa de seus territórios e contra o comportamento escravista dos lusitanos, mas não se desprende, em muito, da linguagem e mentalidade dos colonizadores, assim como o próprio Tristão de Alencar. O texto de Carlos Studart está impregnado de termos como “selvagem”, “gentio”, “bárbaro”, expressos sem o mínimo pudor, nem reservas. A resistência compreendida pelo autor é a armada. Se não há o conflito explícito, há submissão: *“Terminada a guerra de 1713-1715, estava para sempre morto o sentimento de altivez e rebeldia do nativo cearense”*<sup>58</sup>.

Em estudo referente à ambiência do Ceará, à época da colonização, o autor mostra a concepção que abarca todos os seus trabalhos e a própria produção mais geral do Instituto: *“Os nativos, outrora também parte constitutiva do meio cearense, desapareceram por completo, depois de terem participado intensamente da formação do nosso homem sertanejo”*<sup>59</sup>.

Apesar de reconhecer a participação do nativo na constituição geral do sertanejo, não está posta a perspectiva de sobrevivência indígena, ao contrário, entende-se que o índio misturou-se e apagou-se, confundiu-se, sumiu. A perspectiva é a de um contato interétnico que resultou no extermínio completo dos nativos. Essa concepção historiográfica compreendeu que o índio sofria passivamente a realidade que lhe era imposta. Quando tratou da resistência, deu ênfase apenas ao aspecto do confronto armado, direto, como são os casos da *“guerra dos bárbaros”* e do levante armado de vários grupos em 1713, no Ceará. Esta abordagem procura justificar o fim, a completa derrota dos nativos.

<sup>58</sup> - STUDART FILHO, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1966, p. 133.

<sup>59</sup> - STUDART FILHO, Carlos. O povoamento do Ceará, a ambiência. *Revista do Instituto do Ceará*, 1963, p.49.

Na perspectiva de Carlos Studart e de todos os demais autores citados, a mestiçagem nega e elimina o ser indígena. Podemos ver então a perfeita sintonia existente entre os discursos de Studart Filho e Tristão Alencar, o presidente da província do Ceará e o romancista José de Alencar, e ainda Joaquim Catunda e Pedro Theberge, embora este último se diferenciando um pouco, em alguns pontos. Todos, no entanto, empenhados em afirmar a situação em que os índios deixam de ser índios, são exterminados, desaparecem.

Vejamos ainda este trecho de Tristão Alencar Araripe, que pode bem ser tomado como uma síntese dos trabalhos aqui citados:

Outrora numerosos, bárbaros e errantes, depois tirados das brenhas, e fixados em aldeias pela catequese, e doutrinados pelos padres, foram os mesmos indígenas posteriormente devastados pela cobiça dos colonos, e hoje estão reduzidos a número insignificante, e confundidos na massa geral da população sem formar classe distinta na sociedade brasileira<sup>60</sup>.

Esta prática historiográfica faz parte da concepção de *“um certo modelo de contato que tem criado imagens problemáticas que oscilam do mais puro índio isolado ao mais descaracterizado índio assimilado”*<sup>61</sup>.

Não obstante o problema de reforçar a tese do desaparecimento indígena, essa historiografia está repleta de imagens e pressupostos desfavoráveis ao índio, tratando-o como inferior e reproduzindo a mesma visão maniqueísta dos colonizadores: bárbaro/manso, bom/mal, selvagem/dócil. Imagens sempre complicadas e distanciadas da verdade. Por desconhecimento ou mera intenção de afetar as cores da barbaridade dos índios inimigos, os colonos, autoridades governamentais e missionários produziam imagens de ferocidade e desumanidade desses povos. Imagens reproduzidas continuamente pela historiografia, conforme vimos. Por outro lado, também problemática e falsa é a imagem do bom selvagem, o índio ingênuo e puro, manso e pacífico, sem rancor e ressentimento, sem vício, sem malícia<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> - ARARIPE, Tristão Alencar. Op. Cit, p. 66

<sup>61</sup> -MONTEIRO, John. Armas e armadilhas - História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto(Org.). Op. cit. p. 241.

<sup>62</sup> - Rouanet observa que o mito do bom selvagem significou a impossibilidade do europeu de realizar o “contato genuíno com o Outro”. Segundo o autor, quando nos apropriamos sem reservas da ideologia do bom selvagem, “comemos um europeu fantasiado de

Assim, diversos discursos fizeram a apologia do índio morto, fizeram a memória do vencedor. Memória que o senso comum também defendeu e que permaneceu inabalável até bem recente, inícios da década de 1980, quando começaram a se mostrar e se fazerem reconhecidos os grupos indígenas do Estado do Ceará. A idéia de uma terra de caboclos e vazia de índios começou a ruir.

### **Caminhos da Nova História Indígena**

Para além do que se compreendeu como índio inteiramente aculturado ou ainda como ilusória perspectiva de índio "puro", existe a possibilidade da leitura dos espaços intermediários e dos "*sinuosos caminhos por onde passou - e passa - a resistência*"<sup>63</sup>.

Os trabalhos marcados pela perspectiva de aculturação trazem em si a compreensão de que os índios, assimilados e integrados ao mundo dos brancos, perderam, por completo, a identidade, ou, se não, tornaram-se índios menores. Os índios, longe de serem sujeitos passivos em todo o processo da colonização, atuaram em estratégias as mais diversas, moldando situações e fazendo sobreviver a indianidade. John Monteiro observou a importância de se prestar atenção inclusive às novas categorias sociais que foram se constituindo no próprio configurar-se da sociedade colonial, os marcadores étnicos genéricos como "tapuios" e "índios", por exemplo:

Se estes novos termos no mais das vezes refletiam as estratégias coloniais de controle e as políticas de assimilação que buscavam diluir a diversidade étnica, ao mesmo tempo se tornaram referências importantes para a própria população indígena. Assim, os índios coloniais buscavam forjar novas identidades que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também procuravam se diferenciar dos emergentes grupos sociais que eram frutos do mesmo processo colonial, o que se intensificou com a rápida expansão do tráfico transatlântico e o correspondente aumento de uma população africana e afrodescendente<sup>64</sup>.

---

índio". ROUANET, Paulo Sérgio. O Mito do Bom Selvagem. In: NOVAES, Adauto (Org.). Op. Cit. p. 415-437.

<sup>63</sup> - MONTEIRO, John M. *Armas e armadilhas - História e resistência dos índios*. In: NOVAES, Adauto(Org.) Op. Cit. p. 243.

<sup>64</sup> - MONTEIRO, John Manuel. Redescobrimo os índios da América portuguesa: antropologia e história. In: AGUIAR, Odílio Alves(Org.). *Olhares Contemporâneos -*

Identidades indígenas reconfiguradas. Se, por um lado, havia essa dimensão de diferenciação e de marcar a especificidade em relação aos africanos e afrodescendentes, também havia a aproximação com esses mesmos povos, especialmente em determinadas situações, como a dos quilombos, em que, muitas vezes, índios e negros compartilhavam espaço comum.

O fato é que as circunstâncias da vivência, na Colônia, provocaram uma série de dinâmicas. Ocorreram mútuas influências entre os nativos e os demais povos com quem contactaram e se envolveram, a partir do século XVI<sup>65</sup>.

Ao demonstrar a intensa utilização da mão-de-obra indígena, nas fazendas de trigo do planalto paulista pelos bandeirantes, John M. Monteiro, por exemplo, procura analisar a dinâmica do mundo nativo presente, o tempo todo, definindo ou redefinindo situações, através de táticas e estratégias de ação, reação, sobrevivência. Também se detém sobre as estratégias de domínio e de adaptação dos bandeirantes ao mundo nativo e às relações destes mesmos paulistas com outros seguimentos, Coroa, autoridades governamentais da colônia e jesuítas<sup>66</sup>.

É importante notar, no entanto, que as preocupações da historiografia mais recente do Brasil não são inteiramente inéditas. Pesquisador sensível às dinâmicas culturais, Sérgio Buarque de Holanda, na década de 1950, já contemplava muitas das questões de que hoje a nova produção historiográfica busca dar conta.

No seu livro "Caminhos e Fronteiras", em capítulo que analisa os caminhos trilhados pelos antigos bandeirantes para chegar à região de Piratininga, Sérgio vai dando as pistas de como os paulistas iam se apropriando das experiências dos índios para conquistarem os seus

---

*Cenas do mundo em discussão na Universidade*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001, p.142.

<sup>65</sup> - A percepção dessas dinâmicas já vem ocorrendo nos últimos anos através dos trabalhos de importantes historiadores brasileiros, entre eles Ronaldo Vainfas, "A Heresia dos Índios"; Laura de Melo e Souza, "O Diabo e a Terra de Santa Cruz", "Inferno Atlântico"; Ronald Raminelli, "Imagens da Colonização"; Janice Teodoro, "América Barroca" e John M. Monteiro, "Negros da Terra".

<sup>66</sup> - Ver MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

objetivos. Utilizando-se, na maioria das vezes, das próprias trilhas indígenas, conseguiam transpor as matas espessas e escolher sítio para pouso e plantação de mantimentos. Onde se tornava difícil visualizar o caminho de volta, pela densidade das matas, por exemplo, os paulistas utilizavam da técnica de quebrar galhos de árvores à mão, entre espaços pequenos.

Os paulistas, nas suas investidas mata a dentro, à cata de escravos, eram acompanhados pelos próprios índios da região, que compunham o exército maior dos bandeirantes.

Dentre as habilidades que adquiriam os bandeirantes, estava a de examinar pegadas, no chão, de homens ou bichos, deduzindo, por exemplo, a origem, a direção e a época em que foram produzidas. A população foi incorporando, ao passar do tempo, as práticas da cultura nativa nos seus modos de vida, algo próprio da terra, como diz o Sérgio, em que foram intensas a comunicação e a mestiçagem com os nativos. Aliás as grandes empresas dos bandeirantes não seriam possíveis sem a presença dessa "mistura". A própria habilidade adquirida pelo índio, na sua vivência cotidiana na mata, nas investidas em busca da caça fugidia, levou-o a uma sabedoria própria, uma sensibilidade a detalhes do universo em que se movia.

Outro costume indígena disseminado entre os bandeirantes e, mais tarde, entre a população paulista, foi a prática de andar com os pés nus, embora o calçado, nos primeiros tempos da colônia, fosse visto como distinção. Geralmente, nos núcleos urbanos que se constituíam, é que a prática do andar calçado era vista como exemplo de civilidade. Sérgio Buarque dá alguns exemplos do uso, pelos nativos, dessas sandálias, "*nem sempre ligado à necessidade de proteção para os pés*"<sup>67</sup>.

O uso da alpercata foi encontrado entre vários índios, em outras regiões do Brasil. Caso, por exemplo, das sandálias de caraguatá, encontradas entre os índios do Nordeste, provavelmente do grupo Cariri e ainda entre os Caingang do Sul. É interessante ver o material com que essas sandálias eram produzidas pelos índios, geralmente de folhas de carnaúba, própria então de seu mundo cultural. Era comum o uso indígena das sandálias para despistar os brancos ou outros inimigos. Entre os Xerentes,

---

<sup>67</sup> - HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e Fronteiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 3ª ed. 1994, p. 29.

objetivos. Utilizando-se, na maioria das vezes, das próprias trilhas indígenas, conseguiam transpor as matas espessas e escolher sítio para pouso e plantação de mantimentos. Onde se tornava difícil visualizar o caminho de volta, pela densidade das matas, por exemplo, os paulistas utilizavam da técnica de quebrar galhos de árvores à mão, entre espaços pequenos.

Os paulistas, nas suas investidas mata a dentro, à cata de escravos, eram acompanhados pelos próprios índios da região, que compunham o exército maior dos bandeirantes.

Dentre as habilidades que adquiriam os bandeirantes, estava a de examinar pegadas, no chão, de homens ou bichos, deduzindo, por exemplo, a origem, a direção e a época em que foram produzidas. A população foi incorporando, ao passar do tempo, as práticas da cultura nativa nos seus modos de vida, algo próprio da terra, como diz o Sérgio, em que foram intensas a comunicação e a mestiçagem com os nativos. Aliás as grandes empresas dos bandeirantes não seriam possíveis sem a presença dessa "mistura". A própria habilidade adquirida pelo índio, na sua vivência cotidiana na mata, nas investidas em busca da caça fugidia, levou-o a uma sabedoria própria, uma sensibilidade a detalhes do universo em que se movia.

Outro costume indígena disseminado entre os bandeirantes e, mais tarde, entre a população paulista, foi a prática de andar com os pés nus, embora o calçado, nos primeiros tempos da colônia, fosse visto como distinção. Geralmente, nos núcleos urbanos que se constituíam, é que a prática do andar calçado era vista como exemplo de civilidade. Sérgio Buarque dá alguns exemplos do uso, pelos nativos, dessas sandálias, "*nem sempre ligado à necessidade de proteção para os pés*"<sup>67</sup>.

O uso da alpercata foi encontrado entre vários índios, em outras regiões do Brasil. Caso, por exemplo, das sandálias de caraguatá, encontradas entre os índios do Nordeste, provavelmente do grupo Cariri e ainda entre os Caingang do Sul. É interessante ver o material com que essas sandálias eram produzidas pelos índios, geralmente de folhas de carnaúba, própria então de seu mundo cultural. Era comum o uso indígena das sandálias para despistar os brancos ou outros inimigos. Entre os Xerentes,

---

<sup>67</sup> - HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e Fronteiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 3ª ed. 1994, p. 29.



foram encontrados alguns calçados feitos de palhas entrançadas em que “a parte da frente servia de descanso ao calcâneo e o rastro ficava impresso em sentido inverso ao da marcha”<sup>68</sup>...

Sérgio Buarque apóia-se em relatos do padre Ambrosetti e no mapa organizado por Erland Nordenskiöld, referindo-se à distribuição do uso de calçados na América do Sul. O autor desconfia de possível relação, por exemplo, entre o próprio mito do curupira, nas regiões densamente povoadas por índios e a prática da utilização da sandália ao contrário. Daí, na lenda, curupira ter os pés voltados para trás. Ora, a disseminação do mito entre os colonos pode muito bem fazer parte da estratégia indígena de defesa do seu mundo, uma vez que, na lenda, o principal papel do curupira é preservar e defender a floresta de qualquer ataque inimigo. O nativo era o único realmente interessado na preservação da floresta e, com ela, a sobrevivência do seu universo sócio-cultural.

Sobre Sérgio Buarque de Holanda e a concepção e feitura de trabalhos como “Caminhos e Fronteiras”, Maria Odila L. da Silva Dias observou que uma das características do autor era considerar imprescindível que o historiador pudesse trabalhar na ausência do peremptório:

Tratava-se do principal desafio do ofício do historiador. Era preciso que este desenvolvesse um estilo de escrever capaz de interpretar nuances e de fenômenos muitas vezes incipientes, ainda mal definidos em seu processo de vir a ser. Admirava o estilo de escrever cumulativo do historiador que sabia alternar o descritivo com o interpretativo<sup>69</sup>

Também na sua obra pioneira e de elaboração mais densa, “Visão do Paraíso”, Sérgio Buarque é ousado e original. Dialogando com a historiografia européia, abraça temática e abordagem jamais pensadas por historiadores, no Brasil. Ronaldo Vainfas referiu-se à construção dessa obra da seguinte forma:

---

<sup>68</sup> - Id. *Ibidem*, p. 30.

<sup>69</sup> - DIAS, Maria Odila Leite Da Silva. Política e Sociedade na obra de Sérgio Buarque de Holanda. In: CANDIDO, Antonio(Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*, São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 21.

Sérgio Buarque fazia simplesmente história, e o fazia de forma rebelde, a desafiar os caminhos, qualquer caminho. A sugerir, quem sabe por meio de metáforas, a relação entre o tema erudito do paraíso terreal e a história geral do Brasil<sup>70</sup>

Além de abordagens inspiradoras como as de Sérgio Buarque de Holanda, a nova historiografia indígena manifesta interação com algumas obras da área antropológica, como "Ilhas de História", de Marshall Sahlins, e "*Grupos étnicos e suas fronteiras*", de Fredrik Barth.

Segundo Sahlins, a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução, ou, em suas palavras, "*toda mudança prática também é uma reprodução cultural*"<sup>71</sup>. O autor nega, assim, que possa haver oposição rígida entre estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia. Em seu "*Ilhas de História*", ao tratar da cultura tradicional dos havaianos em contato com os europeus, o pessoal de Cook, mostra que esta sofreu mudanças, ao mesmo tempo em que manteve a sua estrutura. O aparecimento de Cook, na ilha havaiana, foi evento incomum e sem precedentes. No entanto, "*conseguiu abarcar o que era realmente singular naquilo que era conceitualmente familiar... Cook já era uma tradição para os havaianos antes de se tornar um fato*"<sup>72</sup>. O evento, ao inserir-se na estrutura, não ficou deslocado e sem efeito, ele resignificou categorias preexistentes.

As culturas, na perspectiva do autor, devem ser compreendidas na sua historicidade, levando em conta o sentido que as sociedades emprestam aos acontecimentos mas também os efeitos reais desses acontecimentos no seu mundo. Os eventos não podem ser vistos deslocados ou em oposição à estrutura. Os sistemas materiais e simbólicos, o passado e o presente, o evento, a estrutura e a história dialogam intensa e permanentemente.

A contribuição maior de Fredrick Barth, por sua vez, foi substituir a concepção estática de grupo étnico por outra flexível e dinâmica, provocando percepções sobre as metamorfoses das identidades socioculturais, e o deslocamento de enfoque, nos estudos sobre a etnicidade. Na perspectiva de

---

<sup>70</sup> - VAINFAS, Ronaldo. *Historiador das representações mentais*. In: CANDIDO, Antonio. Op. cit. p. 57.

<sup>71</sup> - SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores Ltda, 1990 p. 180.

<sup>72</sup> - Id. *Ibidem*, p. 185.

Barth, a etnicidade se constrói como um sistema de separações e de diferenças com relação a "outros" significativos, em contexto histórico e social determinado. Perspectiva valiosa no que toca à análise das reelaborações de identidades étnicas. Determinado grupo social, mesmo adotando elementos culturais de outro, como, por exemplo, a língua e a religião, pode continuar a ser percebido e a perceber-se como distinto. Esse contato pode redefinir, em novas bases, a identidade do grupo. As noções de etnicidade, para o autor, ancoram-se nas dimensões de grupo, interação e organização social e na dimensão processual.

A manutenção de fronteira, separando e diferenciando um grupo particular de outros, é determinada por forças que agem, interna e externamente, ao grupo. A interação entre essas forças é que provoca a mobilidade e a redefinição das fronteiras. A partir dessas noções, é possível pensar a situação dos povos indígenas hoje no Ceará. Tomemos o caso dos Tremembé:

Os Tremembé da Almofala se defrontam com grave processo de concentração fundiária. Vivem onde fica a chamada terra do aldeamento, que dizem ter direito, apesar das levas de proprietários e posseiros que a têm ocupado nos últimos quarenta anos. Mantêm um ritual, o torém, dança nativa que consegue mobilizá-los e serve como epicentro da diferenciação étnica<sup>73</sup>.

Aí estão presentes os principais elementos reivindicados por Barth, como definidores de fronteiras entre os grupos étnicos. Percebe-se claramente a atuação da força externa, os proprietários e posseiros que invadem a área indígena. O torém é o elemento que os mobiliza na afirmação de sua identidade e demarca a fronteira de diferenciação étnica. O fato de afirmarem morar em *terra do aldeamento* legitima o direito a terras dos antepassados e os inserem na continuidade histórica de longo processo.

Roberto Cardoso de Oliveira, partindo das proposições de Barth, observou que os grupos ou indivíduos afirmam as suas identidades pela necessidade de diferenciação em relação a outros grupos ou outros

---

<sup>73</sup> - VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de(Org.). *A Viagem da Volta, Etnicidade, política, e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa Livraria, 1999, p. 281.

indivíduos com quem se defrontam ou se confrontam. Elaborou, para o caso, a noção de *Identidade contrastiva*<sup>74</sup>.

Essa demarcação das fronteiras entre o *nós* e os *outros* aparece nítida, no trabalho de Gerson Augusto de Oliveira Júnior, "*Torém, Brincadeira dos Índios velhos*"<sup>75</sup>. A dança do Torém é percebida como atuando estrategicamente na representação da identidade dos índios Tremembé. A partir do momento em que os Tremembé sentem a necessidade de serem reconhecidos como índios, para que assim fossem ouvidas e atendidas as suas reivindicações, a brincadeira das noites de festas abandona o caráter lúdico e ingênuo para se transformar no elemento central de afirmação da indianidade Tremembé. A dança passa a ser revestida de todo um significado político.

A dança do torém torna-se símbolo da unidade e demonstra a força da cultura como elemento que dá sentido às práticas sociais. Assim o torém é re-significado, o ato de dançar adquire um caráter simbólico até então inexistente. No ritual do torém, passa-se a expressar todo sentimento de ser tremembé para o grupo, que passou a dançar "todo junto"<sup>76</sup>

Os Tremembé também passam a dar ênfase aos ornamentos de penas e pinturas faciais, procurando contemplar a visão estereotipada e genérica presente, no imaginário social, sobre o que vem a ser o índio. Assim, enfatizando elementos que os tornam mais facilmente reconhecidos perante o "outro", afirmam-se em contraste e oposição a esse Outro. Muito mais do que estarem se afirmando como Tremembé, estão estrategicamente se identificando na categoria genérica "índios", a forma que encontram do Estado ou a sociedade nacional reconhecerem as suas reivindicações e direitos.

A partir das abordagens acima e do que está evidenciado nos olhares sobre alguns povos indígenas, atualmente existentes no Ceará, podemos perceber o valor da interação entre a História e a Antropologia. A relação entre História, Memória e identidade perseguida, a partir do que apontam os registros escritos de missionários e autoridades coloniais, é uma forma de

<sup>74</sup> - Ver OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

<sup>75</sup> - OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos Índios velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desportos, 1998.

<sup>76</sup> - Id. *Ibidem*, p. 75.

abraçar perspectivas interdisciplinares, sem diluir ou abandonar o olhar a partir do campo próprio do historiador. Alguns trabalhos da historiografia contemporânea, tais como os de Serge Gruzinski, "La Colonización de lo Imaginario" e "O pensamento mestiço"; Hector Bruit, "A simulação dos vencidos"; Ronaldo Vainfas, "Heresia dos Índios", embora não sejam uníssonos em seus pontos de vista, e talvez, por isso mesmo, são importantes, demonstram muito bem a questão das dimensões identitárias, das mobilidades e demarcações de fronteiras em situações coloniais.

Fronteiras que se configuram diante da ocorrência de intenso contato, e provocam rearranjos no mundo nativo e no mundo do colonizador. De um lado, as transformações que a dinâmica desse contato impõe; de outro, o vínculo com o tradicional, resultando daí a tensão, o conflito e a reelaboração identitária. Há o deslocamento, o movimento constante de perdas e ganhos, de astúcias, de negociações, de transformações e permanências.

Serge Gruzinski, ao estudar a sociedade dos astecas, no México colonial, observou:

Do mundo indígena somente apreendemos reflexos, aos quais se mescla, de maneira inevitável e mais ou menos confusa, o nosso. Pretender passar através do espelho e captar os índios fora do Ocidente é um exercício perigoso, com frequência impraticável e ilusório<sup>77</sup>.

Mesmo percebendo que o mundo indígena e as suas falas passam por filtros dos padres e autoridades coloniais, podemos perceber as experiências, as práticas culturais e as relações interativas e de confronto dos nativos com os europeus, a partir do que está dito na documentação do período colonial:

O mais gratificante na leitura e apreciação desses documentos é a possibilidade de encontrar o nativo. Mesmo que suas experiências, práticas culturais e formas de enfrentamentos apareçam aí filtradas pelos olhares do europeu católico ou protestante, português ou holandês, é possível adentrar o seu mundo e fazer uma leitura de seu universo sócio-cultural<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> - GRUZINSKI, Serge. *La Colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 13.

<sup>78</sup> - FUNES, Eurípedes Antônio. *Olhares em Confronto*. Apresentação ao livro comemorativo do tricentenário do Ceará, Fundação Demócrito Rocha, maio, 2000, p. 03.

O próprio Gruzinski, ao descrever como os índios se apropriavam das imagens cristãs, ressignificando-as, no México colonial, dá a pista do que devemos perseguir:

Nunca é demasiado insistir em um fenômeno que marcou toda a duração do período colonial. Realizada em grande parte fora do alcance de supervisão das autoridades eclesiásticas, a fabricação de imagens cristãs, de estatuetas, de ex-votos contaminou o universo indígena de representações que, com freqüência, escandalizaram o clero<sup>79</sup>.

Os índios representavam os santos católicos, familiarizando-os e inserindo-os nas suas próprias práticas culturais. Isso deve ser visto como fenômeno de aculturação dos nativos? Não é bom ser simplista neste caso. Gruzinski aponta ainda, em outro estudo, a ambiguidade, por exemplo, da situação dos índios que eram levados a aprender a escrita de suas próprias línguas, com o intuito de se tornarem cristãos, aliados e colaboradores dos espanhóis. Ora, muitos desses índios *"participaram das grandes pesquisas etnográficas realizadas pelos monges sobre as sociedades índias pré-colombianas. Eles serviram de informantes, de tradutores, de coletores de informação"*.<sup>80</sup>

O resultado disso, o mesmo Gruzinski narra:

Utilizaram a língua nahuatl e a escrita alfabética para consignar suas informações, já que antes da conquista as sociedades indígenas não dispunham de meios de fixar a palavra, como podemos fazer com nosso alfabeto. Em outros termos, foram esses índios ocidentalizados que construíram a memória índia ao recolher as lembranças dos antepassados, ao reunir as tradições orais e ao fazer uso das informações contidas nos preciosos códices pictográficos. É a esse formidável empreendimento de resgate do passado que devemos uma grande parte de nosso conhecimento atual do passado pré-colombiano. As elites índias compreenderam, portanto, o que fazia a força de seus vencedores, a escrita, e a usaram para exprimir seu próprio ponto de vista sobre acontecimentos capitais, transmitindo-o através dos séculos<sup>81</sup>.

Esse apropriar-se indígena dos instrumentos dos colonizadores, modificando-os e ressignificando-os, ocorreu nos vários campos, nas várias artes: Pintura, escultura, escrita, adaptações de clássicos da literatura, músicas.

<sup>79</sup> - GRUZINSKI, Serge. Op. cit., p. 67.

<sup>80</sup> - GRUZINSKI, Serge. *O Renascimento Ameríndio*. In: NOVAES, Adauto(Org.). Op. cit., p. 287.

<sup>81</sup> - Id. Ibidem, p. 288.

A mistura de elementos dos dois mundos, principalmente na perspectiva missionária, era vista como a possibilidade de “ganhar” o indígena de forma mais sedutora, uma vez que manipulavam aspectos bem familiares ao mundo nativo. É ainda Gruzinski, agora no seu “O pensamento Mestiço”, que fornece inúmeros exemplos desse tipo de prática entre os Espanhóis e os índios, no México colonial. Tomemos aqui apenas um deles. O Franciscano Pierre de Gand, diz Gruzinski, foi um dos primeiros a praticar a técnica da hibridação como método evangelizador:

Para facilitar a cristianização dos índios, o monge resolveu substituir os cantos nauas tradicionais e pagãos por hinos cristãos, só que a substituição foi apenas parcial: se, por um lado, o texto era modificado, por outro, a melodia permanecia indígena<sup>82</sup>.

Portanto a letra contendo a mensagem cristã foi posta sobre a melodia dos tradicionais cantares indígenas, esta última compreendida como neutra e facilitadora da evangelização. O que o missionário não levou em conta, porém, é que, mesmo sem as palavras originais, “a música naua continuava a ser portadora de mensagem pagã. As tonalidades, os instrumentos, os ritmos indígenas contribuía com toda a certeza para alimentar a lembrança dos rituais anteriores à Conquista”<sup>83</sup>

### Novos Olhares da Historiografia Cearense

A primeira observação a se fazer sobre a recente produção historiográfica cearense no que toca à temática indígena, é o aspecto da sua escassez. A produção acadêmica, neste campo, é ainda inexpressiva, no Ceará. Alguns textos, artigos e dissertações, porém, apontam alguns caminhos.

Na década de 1980, surge uma incipiente produção de estudos em que as questões da economia têm forte apelo e o índio ainda aparece de forma secundária e quase como um intruso ou empecilho ao “desenvolvimento” da capitania do Ceará. O trabalho de Maria Auxiliadora Lemenhe, realizado nos anos de 1980 e publicado em livro, em 1991, traz as

<sup>82</sup> - GRUZINSKI, Serge. *O pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 283.

<sup>83</sup> - Id. *Ibidem*, p. 284.

marcas e as concepções do tempo de sua feitura. Embora não tendo o índio como objeto central de estudo, é interessante ver como a autora inicia o primeiro capítulo:

O Ceará entrou tarde na História do Brasil-colônia quando comparado a Pernambuco e Bahia. Enquanto estes, no primeiro século da colonização, já estavam integrados à economia mercantil européia, o Ceará era uma região desconhecida. Ocupado **apenas** pela população nativa, inexistia como região econômica<sup>84</sup>.

Lemenhe desenvolve, com brilhantismo, o estudo, dentro do objetivo de analisar o processo histórico cearense como desaguador da hegemonia econômica e política de Fortaleza, sobre as demais cidades do Ceará, mas é interessante notar como suas preocupações, e os conceitos utilizados, acabam por diminuir a dimensão do mundo nativo. Ocorre determinada concepção de que existem áreas em que um desenvolvimento, um progresso e uma evolução econômica contrastam com outras regiões onde a colonização ainda não se efetivou de forma intensa e que, por isso mesmo, encontram-se num estágio de atraso e inferioridade. Evolução ou atraso na perspectiva de quem? Vale a indagação.

Estudo mais recente, que também dá ênfase às questões econômicas, agora aliadas à problemática do trabalho indígena, é a dissertação de João Leite, "*A participação do trabalho indígena no contexto da produção algodoeira do Ceará*", do ano de 1997. O índio aqui aparece como sujeito central, no entanto, extremamente genérico. O autor enfoca os nativos apenas em suas ações e envolvimento com o mundo do trabalho. Também há pouco espaço para a demonstração da resistência criativa por parte do índio, preocupando-se muito mais com as estratégias de controle e as situações de submissão.

Contudo a importância maior do estudo reside no destaque que dá à intensa exploração vivida pelos índios, no dito contexto da agricultura algodoeira, no Ceará(1780-1822), contrapondo-se à historiografia mais tradicional que, durante muito tempo, afirmou terem os índios pequena e

---

<sup>84</sup> - LEMENHE, Maria Auxiliadora. *As razões de uma cidade: conflito de hegemonias*. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1991, p. 21. (Grifo meu).



efêmera participação nas atividades produtivas, em todas as regiões do Brasil<sup>85</sup>.

João Leite observa o papel desempenhado pelas vilas, na capitania do Ceará, como espaços privilegiados de recrutamento dos nativos para o trabalho:

Mesmo a administração colonial tendo abolido as leis do Diretório em 1798, este continuou sendo usado no Ceará como instrumento para legitimar o recrutamento da população indígena ao trabalho obrigatório. No processo de transformação da população indígena, num contingente economicamente produtivo, as vilas desempenharam um papel central, quando foram por excelência o espaço de regulamentação e distribuição da força de trabalho indígena para várias atividades produtivas deste período<sup>86</sup>.

Texto inspirador, em vários aspectos, é *"Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território"*, de Francisco José Pinheiro. O autor demonstra sensibilidade, na tentativa de penetrar o mundo nativo e dialogar com os "modos de vida em confronto", na capitania do Ceará. Confrontos que se estabeleciam em relação aos territórios "conquistados", por exemplo. Pinheiro considera que houve pouca diferenciação entre as ações dos missionários e dos colonos em geral:

Apesar do missionário ter uma visão mais generosa, em relação ao território que deveria ser mantido para os Tabajara, o que se impunha era o conceito de necessidade/utilidade da perspectiva mercantil. As terras deveriam ser doadas de acordo com o número de índios de cada aldeia. Nesse caso o que prevalecia era a noção mercantil de propriedade, deixando-se de lado não só todo o caráter simbólico do território como a necessidade de áreas de dispersão, que era um dado marcante no modo de vida dos povos originários<sup>87</sup>.

A documentação utilizada pelo autor, constituída basicamente de cartas jesuíticas, é possibilitadora de boa percepção sobre o cotidiano dos povos considerados. No entanto, alguns conceitos, assim como determinados

<sup>85</sup> - John Manuel Monteiro, no início dos anos 1990, observava que, embora algumas contribuições recentes tivessem lançado luz sobre a escravidão indígena no Brasil, as principais tendências no estudo da colônia permaneciam "subordinadas a um quadro teórico no qual a organização do trabalho se atém à lógica da expansão do capitalismo comercial". Assim, dizia Monteiro, "o índio - quando mencionado - desempenha um papel apenas secundário e efêmero, ocupando a ante-sala de um edifício maior onde reside a escravidão africana". MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra - Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 8.

<sup>86</sup> - NETO, João Leite. *A Participação do Trabalho Indígena no Contexto da Produção Algodoeira do Ceará (1780-1822)*. Dissertação de Mestrado, Recife, 1997, p. 129.

<sup>87</sup> - PINHEIRO, Francisco José. *Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território*. In: SOUZA, Simone de. *Uma Nova História do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 23.

aspectos da sua abordagem, merecem um olhar crítico. Pinheiro considera os aldeamentos missionários como meros espaços de exploração da mão-de-obra indígena e de negação do mundo cultural nativo, anulando a possibilidade de serem também espaços de sobrevivência e reconfiguração identitária. Além disso, fala reiteradamente na ocorrência de “*subordinação/adequação indígena ao modo de vida europeu*”, praticamente fechando todas as fendas para a resistência dos índios e, desta forma, colaborando com a perspectiva de se perceber um índio submisso e derrotado. Algumas passagens do texto, todavia, demonstram certa contradição do autor, notadamente quando cita e comenta alguns trechos de cartas e datas de sesmarias dos índios. Os argumentos indígenas, contidos nessas cartas, demonstram certas facetas da resistência sutil e criativa.

Falar sobre resistência sutil é lembrar o trabalho de Paulo Sérgio Barros, “*Confrontos Invisíveis: Colonialismo e Resistência Indígena no Ceará*”. O estudo possui uma linha de abordagem e perspectivas metodológicas plenamente sintonizadas com os olhares que uma nova historiografia vem lançando sobre os povos indígenas e os processos coloniais em que estão envolvidos. O título “Confrontos Invisíveis” já denota a filiação do autor a um tipo de olhar sensível ao indício, ao que não é comumente explicitado, ao que permaneceu às margens.

O trabalho desenvolve-se a partir dos conceitos de “colonialismo” e “resistência indígena”. O ponto de partida é o próprio contexto europeu e as percepções de cronistas e historiadores sobre as características do colonialismo e as questões de alteridade. Realiza também uma análise genérica sobre vários aspectos do colonialismo, presentes em documentação primária e em alguns estudos sobre os *tupi/tapuia* e grupos específicos do Ceará.

A perspectiva da “mistura”, da mesclagem, perpassa todo o trabalho, apesar de o autor valer-se do conceito de aculturação, sempre problemático. Destaca-se o terceiro capítulo que, amparado especialmente nos relatos missionários de Luís Filgueira, Ascenso Gago e Antonio Vieira, apresenta os quatro aspectos da situação de contato no Ceará colonial, em que melhor se demonstram, segundo o autor, os “confrontos Invisíveis”: Idolatrias, simulações, acordos entre chefes e a rebelião dos índios aldeados. São

confrontos ocorridos em torno ou no interior dos aldeamentos missionários: *“Não será exagero pensar que todas as atividades dos indígenas seguiam valores e práticas ancestrais, mescladas ou não à cultura colonizadora. Nesse sentido, a ação dos padres variava entre o repúdio e a tolerância”*<sup>88</sup>.

A nova historiografia, em parte, indica uma perspectiva diversa do que defendiam os estudos historiográficos de Tristão Alencar, Pedro Theberge, Carlos Studart, Joaquim Catunda e outros que abraçaram a concepção de que o contato levou ao fim, e ao completo extermínio, o indígena cearense. É possível verificar, a partir de olhar atento e sensível à percepção das formas diversas de resistência e sobrevivência da indianidade, que o maracá continuou a rugir, mesmo em espaços de aparente aculturação e a despeito do que se afirmava oficialmente sobre a não existência de nativos no Ceará.

### **Mundos que se tocam, que se trocam e se opõem**

Os índios não foram, portanto, apenas vítimas ingênuas e passivas, no processo colonizador, nem foram, o tempo todo, obstinados e irredutíveis opositores do projeto colonial. As resistências podiam estar presentes também no que se tem denominado de “acomodação”, “colaboração”, “negociação”. A identidade indígena se afirmava por oposição ao outro, ao estrangeiro, ao externo, mas também se afirmava a partir do jogo de negociações, interações e alianças. Muitas vezes, os índios, ao utilizarem mecanismos próprios da cultura dos invasores europeus, como vimos nos exemplos do México colonial, não estavam simplesmente sendo absorvidos pela lógica do mundo destes. Estavam defendendo perspectivas de ação e reação ou (re)criação de seu próprio mundo.

É assim que podemos interpretar, por exemplo, o pedido que os índios do Ceará fizeram aos holandeses, em 1637, para que expulsassem os

---

<sup>88</sup> - BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos Invisíveis: Colonialismo e Resistência Indígena no Ceará*. Recife: UFPE, 1997. Dissertação de Mestrado, p. 96.

portugueses de suas áreas: "*Queriam entregar-nos o castelo do Seará, para expelir os portugueses e fazer-nos senhores daquela região*"<sup>89</sup>

Numa outra carta, do final daquele ano, 17 de Novembro de 1637, o *Conselho Supremo do Brazil* ligado à Companhia das Índias Ocidentais envia para a Europa uma segunda comunicação:

Em nossa carta anterior, avisamos a VV. SS. que um bando de índios do Seará aqui viera ter para pedir aliança conosco e nos mover a expedir tropa que tomasse o castelo e vencesse os portugueses... por muito tempo os detivemos com boas palavras, esperando ocasião oportuna, mas como eles continuaram a insistir, e finalmente pediram que resolvessemos, pois queriam voltar para a sua terra, examinamos mais atentamente a importância e a exequibilidade da empreza<sup>90</sup>.

A aliança, aqui, parece ser mais uma tática dos índios para se manterem nas suas próprias terras, ou talvez por entenderem que as regras do jogo holandês eram outras, diferentes. É importante ver o que o *Conselho Supremo* escreve aos Diretores da Companhia, em 1644:

Dos índios desta capitania pouca confiança se pode depositar nas suas disposições para com este Estado, porque de ordinário eles não têm outro fito e intuito senão viver em liberdade, e não servilmente, isto é, poder levar uma vida ociosa e indolente... e para não terem aversão a este Estado, melhor é deixá-los ficar no mesmo teor de vida e mandar que os enfermeiros empreguem os seus esforços nas aldeias para o fim de instruí-los na religião e na vida civil, tanto quanto for possível<sup>91</sup>.

Portanto, aí está o encadeamento de situações que revelam o quanto as alianças, por exemplo, poderiam ter caráter ambíguo, em que a colaboração e aparente submissão escondiam o complexo jogo de astúcias, em defesa da sobrevivência de modos de vida. É interessante ver como os holandeses, neste caso, procuram não confrontar-se diretamente com as vontades indígenas, preferindo deixar a tarefa de ganhá-los para o seu mundo e os seus projetos, a cargo dos religiosos. Conquistar a alma para poder conquistar o corpo e todo o universo cultural e físico dos nativos.

É importante considerar a disputa do espaço colonial pelas nações européias, neste período. A primeira ocupação holandesa, no Ceará, ocorreu

<sup>89</sup> -Carta do Conselho Supremo da Companhia das Índias Ocidentais(CSCIO) aos Diretores na Holanda, de 25 de Agosto de 1637. In: STUDART, Guilherme. *Datas e Fatos para a História do Ceará*. Fortaleza: Typographia Studart, 1896, vol. 1. p. 42.

<sup>90</sup> - Carta do CSCIO de 17 de novembro de 1637. In: STUDART, Guilherme. Op. cit. p. 48.

<sup>91</sup> - Carta do CSCIO em 1644. In: STUDART, Guilherme. Op. cit , p. 58.

de 1637 a 1644. O objetivo imediato seria a descoberta e posse de salinas. Havia também a existência de objetivo mais indireto: assegurar um ponto de apoio para futuro ataque ao Maranhão. Vale notar que a América portuguesa, na primeira metade do século XVII, vivia sob o domínio espanhol, o que provocou o rompimento do sólido comércio do açúcar que Portugal há muito, tinha com a Holanda. Os holandeses criaram a Companhia das Índias Ocidentais e investiram na conquista das áreas onde, abundantemente, se produzia a cana de açúcar. Importante ainda era conquistar as áreas que lhes possibilitassem complemento na economia, incluindo-se as regiões salineiras ou terras onde se imaginava existir minas. Também importantes eram os espaços estratégicos para o alcance de outros pontos cobiçados na colônia.

Mas a própria conquista de áreas açucareiras, Bahia (1624) e Pernambuco (1630), só foi possível pela força e apoio dos indígenas. Índios que tinham, em boa parte, decidida oposição aos portugueses, por suas práticas autoritárias de escravização. Até por volta de 1580, a mão-de-obra predominante, nos engenhos e fazendas dos locais mais tarde conquistados por holandeses, era a de escravos indígenas<sup>92</sup>.

Quando os holandeses invadiram e tomaram o Nordeste do Brasil, a situação era outra. Embora o nativo continuasse sendo escravizado, já não era a mão-de-obra mais usual. O povo negro, trazido da África, tornara-se o sustentáculo maior da riqueza produtiva, nas áreas litorâneas do Nordeste. Isso possibilitou, aos holandeses, inclusive a fama de serem amigos dos índios e muito mais amenos em relação à escravidão. A realidade é que a escravidão continuou escravidão - cruel e desumana, como sempre foi.

Na disputa do território, portugueses e holandeses sabiam bem: a conquista do maior número possível de índios aliados seria algo decisivo para a derrota do inimigo. Com esta compreensão, é que o Almirante Brondewyn Headrikson, em 1625, leva para a Holanda algumas lideranças indígenas, inclusive nativos do Ceará, como Gaspar Garaupaba e André Francisco<sup>93</sup>. Os holandeses levavam os índios para seu país com a justificativa de "educá-los", ensinar-lhes a língua, a escrita, os costumes, a religião. Educá-los era,

<sup>92</sup> - Sobre o assunto ver SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Especialmente o capítulo 2, "Uma geração exaurida".

<sup>93</sup> - MAIOR, Antônio Souto. Dois documentos inéditos e interessantíssimos (Cartas dos Índios Pedro Poty e Felipe Camarão). In: *Revista do Instituto do Ceará*, 1912, p. 73.

sobretudo, avivar ódios aos portugueses. Estas lideranças indígenas, depois de “educadas”, voltariam ao Brasil para assim, segundo se presumia, conseguirem mais eficazmente convencer o seu povo da vantagem de se aliarem aos flamengos.

O povo potiguar, do qual destaca-se Antônio Paraupaba, é bom exemplo do tipo de aliança dos nativos com os holandeses. A razão maior da aproximação dos Potiguares com os flamengos deu-se por conta de terrível massacre desses índios pelos portugueses, na “baía da Traição”, em 1625, o que levou boa parte da nação potiguar a se opor decisivamente aos lusos. Antônio Paraupaba, então, seguiu para a Holanda junto a outros seis índios de sua nação, entre os quais, o pai, Gaspar Paraupaba, e Pedro Poti, que, mais tarde, se notabilizaria em lutas ao lado dos flamengos. Viveu cinco anos em Amsterdam, tempo em que aprendeu a língua holandesa e converteu-se ao calvinismo. Vitoriosos na invasão de Pernambuco, em 1630, os holandeses tiveram, em Antônio Paraupaba, vigoroso comandante, mobilizando campanhas militares contra os portugueses e seus aliados indígenas<sup>94</sup>.

Vê-se, assim, o quanto as alianças com os nativos eram importantes para as nações européias, na disputa pelo território e suas riquezas.

Na perspectiva de reconquistarem os índios do Ceará como seus aliados, e, portanto, de se fortalecerem diante do inimigo holandês é que os portugueses chegaram a reivindicar a volta, ao governo da capitania do Ceará, de Martin Soares Moreno, por ser ele, segundo o que afirmavam, a pessoa mais capaz de ter os nativos ao lado dos portugueses:

E pelo zelo que tenho da conservação do dito gentio, digo que ninguém poderá melhor conservá-lo, e governá-lo, que o Capitão Martin Soares Moreno por ter de muitos anos experiência do modo como se querem tratados estes gentios, e como esteve muitos anos por Capitão-Mor do Siara, e indo agora para o governo do estado do Maranhão, tomará com muita facilidade o dito Siara do poder do inimigo holandez em que está, e servirá de grande crédito para todo o mais gentio, assim do Maranhão, como do Grão-Pará, com que o dito Martin Soares, pelo bom modo que tem em os ter obedientes ao serviço de S. Magestade entendo, que ninguém melhor que ele poderá governar aquele Estado, assim para aumento daqueles

---

<sup>94</sup> - VAINFAS, Ronaldo(Org.). *Dicionário do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000, p. 51.

vassallos de S. Magestade como para a conservação e quietação dos gentios e Aldeias dos Índios<sup>95</sup>

Na luta entre holandeses e portugueses para conquista de alianças e confiança dos nativos, podemos perceber então que os cuidados que manifestavam as autoridades holandesas, em não desagradarem ou causarem maiores prejuízos aos índios, deviam-se também, em boa parte, à necessidade que tinham de não jogarem os índios para o campo inimigo.

Como forma de se diferenciarem dos portugueses e conseguirem manter os índios como aliados, havia a orientação das autoridades holandesas para que deixassem os mesmos na prática de seus costumes e livres de opressão. No que se refere aos interesses e aos cuidados dos holandeses, em sustentarem as alianças com os nativos no Ceará, nota-se a existência de descompasso entre o que pregavam os membros do Conselho das Índias Ocidentais e a efetiva prática dos colonos. A realidade dos fatos caminhava na direção oposta. O caráter pacífico e amigável que apresentavam formalmente não resistiu ao convívio efetivo com os índios. Os flamengos passaram a utilizar a mão-de-obra indígena de forma gratuita para os mais diversos serviços. A escravidão do nativo era uma constante nas terras do Ceará. A resposta dos índios foi contundente:

A crescente opressão exercida pelos holandeses sobre os pobres índios e principalmente a falta de pagamento aos que trabalhavam nas salinas moveram-nos a uma revolta e ao morticínio dos opressores. Destruíram a guarnição e saquearam os barcos dos inimigos<sup>96</sup>

O resultado das práticas de exploração dos nativos, efetuadas pelos holandeses, portanto, foi a invasão da guarnição, o morticínio e a própria expulsão dos flamengos do Ceará. Numa ata do Conselho das Índias Ocidentais, de 21 de março de 1644, diz-se que, em relação aos índios do Ceará, *"pouco se pode fazer empregando a força contra uma nação tão selvagem e em tão ampla região"*<sup>97</sup>. A orientação dos dirigentes holandeses, no sentido do não confronto direto com os índios, e a passagem da ata citada, deixa claro que era também por saberem que os índios não só

<sup>95</sup> - NORONHA, Jacome Raymondo de. Relação sobre as cousas pertencentes à conservação e aumento do Estado do Maranhão, 1637. Documento da Coleção Studart. In: *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 24, 1910, p. 278.

<sup>96</sup> - STUDART, Guilherme. Op. Cit. p. 55.

estavam em maioria, mas estavam em território próprio e amplo. Este elemento junta-se, portanto, ao já explicitado, referente à necessidade de força frente aos portugueses. Os flamengos teriam que conviver e fazer concessões, reelaborando o seu domínio, de acordo com as possibilidades de ação, nas circunstâncias em que estavam inseridos.

A carta do comandante holandês, Van Ham, nos tempos da ocupação holandesa no Ceará, é reveladora do que estou afirmando. Refere-se à necessidade de *“fazer quanto antes novas roças e plantações de mandioca, as quais só podem ser feitas pelos índios, visto como os soldados nenhuma inteligência têm desse mister”*<sup>98</sup>

No mesmo sentido, são as observações contidas no parecer sobre a necessidade de se aumentar o Estado do Maranhão, introduzindo nele escravos africanos:

A falta de escravos, que aqueles moradores padecem, os incapacita para a cultura dos campos, em razão de que sem eles não podem cultivar, por não ser estilo da gente branca daquelas partes, nem de outra alguma de nossas colônias, fazer mais do que mandar a seus escravos que trabalhem ordenando-lhes o que se vem fazer<sup>99</sup>

Os índios, nesta situação, estão sendo incluídos na lógica produtiva dos europeus. O caráter de exploração da mão-de-obra nativa e, em seguida, da mão de obra dos africanos, implementada pelos invasores, está presente aqui com muita clareza. Os europeus não sabem e não podem, por não ser “estilo” da gente branca das colônias, fazer outra coisa que não seja mandar nos seus escravos. Por outro lado, os holandeses, além de fazerem roças de mandioca, produto agrícola dos mais importantes na cultura indígena, necessitam dos próprios índios, no plantio e preparo das roças, em virtude de os soldados não possuírem o “mister” de domínio dos nativos. Percebe-se a influência direta de práticas culturais dos índios, no cotidiano dos colonos, como é o caso das plantações de mandioca<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> - Id. Ibidem, p. 57.

<sup>98</sup> - Carta do comandante holandês Van Han no Ceará, de 19 de abril de 1638. In: CÂMARA, José Aurélio. *Aspectos do domínio holandês no Ceará*. Revista do Instituto do Ceará, Tomo LXX, 1956, p.14.

<sup>99</sup> - Doc. da Coleção Studart. Parecer sobre a necessidade de se aumentar o estado do Maranhão, fazendo-se assento para negros de cabo verde, 1650. In: Revista do Instituto do Ceará, Tomo 24, 1910, p. 323.

<sup>100</sup> - Manuel Correia de Andrade observou que “muitos vegetais cultivados pelos indígenas - como o algodão, a mandioca e o milho - passaram também a ser cultivados pelos colonizadores. Fato comprovado pelo depoimento dos cronistas coloniais, no século



O Parecer sobre os “sucessos do Maranhão”, de 1658, recomenda meios suaves para a conquista dos índios por serem estes o “remédio de todos”, entenda-se, os escravos de todos:

Sempre se há de considerar em toda a execução que os meios sejam os mais suaves, e que por eles se segure o justo fim que se pretende. Neste discurso, o é a conservação dos Reverendos Padres da Companhia de Jesus para o fruto das almas e justiça dos índios, a dos Moradores para o acrescentamento da conquista do príncipe, e a dos índios para remédio de todos<sup>101</sup>

Um dos documentos mais importantes, na revelação de táticas, estratégias, astúcias presentes nas relações nativos/holandeses, é o *Diário da Expedição de Mathias Beck*. O autor dá notícia do que fizeram para tentar ganhar os índios, logo na chegada da expedição que realizava a segunda investida às terras do Seará Grande. Era o ano de 1649: “*resolvemos mandar à terra, para predispor os naturales a nosso favor, alguns dos índios que vieram conosco e são d’aquí*”<sup>102</sup>

Os índios a que o autor se refere são aqueles já mencionados, índios levados do Ceará para a Holanda, ou índios de Pernambuco aliados aos protestantes holandeses, índios principais, e que tinham agora a função de legitimar e possibilitar ambiente favorável ao estabelecimento dos flamengos, pela segunda vez, procurando firmar o domínio sobre as terras e gentes do Seará.

Matias Beck dá exemplos da dinâmica das sociedades indígenas nas terras do Seará Grande. Demonstração disso é a referência que faz à assembléia realizada pelos índios para decidir a presença e permanência holandesa em suas terras:

Veio ter comigo o meu negro chamado Domingos, que nasceu aqui no Siara, e avisou-me que passando pelo sitio onde os índios estavam acampados, viu-os reunidos numa grande roda discorrendo sobre a nossa vinda, e que, entre outras cousas, haviam combinado que nos deixariam por em terra todos os nossos bens até ver como os trataríamos e que, se não tratássemos a contento da sua

---

XVII, que testemunharam haver nos engenhos de açúcar áreas cultivadas como produtos alimentícios que garantiam a fartura das casas-grandes e a abundância de alimentos”. Ver ANDRADE, Manuel Correia de. A Pecuária e a Produção de Alimentos no Período Colonial. In: SZMRECSÁNYI(Org.) História Econômica do Período Colonial. Editora Hucitec, FAPESP, São Paulo: 1996.

<sup>101</sup> - Doc. da Coleção Studart. Parecer sobre os sucessos do Maranhão, feito por Manoel da Vide Souto Mayor, 1658. Revista do Instituto do Ceará, Tomo 24, 1910, p. 314.

<sup>102</sup> - BECK, Mathias. Diário da expedição ao Ceará. In: *Estudos comemorativos ao Tricentenário do Ceará*. Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903, p. 350.

expectativa, guardariam ocasião para matar-nos todos e apoderarem-se dos nossos bens para entre si dividi-los<sup>103</sup>

Os índios mostram, com essa atitude, o poder de articulação e organização que têm no planejamento e no delicado campo das táticas de negociação e da resistência sutil. Percebiam a possibilidade dos benefícios e malefícios que poderia provocar a presença europeia ali, e preparavam-se para a defesa de seus interesses. Em “roda”, pensavam e discutiam as questões que os afetavam. É importante notar também que esses nativos já possuíam toda uma vivência com os europeus, uma vez que os próprios holandeses, como vimos, foram solicitados pelos índios para que expulsassem os portugueses de seus territórios. Vale lembrar também que os holandeses já haviam permanecido ali por vários anos, na mesma região, e os nativos, experimentado dissabores junto a eles. O que fazia, portanto, com que estes índios que, uma vez expulsaram os holandeses de suas terras, consentissem outra vez, a permanência dos mesmos em seus espaços territoriais?

Alguns elementos devem ser levados em conta. O primeiro deles são as próprias lideranças, índios principais que viajaram e permaneceram longo tempo junto aos holandeses, aprendendo-lhes a língua, a religião, o ódio aos colonos católicos. Esses índios agora voltavam com a expedição de Matias Beck e inseriam-se em meio ao seu povo. Não eram mais os mesmos de antes, embora ainda fossem. Ou seja, os valores e a identidade individual haviam passado por transformações, mas, ao retornarem ao seu povo e ao seu ambiente originário, eram ainda os mesmos líderes respeitados, e talvez esse respeito tivesse mesmo aumentado, em face das aquisições conseguidas junto aos estrangeiros, a língua, por exemplo, e outros conhecimentos. O que estou querendo dizer é que certamente estas pessoas foram bastante influentes, no que diz respeito ao comportamento geral dos nativos, sobre a segunda invasão flamenga às terras do Ceará.

O segundo elemento a ser considerado são as expectativas dos índios quanto à obtenção de presentes. Este é um ponto interessante, a merecer atenção, uma vez que aqui estão envolvidos aspectos sócio-psicológicos instigantes. Será analisado adiante.

---

<sup>103</sup> - Id. Ibidem, p. 363.

Outro elemento são as “cartas de perdão”, ofertadas aos principais líderes da rebeldia que matou e expulsou os holandeses quando de sua primeira ocupação, no Seará. Os flamengos, sabedores da rebeldia indígena, em anos anteriores, oferecem *cartas de perdão* aos índios principais, enviadas pelos próprios “nobres e poderosos senhores” de Holanda. Essas cartas procuravam produzir impactos essencialmente simbólicos, uma vez que os próprios índios não conseguiam decifrar o conteúdo da escrita, sendo lidas por terceiros ou apenas mostradas e feita a comunicação do que, de fato, se tratava. Por fim, é interessante ver que, mesmo considerando os elementos acima, os índios estão impondo condições para aceitar os holandeses no seu meio. Iriam observar os seus comportamentos e ter a certeza de não serem molestados. Caso não os tratassem “a contento de suas expectativas”, aguardariam a ocasião propícia para tomar todos os bens dos estrangeiros e dividir entre eles.

É interessante observar a prática que tinham os índios de discutir e deliberar, em assembléias, questões que lhes afetavam a vida. O padre Ascenso Gago, um dos fundadores da Missão da Serra da Ibiapaba, também deteve-se na descrição desse comportamento indígena. Referindo-se aos índios Tabajaras, observou:

É esta nação Tabajara entre todas as do Brasil, a de melhor juízo. Não resolvem coisa alguma de importância sem consulta e para isso costumam ter no meio da aldeia uma casa de palramento, aberta por todas as partes, para que todos os que quiserem possam ouvir o que nela se determina. Havendo-se de consultar alguma coisa, manda o principal armar na dita casa uma rede lavada, em que se deita, e o mesmo fazem os fidalgos da aldeia, e todos os velhos que são chamados a conselho. Propõe o principal, ouve os pareceres dos mais, propõem-se as dificuldades, resolvem-se as dúvidas e depois de altercado o ponto, determina o principal o que se há de fazer. São eloqüentes nos seus arazoados, propõem qualquer negócio com boas razões e polidez de palavras. Porém... são índios como os mais<sup>104</sup>.

Estão bem caracterizados e reconhecidos pelo próprio religioso os aspectos das práticas “arazoadas” e plenas de bom senso dos indígenas. O índio principal comanda a reunião contando com a presença dos indivíduos mais representativos do seu meio, inclusive como convidados especiais estão

<sup>104</sup> - GAGO, Ascenso. Carta ânua. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1944, Tômoo IV, capítulo 3, p. 41.

ali todas as pessoas idosas, prontas a emitirem opiniões e serem ouvidas e consideradas. Não fica claro pelo relato, no entanto, se o próprio Ascenso Gago se faz presente à reunião. É interessante observar a opinião que emite o padre, no final da sua descrição. Reconhece o “bom senso” e o “arrazoado” do comportamento indígena, mas, em seguida, procura dar um jeito de tornar, sem maiores efeitos, a sua admiração. No arremate final, observa que “*são índios como os demais*”. Ou seja, não obstante fossem elogiosas as ações dos índios, as mesmas faziam parte do contexto mais geral de concepções e comportamentos que as tornavam como as demais, já que se inseriam no mesmo universo sociocultural, considerado bárbaro e inferior ao padrão cultural europeu.

Além do mais, reconhecer, sem reservas, aquele comportamento seria admitir a possibilidade da autonomia indígena, que os fazia donos de si. Era afinal admitir uma lógica coerente no modo de vida dos nativos, e, de certa forma, anular-se a si mesmo como propagador e orientador dos índios para a verdade que, apenas, o mundo cristão europeu detinha.

### **Presentes... trocas...**

Aspecto interessante a se notar, no Diário de Mathias Beck, é a mão dupla do sentido de enganar. Índios e holandeses inventavam justificativas objetivando despistar um ao outro. Enquanto os holandeses diziam que o forte(o Shoonemboorck), que construíam, destinava-se a proteger os nativos, ali habitantes, contra os índios “tapuias”, escondendo a razão verdadeira de proteção de si mesmos e defesa da terra que tomavam posse, os índios os enganavam afirmando saberem o local das minas, e os guiando por caminhos que levavam a nada, a fim de obter os presentes prometidos.

O principal Francisco Caraya, de todos os índios, tem o melhor conhecimento do assunto, em razão dos seus anos e de ser conhecedor de toda esta região; a vista disso discorri largamente com o dito Caraya sobre as minas, obtendo dele a confissão de que sabe perfeitamente o lugar onde se acham... e deu-me a segurança de que estava pronto, em todo o tempo que me aprouvesse, a conduzir-me ao referido lugar, desde que primeiramente o presenteasse com um vestido, um chapéu, uma camisa, meias, sapatos e uma espada<sup>105</sup>

<sup>105</sup> - BECK, Mathias. Op. Cit. p. 365.

Interessante é ver a procura do holandês pelo índio mais velho, com mais experiências e maiores conhecimentos da área, e assim possivelmente mais confiável. Aspecto interessante também é a atitude do principal em solicitar, “primeiramente”, os presentes para só então se determinar a mostrar o local das minas, uma forma de angariar, para si, os objetos do europeu, antes de levá-lo ao inexistente. Os presentes consistiam, todos eles, em elementos próprios do mundo dos “conquistadores”, demonstração do complexo caminho das misturas que já se estabeleciam no Seara Indígena. O nativo percebe o desejo e a ambição do holandês para com os metais, e procura jogar com isso. Sobre o assunto, vale ver o comentário de Bartholomeu De Las Casas, a respeito do comportamento indígena em relação aos conquistadores espanhóis, ávidos pelo achamento de ouro:

Os índios de todas aquelas províncias compreenderam que o ouro soava saboroso aos ouvidos dos espanhóis e que todo seu fim e negócio era saber onde havia ouro, e onde se tirava ouro, e quem possuía ouro; os índios usavam com eles desta indústria para lhes agradar e suspender suas crueldades ou para se livrar deles, a saber: fingir que em tais e quais lugares havia imensidade de ouro e que encontrariam as serras e montes todos dourados<sup>106</sup>

Os europeus, achando ter os índios sob controle, não percebiam o quanto esses se utilizavam de simulações e resistiam de formas diversas, ou como observou Bruit: “*Ao passo que todos, ou quase todos, enxergavam a maioria vencida, obediente e servil, esta, com atos que não se entendiam, corroía, em silêncio, os alicerces da nova sociedade*”<sup>107</sup>.

Os presentes que os índios recebiam dos europeus, ou as trocas que efetivavam, nem sempre significavam a submissão ou ingenuidade de sua parte, inseriam-se numa lógica própria de seus mundos e na perspectiva de alianças estratégicas. John Monteiro observou que a prática do escambo só ganhava sentido quando vinculado à “*dinâmica interna das sociedades indígenas*”<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> - LAS CASAS, Bartholomeu de. História de las Índias. Apud BRUIT, Hector. A Simulação dos Vencidos. In: *Ensaio sobre a Conquista Hispânica na América*. Campinas: Edunicamp, 1995, p. 167.

<sup>107</sup> - BRUIT, Hector. Op. Cit. p. 169.

<sup>108</sup> - MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra - Índios e bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Sobre o assunto ver cap. I, “A transformação da São Paulo indígena, século XVI”.

Mathias Beck, em seu *Diário*, dá conta dos inúmeros presentes destinados aos principais. O principal João Amanaju-Pitanga, no entanto, rebela-se e exige presentes mais valiosos. Como é o principal “*que mais gente tem sob as suas ordens*”, os holandeses logo prometem trazer, de Pernambuco, vestidos luxuosos, machados e foices à vontade, além de cartas de perdão. “*Fiz-lhes entregar, por ocasião da distribuição dos presentes, cartas de perdão cuja importância e alcance mandei que lhes fossem traduzidos*”<sup>109</sup>.

A partir do destacado acima, é possível perceber a avidez com que os índios se interessavam pelos “presentes” dos europeus, pelo novo, pelo útil, pelo diferente, pelo que significavam em termos de valores simbólicos. Esses objetos também eram ressignificados entre os próprios índios. O que para o europeu era “quinquilharia”, para os índios tinha significação diversa. Sobre isto, a propósito, Viveiros de Castro fez observação perspicaz, destacando o tipo de imagem construída e cristalizada, em face do comportamento indígena, sobre os “presentes” de missionários ou colonos europeus, ou, no outro polo, a concepção reticente de estudiosos dos índios, em admitir a simpatia destes por tais objetos, por caracterizar certo “consumismo”, considerado impróprio aos modos de viver nativo.

Eis um outro tema que fez fortuna, na construção da imagem negativa do ‘índio’ – homem leviano, capaz de fazer qualquer coisa por um punhado de anzóis – e que continua a freqüentar os pesadelos de muitos observadores bem-intencionados, que gostariam de ver ‘seus’ índios recusarem, em nome dos valores mais altos da cultura nativa, as quinquilharias com que lhes acenam<sup>110</sup>.

Vale destacar aqui a referência de Tzvetan Todorov à mesma questão, no contexto dos primeiros contatos de Colombo com os índios do continente americano. Todorov cita um trecho da descrição que Colombo faz das trocas que efetivou com os índios: “*Alguns tinham pedaços de ouro no nariz, que de bom grado trocavam por (...) [coisas] que valem tão pouco que não valem nada*”. E segue o autor observando a diferença nos sistemas de valores dos europeus e dos nativos, incompreensíveis para Colombo:

Colombo não compreende que os valores são convenções. E, quando conclui a descrição das trocas dizendo: ‘Até pedaços de

<sup>109</sup> - BECK, Mathias. Op. Cit, p. 362.

<sup>110</sup> - CASTRO, Viveiros de. O mármore e a murta. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 40.

barris quebrados aceitavam, dando tudo o que tinham como bestas idiotas!(Carta a Santangel, fevereiro-março de 1493), temos a impressão de que é ele o idiota: um sistema de troca diferente significa, para ele, a ausência de sistema, e daí conclui pelo caráter bestial dos índios<sup>111</sup>

Viveiros de Castro reivindica a necessidade de uma percepção sensível da complexidade que tal comportamento indígena requer, atentando inclusive para o aspecto da própria afirmação e dinâmica da identidade destes grupos, contidas na perspectiva de que o movimento de incorporar o outro é também o de assumir a sua alteridade: *“Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular”*<sup>112</sup>.

### Os índios “principais”

Para os índios “principais” estas questões se revestiam de significado particular, já que os tais presentes dos europeus eram entregues em suas mãos para que realizassem a distribuição para os demais índios de seu grupo. Ora, a atitude dos europeus de colocar, nas mãos dos principais, a tarefa de distribuição dos tais objetos mantém vínculos estreitos com práticas tradicionais das chefias, no seio das sociedades nativas. Pierre Clastres observou que, ao lado do talento oratório e de ser um “fazedor de paz”, um pacificador, das chefias se esperava intensa generosidade, dar presentes era algo que fazia parte do cotidiano de chefe<sup>113</sup>. Na nova situação, este papel lhe possibilitava dividendos simbólicos e reforço no seu valor, junto ao povo a que pertencia.

Os denominados índios principais tinham papel decisivo na articulação de seu povo. Aliás, as lideranças indígenas tiveram sempre papel de imenso destaque e intensa participação em funções de contatos diretos com os brancos e nas atividades tradicionais que exerciam, no mundo pré-colonial. Não é à-toa o interesse que demonstravam os colonos, missionários e autoridades governamentais por esses nativos.

<sup>111</sup> - TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América – A questão do Outro*. 2ª Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 45 e 46.

<sup>112</sup> - CASTRO, Viveiros de. Op. Cit. p. 41.

Os Principais eram índios que se situavam nos limites entre o mundo nativo e o mundo europeu. Um mundo complexo, misturado, fronteiriço. Embora não possamos vê-los como sempre ou necessariamente subordinados ou em confronto com a ordem colonizadora, os principais eram indivíduos que transitavam, acolhiam e recriavam os dois mundos aos quais pertenciam. Lideranças de seu povo mas também chefes e intermediários das autoridades colonizadoras oscilavam, portanto, nos acordos e alianças com os europeus e na liderança, vigilância e cuidados com a sua gente.

Atitudes de explícitas heresias são narradas por Antônio Vieira, entre os índios da serra da Ibiapaba onde atuou e acompanhou, de perto, os serviços missionários. Exemplo disso o autor nos fornece, na sua *Relação da Missão da Ibiapaba*, como são os casos dos índios que construíram "ídolos" de madeira e palha, passando a convocar todos os nativos para adorarem aquele a quem diziam ser o que realmente tinha poderes sobre as sementeiras e a fertilidade.

Também havia os índios que negavam o batismo dos padres, questionando a procedência branca e européia de Nossa Senhora, e afirmando que só se batizariam quando o mundo virasse de ponta - cabeça e a "Virgem Maria" surgisse como virgem indígena para remir os índios:

porque dizem os seus letrados que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o céu fique para baixo e a terra para cima, e assim os índios hão de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios<sup>114</sup>.

Os letrados a que o autor se refere são os índios que vieram de Pernambuco para a serra e que eram aliados dos holandeses e adeptos da religião protestante, daí ocorrer intenso confronto com os padres, que se dá, geralmente, de forma velada, sutil, dissimulada.

O confronto dava-se, todavia, através da fusão de elementos da cultura indígena e da cristã européia. De muito sofrerem a demonização de suas crenças e práticas culturais, os índios assumem-se em portadores de atitudes "demoníacas" para fazer frente, confrontarem-se com as verdades santificadas dos missionários.

---

<sup>113</sup> - CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado – Pesquisas de Antropologia Política*, Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1990, p. 24.



Para Ronaldo Vainfas, as "idolatrias" indígenas eram "a expressão de um conflito cultural o mais amplo possível. Conflito que entrelaçavam os domínios religioso, afetivo, político, ético, material, cotidiano"<sup>115</sup>, abrangendo assim a totalidade social.

A documentação da época mostra que, freqüentemente, as autoridades coloniais precisavam "agradar" aos principais com algumas concessões e presentes, a fim de mantê-los "fiéis". O próprio rei, com freqüência, escrevia cartas a estes índios, procurando fazer com que se sentissem importantes e mais comprometidos com as ações da colonização. Ascenso Gago, na sua "Carta Ânua", de 1695, fala da teimosia do principal D. Simão Taminhobá, que não concordava em se aldear onde os padres queriam, e, resistindo ao "descimento", sofreu a ameaça dos paulistas que, no final do século XVII, andavam pelos sertões do Nordeste destruindo, cruel e violentamente, as resistências dos povos negros e indígenas. D. Simão resiste e, para ser aldeado em suas próprias terras, enfrenta a todos. O próprio Rei escreve-lhe uma carta.

Para este principal veio na frota uma carta de El-Rei Nosso Senhor, para que queira ser cristão e aldear adonde os Padres lhe dissessem ao que tenho por coisa certa dará inteiro cumprimento, pelo desejo que ele tinha de uma carta Del-Rei, em que se lhe ordenasse isso mesmo, e muito mais agora que os havemos de aldear na sua mesma serra, que é o que eles mais desejavam<sup>116</sup>

Mais tarde, em 1697, Ascenso Gago dá notícia de outras cartas enviadas do Rei para outros principais, também com o objetivo de fazê-los aceitar aldearem-se onde os padres lhes ordenassem.

Cheguei a esta missão da jornada que fiz a Pernambuco, e trouxe comigo as cartas que S. Majestade havia escrito aos Principais desta Serra, as quais em chegando lhas li, e expliquei em sua língua, com as quais se animaram muito a prosseguir no começado, desenganados de que era vontade de S. Majestade o serem cristãos, e aldearem-se adonde lhes assinalássemos, porque assim lhe encomendava o mesmo senhor nas ditas cartas<sup>117</sup>.

Matias Beck, em seu *Diário*, fala dos vestidos luxuosos que destinaria a um índio principal, juntamente com cartas de perdão das autoridades

<sup>114</sup> - VIEIRA, Antônio. Relação da Serra da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p.168.

<sup>115</sup> - VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 32.

<sup>116</sup> - GAGO, Assenso. Op. Cit. p. 40.

holandesas, por este ter um papel ativo na articulação da rebelião indígena quando da primeira vinda dos flamengos ao Ceará. Já o padre Luís Figueira comenta os ciúmes que provocou em outro índio, por presentear *cobra azul*, liderança religiosa da serra da Ibiapaba, ofertando-lhe uma foice para agradá-lo e procurar safar-se de seu ódio.

No entanto desperta ciúmes:

Ao dia seguinte mais por medo que por vontade lhe dei uma foice para roçar, soube-o um principaite a quem eu só tinha dado uma faca; indignado começa a pregar dizendo estar muito agastado e agravado contra o padre que dá foices a quem dele murmura e fala, e a mim não me deu foices<sup>118</sup>.

A posição de procurar “*ganhar*” os principais para o lado dos seus interesses colonialistas dava-se, em face da própria força, prestígio, legitimidade das chefias junto aos povos nativos que pertenciam. Em muitas ocasiões, estes demonstravam o seu vínculo e defesa de elementos de suas tradições, mesmo quando aliados às práticas colonialistas. Quando inseridos nos aldeamentos jesuíticos, por exemplo, tornaram-se figuras mais claramente divididas entre os dois mundos, oficialmente pertencentes ao mundo dos colonos e missionários. É possível vê-los desempenhando papel ativo, em defesa de modos de vida que se perdiam e se transformavam na capitania do Ceará, como são exemplos os pedidos de terra, por iniciativa destes principais, objetivando o bem-estar e “*sossego*” de seu povo, durante a primeira metade do século XVIII, conforme veremos adiante.

Antes, há uma indagação pertinente a se fazer: Qual o verdadeiro papel das lideranças nativas, na própria sociedade indígena pré-colonial? Que requisitos eram necessários à constituição das chefias?

Embora filhos de chefe tivessem maiores chances de se tornarem principais, o acesso à liderança e seu exercício dependiam do longo processo de constituição das unidades domésticas, das estratégias matrimoniais e das virtudes pessoais dos indivíduos. O status era conquistado, e não atribuído; era preciso ser capaz de articular uma parentela forte, ser temido, respeitado como guerreiro e ser, como os grandes xamãs, um orador eficaz. Alguns principais tinham fama e renome que ultrapassavam os limites de sua aldeia<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> - Id. *Ibidem*. p. 57.

<sup>118</sup> - FIGUEIRA, Luís. A Relação do Maranhão. In: *Estudos comemorativos ao Tricentenário do Ceará*. Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903, p. 138.

<sup>119</sup> - FAUSTO, Carlos. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2000, p. 77.

Vemos então que uma das qualidades exigidas do principal era ser um bom orador. Numa cultura em que a linguagem, o pensamento e a vida cotidiana eram bastante integrativos, a oralidade era determinante. Mas não era só isso que definia o principal. Pierre Clastres, em estudo sobre as sociedades indígenas, na América do sul, destaca que, das chefias indígenas, exigiam-se três qualidades fundamentais:

1. A tarefa de manter a paz e a harmonia no grupo.

2. A generosidade. *“Não se podem repelir, sem ser desacreditado, os incessantes pedidos de seus administrados”*<sup>120</sup>.

3. O talento oratório.

Na situação colonial e no interior dos aldeamentos missionários, as lideranças indígenas preservaram aspectos das funções tradicionais, principalmente porque permaneceram tendo forte influência sobre os grupos a que pertenciam. Assim, os principais são figuras decisivas nas negociações e alianças com os colonizadores e ainda na articulação, aconselhamento e cuidados com o seu povo, inclusive na articulação para a guerra contra os grupos inimigos, instigados ou não pelos colonos e autoridades do governo. Também na guerra de resistência ao inimigo invasor de seus territórios.

A colonização efetiva das terras indígenas traria aos principais, e ao modo de vida dos nativos em geral, profundas modificações. As fugas na procura de espaços livres, o desenraizamento, a ressignificação de novos ambientes. A nova dinâmica reconfigurava-lhes a identidade.

## Capítulo II : CONTATOS E CONFLITOS NO SEARA GRANDE

### A invasão das terras indígenas.

No século XVII, a Capitania do Ceará foi, por excelência, o espaço acolhedor e concentrador de povos aflitos e fugitivos, fustigados, expulsos de seus antigos territórios. Os homens tangedores da atividade pecuária, nos sertões do Nordeste do Brasil, pouco se importavam com eles. Ou melhor, importaram-se, na medida em que se tornaram necessários para a implantação do projeto colonizador, como aliados ou escravos. Importaram-se com eles também quando se tornaram empecilhos ao sucesso das mesmas atividades coloniais. Praticaram-se então, contra os nativos, inúmeras guerras ditas "justas".

Enquanto as capitanias vizinhas eram tomadas para dar lugar à criação de gado, o Seará continuou, no século XVII, o espaço dos nativos. Era domínio da majestade de Portugal sim, mas era também, e, sobretudo, um Seara Indígena.

Quando da expulsão dos holandeses do Brasil, por exemplo, em 1654, foi para as terras do Ceará que os índios aliados dos flamengos dirigiram-se, fugindo da perseguição lusa. Em carta de 8 de outubro de 1654, Mathias Beck demonstra que, antes dos aldeamentos jesuíticos e da efetiva colonização das terras cearenses, vários povos nativos haviam sonhado e defendido um Seara livre das dominações européia, portuguesa ou holandesa.

Os brasileiros que haviam fugido e se retirado de Pernambuco, mais de quatro mil almas que vinham de Itamaracá, Parahiba e Rio Grande, por terra, refugiar-se no Seara, disseram abertamente que todo o Brasil acabava de ser vergonhosamente perdido e entregue por assim dizer sem resistência aos portugueses; não fizeram senão jurar e trovejar contra os holandeses, que eles tinham tão fielmente servido e ajudado durante um grande número de anos, e que agora sem mirar a face do inimigo vinham abandonando Itamaracá, com todas as fortalezas, Parahiba e Rio-Grande, de sorte que no presente eles não podiam esperar senão cair em definitivo nas mãos dos portugueses para sofrer uma escravidão perpétua. Estavam eles tão exasperados que enviaram mensageiros aos brasileiros do Seara com ordem de massacrar os holandeses em toda parte onde pudessem encontrá-los, e não poupar a vida a nenhum deles. Uma

---

<sup>120</sup> - CLASTRES, Pierre. Op. Cit., p. 23.

vez senhores exclusivos do Seara, não permitiriam nem aos portugueses nem aos holandeses ali jamais se alojarem, e fariam do Seara seu local de restabelecimento<sup>121</sup>

O escrito é significativo em explicitar, mais uma vez, o papel ativo dos índios, nas alianças que realizavam com os europeus e a perspectiva que tinham de defesa de espaços territoriais que lhes possibilitassem a sobrevivência de universo sócio-cultural próprio. A capitania do Ceará permaneceu domínio Indígena até por volta do fim do século XVII, quando passou a ser, intensa e definitivamente, ocupada ou, em outros termos, invadida por colonos europeus e luso-brasileiros.

A área geográfica, denominada Siara ou Seara Grande, foi praticamente a última região do Nordeste brasileiro a ser ocupada "produtivamente", na perspectiva européia. A instalação de fazendas de criar gado atendia às necessidades lusitanas de ampliar atividades e espaços lucrativos para a sua economia. Atendia também, é claro, aos interesses de conversão dos índios ao universo católico Ibérico, e à exploração de sua mão-de-obra.

O Brasil, como se sabe, começou a inserir-se nas atividades colonialistas dos europeus, a partir das zonas litorâneas dos espaços territoriais que constituem a atual região Nordeste do país; especialmente as capitanias de Pernambuco e Bahia. A monocultura do açúcar, viabilizada através do trabalho escravo, indígena e africano, foi a maneira inicial da Coroa portuguesa tornar lucrativa a sua colônia americana. A pecuária, por sua vez, além de subsidiar a economia açucareira dessas regiões litorâneas, possibilitava significativos dividendos à fazenda real.

Até meados do século XVII, a capitania do Seara Grande permaneceu quase despovoada de europeus, contando com a presença esporádica de "piratas", sobretudo holandeses e franceses que extraíam do litoral a madeira, âmbar, pimenta, algodão nativo e animais<sup>122</sup>. A ampliação

---

<sup>121</sup> - BECK, Mathias. Carta escrita de Barbados em 8/10/1654. In: CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do domínio Holandês no Ceará, *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo LXX, p. 16.

<sup>122</sup> -PORTO ALEGRE, Sílvia. Vaqueiros, Agricultores, Artesãos: Origens do Trabalho livre no Ceará Colonial. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, Edições UFC, 1989/ 90, p. 02.

dos territórios litorâneos da Zona da Mata, para o plantio da cana, gerou a conseqüente separação entre a atividade produtiva açucareira e a criação de gado, sendo a última atividade direcionada a ocupar as áreas sertanejas. Os sertões dos atuais Estados da Paraíba e Rio Grande do Norte foram crescentemente, a partir de meados do século XVII, ocupados por fazendeiros e boiadas. O Ceará, somente nos fins do séc. XVII e inícios do XVIII, é que passou a integrar-se, efetivamente, aos interesses do mercantilismo europeu.

A ocupação das terras cearenses pelos portugueses não fugiu às regras próprias da ação colonizadora européia, em outras regiões. Aos representantes da política mercantilista interessava unicamente a adequação dos espaços conquistados às suas necessidades de produção e acumulação de riquezas. Nessa perspectiva, a situação de pleno direito de posse das terras do “novo mundo” é adquirida a partir das conquistas ocorridas, nos séculos XV e XVI, não havendo como nem por que questionar tal direito. A terra pertence à realeza européia que a conquistou. Os índios são todos súditos, vassallos, escravos – ou, da mesma forma que a terra, propriedades de Portugal. O papa Nicolau V (1447-1455), na bula “*Romanus Pontifex*”, concede, aos reis de Portugal, o direito de “invadir”, “tomar” e “subjugar” as gentes e as terras “conquistadas”:

... Por isso nós, tudo pensando com a devida ponderação, por outras cartas nossas concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar, subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes<sup>123</sup>.

Algo comum na documentação do período colonial, produzida pelos europeus e na perspectiva destes, assim como na historiografia predominante durante muito tempo, no Brasil, é a idéia de se ter encontrado um mundo “deserto”, um imenso “espaço vazio”. Ou seja, a referência ao espaço territorial, tomado aos índios, como um espaço “desaproveitado”, inteiramente disponível à ocupação do branco cristão ocidental.

---

<sup>123</sup> - Bula “*Romanus Pontifex*”, de Nicolau V. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes, 1992. p. 167.

Sobre o Seara Grande, o primeiro documento a mostrar tal perspectiva é a "Relação do Ceará", escrita, em 1612, por Martim Soares Moreno. Dando notícia das terras ao rei, observa o autor que o Seará foi primeiramente povoado com a vinda de Pero Coelho(1603) e dos Padres Francisco Pinto e Luís Figueira(1607). Quando o último dos padres foi expulso e o primeiro morto pelos índios, ficaram aquelas partes, nas palavras de Martin, "outra vez despovoadas como dantes", ou seja, as terras sem os europeus voltavam a ser desertas. Em outro trecho, observa que a tarefa primeira a ser feita, no Ceará, é o cuidado em dar continuidade ao plantio da semente cristã: "... e sendo o ano de 1611 cheguei ao Seara com 6 homens em minha companhia e um clérigo onde fui muito bem recebido, logo a poucos dias fiz Igreja e com retábulos que levei se disse missa e se fizeram muitos índios cristãos"<sup>124</sup>.

Na argumentação de Soares Moreno, além da semente cristã disseminada nas "novas" terras, se fazia necessário também "*meter-lhes criações de todas as castas como são éguas, vacas, burros, porcas, cabras, ovelhas*", animais, na quase totalidade, fêmeas, a fim de melhor se multiplicarem, certamente. Também era importante a mão de obra para a execução dos serviços, que se comporia inclusive de "*negros da Angola*", pois "*com o trabalho destes escravos breve se fará muito e irão os dízimos em crescimento*"<sup>125</sup>.

Demonstração de como os europeus e luso-brasileiros representavam os espaços coloniais conquistados está contida nas cartas de registros e doação de terras, Datas e Sesmarias. No Ceará as terras começam a ser distribuídas a particulares por volta de 1680.

Algo que reiteradamente aparece, nessa documentação, sobretudo nos primeiros tempos, é o argumento sobre o dispêndio da conquista e a dificuldade na implementação e estruturação das fazendas, em face do comportamento indígena contrário à perspectiva dos colonos. Lourenço Cordeiro, Bento Pereira e seus companheiros pedem 30 léguas pelo rio Banabuiú acima, no ano de 1683. Procuram, na verdade, fazer nova

---

<sup>124</sup> - MORENO, Martin Soares. Relação do Ceará. In: *Estudos Comemorativos ao Tricentenário do Ceará*. Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903. p. 192.

<sup>125</sup> - Id. Ibidem, p. 198.

povoação, já que a tentativa anterior havia sido malograda. Alegam que *“têm feito no descobrimento do dito rio gasto de fazenda e risco de pessoas pelo muito gentio que nele havia”*<sup>126</sup>.

O verbo aí se encontra no passado, “havia”, demonstrando o que a presença do colono trouxe e traria aos nativos do lugar: a morte aos donos da terra ou a expulsão destes de seus espaços originários.

O pedido coletivo de terras é característica destes primeiros tempos da ocupação branca. Muitas pessoas pedem terras juntas, na mesma carta, embora estejam requerendo, cada uma, parcela própria. Portanto não é terra comum que se requer, é apenas um pedido comum. Assim fizeram o coronel Antonio de Albuquerque, o vigário Paulo da Costa e seus 30 companheiros, em 1682, moradores do Ceará, Paraíba e Pernambuco, solicitando

muitas terras devolutas e desaproveitadas as quais descobriram eles suplicantes com grande risco de suas vidas e dispêndio de suas fazendas **por serem habitadas de várias nações de gentio bárbaro** que até o presente momento não tiveram comunicação de gente branca e querem eles suplicantes acomodar seus gados no que fazem a S. Alteza que Deus Guarde, grande serviço no aumento de suas rendas e em cultivarem as terras e romperem os sertões delas pelo que pedem a vossa merce lhes faça conceder por doação e Sesmaria<sup>127</sup>.

Descobriram as terras, *“com grande risco de suas vidas e dispêndio de suas fazendas”*, o que significa a necessidade de guerra aos nativos e a forte presença destes em tais territórios. Aliás, este é um elemento importante a ser notado. Os solicitantes reconhecem que as terras são habitadas por “várias nações”, mas ao mesmo tempo as requerem para “acomodar” seus gados, sem preocupação alguma com o destino dos povos que ali viviam. O fato de ser gente “isolada” do contato com os brancos, reforçava a “barbaridade” do nativo e legitimava o desrespeito cometido. Observam os colonos que as suas vidas foram postas em risco, no ato de conquista das terras. Mas, e as vidas dos nativos, não contavam?

Eram considerados bárbaros os índios, por apresentarem forma diversa de viver mas também e, sobretudo, por resistirem às investidas dos

<sup>126</sup>- Arquivo Público do Estado do Ceará-APEC. Registro da Data e Sesmaria de Lourenço Cordeiro, Bento Pereira e seus companheiros em 1683. Livro 1º de sesmarias, p.85.

<sup>127</sup>- APEC. Data e Sesmaria do Cel. Antonio de Albuquerque da Câmara, o Vigário Paulo da Costa e seus 30 companheiros, em fevereiro de 1682. Livro 1º das sesmarias, p. 59, (Grifos meus).



colonos sobre seus espaços. Ocupar terras "incultas" e torná-las produtivas, na justificativa do pedido, resultaria em grande serviço para o aumento das rendas reais.

Na resposta que se deu à solicitação, é interessante ver o argumento das autoridades coloniais justificando a distribuição de terras, conforme os "cabedais" dos pretendentes:

E não se pode dar a cada um mais terra que se podem povoar conforme seus cabedais e parece-me que se pode conceder dentro nas ditas confrontações que declaram cinco léguas de terras quadradas a cada um dos suplicantes de mais cabedal e aos de menos três léguas e quatro conforme sua possibilidade para as povoar<sup>128</sup>.

Francisco C. Teixeira da Silva, em estudo sobre a pecuária e a agricultura de alimentos, no Brasil-colônia, observou que, "*no Ceará, não se viam imensos domínios contínuos ou fazendas de muitas léguas. Aí a média das propriedades era também menor do que normalmente consta de uma certa visão heróica do sertão*"<sup>129</sup>. Afirmativa que parece não se harmonizar com a distribuição de grandes quantidades de terras através das Datas e Sesmarias, nos primeiros tempos de colonização da capitania. É preciso considerar, no entanto, a prática dos arrendamentos, desde cedo implementada. Assim, mesmo a grande sesmaria era, muitas vezes, dividida em várias mãos.

Em carta de 1683, contendo também um pedido de várias pessoas, encabeçado pelo alferes Manoel Pinto Correia, os suplicantes fazem questão de explicitar que são homens de cabedais<sup>130</sup> e que desejam povoar as terras com gados, escravos e outras criações:

Eles suplicantes são homens de cabedais para povoarem todas as terras que sua alteza for servido dar-lhas, pois querem vir povoar esta capitania com os seus gados e mais fábricas, assim de negros do gentio de guiné como de outras criações e a sua notícia é vindo que no rio chamado Mundahu e o rio Aracatihmirim, rio aracatihaçu e o rio Caracu e o rio Curu estão muitas terras devolutas freqüentadas de muitos gentios bárbaros e porque o suplicante atendendo ao

<sup>128</sup> - Id. *Ibidem*, p. 60.

<sup>129</sup> - SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Pecuária, Agricultura de Alimentos e Recursos Naturais no Brasil-Colônia*. In: SZMRECSÁNYI, Tamás(Org.). *História econômica do período colonial*. São Paulo: Editora Hucitec - FAPESP, 1996, p. 128.

<sup>130</sup> - É certo, porém, que nem todos os que solicitavam e conquistavam terras eram exatamente pessoas de "grandes cabedais".

grande serviço que fazem a Deus e a sua alteza querem com todos os riscos de suas vidas e suas fazendas povoarem os ditos rios<sup>131</sup>

“Povoar” possui significado para muito além de simplesmente tornar a terra habitada por brancos. Povoar é também preenchê-la com gados vacuns e cavalares, cabras, ovelhas e outros animais. É adequá-la à produção de grãos e outros gêneros alimentícios e comerciais. O “povoamento” é feito, sobretudo, do que torna a terra lucrativa, “gados e mais fábricas”. Eis as peças verdadeiramente indispensáveis: Gado e escravo. As terras estão apenas “freqüentadas” de nativos, ou seja, não estão propriamente habitadas ou povoadas. Os colonos as querem mesmo com todos os riscos de suas vidas e bens.

Outros tantos pedidos argumentam a necessidade de “*meter gados com fábricas e moradores*”, na capitania do Ceará. Francisco Berenger de Andrade e seus irmãos “*querem ajudar esta capitania metendo nela moradores com currais de gado em que fazem serviço a sua alteza e acrescentamento em sua fazenda e dízimo Real pelo que lhe é necessário terra bastante*”<sup>132</sup>.

Terra bastante é o que solicita Bartholomeu Nabo Correia e mais 40 pessoas. Pedem cinco léguas de terra, em quadra, para cada um no Rio Jaguaribe “***onde assiste o Tapuya Payacu e outras nações bárbaras***”<sup>133</sup>, uma vez que tudo resulta em benefício de sua alteza, argumentam, tanto “*o aumento de suas rendas como também para domar o gentio*”<sup>134</sup>. São 41 pessoas que solicitam, de uma vez, 160 léguas de comprimento e 24 de largo, ficando o rio Jaguaribe ao meio. Antônio Lopes Ilhoa, representante do procurador da fazenda Real, assim se expressou sobre o pedido: “*Multiplicadas as de largo com a de comprimento fazem 3.840 léguas. Segundo meu parecer há reinos que têm menos capacidade, assim, duvido que possa*

<sup>131</sup> - APEC. Data e sesmaria do Alferes Manoel Pinto Correia e o Capitão Gonçalo Pinto Correia em 7 de Outubro de 1683. Livro 1º das sesmarias, p. 45.

<sup>132</sup> - APEC. Data e Sesmaria de Francisco Berenger, em 26 de junho de 1681. Livro 1º das sesmarias, p. 45.

<sup>133</sup> - APEC. Data e Sesmaria de Bartholomeu Nabo Correia e mais 40 pessoas em 19 de Abril de 1681. Livro 1º das sesmarias, p. 77, (Grifos meus).

<sup>134</sup> - Id. Ibidem, p.78, (Grifo meu).

*haver tanta terra no rio em que se pede sem confinar com outras capitancias*<sup>135</sup>.

No fim, foram doadas 123 léguas de comprimento com doze de largo.

Dessa forma, as terras indígenas foram passando às mãos dos invasores brancos, como as do capitão-mor Manoel Carneiro da Cunha, que solicita as terras da cabeceira do rio Salgado **“adonde habita uma nação de gentio por nome Cariri, e há terras capazes de criar gado, as quais estão devolutas e desaproveitadas”**<sup>136</sup>.

As justificativas destes pedidos estão imbuídas da idéia de *espaços desertos e desaproveitados*. Reconhecem que os índios são habitantes dessas terras, mas negam-lhes a possibilidade de serem donos, afinal, os nativos não as usufruíam da maneira considerada adequada, não as tornavam produtivas e lucrativas, na perspectiva mercantilista. Aos olhos dos colonos os índios pouco ou nada se diferenciavam da natureza; eram como urticárias ou arbustos ressequidos, prontos a serem extirpados para não interferir negativamente nas plantações de gados e sementes; eram como árvores, a oferecer-lhes a madeira para o carvão e a construção de variados utensílios.

Mas os nativos, que não eram vegetais e tampouco seres inanimados, reagiam abertamente, defendiam seus mundos invadidos e ameaçados. A instalação de fazendas, neste caso, constituiu-se em estratégia eficiente dos colonos para "domar" os índios rebeldes e tomar-lhes as terras. Tudo em nome do aumento das rendas reais.

O fim do século XVII e inícios do séc. XVIII, período de maior investida dos colonos sobre os territórios indígenas, é o momento em que ocorre intensa rebelião dos nativos, em todo o interior do atual Nordeste brasileiro, obstinada atuação dos índios em defesa de seus espaços e de suas vidas. O registro da Data e Sesmaria do tenente Cristóvão Soares de Carvalho e o Capitão Gregório de Figueiredo é bem sintomático da explícita reação indígena aos colonos. Os índios expulsam os sesmeiros das ribeiras

<sup>135</sup> - Id. Ibidem, p. 82.

<sup>136</sup> - APEC. Data e Sesmaria do Capitão-mor Manoel Carneiro da Cunha em 12 de Janeiro de 1703. Livro 2º das sesmarias, p. 13 (Grifos meus)

do Jaguaribe, obrigando-os a solicitarem novas terras para as bandas do rio Choró:

Eles suplicantes, pela invasão do gentio bárbaro, retiraram-se da ribeira do Jaguaribe com seus gados vacuns e cavalares para este distrito para mais encobertos ficarem das armas desta fortaleza e nela assistiram por tempo de seis meses e pelo dano que recebiam dos índios nos foi forçado a retirada para a Ribeira do Choró<sup>137</sup>.

Também na Ribeira do Choró, Estêvão Velho de Moura e seus companheiros querem terras para "*povoar e cultivar com suas criações de gados vacuns... visto terem elles suplicantes gasto suas fazendas com o gentio que naquelas paragens habita*"<sup>138</sup>.

Interessante ainda é o pedido de Pedro Farto, em 1683, que reivindica

habitar com seus escravos e redes de pescar de que se segue grande cômodo para a passagem da infantaria que se muda todos os anos desta força... socorrendo as mudas e correios que vão e vêm de Pernambuco a sua custa de farinha e peixe como também reduzindo o gentio brabo desta costa a amizade dos portugueses e não menos nos dízimos que crescem à fazenda real<sup>139</sup>.

Aqui não se pedem terras para a pecuária, que era realmente o que fazia a ambição dos sesmeiros, em sua grande maioria. As terras são requeridas para acomodar escravos e redes de pescar, a fim de socorrer aos que vão e vêm de Pernambuco, com suas farinhas e peixes. Além disso, a conquista da terra resultaria na redução dos índios "brabos" e na possibilidade de amizade destes com os portugueses, e ainda possibilitar o crescimento dos dízimos da fazenda Real.

O projeto colonial, conforme se constatou, não foi simples, natural e de fácil implementação. Os índios definiram e redefiniram, muitas vezes, os caminhos e a dinâmica da colonização. Jonh Monteiro destacou a força da participação indígena na moldagem e condução de um processo colonizador no Brasil: "*A dinâmica interna do Brasil indígena teve suficiente profundidade e densidade histórica para influenciar de maneira significativa a formação da*

<sup>137</sup> - APEC. Data e Sesmaria do Tenente Cristóvam Soares de Carvalho e o Capitão Gregório de Figueiredo Barbalho em 17 de Janeiro de 1699. Livro 2º das sesmarias, p. 24.

<sup>138</sup> - APEC. Data e Sesmaria de Estêvão Velho de Moura em 13 de Outubro de 1680. Livro 1º das sesmarias, p. 33. (grifo meu).

<sup>139</sup> - APEC, Data e sesmaria de Pedro Farto em 16 de julho de 1683. Livro 1º das sesmarias, p. 75.

*colônia*<sup>140</sup>. Segundo Monteiro, as ações e reações indígenas contrárias às expectativas dos colonizadores levavam a própria política lusitana de dominação a sofrer reelaborações.

Monteiro demonstra, em seu estudo, a forte presença indígena como mão-de-obra escrava e livre, na realidade econômica e social do planalto paulista, à época colonial. Outros estudos têm constatado a significativa exploração da mão de obra dos nativos no processo colonizador em diferentes regiões do Brasil. Escrevendo sobre a região amazônica, por exemplo, Eurípedes Funes observou que *"a busca de produtos e dos 'filhos da floresta' constituiu-se no fundamento econômico da expansão territorial e na consolidação do domínio português naquela que foi a última região a ser incorporada ao mercado colonial"*<sup>141</sup>. No Ceará, o trabalho na pecuária era realizado por escravos e homens livres, *"na sua maior parte de origem indígena"*<sup>142</sup>.

Manuel Correia de Andrade, referindo-se à mão-de-obra utilizada nos sertões da pecuária e à ocorrência de trocas culturais e mestiçagens, observou:

Na pecuária, embora em menores proporções que na área açucareira, foi utilizado o braço escravo negro ao lado do indígena. A influência cultural indígena se fez sentir de forma mais acentuada, de vez que a caça e a pesca abundantes promoveram uma intensa penetração dos alimentos indígenas na mesa dos colonizadores, muitas vezes já mamelucos. Também deu margem à utilização de utensílios de couro, como portas de casa, leitões, cordas, borrachas de carregar água, alforjes, malas, mochilas, peias para cavalo, bainha de faca, etc<sup>143</sup>

A sociedade que ia se constituindo, no entanto, tinha as bases assentadas no desrespeito, destruição e exploração dos nativos. Desrespeito e destruição que se estendiam ao meio ambiente. Além da própria pecuária, a expansão das lavouras ocasionou impacto ecológico muito grande,

<sup>140</sup> - MONTEIRO, Jonh M. *Negros da Terra - índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. CIA das Letras, 1994, p. 18.

<sup>141</sup> - FUNES, Eurípedes Antônio. *Nasci nas matas nunca tive Senhor: História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas*. São Paulo: USP, 1995. Tese de doutorado, p. 39.

<sup>142</sup> - PORTO ALEGRE, Sílvia(Coord.). *Documentos para a História Indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHII/USP e FAPESP/ Fortaleza:SECULT, 1994, p.18.

<sup>143</sup> - ANDRADE, Manuel Correia de. *A Pecuária e a produção de alimentos no período colonial*. In: SZMRECSÁNYI(Org.) *História Econômica do Período Colonial*. Editora Hucitec, FAPESP, São Paulo. Op. Cit. p. 104.

"provocando desmatamentos, atingindo áreas de 'brejos' e de 'serras frescas' que formavam verdadeiras 'ilhas' ecológicas de florestas, no meio das caatingas"<sup>144</sup>.

A pecuária, indubitavelmente, foi o grande negócio para a maioria dos que se apropriavam do chão sertanejo. Capistrano de Abreu referiu-se às vantagens da criação de gado, naquele período:

O gado vacum dispensava a proximidade da praia, pois a si próprio transportava, mesmo de grandes distâncias; dava-se bem nas regiões impróprias ao cultivo da cana; pedia pessoal diminuto, sem traquejamento especial, consideração de alta valia num país de população rala; quase abolia capitais, capital fixo e circulante a um tempo, multiplicando-se sem interstício; fornecia alimentação constante, superior aos mariscos, aos peixes e outros bichos de terra e água<sup>145</sup>

Afirmar que o gado se constituía em alimentação superior aos mariscos, peixes e outros bichos existentes, na terra e água, é realmente manifestar juízo valorativo, a partir do que o próprio autor entendia como superior ou inferior nesse campo. O fato é que as vantagens de o gado ser mercadoria que se autotransportava, na observação de Capistrano, não duraram muito como fórmula exclusiva no processo de venda desses animais.

O afastamento cada vez maior das áreas produtoras das consumidoras, levou ao desenvolvimento de uma atividade manufatureira que ganhou grande importância no século XVIII, a de produção de charque, no Ceará e no Piauí. Esta industrialização se justificava por ser mais racional desidratar a carne e exportá-la do que transportar o gado a pé por centenas de léguas de distância<sup>146</sup>

A indústria da "carne seca" possibilitou, à população, o consumo interno de derivados do boi, principalmente o couro<sup>147</sup>, ocorrendo grande utilização desta matéria-prima, na fabricação de utensílios para a vida doméstica e cotidiana do sertanejo. É de Capistrano a famosa denominação

<sup>144</sup> - Id. *Ibidem*, p. 106.

<sup>145</sup> - ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1976. P.124.

<sup>146</sup> - ANDRADE, Manuel Correia de. *A Pecuária e a produção de alimentos no período colonial*. In: SZMRECSÁNYI, Tamás. *Op. Cit.* p. 106.

<sup>147</sup> - Apesar deste ser também exportado, conforme observou Auxiliadora Lemenhe: "Sabe-se que já em começos do século XVIII couros e solas foram exportados para Portugal, totalizando valores que os colocaram entre os quatro mais importantes artigos da região Nordeste". LEMENHE, Auxiliadora. *As razões de uma cidade: conflito de hegemonias*. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1991, p. 44.

deste período de “época do couro”. A civilização do couro foi constituindo um modo de vida que se definia a partir do intenso contato com a cultura nativa. O resultado da mútua influência cultural se via em toda parte. As cozinhas, por exemplo, mesmo as das casas grandes de fazenda mais ricas, eram repletas de utensílios de barro. Se existiam “louças finas”, estavam bem guardadas, reservadas somente para ocasiões festivas. As cuias de cabaças serviam de bacias e outros condimentos. Cadeiras e tamboretos eram de couro e madeira, por outro lado, as camas de couro ou de varas conviviam e, muitas vezes, perdiam espaço para as redes indígenas.

O algodão, herança indígena e mais tarde desenvolvido comercialmente, foi sempre utilizado, nos espaços domésticos da capitania do Ceará, na fabricação de redes, novelos, e outros artefatos destinados ao consumo imediato dos produtores<sup>148</sup>. Assim, produtos que se tornaram expressivos para a sobrevivência e a economia dos colonizadores, pertenciam originalmente, em sua grande maioria, ao mundo cultural indígena: algodão, feijão, milho. A própria carne seca (a charqueada) foi desenvolvida a partir de técnica dos índios.

Outros aspectos do mundo indígena também compunham o universo imaginário e sócio-cultural do sertanejo, como as crenças sobre a fertilidade de cada período, cada lua, no que toca a vários preceitos agrícolas e pastoris, o linguajar e tantos outros elementos.

As mesclagens culturais, no entanto, não se deram em processo pacífico e harmonioso. Muito pelo contrário, os confrontos entre nativos, missionários, europeus e luso-brasileiros foram marcantes e deram o tom dos primeiros tempos da colonização dos espaços sertanejos, no Nordeste do Brasil. Os índios foram ainda inseridos em atividades produtivas colonizadoras, nos espaços intra e extra-aldeamentos missionários. Seguiremos então algumas trilhas reveladoras desta situação, na capitania do Ceará e além.

---

<sup>148</sup> - Ver FERNANDES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Especialmente o cap. IV, Toada dos Tangerinos. Fortaleza: Edição UFC, 1977.

## "Guerra dos bárbaros"

Entre 1680 e 1715, as terras cearenses são distribuídas, em sua maior parte. Cartas de Sesmarias foram doadas a particulares para que viabilizassem a ocupação dos sertões por meio da instalação de fazendas de criar gado. Durante este período, principalmente, e não por acaso, ocorreu intensa reação dos nativos à invasão de suas terras. O conflito ficou conhecido como "Guerra dos Bárbaros"<sup>149</sup>. *"Trata-se de episódio fundamental da história colonial, compondo o quadro sangrento da ocupação dos sertões nordestinos"*<sup>150</sup>.

Os povos da capitania do Ceará e circunvizinhos que, diretamente e de forma mais visível, se envolveram no conflito foram inicialmente os Paiacu, Janduim, Icó, Caratiú, Cariú, Cariri e, mais tarde, Jaguaribara, Anacé, Canindé, Jenipapo...

A maioria desses povos chegaram a fazer alianças entre si e ainda com grupos de outras capitanias, especialmente do Rio Grande do Norte, também rebelados. Para combatê-los, constituiu-se outra aliança: a dos colonos com os bandeirantes paulistas, famosos por suas práticas escravistas e de extermínio dos "negros da terra".

Diversas companhias foram organizadas em São Paulo, inclusive a de Domingos Jorge Velho – famosa pela destruição do quilombo de Palmares – e a de Manuel Álvares de Moraes Navarro. Mesmo enfrentando a obstinada resistência tanto dos Janduim como de outros grupos revoltados com a expansão pecuária, os paulistas encontraram mais uma vez nas alianças com certos grupos indígenas o caminho da vitória, o que na verdade significou a destruição, entre 1690 e 1720, da maior parte da população indígena das capitanias do Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí<sup>151</sup>.

Pedro Puntoni afirma que, "a partir de 1687, os levantes dos tapuias ganharam radicalidade, em particular, no sertão norte do então Estado do

<sup>149</sup> - Sobre a extensão e os vários aspectos dessa Guerra, ver os trabalhos de STUDART, Carlos. "A Guerra dos Bárbaros". Revista do Instituto do Ceará, 1961, p. 163-208; PIRES, Maria I. da Cruz. *Guerra dos Bárbaros: Resistência Indígena e Conflitos no Nordeste colonial*. Recife: Fundarp/Cepe, 1990; PUNTONI, P. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.

<sup>150</sup> - RAMINELLI, R. Guerra dos Bárbaros. In: VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial(1500-1808)*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 269.

<sup>151</sup> - MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra - Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 95.



Brasil, isto é, Pernambuco e capitâneas anexas, principalmente no Rio Grande e Ceará"<sup>152</sup>. Na capitania do Ceará, aparece, com destaque, agindo em defesa de seus espaços e na luta aberta contra a invasão dos brancos, o povo Paiacu. Os Paiacu são descritos na documentação como os mais resistentes, os mais ferozes e bárbaros nativos da capitania cearense. Localizavam-se entre o rio Açú, serra do Apodi e baixo Jaguaribe, chegando até às proximidades do rio Choró.

Entre os anos de 1694 e 1695, os Paiacu atacaram as fazendas, gados e moradores das ribeiras dos rios Jaguaribe e Banabuiú. A ação indígena foi de tal forma intensa que muitos sesmeiros e fazendeiros foram expulsos e abandonaram aquela área. As autoridades ficaram imensamente temerosas com a possibilidade de os índios avançarem por toda a capitania. O Rei Pedro II, em carta dirigida ao Governador de Pernambuco, recomendava que, "*à vista do estado ruinoso em que se acham as capitâneas do Rio Grande do Norte e Seará, se faça doação das terras fronteiras aos aborígenes a pessoas que forem capazes de povoá-las e impedir-lhes o passo*"<sup>153</sup>. Portanto aí uma estratégia para continuar o avanço colonizador e, ao mesmo tempo, "cercar" os nativos, tirando-lhes a liberdade de ação que possuíam nos seus vastos territórios. É importante ter claro que, no fim do século XVII e inícios do seguinte, estava se dando, com toda a ênfase, a ocupação das terras indígenas pelos colonos, precisamente ao longo das ribeiras do Jaguaribe.

A resposta das autoridades e colonos à rebeldia dos Paiacu não foi nada tímida. Contra eles foi organizada uma Companhia de Infantaria, comandada pelo soldado Francisco Dias Carvalho. Como prêmio às ações de extermínio e escravização de centenas de índios Paiacu, foi o dito soldado elevado ao posto de Capitão. Todos os índios capturados foram vendidos como escravos. Os sobreviventes do morticínio provocado pela tal "Companhia" foram aldeados sob o comando do Padre João da Costa, em 1696, na Aldeia de N. Sr<sup>a</sup>. da Madre de Deus, às margens do rio Choró –

<sup>152</sup> - PUNTONI, Pedro. Op. Cit., p. 44.

<sup>153</sup> - Carta de D. Pedro II dirigida ao Governador de Pernambuco, no dia 8 de março de 1694. In: STUART FILHO, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora "Instituto do Ceará", 1966. p. 106.

onde atualmente está a cidade de Pacajus. Em 1707, uma légua de terra lhes foi demarcada nesse local<sup>154</sup>.

O episódio que mais intensamente mereceu destaque, pela dimensão da violência e por envolver conflitos entre os missionários e paulistas, relacionado aos índios Paiacu, é o que diz respeito às ações do Mestre de campo, Moraes de Navarro, ocorrido no início de agosto de 1699. O paulista Manuel Álvares de Morais Navarro, acompanhado por cerca de cem infantes e mais de duzentos índios janduin aliados, partiu rumo ao Jaguaribe. Justificando a necessidade de aumentar as forças aliadas para a tarefa maior de combater a rebelião dos Caratiú, Icó e Cariú, organizou uma visita aos Paiacu, prometendo inclusive distribuir presentes entre as crianças e mulheres. Em meio a animados festejos e logo que constatou o desprendimento dos nativos, inteiramente envolvidos em seus "folgares", muito friamente entrou em ação, com sua espada, matando o Principal Jenipapuaçu, no que foi seguido por soldados e índios aliados, que degolavam a todos, fazendo o vermelho do sangue nativo invadir todo aquele ambiente. Cerca de 400 Paiacu foram mortos. Os sobreviventes, incluindo índios aldeados, foram levados como escravos para o Arraial do Açú, sede das ações do terço de Navarro<sup>155</sup>. O Padre João da Costa, no entanto, reclamou enfaticamente da ação do mestre de campo, sobretudo, de lhe ter sido capturados índios já conversos da aldeia de N. S. da Madre de Deus, desencadeando sério conflito entre a congregação dos oratorianos, à qual o padre pertencia, e os paulistas. A questão agravou-se, e envolveu o próprio bispo de Pernambuco:

Mandamos a devolução e sob pena de excomunhão maior *ex de facto* ao mestre-de-campo dos paulistas Manuel Álvares de Morais Navarro e aos capitães, cabos ou pessoas em cujo poder estiverem os índios ou índias e seus filhos pertencentes à missão do padre João da Costa, assim da Aldeia velha como da Aldeia nova do distrito do Jaguaribe os quais estavam aldeados sob a proteção do dito missionário<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> - GIRÃO, Valdelice Carneiro. Os índios Paiacu, primeiros habitantes de Pacajus. *Revista do Instituto do Ceará* - RIC. T. CV, 1991, p.161.

<sup>155</sup> - Informações contidas na carta do próprio mestre-de-campo Morais Navarro, enviada ao governador geral em 25/08/1699. In: PUNTONI, Pedro. Op. Cit. p. 244. Sobre o caso ver também Maria Idalina da Cruz Pires, Op. Cit., p.102.

<sup>156</sup> - Pastoral de frei Francisco de Lima, bispo de Pernambuco, 23/09/1699. In:STUDART, Guilherme. *Documentos relativos ao mestre-de-campo Morais Navarro*. Revista do Instituto do Ceará – RIC, 1917, p. 178.

Pedro Carrilho, em carta ao rei, defende as ações de Manuel Álvares Navarro e reclama dos que afirmavam que não se podia escravizar os índios, por não ser a guerra justa<sup>157</sup>. Dirige-se especialmente aos missionários. Por isso mesmo o autor segue argumentando e justificando o cativo indígena tendo como referência a religião e os religiosos cristão europeus:

Dizem o doutor santo Tomás e seguem todos os doutores comumente que ao público tirano pode qualquer do povo matar para livrar a República e bem comum da opressão da tirania. Todas estas condições e circunstâncias se acham naquela guerra que fazem ou provocam a fazer aqueles bárbaros aos moradores. O primeiro ponto e condição é por necessidade de conservarem o bem comum e quietação dos repúblicos. O segundo ponto e condição, é por recuperarem os bens, injustamente usurpados, e o terceiro é por refrear as insolências daqueles rebeldes, pois sendo isto assim como dizem que é injusto?<sup>158</sup>

Na passagem acima, o autor procura justificar as razões por que se deve burlar a legislação, no que toca ao que é estabelecido como guerra justa contra os índios. Segundo a sua perspectiva, combater e capturar os índios rebeldes seria colocar, em prática, a luta contra a tirania. Tiranos, portanto, são os índios que guerreavam defendendo seus espaços da invasão européia e luso-brasileira. E são tiranos por "usurparem" os bens dos colonos. E são finalmente tiranos por serem insolentes e rebeldes. Ou seja, os únicos considerados injustiçados, em toda a situação, seriam os colonos e, para se contrapor a tamanha situação de "injustiça", valeria desconsiderar os limites estabelecidos pela legislação sobre o que era realmente justo, na guerra aos índios. Justificavam-se o exagero e o arbitrário. Justificavam-se as ações do Mestre-de-Campo paulista aos Paiacu.

<sup>157</sup> - Beatriz Perrone-Moisés resumiu assim as justificativas da legislação colonial para a efetivação da "Guerra Justa": "As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa da conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados. A lei de 1611 limita claramente a guerra justa aos casos em que o gentio se mostrasse hostil, movendo 'guerra, rebelião e levantamento'. Para justificar esse que é considerado pela Coroa como último recurso, os colonizadores têm de provar a inimizade dos povos a quem pretendem mover guerra. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 123-125.

<sup>158</sup> - ANDRADE, Pedro Carrilho de. *Memória sobre os Índios do Brasil* (Documento contemporâneo às ações do terço de Moraes Navarro/Data imprecisa). In: *Revista do Instituto do Ceará- RIC*, Tomo 79, 1965, p. 345.

O conflito envolvendo o paulista Alvares Navarro ganhou dimensões extraordinárias e alcançou a realeza. Uma Ordem-Régia, de 15 de dezembro de 1700, determinava a imediata prisão de Navarro.

Por me ser presente que o Mestre de Campo do Terço dos paulistas Manuel Alves de Moraes Navarro, assistente no Açú, mandando chamar debaixo de paz com que viviam os índios da nação Payacus, situados na Ribeira de Jaguaribe com o pretexto de o acompanharem a guerra que dizia ia fazer aos da Nação Icó, e que levassem suas mulheres e filhas para repartir-lhes algumas dádivas, obedecendo-lhe com efeito e chegando com suas costumadas festas o dito gentio com o seu capitão, que os acompanhava. Tendo o dito mestre de campo formado a sua gente em duas alas, quando o capitão dos índios chegara-lhe aos pés, com uma arma de fogo o matara, e consecutivamente com esse sinal fizera o mesmo à sua gente, matando 400 índios e aprisionando os que escaparam à morte, que seriam 300, e por ser este caso digno de toda a averiguação e merecedor de um exemplar castigo, por injusta esta guerra aleivosa e totalmente contrária ao direito comum das gentes e à minha real clemência, que mando tratar aos meus vassallos que vivem nas terras do meu domicílio, obedientes às leis divinas e humanas como estavam os ditos índios: me pareceu ordenar-vos que, desocupando-vos de tudo vades logo ao arraial do Assu e prendais ao dito mestre de campo Manuel Moraes Navarro, e preso que seja o façais remeter ou para a cadeia de Pernambuco ou para a da Paraíba, onde entenderdes que pode estar mais seguro do risco de fugir.<sup>159</sup>

O mestre-de-campo ficaria preso pouco mais de dois anos. Em 1704, o terço de Navarro voltou a agir violentamente sobre os índios do jaguaribe, desta vez, argumentando destruir a aliança entre os Paiacu, Icó e Cariri. A ação foi de tal forma nefasta que praticamente deixou morto todo o povo Icó<sup>160</sup>. Para melhor se entender a determinação sanguinária e destrutiva dos paulistas sobre os nativos do sertão, é importante ter em conta que o regimento dos terços que comandavam, garantia-lhes a posse de todas as terras que conquistassem<sup>161</sup>. Portanto agiam com a desenfreada ambição e certeza de se tornarem donos dos espaços tomados aos índios.

Uma carta dos oficiais da Câmara de São José de Ribamar, do ano de 1704, afirmava que os Paiacu tinham sempre significado a destruição da

<sup>159</sup> - Carta do Rei ao Ouvidor Geral da Paraíba em 15 de dezembro de 1700. In: BEZERRA, Antonio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza: Typografia Minerva, 1918, p. 249.

<sup>160</sup> - Certidão do padre Filipe Bourel de 1/11/1705. Arquivo Histórico Ultramarino-AHU, Rio Grande, caixa 1, 60. In: PUNTONI, Pedro. Op. Cit. p. 278.

<sup>161</sup> - Conforme diz a carta de João de Lencastro para Moraes Navarro, 4/2/1699. In: PUNTONI, Pedro. Op. cit. p. 258.

capitania e que os moradores largavam as fazendas, a fim de preservarem as vidas. Os índios, além de destruírem as fazendas dos moradores, impediam os caminhos para a comunicação de Pernambuco, o que provocava a diminuição nos rendimentos. Afirma-se, na carta, que, aos Paiacu restava, única e simplesmente, o extermínio, visto ser impraticável qualquer tentativa de aldeá-los. "*Só representamos a Vossa Majestade que missões com estes bárbaros são escusadas, porque de humanos só têm a forma*"<sup>162</sup>.

A desqualificação dos índios rebeldes chega ao ponto máximo nessa situação, tentativa de obter o consentimento real para a eliminação do empecilho aos negócios e rendas da capitania.

Os Paiacu, sobreviventes de tantas perseguições, continuaram atuantes. A Carta do Desembargador Cristóvam Soares Reimão, dirigida ao Juiz Ordinário do Aquiraz, José de Lemos, refere-se à devassa feita contra os nativos, em 1707:

Senhor José de Lemos. Aqui me dizem que V. Mcê. está tirando devassa contra os Paiacus por comerem algumas rêses a Francisco da Gama(...). A devassa não me parece conveniente nem eu sei se V. Mcê. tem no seu regimento que de comer uma rês seja causa de devassa, e se dos furtos feitos se pode ou não processar contra eles, por não estarem ainda aldeados, supõe-se que estão no centro que nasceram em que o sustento era comum ou daquele que primeiro o achava, enquanto não tiverem padres que lhes explique que cousa seja furto; finalmente veja V. Mcê. que obra, porque se o tapuia Paiacu souber que tiram devassa, foge para o sertão a se unir com o Janduim, e dar V. Mcê. ocasião a que El-Rei e seus vassallos percam tanto ou mais fazendas como foi na guerra passada há doze anos, além das mortes que hão de fazer ainda quando o Icó e Cariri estão já unidos com o Janduim, e que se naquela guerra despojaram os do Jaguaribe, hoje despojarão os do Ceará, pois eles sabem tantos caminhos e veredas para se meterem conosco<sup>163</sup>.

Percebe-se, portanto, que os Paiacu continuaram provocando medo aos colonos e autoridades da capitania. Não é por benevolência que o Desembargador Reimão solicita que o Juiz não tire Devassa contra os Paiacu, é o temor, é a lembrança viva da rebelião indígena contra os fazendeiros do Jaguaribe e Banabuiú, nos anos de 1694/1695. É por saber da força que têm os índios quando aliançados, quando lutam defendendo os

<sup>162</sup> - Carta dos Oficiais da Câmara de São José do Ribamar(Aquiraz) ao rei, em 13 de fevereiro de 1704. In: BEZERRA, Antonio. Op. Cit., p. 204.

<sup>163</sup> - Carta do Desembargador Cristóvão Soares Reymão, em 10/05/1707. In: BEZERRA, Antonio. Op. Cit. p. 251.

seus espaços e as suas vidas. Unidos estavam já os Cariri, Icó e Jandoin. Além do mais, os nativos tinham as suas vantagens, por saberem “*tantos caminhos e veredas*”, por serem íntimos dos terrenos que habitavam. Argumenta ainda Soares Reimão, em defesa da suspensão da devassa, que os índios viviam “*no centro em que nasceram*”, onde o alimento era comum ou era do primeiro que o achava, ou seja, reconhece então que os indígenas sabiam conceber, de acordo com a situação em que viviam, o que lhes era adequado. Mas afinal, em se tratando de “Tapuias”, matar uma “rês” e comê-la, era realmente um furto, ainda que não soubessem disso. Os padres teriam então a tarefa de iluminá-los, de mostrar-lhes o caminho da submissão e do respeito à propriedade privada.

Algo a se questionar, no entanto, é se os índios “roubavam” esses gados por confundi-los com qualquer animal ou caça disponível. É claro que há, neste caso, a possibilidade de desconfiarmos que tal ação se revestia de outros significados, já que a mesma não se dava isolada. Não atacavam apenas o gado, destruíam as fazendas e matavam também os moradores. Ou seja, havia um conjunto de ações que se configuravam enquanto respostas aos ataques que todo o processo de colonização lhes trazia, respostas que, na perspectiva dos nativos rebelados, bem faziam por merecer os que lhes roubavam as terras, invadiam e negavam o seu mundo. Além dos Cariri e Icó, também os Cariú e Caratiú estiveram aliados entre si nos últimos anos da década de 1690 e nos primeiros anos de 1700. No regimento que o Capitão-mor Gabriel da Silva Lago entregou, em 20 de Outubro de 1708, ao Capitão Bernardo Coelho de Andrade, havia a recomendação para que este fizesse guerra às nações Icó, Cariri, Cariú e Caratiú, “*até destruí-los, visto acharem-se todas gravemente comprometidas na devassa a que mandara proceder pelo Juiz Ordinário da Capitania*”.<sup>164</sup> Ainda em 1704, os Paiacu destruíram o fortim de São Francisco Xavier, erigido pelos moradores da Ribeira do Jaguaribe, fato que se tornou a repetir no ano seguinte<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> - Regimento do Capitão-Mor Gabriel da Silva Lago ao Capitão Bernardo Coelho de Andrade, 20/10/1708. In: STUART FILHO, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora “Instituto do Ceará”, 1966, p.116.

<sup>165</sup> - Id. *Ibidem*, p.115.

Por esse mesmo tempo, os vereadores da Câmara de Aquiraz escreviam ao Rei de Portugal solicitando, daquela monarquia, a interferência e apoio para que pudessem destruir os “bárbaros” e livrarem-se do “tão cruel jugo” indígena<sup>166</sup>.

Atendendo aos reclamos gerais dos colonos, a carta Régia de 1708 argumentava que, sob pena de total ruína de toda a sua conquista, “foi servido resolver se faça guerra geral a todas as nações de índios de corço entrando-se por todas as partes, assim pelo sertão desta capitania... para que não possam escapar uns sem cairem nas mãos dos outros”<sup>167</sup>. O rei completa as suas recomendações autorizando o extermínio de todos os que resistissem e o cativo aos que se rendessem. Em outra correspondência a ordem real é dirigida ao Governador de Pernambuco, já que o Ceará estava subordinado àquela Capitania: “Continuem a guerra com todo fervor para que assim ou se extingam estes bárbaros ou se afugentem de nós, tanto que nos fique livre o uso da terra”<sup>168</sup>.

Em 1712, na bacia do Banabuiú, rebelaram-se os Canindé e Genipapo, índios parentes entre si<sup>169</sup>, prenunciando abrangente levante de índios confederados, ocorrido no ano seguinte. O movimento rebelde de 1713 iria ser diferente dos anteriores, por nele estarem envolvidos diretamente uma grande parcela de índios aldeados, missionados e aliados dos portugueses. Nas palavras de Carlos Studart: “A facção rebelde seria integrada, em grande parte, por gentios domésticos, ativos e úteis, muitos dos quais vinham convivendo de longa data com os colonizadores, prestando-lhes bons serviços na paz e na guerra”<sup>170</sup>.

O próprio Carlos Studart deixa pista para se compreender adequadamente as razões deste movimento:

<sup>166</sup> -Carta dos Vereadores da Câmara de Aquiraz, 1704. In: BEZERRA, Antônio. Op. cit. p. 203.

<sup>167</sup> -Carta régia de 1708. In: BEZERRA, Antonio. Op. cit. p. 206.

<sup>168</sup> -Carta régia ao governador de Pernambuco, aos 27 de março de 1715. In: BEZERRA, Antonio. Op. Cit., p. 207.

<sup>169</sup> - Uma patente de 1739 determinava o missionamento dos Genipapo e Canindé numa única Aldeia: “determinei mandar aldear os Genipapo com os Canindé por serem ambos da mesma língua e parentes, no sítio de Banabuyu, distrito de Jaguaribe, capitania do Ceará”. Patente dada pelo conselheiro, Capitão-General de Pernambuco e capitanias anexas, Henrique Luiz Pereira, aos 21 de outubro de 1739. In: BEZERRA, Antonio. Op. Cit. p. 219.

<sup>170</sup> - STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit. p. 120.

O ódio, gerado nos vencidos pelos métodos cruéis de repressão contra eles usados pelos vencedores, acabara, ao que tudo indica, contagiando a quase totalidade dos silvícolas da Capitania, despertando neles um como que sentimento de comum solidariedade étnica<sup>171</sup>.

*Solidariedade Étnica* ou *Estratégia identitária*. Grupos nativos rebelam-se em 1713. É sintomático que o ataque mais contundente dos índios tenha se dado contra a única vila da capitania, símbolo, portanto, do poder colonizador, nas terras do Seará. A revolta foi um acúmulo de descontentamentos e a continuidade dos movimentos rebeldes e alianças que se estabeleceram desde os primeiros tempos, em que se intensificou a tomada das terras e o avanço da atividade pecuária na capitania.

O tenente-coronel Manoel Gonçalves Pimentel expressou-se da seguinte forma sobre o levante dos indígenas:

Sendo no mês de agosto de 1713, tendo feito liga algumas nações de tapuios aldeados, os Anassé, Jaguaribara, Paiacu e outras, para se rebelarem e matarem todos os brancos, sem que para isto tivessem mais motivos que a má inclinação. Com efeito a puseram por obra, dando pelos moradores que viviam descuidados fiados na sua amizade, nos arredores desta fortaleza em distância de 5 até 20 léguas com impulso tão violento e bárbaro que fizeram notável estrago de mortes, roubos e latrocínios por darem de repente e com enganos debaixo de paz em que todos vivíamos, ficando com esta primeira ação tão ufanos que publicavam haviam de sitiá esta fortaleza e que não lhe haviam de escapar branco nenhum<sup>172</sup>.

O autor do documento observa que os índios aldeados rebelavam-se "sem motivos", ocultando o que se praticava comumente, escravizando e explorando os índios aldeados em serviços gerais dos colonos e dos próprios missionários. Tomavam, inclusive, e sem pudor algum, as mulheres indígenas nas missões, como veremos adiante. Motivos, portanto, era o que não faltavam para a rebelião.

Os Paiacu, aliados aos Jaguaribara, Anacé e outros grupos do sertão, atacaram e praticamente destruíram a Vila de Aquirás. Os moradores que sobreviveram, procuraram abrigo e proteção junto à Fortaleza da Nossa Senhora d'Assunção. Exemplo da "solidariedade étnica" ou "estratégia identitária" referidas, é possível observar a partir do que diz a carta enviada

<sup>171</sup> - Id. Ibidem.

<sup>172</sup> - Correspondência do tenente-coronel Manoel Gonçalves Pimentel, em 14 de setembro de 1713. In: BEZERRA, Antônio. Op. cit, p. 191.



pelos camaristas da Vila de Nossa Senhora d'Assunção ao Rei de Portugal e ao governador de Pernambuco, em data de 23 de outubro de 1713:

...vindos se retirando da Vila quantidade de gente para debaixo das armas desta fortaleza, acompanhada de alguns brancos e índios, lhe saiu ao encontro o Tapuia inimigo, quase à vista de uma aldeia de índios e, botando-lhe cerco, mataram quase toda a gente que vinha e só escaparam 4 ou 5 pessoas, por se haverem debruçado em terra, e um vereador desta Câmara, por ir montado em cima de um cavalo, e ver que, sozinho não podia resistir a grande exército de tapuia, sem que houvesse um índio que, desta tal aldeia, acudisse a tanta lástima ou na necessária defesa disparasse uma arma. Daí se afirma que os índios os despiram depois de mortos, assenhoreando dos vestidos e alfaias que traziam e, assim, se justifica por que, andando estes sempre nus, hoje andam vestidos e com vestimentas conhecidas, e nós, pelo tempo em que estamos, tempo em que nos vimos, nos calamos disfarçando suas tensões, embora eles publiquem muita amizade e lealdade aos brancos...<sup>173</sup>

Temos aí a descrição de um ataque dos índios "tapuias" às pessoas que fugiam, expulsas da vila de Aquiraz, realizado com inteira conivência dos índios aldeados. Os autores da carta percebem que esses índios, por trás da lealdade ou amizade que publicavam aos luso-brasileiros, escondiam tensões ou descontentamentos. Os mesmos autores observam ainda que, pelo tempo em que estão, ou seja, pelo tempo de rebeldias em que se encontra a capitania, preferem calar e disfarçar essas "tensões".

Para além da postura de mera conivência, os índios aldeados tiveram papel ativo na rebelião. São exemplos os Tremembé e Ariú, índios missionados e considerados "mansos". Também missionados eram os Arariú que começaram a disseminar o medo aos moradores da ribeira do Acaraú, e expulsaram o seu missionário a tiros, segundo afirma Carlos Studart Filho, embora não explicitando a fonte dessa informação<sup>174</sup>.

Carta da Câmara de Aquiraz, de 28 de outubro de 1713, dá notícia da integração da nação Canindé ao movimento rebelde: *"A nação Canindé, que habitava nas cabeceiras do Banabuiú, Ilhargas de Jaguaribe, é muito poderosa e outra mais nação se tem rebelado e unida com os mais e as gentes daquelas ribeiras se têm fortificado em aldeias..."*<sup>175</sup>

<sup>173</sup> - Carta dos camaristas da Vila de Nossa Senhora d'Assunção ao rei de Portugal e ao Governador de Pernambuco. 23/10/1713. In: STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit. p. 127.

<sup>174</sup> - STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit. p. 130.

<sup>175</sup> - Carta da Câmara de Aquiraz. 28/10/1713. In: STUDART FILHO, Op. Cit. p. 129.

Os moradores recolhem-se nas aldeias, constroem fortificações para escapar aos ataques dos índios. A missão da serra da Ibiapaba, por sua vez, parece ter permanecido fiel aos luso-brasileiros, sendo que os moradores ali se recolheram e *“valeram-se das armas dos índios tabajaras que encontravam-se sob o domínio do padre Ascenso Gago da Companhia de Jesus”*.<sup>176</sup>

As autoridades e colonos reagiam por meio de campanhas, como a que foi comandada pelo coronel João de Barros Braga, que investiu sobre os chamados “tapuias”, matando e aprisionando inúmeros grupos nativos. A perseguição aos rebeldes foi implacável, e o extermínio indígena se deu em larga escala. A intensificação da ação missionária ajudou a aplacar o movimento, os que sobreviviam ao extermínio eram, na sua maioria, compulsoriamente inseridos em aldeamentos.

Sobre este momento de declínio da rebelião indígena, Carlos Studart observou:

No baixo Jaguaribe, já então declinava a agressividade dos gentios de corso e uma atmosfera de tranquilidade, de trabalho e de esperança descia lentamente sobre os chãos levantinos da capitania. Para tão felizes resultados concorria a ação evangelizadora dos missionários, sempre incansáveis em sua faina de salvadores de almas<sup>177</sup>.

Com o declínio da guerra armada e explícita, os aldeamentos tornaram-se soberanos no trato com os nativos. Estabeleceu-se então certo consenso e mesmo uma determinação oficial: os índios sobreviventes da “guerra dos bárbaros” tiveram, como única opção, as missões religiosas, majoritariamente jesuíticas. É verdade que grande quantidade de nativos são inseridos, transferidos, acoplados às aldeias missionárias neste momento, mas não é inteiramente adequado afirmar que os índios não tiveram nenhuma outra alternativa.

A passagem do escrito de Studart é importante, porém, para atentarmos para o tipo de abordagem historiográfica, referente aos povos indígenas ainda muito presente e influente em nosso meio. A concepção evolucionista da história, defensora do progresso técnico que a civilização

<sup>176</sup> - Carta-relatório de Félix José Machado, em 28 de outubro de 1713. In: STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit. p. 129.

<sup>177</sup> - STUDART FILHO, Carlos. Op. cit. p. 115

ocidental impôs ao "novo" mundo, a partir da época mercantilista e renascentista européia. O progresso que precisa se impor a qualquer custo, mesmo ao custo de vidas e culturas inteiras destruídas. Não é à toa que o título do estudo de Carlos Studart Filho chama-se "*Páginas de História e Pré-História*", na compreensão tradicionalíssima de que os povos, sem escrita e distantes da influência cristã européia, não fazem história, não são sujeitos de uma história própria.

### **"Servem-se deles como seus, e os tratam como alheios"**

A exploração da mão-de-obra dos índios era prática recorrente, nos próprios aldeamentos religiosos, embora os missionários, na sua maioria, se posicionassem contrários à escravidão dos nativos. As ordens missionárias, nessa matéria, eram flagrantemente contraditórias: *"enquanto defendiam os índios, e por causa disto entraram em conflito com os colonos, elas mesmas pertenciam ao mundo dos colonos, possuíam fazendas e engenhos, escravos e escravas."*<sup>178</sup>

Duas fases se distinguem, na ação jesuítica no Brasil e, sobretudo, no Estado do Maranhão e Grão-Pará : antes e depois do *Regimento das Missões* de 1686, ou, de outra forma, no que se refere ao interesse mais direto, no caso da Capitania do Ceará e as demais pertencentes ao Maranhão e Pernambuco, durante a permanência da ação do Padre Antônio Vieira e depois da sua expulsão do Brasil.

Apuro retórico, profundidade e visão crítica são características dos sermões de Vieira, o mestre maior da oratória, no Brasil seiscentista. Em 1633, Vieira pregava um dos seus primeiros e mais polêmicos sermões, defendendo a escravidão africana e aconselhando os negros a aceitarem resignadamente o cativeiro, para assim serem donos do reino dos céus:

Não há trabalhos mais doces que o das vossas oficinas; mas toda essa doçura para quem é? Sois como as abelhas [...] As abelhas fabricam o mel, sim; mas não para si. E posto que os que o logram é com tão diferente fortuna da vossa; se vós porém vos souberdes aproveitar dela, e conforma-la com o exemplo e paciência de Cristo,

<sup>178</sup> - HOORNAERT, Eduardo. (Org). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 59.

eu vos prometo primeiramente que esses mesmos trabalhos vos sejam muito doces, como foram ao mesmo Senhor [...] e que depois - que é o que só importa - assim como agora imitando a São João, sois companheiros de Cristo nos mistérios dolorosos de sua cruz; assim o sereis nos gloriosos da sua ressurreição e ascensão. Não é promessa minha, senão de São Paulo [...] Assim como Deus os fez herdeiros de suas penas, assim o sereis também de suas glórias; com condição porém que não só padeçais o que padeceis, senão que padeçais com o mesmo Senhor [...]<sup>179</sup>

Vieira não está sozinho nessa posição. A maioria dos jesuítas também rezava nesta cartilha contraditória: defesa da escravidão africana e oposição ao cativeiro dos índios. Alguns missionários, no entanto, muito explicitamente, foram condescendentes e apoiaram o cativeiro dos nativos. Foi o caso de Manoel da Nóbrega:

Nóbrega sustentava a simples noção de que o Brasil só prosperaria a partir da dominação dos índios e, no caso de grupos particularmente resistentes, seria necessária a execução de guerras justas, nas quais o inimigo seria reduzido ao cativeiro. Para Nóbrega, portanto, apesar de sua defesa da liberdade da maioria dos índios, a escravidão indígena devia ser permitida e mesmo desejada em determinados casos, não apenas para efeito de defesa ou de castigo, mas também porque a oferta de legítimos cativos atrairia novos colonos para o Novo Mundo<sup>180</sup>

O padre Antonio Vieira, por sua vez, quando se refere ao cativeiro indígena, nada pondera, nada concede, é direto, combativo, intransigente. Os colonos deviam esquecer os nativos, deixá-los a cargo dos missionários para que estes lhes salvassem a alma. Eis aí a razão dos conflitos ocorridos com frequência, em várias partes do Brasil, entre padres jesuítas e colonos. Estes últimos, muito claramente, interessavam-se na exploração e acúmulo de riquezas, viabilizadas através do meio menos dispendioso, a utilização da mão-de-obra nativa. Vieira foi certamente o maior opositor da escravidão indígena, no Brasil, cuja arma era a palavra, os sermões, a oratória:

Os índios que moram em suas aldeias, com títulos de livres, são muito mais cativos que os que moram nas casas particulares dos portugueses, só com uma diferença, que cada três anos têm um novo senhor, que é o governador ou capitão-mor que vem a essas partes o qual se serve deles como de seus, e os trata como alheios, em que vem a estar de muito pior condição que os escravos, pois ordinariamente os ocupam em lavouras de tabaco, que é o mais

<sup>179</sup> - VIEIRA, Antonio. Sermões do rosário: sermão décimo quarto, 1633. In: INÁCIO, Inês da Conceição e LUCA, Tânia Regina de. *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1993, p. 76.

<sup>180</sup> - MONTEIRO, John M. Op. Cit., p. 41.

cruel trabalho de quantos há no Brasil. Mandam-nos servir violentamente a pessoas e em serviços a que não vão senão forçados, e morrem lá de puro sentimento; tiram as mulheres casadas das aldeias e põem-nas a servir em casas particulares, com grandes desserviços de Deus e queixas de seus maridos, que depois de semelhantes jornadas muitas vezes se apartam delas; não lhes dão tempo para lavrarem e fazerem suas roças, com que eles, suas mulheres e filhos, padecem e perecem; enfim, em tudo são tratados como escravos, não tendo a liberdade mais que no nome<sup>181</sup>.

Vieira denuncia, neste caso, a ocorrência de prática generalizada de escravidão indígena, embora disfarçada. Os índios considerados livres eram vítimas de explorações de todo tipo. Tratamento que, em nada, diferia do que era dispensado aos cativos. Este posicionamento de Vieira acarretou um crescente conflito com os interesses escravistas, na vasta área do estado do Maranhão, e culminou na sua expulsão, juntamente com a de todos os jesuítas daquele Estado. A expulsão de todos os jesuítas do Maranhão, aliás, já havia ocorrido também em 1640.

Vieira dirige-se às autoridades portuguesas e coloniais com mágoa e palavras cortantes, logo após ter sido expulso do Maranhão:

Em qualquer parte do mundo pode se verificar o que Isaías diz dos príncipes de Jerusalém; *os teus príncipes são companheiros dos ladrões*. E por quê? São companheiros dos ladrões, porque os dissimulam; são companheiros dos ladrões porque os consentem; são companheiros dos ladrões porque lhes dão os postos e os poderes; são companheiros dos ladrões, porque talvez os defendem; e são, finalmente, seus companheiros porque os acompanham e hão de acompanhar ao inferno, onde os mesmos ladrões os levam consigo<sup>182</sup>.

A escravidão indígena passou a ser praticamente oficializada nos espaços dos aldeamentos, a partir da expulsão de Vieira e da efetivação, no comando da Companhia de Jesus, de dois de seus auxiliares, os italianos Jorge Benci e João Antônio Andreoni. Novas concepções, novos rumos, nas ações dos jesuítas, em relação à política missionária e aos índios. Esses padres defendem, de forma aberta e sem escrúpulos, a necessidade da mão de obra indígena em todo o processo de plantio e mercantilização da produção, na colônia.

<sup>181</sup> - Carta do padre Antonio Vieira ao rei D. João IV, 20 de Maio, 1653. In: HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit. p. 74.

<sup>182</sup> - VIEIRA, Antonio. Sermão do Bom Ladrão. In: HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit., p. 78.

É pelo tempo da expulsão de Vieira, mais precisamente em 1686, que surge O *Regimento das Missões*, o qual reflete bem “a passagem dos jesuítas de uma posição de defesa das liberdades indígenas, inspirada por Vieira, a uma política concessiva aos interesses coloniais, favorável aos cativeiros”<sup>183</sup>. Nesse Regimento, determinava-se a necessidade de formar os índios para a vida de trabalho; e determinados aldeamentos poderiam ser estabelecidos pela lei exclusivamente para que os religiosos pudessem dispor de índios para os seus serviços<sup>184</sup>.

Para entendermos melhor o papel dos aldeamentos jesuíticos, no contexto em que surge o Regimento das missões, é interessante ver a carta com que o senhor governador D. Joam de Lancastro responde, em 16 pontos, a carta que o Rei lhe escreveu sobre as missões. Dentre os pontos, destacam-se a conveniência de que os índios temessem o seu missionário “para que este mais facilmente os pudesse domar, devendo eles saber que os cabos da milícia, circunvizinhos, tinham ordem dos Governadores para os prender e os remeter à justiça, se desobedecessem aos religiosos”<sup>185</sup>.

Também afirmava-se que os proprietários de gados tinham, nas suas fazendas, só os escravos “estritamente necessários”, e, se lhes fosse proibido que os índios conduzissem os seus gados dos sertões para a Baía e seu recôncavo, ou Pernambuco, não haveria meio de enviar, aos povos, aquele provimento. “Além de tudo, este serviço era útil aos índios, procurando eles para ganharem com que se vestir e às suas mulheres”<sup>186</sup>.

Os escravos estritamente necessários eram todos os que lhes possibilitassem o cumprimento dos serviços, na fazenda, e levassem as boiadas para as feiras de Pernambuco e Bahia. Argumentava-se que os índios se dispunham ao trabalho em troca de vestimentas. Estas, tornaram-se uma necessidade a partir do próprio contato nativo com o branco europeu. Necessidade criada, imposta, e que aparece, na argumentação acima, como natural, desde sempre indispensável ao índio.

<sup>183</sup> - HOORNAERT, Eduardo. Op. cit., p. 86

<sup>184</sup> - Id. Ibidem, p. 159.

<sup>185</sup> - Correspondência com que o senhor D. Joam de Lancastro responde, em 16 pontos, a carta que o Rei lhe escreveu sobre as missões. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do Arquivo da Casa de Candaval Respeitantes ao Brasil* - MACC, Vol. 1, Lisboa, Livraria Portugália, 1943., p. 49.

<sup>186</sup> - Id. bidem.

Na mesma carta, recomenda-se que o pagamento aos índios alugados não devia ser efetivado, na presença de missionários, por algumas razões particulares:

Os índios não queriam aquele dinheiro para o entesourar, mas sim para comprar com que se vestir e no sertão não havia quem lhes vendessem esses gêneros. Também sucedia haver alguns frades e clérigos missionários que, combinando-se com os moradores, lhes davam os índios por um determinado preço, e recebendo o dinheiro repartiam-no com os ditos índios, com grande prejuízo deles<sup>187</sup>.

Os índios, além de estarem sujeitos à exploração dos moradores e missionários, que subtraíam, o máximo, o que lhes haviam de pagar, não podiam, por desconfiança dos vendedores, comprar os gêneros de que necessitavam. Os nativos são considerados desqualificados, indignos de possuírem crédito, concepção que certamente não era exclusiva dos vendedores.

Alguns importantes aspectos das estratégias e da dinâmica de interesses envolvendo colonos e missionários, em torno da disputa pelos serviços dos nativos, podem ser acompanhados a partir da polêmica proposta do mestre-de-campo Bernardo de Carvalho Aguiar, de anexar a Missão da Ibiapaba à Jurisdição da capitania do Piauí, à época, 1718, fazendo parte do Estado do Maranhão<sup>188</sup>. Argumentava o Mestre de Campo que tal anexação possibilitaria, a ele e aos moradores do Piauí, reprimir determinados índios que, descontroladamente, arrasavam fazendas e matavam os moradores. Os nativos aldeados da Ibiapaba, neste caso, formariam o exército para combater os inimigos. Essa proposta chegou a ser recebida e acatada pelo rei D. João V, que despachou Ordem<sup>189</sup> para que o Capitão-Mor do Ceará, Salvador Álvares da Silva, fizesse cumprir o que pedia Bernardo de Carvalho. Foi o suficiente para daí se suceder uma série de correspondências, sobretudo de missionários contrários à tal anexação. Uma delas, de 20 de

<sup>187</sup> - Id. *Ibidem*, p. 50.

<sup>188</sup> - Durante os séculos XVII e XVIII o Ceará, na perspectiva e para o mundo colonizador, não teve autonomia política e administrativa. A partir do momento em que ganha alguma expressividade no contexto da colônia, fica pertencendo ao Estado do Maranhão e Grão Pará (1621) e, com a expulsão dos holandeses da região Nordeste, em 1654, é anexado à capitania de Pernambuco.

<sup>189</sup> - MACC. Ordem Del-rei D. João V para Salvador Alvares da Silva, capitão-mor do Ceará, expedida depois de ter visto a proposta que lhe fizera o Mestre de Campo Bernardo de Carvalho de Aguiar, da conquista das capitanias do Piauí e Maranhão, em 20 de Outubro de 1718, p. 210.

setembro de 1719, é a do padre João Guedes, Reitor do Colégio da cidade de Olinda e administrador da Aldeia da serra da Ibiapaba, por Provisão Real. O padre observava que o argumento de que a anexação da dita aldeia ao Estado do Maranhão, pretextando serviço real, era completamente falso. Na verdade, o que o Mestre de Campo queria era apenas atender “*as suas particulares conveniências, pois a aldeia ficava vizinha ao Piauí, onde tinha muitas fazendas e jurisdição*”<sup>190</sup>.

A carta do padre Domingos Ferreira Chaves ao rei demonstra mais claramente o que estava por trás da transferência da aldeia:

Porque o mestre-de-campo queria ter a administração da Aldeia, para à sua vontade guerrear os gentios remotos que ainda não tinham feito qualquer crime, e servir-se dos índios quer nas conduções de gados para a Baía, Minas e outras regiões, quer em trabalhos nas suas fazendas e nas de quem lhe parecesse. O Maranhão procurava-os para se enriquecer com os escravos que eles cativassem e para os empregar em muitos outros serviços. Nessas duas capitâneas lhes tomavam todas as presas que faziam nas guerras. Nelas não era então necessário outro motivo para a guerra, senão tratar-se de gentio Tapuia, sem missionário<sup>191</sup>

Na mesma carta, o padre declara por que a Aldeia era importante para o Ceará. Segundo ele, a Missão da Ibiapaba era a única fronteira que tinha a capitania do Seará Grande, pelo lado do Norte, defendendo-a da invasão dos índios rebeldes que hostilizavam os moradores da região, onde se contavam mais de 120 fazendas de currais de gado, que viviam à sombra e sob a proteção do presídio da Aldeia.

Portanto ambos os argumentos têm algo comum: a mesma justificativa de que os índios aldeados da Ibiapaba são importantes como barreiras e proteção às fazendas de currais de gado, contra os ataques dos índios rebeldes dos sertões. É o que dizia também uma representação da Câmara de Aquiraz, sobre a desanexação da aldeia da serra de Ibiapaba:

Diminuindo-se as forças da Aldeia, que tinham sido sempre o braço forte da capitania e ribeiras circunvizinhas, voltariam os tapuias agora afugentados, como eram os Anacés, Jaguaribaras, Caratiús, Cariús,

<sup>190</sup> - MACC. Requerimento do padre João Guedes, reitor do colégio da cidade de Olinda, a 20 de setembro de 1719. P. 235.

<sup>191</sup> - MACC. Carta do Padre Domingos Ferreira Chaves para o rei, sobre a questão dos índios da serra de Ibiapaba, em 23 de novembro de 1719, p. 254.



Cariris, Icós e muitos outros que ainda viviam pela serra até a de Araripe, destruindo e guerreando<sup>192</sup>

O padre João Guedes, por sua vez, argumentava que, sem a aldeia, ficaria o Seará Grande despossuído de índios para conduzir as boiadas “*que continuamente seguiam para sustento da Baía, da capitania de Pernambuco e mais regiões*”<sup>193</sup>. Aí está bem explícito, portanto, o quanto eram importantes os índios aldeados para a execução de serviços gerais na capitania.

Domingos Chaves afirmava que os capitães-mores e moradores não deviam ter, sobre os índios do Seará e da serra da Ibiapaba, um domínio tal que lhes não ficasse tempo para fazerem as lavouras necessárias para o sustento de suas próprias famílias<sup>194</sup>.

Mas os próprios índios como se posicionaram diante de toda a discussão em que apareciam como objetos de disputa? Procuremos, pois, ver, nos documentos, o comportamento dos nativos. Na carta do padre João Guedes, há o comentário de que “*os índios, agora que ouviam dizer que seriam anexados de novo ao Maranhão, andavam desgostosos e poderiam abandonar aquelas terras como já o intentaram fazer*”<sup>195</sup>.

Os principais, provavelmente, incitados pelos missionários que condenavam a anexação da Missão ao Maranhão, posicionavam-se, segundo o padre, de forma contrária ao feito das autoridades governamentais:

Os principais da Aldeia da Ibiapaba não quiseram a transferência. D. Jacob de Souza, D. Simão de Vasconcelos e D. Salvador Saraiva, pediam para que se mantivesse a conservação sob a jurisdição do Ceará e Pernambuco, e que como nem eles nem os mais índios tinham sido ouvidos, se retardasse a execução da ordem, pois a não ser assim os índios descontentes se espalhariam e muitos deles não tornariam a Aldeia; alguns deles, depois da notícia, já ocultamente tinham descido a serra<sup>196</sup>

Segundo ainda informações do padre, os índios da Ibiapaba não ficaram só na ameaça de abandonarem a aldeia, caso não fossem ouvidos. Propuseram, às autoridades coloniais, que, se a Aldeia não fosse transferida, fariam guerra a 4.000 índios da serra do Araripe para que fossem aldeados.

<sup>192</sup> - MACC. Representação da Câmara e do povo do Ceará sobre a desanexação da aldeia da serra de Ibiapaba, 6 de novembro de 1719, p. 241.

<sup>193</sup> - MACC. Requerimento do padre João Guedes, 20 de setembro de 1719, p. 236.

<sup>194</sup> - MACC. Carta do padre Domingos Ferreira Chaves para o rei, sobre a questão dos índios da serra de Ibiapaba, 23 de Nov. de 1719. p. 254.

<sup>195</sup> - MACC. Requerimento do padre João Guedes. 20 de setembro de 1719. p. 236.

<sup>196</sup> - Id. Ibidem, p.246.

Esses índios eram parentes dos da Ibiapaba e viviam escondidos dos brancos, há muitos anos, nas serras do Araripe. Sobre esta proposta dos Principais, de fazerem guerra e levar os índios a se aldearem, Cristovam de Caldas, que fora governador do Maranhão, assim observou:

Quanto à guerra que os índios se ofereceram fazer, não lhe parecia conveniente aceitá-la, dada a sua infidelidade, porque sendo da mesma raça, nunca se perseguiria uns aos outros, e seria impossível torná-los católicos e domésticos porque detestavam a sujeição. Ainda muito menos se lhes devia dar armas e munições, porque tendo-as nem o seu próprio missionário poderia estar seguro<sup>197</sup>

Há, neste caso, por parte da autoridade governamental, todo o comportamento de desconfiança em relação, tanto aos índios da Ibiapaba quanto aos que viviam arredios na serra do Araripe. Desconfiança que aponta, nos dois casos, para o entendimento de que esses povos, embora vivenciando realidades diferenciadas, mantinham forte sentimento de solidariedade e identidade étnica.

A mobilização indígena não ficou sem efeito. Na carta que escreveu o Capitão-Mor do Ceará, Salvador Alvares da Silva, ao Rei, verifica-se o quanto os índios influíram para que a aldeia não fosse transferida:

Fazendo esta comunicação aos índios e seus chefes, o padre Francisco de Lira, da Companhia de Jesus, superior daquela missão, se começaram a lastimar, por queixas antigas que tinham do Maranhão, de tal forma que, para evitar qualquer alteração e ruína e moderar a sua moléstia e sentimento, lhes disseram os missionários que dariam conta ao capitão-mor de todos os seus motivos de protesto, para que por sua vez os transmitisse ao Rei. Divulgando-se essas notícias e a repugnância dos índios Tabajaras, por toda a capitania... lhe requereram que, atendendo ao serviço de Deus e ao do Rei, e ao bem da capitania, dela se não desanexasse a aldeia dos índios Tabajaras para a do Piauí, pelo que se poderia seguir, visto os índios não quererem viver na sujeição do Piauí e Maranhão<sup>198</sup>

Nesta situação de contatos e misturas intensas, percebe-se a atuação indígena, no próprio campo do colonizador, atuando nos espaços que se encontram delimitados e controlados pelo "outro", mas defendendo interesses e sobrevivendo nessas condições. Há um jogo relacional em que ocorre um transformar-se, um permanecer e um reconfigurar-se da indianidade. Os índios são ativos nesse jogo.

<sup>197</sup> - MACC. Parecer de Cristóvam de Caldas, 2 de fevereiro de 1721. p. 299.

<sup>198</sup> - MACC. Carta de Salvador Alvares da Silva, Capitão-Mor do Ceará, para o rei. 15 de Novembro de 1719, p. 245.

Se a altivez indígena, no aldeamento da Ibiapaba, pode ser percebida por esses caminhos, a situação dos índios que insistiam em se rebelar abertamente contra os colonizadores, a partir da segunda década do século XVIII, tornava-se cada vez mais difícil. Em torno de 1720, os sobreviventes dos sucessivos massacres implementados por colonos e exércitos oficiais constituídos, em sua maioria, por índios aliados, foram recolhidos e finalmente aldeados na Capitania. Eis o que relatou o padre Domingos Ferreira Chaves, quando do aldeamento de alguns dos povos que, durante muito tempo, inquietaram e resistiram ao avanço do colonizador sobre os seus espaços:

Eram precisos pelo menos 14 religiosos: quatro para a Vila, dois para as cinco Aldeias do Ceará, e, se os índios se juntassem e fizessem duas Aldeias, eram necessários dois para cada uma; outros dois para os Tapuias "Payacus" do Arare de Jaguaribe, que se deviam aldear junto da serra das cabeceiras e nascentes do Rio Choró; e ainda mais dois para o Tapuia Genipapoassu e 'Caninde de Banabuyu' que se deviam aldear conjuntamente; para os Tapuias Cariris e o que restava dos Icó, Quixelôs, Carihus, Caratius e Jucás, outros dois<sup>199</sup>

Caracteriza-se a prática da junção de grupos nativos diferentes em único aldeamento como forma de reduzir missionários e, conseqüentemente, diminuir os dispêndios da Coroa portuguesa para com os serviços da catequização.

Essas cartas de autoridades coloniais e missionários revelam a forma como, no Ceará da primeira metade do século XVIII, os nativos eram tratados nos espaços dos aldeamentos e fora deles. A mentalidade mercantilista e o sentido utilitarista da mão de obra ou serviços de exércitos de índios aliados, ou para proteção, ou muralha, ou, ainda, para o ataque nas guerras implementadas, perpassam todo o relacionamento e as atividades dos europeus e luso-brasileiros. "*O gentio da terra valia tão pouco que se dava três e quatro vermelhos por um negro de Angola*"<sup>200</sup>, dizia o padre Domingos Ferreira Chaves, em carta ao Rei. Em outra carta sua, lê-se:

<sup>199</sup> - Arquivo Histórico Ultramarino - AHU - Ceará. Doc. 67, Caixa 1, Carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário e visitador das missões do sertão da parte norte do Ceará, em 29/10/1720.

<sup>200</sup> - MACC. Carta do padre Domingos Ferreira Chaves ao rei. 23 de novembro de 1719. p. 248.

E ainda os que estão aldeados e têm clérigo por seu missionário são vexados pelos capitães-mores com grandes violências e injustiças porque os obrigam a que trabalhem para eles sem estipêndio e sem sustento, ocupando os índios em pescar, lavar mandioca, cortar e conduzir madeiras, e as índias em fiar algodão; e o mesmo fazem em parte os soldados dos presídios e os moradores, roubando-lhes as mulheres e as filhas, e com tal devassidão e soltura, como se tudo fosse lícito e não merecessem castigo nem repreensão<sup>201</sup>.

Aparece assim, nessa carta, todo o caráter de generalizada prática escravista em que até os espaços das missões não são respeitados e os índios são colhidos para o trabalho, assim como se colhe o fruto maduro na árvore. Há um detalhe, no trecho acima, que merece ser notado. Mesmo ficando clara a exploração desumana da mão-de-obra dos índios, é interessante ver que essa exploração se dá através de atividades que eram familiares ao tipo de vida que levavam tradicionalmente os nativos, especialmente no que se refere à pesca e à atividade de lavar mandioca, sendo ainda o trabalho de fiar algodão também uma atividade das mulheres índias. É claro que o sentido da produção aqui é inteiramente outro.

Segundo ainda o mesmo missionário, os Capitães-Mores, ávidos nos seus interesses lucrativos, eram os maiores culpados da escravidão indígena. Capitães e particulares faziam guerras aos índios "tapuias", *"mesmo contra os mais pacíficos metidos no interior dos sertões, só para os cativar"*<sup>202</sup>. Em outra passagem da carta, Domingos Chaves critica as guerras "justas" contra toda e qualquer nação indígena: *"E como estes vivem separados por nações, estas se governam independentes umas das outras e é injustiça grande que o dano que uma fizer o pague também qualquer outra ou outras indistintamente"*<sup>203</sup>

Contraopondo-se à indiscriminada perseguição e escravidão dos índios, o padre reconhece suas diferenças e diversidade, embora ele próprio, nas práticas missionárias, homogeneizasse e desprezasse essa mesma diversidade, conforme o que já conhecemos da prática desses religiosos.

O missionário Domingos Ferreira faz uma série de indagações a respeito da legitimidade de ações demasiadamente abusivas das autoridades

<sup>201</sup> - AHU - Ceará. Doc. 67, Caixa 1, Carta do padre Domingos Ferreira Chaves, 29/10/1720.

<sup>202</sup> - Id. Ibidem.

<sup>203</sup> - Id. Ibidem.

e colonos sobre os índios. Pergunta, por exemplo, se índios capturados, depois de batizados, podiam ser escravos, e se era lícito "*exterminá-los em tempo de paz e reintegrá-los aos seus senhores depois de terem fugido, encontrando-os nas suas terras, ou ainda aprisioná-los em guerras injustas*"<sup>204</sup>.

Essas indagações revelam o conflito que se estabelecia entre missionários e colonos de forma mais geral, e mostram o explícito desrespeito dos últimos para com a legislação, sobretudo no que se refere às determinações da chamada "guerra justa". Revela também a fuga de índios, que, ao burlar o controle e domínio de seus "proprietários", retornavam às suas terras, reencontravam-se com o seu mundo, com antigas vivências.

O padre Domingos questiona ainda a prática do Capitão-Mor servir-se de índios à força e alugá-los aos moradores, obrigando ao Principal que lhe entregasse os nativos.

Este hábito que se não usara com mais nenhum Vassalos, nem mesmo com os negros, dever-se-ia moderar, ordenando-se que das aldeias não pudesse sair mais que metade, sendo escolhido pelos principais e missionários os que menos falta faziam<sup>205</sup>.

Essa passagem da carta do padre Domingos Chaves é uma das mais reveladoras de seu pensamento e do que ele defendia com suas denúncias. Na verdade, muito mais do que a preocupação intrínseca com os povos indígenas e maus tratos que recebiam, preocupava-se ele com os interesses dos missionários e das missões do norte, que representava. Ou seja, era preciso controle sobre os índios retirados dos aldeamentos para prestarem serviços externos, seja ao capitão-Mor, seja aos moradores em geral. Era preciso identificar "os que menos falta faziam" às atividades das aldeias missionárias. Era preciso "moderar", não proibir, era preciso atender aos interesses de colonos e missionários, não apenas aos dos primeiros.

O padre, em documento junto ao Conselho Ultramarino, relata algo ainda a merecer atenção. Refere-se à situação dos colonos, habitantes do Ceará, que não tinham mulheres portuguesas para casarem. Opina sobre a conveniência de que se enviassem mulheres brancas para que os portugueses deixassem os seus concubinatos com as índias.

---

<sup>204</sup> - Id. *Ibidem*.

<sup>205</sup> - Id. *ibidem*.

E porque é constante que havendo ali muitos homens portugueses, não há mulheres brancas com quem casem e daqui nascem grandes desordens e ofensas de Deus como são os concubinatos com as índias, de cuja prole infecta, mal criada, e pior disciplinada não se pode esperar ação boa nem para o serviço de Deus nem para o do Príncipe e da República, como mostra a experiência em toda parte e principalmente naquele País. Parece que seria conveniente e acertado que Vossa Majestade mandasse fundar ali uma colônia, ordenando que fossem das ilhas cem casais, procurando os que tivessem filhas para poderem aqueles habitantes do Ceará ter mulheres portuguesas para casar<sup>206</sup>.

Os filhos de brancos com índios aparecem como raça infecta e mal disciplinada, uma mistura da qual não se poderia esperar nada de bom. A perspectiva aqui ainda é a de distanciamento e de lugar próprio para cada povo, diferentemente do que ocorreria, mais tarde, com a implementação dos Diretórios pombalinos, quando então ocorre todo estímulo para o casamento dos brancos com os nativos, uma forma de os últimos irem deixando de ser índios.

Ainda sobre a questão da ausência de mulheres portuguesas na capitania do Ceará e do tipo de relacionamento que tinham os colonos com as índias, é interessante ver a carta do Desembargador Antonio Marques Cardoso ao Rei sobre as disputas entre os jesuítas e o Cura padre João de Matos Monteiro, envolvendo os índios da Missão da Ibiapaba:

O padre João Guedes da Companhia de Jesus representou queixas do padre João de Matias Monteiro, cura que foi da freguesia da ribeira do Acaraú, da capitania do Seara Grande, diz que no ano de 1713 em que houve nos sertões do Brasil uma grande sublevação do gentio que pôs em evidente risco a dita capitania e a do Piauí, fora por ordem do governador de Pernambuco que se impedisse o ajuntamento dos índios de língua geral ao dito gentio sublevado em cuja diligência demorando-se tempo tivera a ocasião de observar a obsessiva maneira em que viviam os moradores da dita freguesia, **sendo muito raro aquele que em sua casa não tivesse alguma índia tirada das aldeias da referida capitania usando dela para o servir** e que recolhendo-se depois em Pernambuco do referido dera parte ao bispo que logo fez passar uma pastoral com pena de excomunhão contra aqueles que tendo em sua casa alguma índia tirada das aldeias a não largasse e não repusessem na sua aldeia no termo de tres dias. Em todas as aldeias alguns moradores com temor da excomunhão largaram as índias que em suas casas tinham e muitos mais assim o haviam de fazer se o dito padre João de Matos Monteiro se não atrevesse a proferir palavras indecorosas contra a mesma pastoral e a dizer que dela nenhum caso se devia fazer nem

---

<sup>206</sup> - Id. Ibidem.

da sua excomunhão, que não ligava por não parecer bem que os homens por falta de mulheres se pusessem em risco de usar do pecado bestial, o que constava da justificação que fez perante o visitador de Pernambuco. Chegando a notícia do Vigário geral de Pernambuco, o que dizia o mesmo padre João de Matos Monteiro a respeito da dita pastoral causou estranhamento, advertindo-lhe que de tudo se dedicasse se não que certamente o castigaria mas sem atender o mesmo padre João de Matos a essa admoestação, procedeu favorável a que os moradores fossem à serra da Ibiapaba tirar as índias<sup>207</sup>.

Aí está configurado um conflito entre membros da Igreja católica. A causa: os abusos cometidos pelos colonos para com os índios, ou, mais especialmente, para com as mulheres indígenas, exploradas sexualmente e como mão-de-obra. O padre João de Matias Monteiro demonstra explícita conivência e defende abertamente as atitudes dos colonos, argumentando ser preferível aos homens se apropriarem das índias para a satisfação de seus desejos libidinosos, que recorrerem ao "pecado bestial", o relacionamento sexual com animais, tão comumente praticado por esse período na colônia. O moralismo do religioso não o deixa perceber a imoralidade do que faziam os colonos com as mulheres nativas. Aliás, algo bastante compreensível para a mentalidade européia e colonizadora da época. Se os homens indígenas eram considerados passíveis de explorações e todos os desrespeitos, o que dizer das mulheres, consideradas naturalmente seres inferiores e submissos?

Essa é mais uma das faces da dominação lusa sobre o Seara indígena.

Os índios foram ativos, resistiram, alguns construíram alianças entre si, outros aliaram-se aos colonizadores. As violências praticadas contra índias e índios, nos diversos ambientes da capitania, inclusive nos próprios aldeamentos missionários, contribuíram fortemente para a ocorrência da rebelião geral dos nativos, em 1713.

---

<sup>207</sup> - AHU - Ceará. 30 de agosto, 1745. Caixa 4, doc. nº 254. Carta do desembarcador Antonio Marques Cardoso ao rei sobre as disputas entre os jesuítas e o cura padre João de Matos Monteiro por causa dos índios da Missão da Ibiapaba. ( Grifos meus).

### Índios "levantados": fincados no chão livre.

Ao lado de todas as práticas de dominação, ocorreram diversas estratégias de sobrevivência do mundo indígena.

Muitos índios refugiaram-se em áreas afastadas e permaneceram livres da inserção e de contato mais intenso com os brancos. A consulta do Conselho Ultramarino ao rei, sobre requerimento do padre João Guedes, da Companhia de Jesus, em 1720, dá conta de que *"os índios da serra da ibiapaba têm em descobrir uns parentes seus que há uns 15 anos estão escondidos nas dilatadas serras do Araripe, que se presume serão quatro e até cinco mil almas"*<sup>208</sup>.

Encontra-se demonstrado, neste exemplo, o comportamento arredo e resistente dos índios, que conseguem permanecer distantes e fora dos espaços de domínio dos colonizadores, missionários ou fazendeiros. Esconderem-se, por 15 anos, "nas dilatadas serras do Araripe", significava, além da fuga das imposições e violências dos brancos, a preservação de toda uma vivência cultural própria. Portanto verifica-se que, mesmo com o declínio da resistência armada dos índios, alguns nativos continuaram resistentes à inserção no mundo do colonizador. Em 1717, há exemplos dessa situação, com os índios Jaguaribara e Anacé, que, não obstante lhes tenham sido destinados espaços para se aldearem, continuaram rebelados. Eis o pedido das terras que anteriormente tinham sido doadas para os Anassé, mas encontravam-se "devolutas" por esses nativos as terem abandonado:

Diz o Capitão Mor das fronteiras Francisco Pereira Chaves que por hora se acha situado e morador entre o Cauype e Moriti por dentro da légua de terra que sua Mgde. que Deus guarde mandou medir para o gentio anassé da aldeia da japuara e como o dito gentio se levantou contra sua magestade destruindo e roubando os moradores brancos desta capitania do Seara; e como correm cinco anos que o dito tapuyo está levantado por estes sertões e na dita terra não torna, estando esta légua devoluta e desaproveitada, sem rendimento algum nem para sua magestade nem os seus vassallos; portanto pede seja servido atender o referido, conceder a ele suplicante toda a terra já medida para o tapuyo acima declarado e da mesma sorte

<sup>208</sup> - AHU, Ceará. Caixa 1, Doc. Nº 68, Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei sobre o Requerimento do Padre João Guedes da Companhia de Jesus, 9 de Novembro de 1720.



que está demarcada para ele suplicante e seus descendentes plantarem e criarem gados vacuns e cavallares e mais criações que se costumam criar<sup>209</sup>

Quanto aos Jaguaribaras, o padre João Leite informa que, em 1696, estabeleceu aldeamento para esses nativos. Estavam finalmente os Jaguaribaras, nas palavras de João Leite, "*aldeados e ajudados das nossas armas, em cuja redução e assistência da missão gastei mais de dois anos, na fundação da aldeia e capela*"<sup>210</sup>.

Porém os mesmos Jaguaribaras não permaneceram, por muito tempo, confinados nos espaços que lhes foram demarcados. Foram atuantes na rebelião geral de 1713, e as terras que lhes tinham sido concedidas para o aldeamento foram pedidas em 1717, com a seguinte justificativa:

E porque se acham devolutas e desaproveitadas uma légua de terra que sua Majestade foi servido conceder ao Tapuyo Jaguaribara para se aldearem, e com efeito se lhe deram as ditas terras e se encontram matando, destruindo e roubando os moradores desta capitania do Seara, e como corre cinco anos que o dito tapuyo está levantado por estes sertões e na dita terra não torna, estando esta légua de terra devoluta e sem rendimento algum<sup>211</sup>.

As razões deste comportamento indígena arredo davam-se, principalmente, por uma espécie de defesa de seu modo de vida e por sentirem as práticas violentas e escravistas dos europeus e luso-brasileiros para com o povo nativo.

A seguir, procuramos ver melhor como, mesmo em situações de desenraizamentos e perdas, os nativos demonstram a capacidade de reação e de, criativamente, reabilitarem seus mundos em novos moldes. Analisam-se as suas relações com os territórios e as dimensões identitárias daí decorrentes. Verifica-se como, na realidade da colonização do Seará Grande, se confrontaram valores, se contrastaram formas de viver, sentir e ser. Demonstra-se a mistura, a transformação e a persistência do Seara indígena.

<sup>209</sup> - APEC - Data e sesmaria do capitão-mor Francisco Pereira Chaves, em 27 de novembro de 1717. Livro de sesmarias, p. 15.

<sup>210</sup> - AHU - Ceará, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre o que escreveu o padre João Leite acerca do seu trabalho nas missões do Ceará. 4 de setembro de 1696. Anexo carta do padre João Leite. caixa 1, doc. n. 34.

<sup>211</sup> - APEC - Data e sesmaria de José Lopes de Souza de uma légua de terra do tapuia Jaguaribara. 28/11/1717. Livro de sesmarias, p. 16.

### Capítulo III : TERRITÓRIOS E DIMENSÕES IDENTITÁRIAS

#### **Aldeamentos: limites e possibilidades da sobrevivência e reconfiguração identitária**

Na perspectiva europeia, no contexto próprio da colonização inicial do Brasil, os aldeamentos missionários representaram grande vantagem: atendiam aos reclamos da grande parceira da colonização, a Igreja católica, e ainda aos interesses dos próprios colonos, possibilitando, especialmente, a concentração de muitos índios, num espaço delimitado, restrito. Ficavam assim vastas extensões de terras livres e prontas para serem apropriadas lucrativamente.

Beratriz Perrone-Moisés sintetizou o papel dos aldeamentos, principalmente a partir de 1686, com o estabelecimento do *Regimento das Missões*:

O aldeamento é a realização do projeto colonial, pois garante a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão de obra para o desenvolvimento econômico da colônia. Como diz o Regimento das Missões de 1686, é preciso 'que haja nas ditas aldeias índios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, e defensas das cidades, como para o trato e serviço dos moradores, e entradas dos sertões'<sup>212</sup>.

A conquista de índios aliados, compondo a defesa dos colonos contra os inimigos, é papel dos mais relevantes, desempenhado pelos aldeamentos:

Os aldeados e aliados são encarregados de defender as vilas e plantações dos ataques do gentio e as fronteiras dos ataques dos inimigos europeus. Povos estratégicos, são as 'muralhas dos sertões', barreira viva à penetração de inimigos de todo tipo'<sup>213</sup>.

Nos aldeamentos, portanto, havia adestramento e estímulo à utilização dos índios como exércitos particulares e como mão-de-obra em diferentes serviços. Também era prática comum a junção, numa única aldeia, de tribos de procedências e costumes diferentes, que passavam a

---

<sup>212</sup>- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: *História dos Índios no Brasil*. Org. Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 120.

<sup>213</sup> - Id. *Ibidem*, p. 121.

compartilhar um ambiente que se pretendia homogêneo e indiferenciado. Em 1744, os índios da Aldeia de Parnamirim foram transferidos para Paupina (Messejana), aldeamento maior, sendo completamente destruídas as casas e igrejas do primeiro. “*Se acham devolutas e desaproveitadas as terras em que foi situada a aldeia dos índios de Parnamirim, que por ordem de sua Magestade se passaram para a Aldeia de Paupina, demolindo-se as casas, e igrejas que nela havia*”<sup>214</sup>. Além da violência da inserção dos nativos em ambiente alheio à sua realidade cultural, há o desrespeito à memória, uma vez que os índios, depois de certa vivência nesses espaços, passavam a ressignificá-los, tornando-os parte de seu mundo.

Os relatos dos missionários explicitam as dificuldades da catequização, as resistências dos índios às atitudes que se apresentavam contrárias ao seu modo de vida. Os missionários, por exemplo, algumas vezes, tinham que ceder a pressões e discordâncias. Não obstante a drástica modificação na vida dos nativos, implementada pelas necessidades dos colonos, sendo os próprios aldeamentos parte fundamental destas ações, é certo que os índios não se anularam nestes espaços.

Sabemos, por exemplo, que cada povo indígena tinha o seu principal. Como ficavam essas lideranças quando da junção de vários grupos num mesmo ambiente, ou quando aldeamentos diferentes eram unificados? Ascenso Gago relata o comportamento dos *principais* quando da formação da aldeia da Ibiapaba:

Formou-se de três aldeias diferentes. Não foi fácil aos padres reuni-las, porque os índios dela tinham alguma emulação entre si... resolveu-se a pendência, ficando cada qual em seu bairro, com a sua gente, e com as mesmas preeminências de antes, quando viviam separados<sup>215</sup>.

Os padres, nesse caso, foram obrigados a se adaptarem a determinadas vontades e exigências dos nativos. Os índios possuíam, nos espaços dos aldeamentos, uma relativa liberdade nas suas manifestações culturais. O mesmo Ascenso Gago relata interessantes manifestações dos

<sup>214</sup> - Arquivo Público do Estado do Ceará - APEC. Data e sesmaria do mestre de campo Jorge da Costa Gadelha, na aldeia de Parnamirim, em 27 de julho de 1744.

<sup>215</sup> - Carta Ânua do padre Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. t. 4, p. 63.

"folgares" indígenas, no interior do aldeamento jesuítico, a simulação de uma batalha entre um grupo "tapuia" e os Tabajaras, seguida de rituais festivos:

Os índios [de língua geral], como os tapuias, se vestiram de variedades de penas, puseram seus penachos do mesmo nas cabeças, como se costuma dar batalha. Logo se formou o Tapuia em meio a uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-se em dois batalhões(...); e logo ao som de várias buzinas, bater de pés, gritos e assobios investiram para donde estavam o Tapuia o qual recebeu da mesma maneira, representando todos uma horrível batalha (...). Logo uns e outros em um corpo formaram uma vistosa dança ao som de seus maracás e várias cantigas a seu modo, gastando a maior parte dos dois dias seguintes nas mesmas folias...<sup>216</sup>

Portanto demonstra-se, nesse exemplo, que nem sempre ocorria um rigor tão completo por parte dos missionários, ao ponto de não deixar sobreviver qualquer manifestação tradicional dos nativos.

O padre Antônio Vieira, por sua vez, demonstrou o apego dos índios em relação aos seus territórios tradicionais. Referiu-se aos grupos que não se deixavam "descer" para aldeamentos, fora e distantes dos espaços que habitavam. Os missionários, no caso, convenciam e eram convencidos, ao mesmo tempo: *"Suposto o amor que tinham por suas terras, nelas ficariam com eles os padres para os doutrinar, contanto que a esse fim se unissem todos e se juntassem em uma só igreja"*<sup>217</sup>. Os padres convenceram os nativos da necessidade de se inserirem nos espaços de religiosidade católica, e, ao mesmo tempo, se dobraram à vontade e determinação indígena de não se deslocarem de seus territórios. Os índios aceitavam os aldeamentos na condição de não se afastarem das próprias terras, o que implicava manterem toda uma ligação com os seus mundos tradicionais. "O amor às suas terras", de que fala Vieira, pode ser o amor à condição de continuarem sendo índios, com todos os ganhos e perdas e todas as redefinições ocasionadas pela vivência nos aldeamentos.

No que se refere à instalação de aldeamentos em terras indígenas, o *Regimento das Missões*, de 1686, mantém recomendações de leis anteriores, como bem observou Perrone-Moisés:

<sup>216</sup> - Carta Anua do padre Ascenso Gago. Apud BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos Invisíveis - Colonialismo e Resistência Indígena no Ceará*. Recife, UFPE, Dissertação de Mestrado, 1997, p. 99.

<sup>217</sup> - VIEIRA, Antônio. *Relação da Missão da Serra da Ibiapaba*. In: *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 59, 1945., p. 56.

O Regimento das Missões, de 1686, dispõe que sejam deixados em suas terras os índios que não quiserem descer, em primeiro lugar porque não podem ser obrigados a fazê-lo – no que retoma recomendações anteriores – e, além disso, por ser interessante que "as aldeias se dilatam pelos sertões". Em alguns casos, além dessas considerações, leva-se expressamente em conta a qualidade das terras que se propõem aos índios para se aldearem, como na carta Régia de 27/09/1707, aprovando um local em que há "bastante terras para(os índios) lavrarem suas lavouras, e rio com abundância de peixe"<sup>218</sup>

Embora considerando a necessidade de os índios serem aldeados, as recomendações para que as terras fossem adequadas para as suas lavouras, e especialmente para a pesca, demonstram uma certa concessão feita aos índios, para que não houvesse, por parte destes, estranhamento completo e recusa de inserção nesses espaços. É bom lembrar que os próprios "descimentos" de índios do sertão para as aldeias missionárias não eram somente algo impositivo que se dava à revelia de qualquer vontade dos índios. Os padres realizavam um dedicado trabalho de convencimento.

No caso dos índios que não queriam "descer", ou seja, não queriam ser deslocados e aldeados, nos lugares que os padres lhes indicavam, o dito Regimento determinava que os padres deixassem os índios ficar no mesmo lugar em que se encontravam, ou seja, nos seus próprios territórios.

Os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do "sertão" de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem estar. Tal "convencimento" inclui a **celebração de pactos** em que se garante aos índios a liberdade nas aldeias, a **posse de suas terras**, os bons tratos e o trabalho assalariado para os moradores e para a Coroa. A proibição categórica de violar tais pactos é afirmada em vários documentos<sup>219</sup>.

Mesmo em se tratando dos índios "descidos", é importante ver a ocorrência de negociação, estabelecendo-se a celebração de pactos e a garantia de direitos. Portanto, os índios são ativos nesses deslocamentos.

A questão de requerer as aldeias missionárias próximas aos estabelecimentos portugueses, por outro lado, demonstra toda a intenção que se tinha de explorar a mão de obra dos índios ali inseridos. Contudo é

<sup>218</sup> - PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Op. cit., p.119.

<sup>219</sup> - Id. Ibidem, p. 118.

importante ver que, muitas vezes, a situação extremamente adversa a que estavam submetidos os nativos, percebendo sua terra e seu mundo desmoronando, fazia com que considerassem as vantagens em se “protegerem” dos colonos e da total ruína nesses espaços.

Estas são e foram sempre as maiores dúvidas com que se impedem a execução daquela guerra, porque tanto que se intenta castigar aqueles bárbaros e lhes vai a notícia, andam já sabidos que logo se acolhem ao sagrado das missões, e logo se suspendem as execussões, mas tanto que se vêem livres não deixam nem deixarão nunca de furtar, matar e comer gados pelos campos e carrascos e se os moradores os querem reprimir, os matam<sup>220</sup>.

Os aldeamentos, portanto, em muitas ocasiões, funcionaram como refúgio de índios corridos da perseguição dos colonos. Os índios os utilizavam como proteção provisória, voltando depois às mesmas práticas de rebeldias contra os colonos.

Na década de 1690, período em que se intensificava a distribuição de sesmarias a particulares, no Ceará, o Padre Ascenso Gago, embora reivindicando mais espaço para sua missão, na Ibiapaba, admite a importância do território para o indígena, dirigindo-se ao Rei de Portugal: *“Bem creio que sua Majestade nas sesmarias, que concede aos brancos, não compreende as terras, que são necessárias para a vivenda e passadio dos índios, que se fazem cristãos e vassalos seus”*<sup>221</sup>. Em outra passagem, o missionário explicita as preocupações dos índios: *“Os índios da missão, assim os de língua geral como os Tapuias não cessam de pedir que lhes conserve as suas terras e que lhas não deixe tomar os brancos”*<sup>222</sup>. O padre refere-se à necessidade de algum espaço próprio para os índios que missionava: *“Há que se lhes conceder terras para as suas lavouras e para a parte do mar todas as caatingas e campinas que lhes são necessárias para buscar a caça e o mel para o seu sustento”*<sup>223</sup>. Ascenso Gago toma como exemplo o comportamento dos Reriús, índios não aldeados e que *“descem a fazer suas correrias pelos campos à caça e ao mel, e se tornam a recolher à*

<sup>220</sup> - ANDRADE, Pedro Carrilho de. Memória sobre os índios do Brasil (Doc. do final da década de 1690). In: *Revista do Instituto do Ceará* - RIC, Tomo 79, ano 1965, p. 346.

<sup>221</sup> - Carta Ânua do Padre Ascenso Gago In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 4, p.56.

<sup>222</sup> - Id. Ibidem.

<sup>223</sup> - Id. Ibidem.

importante ver que, muitas vezes, a situação extremamente adversa a que estavam submetidos os nativos, percebendo sua terra e seu mundo desmoronando, fazia com que considerassem as vantagens em se “protegerem” dos colonos e da total ruína nesses espaços.

Estas são e foram sempre as maiores dúvidas com que se impedem a execução daquela guerra, porque tanto que se intenta castigar aqueles bárbaros e lhes vai a notícia, andam já sabidos que logo se acolhem ao sagrado das missões, e logo se suspendem as execuções, mas tanto que se vêem livres não deixam nem deixarão nunca de furtar, matar e comer gados pelos campos e carrascos e se os moradores os querem reprimir, os matam<sup>220</sup>.

Os aldeamentos, portanto, em muitas ocasiões, funcionaram como refúgio de índios corridos da perseguição dos colonos. Os índios os utilizavam como proteção provisória, voltando depois às mesmas práticas de rebeldias contra os colonos.

Na década de 1690, período em que se intensificava a distribuição de sesmarias a particulares, no Ceará, o Padre Ascenso Gago, embora reivindicando mais espaço para sua missão, na Ibiapaba, admite a importância do território para o indígena, dirigindo-se ao Rei de Portugal: *“Bem creio que sua Majestade nas sesmarias, que concede aos brancos, não compreende as terras, que são necessárias para a vivenda e passadio dos índios, que se fazem cristãos e vassalos seus”*<sup>221</sup>. Em outra passagem, o missionário explicita as preocupações dos índios: *“Os índios da missão, assim os de língua geral como os Tapuias não cessam de pedir que lhes conserve as suas terras e que lhas não deixe tomar os brancos”*<sup>222</sup>. O padre refere-se à necessidade de algum espaço próprio para os índios que missionava: *“Há que se lhes conceder terras para as suas lavouras e para a parte do mar todas as caatingas e campinas que lhes são necessárias para buscar a caça e o mel para o seu sustento”*<sup>223</sup>. Ascenso Gago toma como exemplo o comportamento dos Reriús, índios não aldeados e que *“descem a fazer suas correrias pelos campos à caça e ao mel, e se tornam a recolher à*

<sup>220</sup> - ANDRADE, Pedro Carrilho de. Memória sobre os índios do Brasil (Doc. do final da década de 1690). In: *Revista do Instituto do Ceará - RIC*, Tomo 79, ano 1965, p. 346.

<sup>221</sup> - Carta Anua do Padre Ascenso Gago In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 4, p.56.

<sup>222</sup> - Id. Ibidem.

<sup>223</sup> - Id. Ibidem.

*sua serra*<sup>224</sup>. Admite que atendê-los com estas terras "é um dos meios necessários para a conservação destes gentios"<sup>225</sup>.

O território, assim, parece se constituir em elemento imprescindível à sobrevivência, afirmação e reconfiguração de identidades, imprimindo, em cada grupo, uma especificidade, e os refletindo em marcas deixadas pelos antepassados.

Os índios, durante os primeiros tempos da colonização, eram a maioria da população. Assim, definiam situações e possuíam maior poder de barganha sobre os religiosos europeus e colonos em geral.

Sobre a quantidade de povos existentes, na serra da Ibiapaba, à época da pioneira expedição de Pero Coelho, em 1603, o padre Luís Figueira relatou: "*Nesta grande serra havia há dois ou três anos mais de setenta aldeias de gentio que nos contaram por seus nomes*"<sup>226</sup>. Depois da nefasta ação escravista de Coelho, restaram diminutos grupos na mesma serra, que voltariam a crescer posteriormente com a acolhida, principalmente, de povos vindos de outras regiões.

Sílvia Porto Alegre observou que os aldeamentos jesuíticos da capitania do Ceará eram os mais populosos da região<sup>227</sup>. O destaque maior, sem dúvida, era a missão da serra da Ibiapaba, que se tornou, na primeira metade do século XVIII, o maior aldeamento da América portuguesa. Tamaña densidade demográfica explica-se, primeiramente, pela necessidade das terras ficarem desabitadas de nativos, para assim ocorrer o estabelecimento, sem empecilhos, das atividades da pecuária; havia ainda, como já referido, o caso de o Ceará ter sido uma das últimas regiões do sertão nordestino a ser colonizada, abrigando, em seu território, um grande número de índios fugidos de capitâneas vizinhas.

No interior dos aldeamentos, os índios encontraram uma constante vigilância e insistentes tentativas de apagar o antigo jeito de viver de cada

<sup>224</sup> - Id. *Ibidem*, p. 43.

<sup>225</sup> - Id. *Ibidem*, p. 56.

<sup>226</sup> - FIGUEIRAS, Luís. A Relação do Maranhão. In: *Estudos comemorativos ao tricentenário do Ceará*. Fortaleza: Edição "Instituto do Ceará", 1903, p. 103.

<sup>227</sup> - Ver PORTO ALEGRE, Sílvia. *Aldeias Indígenas e Povoamento do Nordeste no final do séc.XVIII - Aspectos Demográficos da Cultura de Contato*. Fortaleza: 1992.



grupo. Mas encontraram também um tratamento diferente do que lhes davam os colonos em geral:

O grande mérito dos jesuítas consistiu na percepção da *humanidade* dos nativos da América. Foi ela que os incentivou a desenvolver procedimentos capazes de atingir a sensibilidade dos nativos, aproximando-os da cultura cristã, como, aliás, faziam logo depois em seus colégios. Essa estratégia assentava-se sobre três convicções básicas: a de que os índios eram tão capazes dos sacramentos quanto os europeus; a de que eram “livres por natureza”; e a de que tinham o caráter de um ‘papel branco’, em que poderia ser impressa a palavra de Deus<sup>228</sup>

Os missionários devem mesmo ter sido percebidos pelos índios, em muitas ocasiões, como aqueles europeus que lhes empregavam um tratamento diferente, mais sutil, mais brando, chegando mesmo a protegê-los das ambições escravistas dos colonos. As palavras e ações dos missionários pareciam conter mesmo algo mais *humano*, delicado, amigável. Os índios percebiam também, no entanto, que essa sutileza objetivava roubar-lhes a própria alma, substituir-lhes as feições, imbuir-lhes o sentimento de negação de si mesmos. Afinal, os padres missionários desempenhavam o papel de propagadores de verdades que levariam os nativos, considerados bárbaros e ignorantes, no seu mundo selvagem, a ingressarem na *civilização*, padrão de vida e comportamento ditados pelo mundo Cristão Ocidental.

Na carta, a seguir, podemos perceber como os índios e suas práticas culturais eram concebidos pelos agentes europeus da colonização:

É bem sabido que os índios é a gente mais preguiçosa que tem o mundo, pois se não fossem obrigados a sustentar-se nem as caçadas iriam, **sendo esta a ocupação em que mais se aplicam, assim como na colheita de frutos e raízes agrestes**. Só com muito trabalho se podem reduzir a cultores de roças, e mais legumes com que se podem alimentar e negociar com os brancos e mais moradores. A este respeito é necessário uma reforma, porque, tornando-se agricultores deixam os matos e a natural rustiquez; não só aproveitam temporal e espiritualmente, como se tornam úteis aos povos seus vizinhos. Também é preciso desfingir-lhes o costume das vivendas, que de nenhum modo devem ser como até então uma casa comum a todos, mas uma para cada casal com a sua família, embora reunidos em aldeias<sup>229</sup>.

<sup>228</sup> - NEVES, Guilherme Paulo. Jesuítas. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500 - 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 327.

<sup>229</sup> - Correspondência com que o senhor D. João de Lencastro responde, em 16 pontos, a carta que o rei lhe escreveu sobre as missões. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do Arquivo da Casa de Candaval respeitantes ao Brasil* - MACC, vol. 2, p. 52. (Grifos meus)

Revela-se aí, portanto, um claro conflito de perspectivas e modos de viver. Demonstra-se toda a perspectiva européia de eliminar ou substituir, nos índios, os elementos mais nitidamente característicos da sua vivência. Explorados que eram, nessa nova situação, os nativos são considerados preguiçosos. Na colheita de frutos e raízes agrestes, no entanto, aplicavam-se com afinho e gosto, por serem atividades constitutivas de seu mundo tradicional. Diferentemente era o comportamento do grupo acima referido, em relação ao plantio de roças e ao tipo de produção a que não estavam acostumados. De outro lado, vê-se que o trabalho na roça e a produção de legumes, na perspectiva missionária, eram importantes não apenas no que se refere ao sustento dos índios aldeados, mas para fornecer alimento e possibilitar negócios entre os moradores. Assim, os espaços dos aldeamentos possuem dinâmica própria, no contexto da colonização, envolvendo diferentes interesses. Índios, missionários, colonos e autoridades governamentais confluem e divergem, de acordo com o interesse em jogo de determinada situação.

Os índios são partícipes dessa dinâmica, constroem alianças e estratégias de sobrevivência, afirmando identidades, mesmo nos espaços dos "outros", nos espaços oficiais, que também passam a lhes pertencer nas ressignificações e reconfigurações identitárias que realizam. Tudo isso em meio a grandes perdas, já que se tratava de trocas desiguais e os nativos encontravam-se envolvidos num contexto de intensa dominação.

A partir do início do século XVIII, a grande maioria dos nativos do Seara Grande enfrentavam situação cada vez mais adversa. A impossibilidade da prática de atividades tradicionais afetava drasticamente o sustento e a vivência comum dos índios. Os aldeamentos tornavam-se espaços onde poderiam manter, com redefinições, algo que lhes fugia em ambiente externo.

No interior dos aldeamentos, apesar das condições limitadas, restritas e opressivas, os índios encontraram possibilidades de agir para fazer valer o mínimo de direitos que a legislação, embora oscilante, lhes garantia. A ação política coletiva lhes dava o sentimento de comunhão étnica. Se identidades étnicas se perdiam ou deixavam de ser valorizadas na situação colonial, uma outra parecia estar em formação: a do índio

---

aldeado que, sugerida ou mesmo imposta pelos colonizadores foi apropriada por eles e amplamente utilizada<sup>230</sup>.

Nesta nova situação, os índios passavam a "possuir" território bastante reduzido, quando comparado às suas vastas áreas originais, e, além do mais, estavam sujeitos a variadas formas de controle e exploração. Em tese, teriam que abandonar todo o seu universo sócio-cultural, substituí-lo pelos valores cristão-europeus. Por outro lado, ressignificavam os espaços dos aldeamentos e conquistavam parcelas de terras para plantio e criações; de acordo com a lei, tinham direito a não serem escravizados e ainda eram considerados súditos cristãos. "As lideranças tinham direito a títulos, cargos, salários e prestígio social"<sup>231</sup>.

A experiência e socialização que os índios passavam a compartilhar, nesses espaços, não podem realmente ser traduzidas apenas como perdas. Preservando referências do tradicional, reconfiguravam-se identidades.

Com o tempo, os índios passaram a defender os espaços dos aldeamentos como seus e, através das regras e legislação dos colonizadores, procuraram mantê-los e ampliá-los. Pela legislação de doação de sesmarias, por exemplo, os índios reivindicaram e conseguiram parcelas de seus territórios. Amparando-se em instrumentos jurídicos que lhes apontavam alguns direitos, esses nativos legitimavam a posse de terras desejadas e úteis, no sentido material e simbólico. Este era o índio que plantava roças, que criava gado reivindicado para o seu sustento, que se redefinia identitariamente, a partir dos contatos mantidos e da conquista de espaços próprios. O mundo antigo, em parte, não se contrapunha ao novo, tinha continuidade nele. Habwachs observou que um grupo, quando deslocado, "*resiste com todas as forças de suas tradições, e esta resistência não permanece sem efeito. Procura e tenta, em parte, encontrar seu equilíbrio antigo sobre novas condições*"<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> - ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial. In: AGUIAR, Odílio(Org.). *Olhares Contemporâneos - Cenas do mundo em discussão na Universidade*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001, p. 148.

<sup>231</sup> - Id. *Ibidem*, p. 149.

<sup>232</sup> - HABWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p.137.

### Recriando a terra pe(r)dida

A conquista e colonização da capitania do Ceará, conforme vimos, deixou aos índios o legado de extermínio, escravização, inserção nos aldeamentos jesuíticos e, conseqüentemente, a gradativa perda de seus espaços territoriais. Foi, neste contexto de desterritorialização, que surgiram algumas solicitações de terras feitas por índios, sendo os *principais* das aldeias jesuíticas os protagonistas maiores.

Esses documentos apresentam, nas linhas e entrelinhas, riqueza de aspectos que nos possibilitam refletir sobre o que está neles contido e o que está em torno e para além deles. No Ceará Grande, os pedidos de sesmarias dos índios surgiram durante a primeira metade do século XVIII, período em que se estabelece o efetivo domínio colonizador, na capitania. Interessa ver o porquê desses pedidos, o que os justifica, as argumentações, o contexto que os gera, os seus significados. Antes disso, no entanto, é importante observar a natureza dessa documentação, uma vez que procuramos perceber nela a fala, o sentimento, a perspectiva indígena através da escrita do "outro", do funcionário escrivão, da autoridade governamental. A fala do nativo é representada e filtrada, segundo o que era considerado importante para convencer os governantes da conveniência de se conceder as terras que o solicitante buscava legitimar como sua. Talvez seja apropriado referir-se aqui ao que disse Alcir Pécora, sobre as cartas escritas por Jesuítas: *"As cartas trocadas a partir do Novo Mundo vão, por assim dizer, construindo o caminho que, depois, anacronicamente, pensamos existir antes ou independentemente da andança delas"*<sup>233</sup>. Neste sentido, podemos afirmar: o que aparece narrado e justificado, nos pedidos de sesmarias, de índios ou não, só pode ser compreendido dentro da dinâmica do contexto em que foi produzido e das forças e interesses em jogo, naquele espaço e tempo específico.

É importante notar que a legislação regulamentando a doação de sesmarias não foi uma novidade interna da colônia. Criada em Portugal, nos fins do séc. XIV, objetivava acabar com a "ociosidade" das terras e solucionar

<sup>233</sup> - PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto(Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 374.

carências de alimentação, visando impedir o esvaziamento do campo e o desabastecimento das cidades, em período de crise. Na América portuguesa, o registro das datas era feito nos livros da Provedoria, para que as autoridades coloniais controlassem as terras doadas.

No Ceará, a partir da década de 1680, foram distribuídas as primeiras Datas e Sesmarias a particulares. A abundância de terras, ainda não incorporadas à lógica da exploração europeia, provocou o interesse, principalmente, de moradores de Pernambuco e de outras áreas sertanejas, já tomadas por fazendas e currais de gado.

O fato é que as lideranças indígenas, sobretudo os “principais” das Missões jesuíticas, sabiam bem dos direitos que a legislação colonial e especialmente a referente aos aldeamentos lhes proporcionavam. Por essa razão, recorriam às cartas de concessão de terras junto às autoridades da capitania. A legislação, possibilitando aos índios a conquista de alguns direitos, é reveladora da dinâmica de forças da situação colonial. A *provisão Real* de 1680, por exemplo, chega a reconhecer que os nativos eram legítimos donos de toda a terra, mesmo a doada a particulares:

O governador com parecer dos ditos religiosos (da Companhia de Jesus) assinalarão aos que descerem do sertão lugares convenientes para neles lavrarem ou cultivarem e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejam dadas em sesmaria a pessoas particulares. É reservado o direito dos índios, **primários e naturais senhores delas.**<sup>234</sup>

A deliberação da Provisão acima, para assinalar, aos nativos descidos do sertão, “lugares suficientes para neles lavrarem ou cultivarem”, faz parte da estratégia de concessão de terra aos índios através das datas e sesmarias.

A lógica colonizadora dos europeus, neste período, não era a de reconhecer gratuitamente direitos aos nativos. Laura de Melo e Souza e Maria Fernanda Bicalho manifestaram-se a respeito do controle e poderes amplos que detinham os reis, no *Antigo Regime*, sobre as suas possessões coloniais, terras e vassallos:

No que dizia respeito a ordem política interna (do reino e colônia), o soberano detinha a prerrogativa de castigar e de perdoar, além de

<sup>234</sup> - Anais da Biblioteca Nacional, Vol. 66, parte I, Rio de Janeiro, 1948. P. 53. (Grifo meu).

recompensar, por meio da concessão de mercês e benefícios, a lealdade e os serviços dos bons vassallos, reforçando, dessa forma, os laços de sujeição que os ligavam ao reino e a si próprio<sup>235</sup>.

A importância da distribuição de parcelas de terras aos nativos, objetivando inseri-los na lógica do domínio colonial, é explicitada também no parecer sobre a necessidade de se aumentar o Estado do Maranhão:

De não menos importância será reduzir-se os índios da terra a viverem politicamente e debaixo do governo, distribuindo-lhes terras para que as cultivem e para que assim melhor se povoe o País, e seja o Príncipe senhor de muitos Vassallos e não dono de dilatados desertos, porque a grandeza dos Monarcas consiste mais na cópia dos Vassallos do que na extensão dos Reinos<sup>236</sup>.

Na perspectiva dos que implementavam a colonização, era estratégico ter, sob suas ordens e comando, razoável quantidade de Vassallos, sempre solícitos e agradecidos aos favores do Rei. Esses Vassallos, por sua vez, estariam prestando grandioso serviço à própria colonização, uma vez que as terras que lhes eram doadas destinavam-se, quase sempre, à produção de alimentos. Segundo Stuart Schwartz, o projeto jesuítico, no que se refere às questões socioeconômicas das aldeias, era o de “criar comunidades camponesas” que se auto-sustentassem e provessessem as necessidades de mantimentos da colônia, para o que era necessário assegurar terras em sesmarias para os tutelados<sup>237</sup>.

Nessa perspectiva, as concessões de parcelas de terra aos índios, aldeados ou não, significavam o reforçamento no controle e sujeição dos nativos à ordem colonial. Era o que pretendiam os setores dominantes, na metrópole e na colônia. No entanto, mesmo admitindo a sujeição ou vassalagem dos índios principais, por exemplo, é possível notar, nas minúncias dos argumentos e justificativas dos pedidos de sesmarias, que os espaços territoriais reivindicados significavam mais do que desejavam e permitiam as autoridades coloniais.

<sup>235</sup> - SOUZA, Laura de Melo e BICALHO, Maria Fernanda. *1680-1720: O império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 86.

<sup>236</sup> - Documento da Coleção Studart. Parecer sobre se aumentar o Estado do Maranhão, fazendo-se assento para negros de Cabo Verde. S/data. In: *Revista do Instituto do Ceará - RIC*, 1910, p. 326.

<sup>237</sup> - SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 50.

As estratégias indígenas para se reapropriarem de algumas parcelas de suas terras, não foram isoladas e tampouco específicas do contexto colonial. Assim demonstrou Lúcio Tadeu Mota, no estudo sobre os índios Kaingang e as autoridades do Paraná provincial, onde analisa documentos que relatam o comparecimento de caciques Kaingang à Câmara Municipal de Ponta Grossa -PR, em 1880. Os índios solicitavam terras, ferramentas e equipamentos para o fabrico de derivados de cana-de-açúcar.

Segundo o autor, a Câmara de Ponta Grossa não só envia e reforça as solicitações dos índios ao presidente da Província, mas ainda solicita a criação de colônias Indígenas, na região, o conserto e a abertura de estradas para tornar possível a comunicação da sociedade envolvente com os índios. Os vereadores vêem, nas solicitações dos índios, a possibilidade do progresso, do crescimento dos seus domínios territoriais e de suas riquezas. O comportamento dos índios, na interpretação de Lúcio, significava um "ato político" que fazia parte do projeto de continuidade de sua existência: *"Para os Kaingang do Paraná no último quartel do século XIX continuava presente a questão da resistência à ocupação de seus territórios pelos brancos. Resistência aqui entendida no seu sentido amplo..."*<sup>238</sup>.

Esses índios não tinham a vida tradicional baseada na agricultura, no entanto, sabiam que, só através dessa atividade, é que poderiam se fixar na terra, fundamental às suas sobrevivências enquanto índios, e povos que dependem de um território para manterem uma identidade própria.

No contexto e espaço territorial da capitania do Ceará, durante a primeira metade do século XVIII, algumas situações têm consonâncias com a descrita acima. Em 1731, por exemplo, o principal dos índios Canindé faz uma solicitação de sesmaria em que se evidencia a figura do missionário:

Duarte Sodré Pereira, governador e Capitão geral de Pernambuco e mais capitanias anexas, faço saber aos que esta carta de doação e sesmaria virem que por parte dos índios da nação Canindé se me representou a petição do teor seguinte: Diz o principal da nação Canindé que eles estão vivendo no grêmio da igreja a mais de vinte anos sem terem tido missionário e que por ora recorrem a Vexca. E ao Illmo. Sr. Bispo para lhe permitirem dar missionário para se aldearem nas cabeceiras do Xoró donde tem terras de plantas,

<sup>238</sup> -MOTA, Lúcio Tadeu. Os Índios Kaingang e as Autoridades do Paraná Provincial: Uma interpretação de três documentos da Câmara de Ponta Grossa - PR, de 1880. In: *Revista de Pós Graduação em História* (vol. 3), 1995 - Universidade Estadual Paulista-UNESP, p. 151.

desertas e desaproveitadas donde moraram os holandeses, paragem chamada Muxio. Conceder-lhes uma légua de terra para fazerem a sua aldeia e viverem com o seu Missionário<sup>239</sup>.

*Resposta:*

A informação que posso dar é que estes tapuias da nação Canindé são nascidos e criados na Ribeira do Jagoaribe e nunca tiveram missionário próprio, mas por caridade são todos batizados e vivem no grêmio da Igreja, as terras que pretendem estão desertas e desaproveitadas e não prejudicam aos moradores, antes em utilidade e fazenda Real, por serem terras de plantas, onde se podem lavar muitas farinhas, e servir aquela aldeia de grande bem aos povoadores de Quixeramobim<sup>240</sup>.

Os índios Canindé estão desterritorializados e destituídos de qualquer condição digna de sobrevivência, estão à margem e sofrem o resultado do processo gestor da situação de pobreza em que se encontram. Contudo estão ativos e teimam em não se deixarem morrer. Para isso, pedem as suas "terras de plantar". Sabiam eles que a legislação colonial lhes possibilitavam o acesso a algumas parcelas de terras, desde que nelas desenvolvessem plantios. É claro que a situação implica, para o modo de vida tradicional dos índios, profundas mudanças. A lógica do trabalho, a forma de produção e de consumo obedecendo a interesses de um "mercado" interno. Contudo, pedir aldeamento e missionário era a única via de acesso à terra.

É interessante observar que é o índio que está pedindo para se missionar e não o missionário. Quando o índio fala do interesse em instalar o aldeamento, em lugar apropriado, refere-se, em primeiro lugar, ao missionário e logo em seguida, explicita a conveniência de ser atendido o seu povo e toda a sua descendência. O fato também do plantio consistir de "muitas farinhas" é revelador de que não se afastavam muito das práticas culturais próprias, visto que a mandioca, para as farinhas, é uma planta que os nativos, tradicionalmente, tinham como um dos principais ingredientes de sua alimentação, embora reivindicada pelos colonos com outros propósitos.

Mesmo colocado em evidência maior, o missionário parece ser, na verdade, secundário no interesse indígena. O central, o principal, embora não

<sup>239</sup> - APEC. Registro de Data e Sesmaria dos índios da nação Canindé. Livro 11 das Sesmarias, p. 81-2.

<sup>240</sup> - Id. Ibidem, p. 82.



dito, acaba sendo a aquisição de terras. Devemos ter em conta que, na perspectiva indígena, o sentido de preservação de suas vidas adquire muita importância, uma vez que, fora dos aldeamentos, havia a perseguição e desestruturação intensa dos seus mundos. Para eles, a territorialidade, possibilitadora de vivência própria, fazia a diferença entre o *ser Índio* e o não ser.

Essa dimensão identitária dos nativos, em relação aos seus territórios, aparece explícita em outro pedido de sesmaria, datado de 1708, momento auge da exploração das terras cearenses pelos "brancos", através da atividade pecuária:

Diz o Capitão Thomé da Silva Campelim, índio e filho do principal verdadeiro do gentio a que chamam cabidellos, que **o seu avô era senhor e possuidor** das terras da serra da Pacatuba, Jererahú até o Cocó, donde fabricou sua aldeia por ordem dos senhores antecessores de V.M. e que hoje está existindo no sítio chamado de Paupina. Os moradores brancos se foram apossando de todas as tais terras e foram correndo com os suplicantes e seus parentes para o centro dos matos, em cujos lugares estão criando a seus filhos que desassossegados e porque os ditos brancos se estão entremetendo nos lugares que eles suplicantes buscaram para se retirar de dúvidas com os mesmos brancos. Pede novas terras para ele e seus parentes aldeados da dita aldeia da Paupina e seus descendentes, **para que possam criar seus filhos e sem serem constrangidos de brancos, portanto**<sup>241</sup>

Está tudo aí. Pouquíssimos documentos desse período expressam, de maneira tão viva, o drama dos nativos, suas preocupações, o desespero e a busca de saídas. Fugir das perseguições, procurar espaços próprios, os espaços dos antepassados, os espaços ressignificados como importantes para si, as terras onde existiram antigos aldeamentos deslocados, os centros dos matos onde pudessem não ser importunados. Recorrer ao instrumento da própria legislação colonial para que, assim "legalmente", as terras fossem suas e, quem sabe, fossem finalmente respeitados nesses espaços. Mas a ambição dos colonos não conhecia o respeito ao "outro", e não se importava se esse "outro" tinha filhos, avós, uma longa história e herança cultural. E tampouco se importava de destruir o mundo simbólico que dava sustentação e significado à vida dos nativos. Sim, para os indígenas o território tem um

---

<sup>241</sup> - Data e Sesmaria de Thomé da Silva em 27/11/1708. Livro 3 das Sesmarias. APEC, p.175.

significado diverso e ampliado, e se distancia imensamente da concepção de espaço em que se objetiva apenas a produção e o lucro. A relação dos índios com os ambientes em que habitam e convivem, possui dimensão religiosa, sagrada, ancorada na ancestralidade. O natural e o sobrenatural estão interligados. O céu está presente na própria terra. A sua religiosidade está estreitamente ligada ao que se apresenta misterioso e belo na própria natureza.

Anthony Seeger e Viveiros de Castro assim se manifestaram sobre a questão:

É preciso sublinhar a diferença entre um conceito de terra como meio de produção, lugar do trabalho agrícola ou solo aonde se distribuem recursos animais e de coleta, e o conceito de território tribal, de dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas. Vários grupos indígenas dependem, na construção de sua identidade tribal distintiva, de uma relação mitológica com um território, sítio da criação do mundo, memória tribal, mapa do cosmos<sup>242</sup>.

Essa dimensão sagrada do espaço estende-se para outros tantos aspectos da vivência e das práticas culturais, os rituais, por exemplo. *“Símbolos, sentimentos, concepções e matérias se encontram e se mesclam no universo do mito e da cosmologia, permeando vida e pensamento, sociedade e natureza, dando sentido à experiência humana no mundo”*<sup>243</sup>.

Segundo Maria Rosário G. de Carvalho, *“a figura do território perpassa todo o quadro das relações interétnicas, parecendo se constituir no elemento crucial do engendramento da identidade dos povos indígenas”*<sup>244</sup>. A autora refere-se ainda aos detalhes, aos elementos nem sempre percebidos e aparentemente insignificantes para os que não vivenciam a intimidade dos espaços habitados: *“De inestimável valor são as marcas de ocupação humana que se acredita imemoriais, encaradas como testemunhas irretorquíveis da sua identidade étnica, marcas imperecíveis que são zelosamente conservadas”*<sup>245</sup>.

<sup>242</sup> - SEEGER, Anthony, CASTRO, Eduardo Viveiro de. *Terras e territórios indígenas no Brasil*. Mimeo. Apresentado na XXX reunião da SBPC, 1978, p. 3.

<sup>243</sup> - SILVA, Aracy Lopes. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil. In: GRUPIONE, Luís Donisete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global, 1998, p. 76.

<sup>244</sup> - CARVALHO, Maria Rosário G. de. A Identidade dos povos do Nordeste. In: *Anuário Antropológico /82*. Fortaleza, Edições UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1984, p. 177.

<sup>245</sup> - Id. *Ibidem*, p. 180.

Assim, quando os índios solicitam parcelas de terras, muitas delas pertencentes a eles, no passado, ou aos ancestrais, suas atitudes não podem ser vistas numa perspectiva estreita e desvinculada das dimensões mágico-religiosas, simbólicas e identitárias. “Retirar-se de dúvidas” ou desejar criar seus filhos “comodamente” e sem “constrangimentos” significava o desejo de reconstruir ou reconfigurar um modo de viver que lhes possibilitasse preservar-se enquanto índios. Há, no pedido de sesmaria visto acima, uma ressignificação de territorialidades, uma vez que a terra desejada e solicitada pelo *principal* é a terra de antigo aldeamento jesuítico, onde seu povo foi habitante. A carta refere-se, ainda, à vasta área em que o avô do índio era “senhor e possuidor”, e mais: os elementos do passado indígena permeando toda a justificativa do pedido das terras.

Neste sentido, vale lembrar aqui o historiador Peter Burke, que, tratando da relação espaço-memória-identidade, observou particularmente o comportamento de alguns dos missionários católicos, no Brasil, os padres Salesianos. Esses pareciam demonstrar consciência da ligação existente entre espaços e recordações, pois *“uma das estratégias para a conversão dos índios Bororó, era retirá-los das suas aldeias tradicionais, onde as casas estavam em fila.”*<sup>246</sup> No entanto, o próprio Burke refere-se ao “desenraizamento e transplante”: *“em determinadas circunstâncias um grupo social e algumas das suas recordações podem resistir à destruição de seu lar.”*<sup>247</sup>

Ora, a prática de aldeamentos missionários consistiu nesse tipo de concepção e encaminhamento. Os índios, deslocados de seus espaços tradicionais, eram confinados em outro ambiente, onde exatamente se procurava extirpar os costumes antigos, suas crenças, o jeito próprio de ser. Mas o resultado, quase sempre, não era o esperado. Assim é que os índios “desenraizados” e inseridos, nas aldeias missionárias, realizavam “transplantes” de seu antigo mundo cultural, nos espaços que conquistavam para plantios, e no interior dos aldeamentos, ressignificando-os.

---

<sup>246</sup> - BURKE, Peter. *O Mundo como Teatro*. Estudos de Antropologia Histórica. Lisboa, DIFEL, 1992, p. 241.

<sup>247</sup> - Id. *Ibidem*.

Os pedidos de terras dos índios oferecem algumas pistas de como estas recordações resistentes podem influir na manutenção ou recriação de “lares”. A carta do “principal velho” da aldeia de Paupina (Messejana), reforça essa perspectiva:

Dizem o principal velho da aldeia de paupina e mais índios dela que eles suplicantes estão possuindo as terras da Pacatuba onde **plantam suas novidades sem contradição de pessoa alguma e as houveram de seus antepassados, e no presente têm por notícia haver que se quer pedi-la por data, coisa que servirá de muito prejuízo a eles e a todos os índios da dita aldeia, pois todos plantam nas ditas terras.** Assim querem que Vmerce lhes conceda, por data e sesmaria, três léguas de comprido e meia de largo fazendo pião no sítio da Pacatuba, em nome de Sua Magestade e em recompensa dos serviços que tem feito ao dito Senhor<sup>248</sup>

Um fato curioso, nesse documento, é o solicitante não ser identificado por nome cristão europeu, como geralmente ocorria entre os principais<sup>249</sup>. A denominação de “principal velho” é bastante significativa para quem reivindica um vínculo essencial a um lugar e tempo de antepassados e memórias. “Índios velhos”, resguardadores de ensinamentos, valores e costumes dos antigos. O medo de que os espaços dos ancestrais lhes fugissem ou não pudessem mais ser plantados, visitados, justificava a recorrência aos mecanismos legais dos “brancos” e à solicitação daquelas terras por data e sesmaria, algo sempre recorrente, nos pedidos indígenas. Para se contraporem aos brancos, que estão a solicitar as terras de seus antepassados, recorrem aos mecanismos destes e solicitam-nas a fim de não se perderem de si, e não se perderem dos ancestrais. A posse da terra, para os índios, expressa a possibilidade do contato com a ancestralidade e a afirmação identitária. Os antepassados parecem permanecer no presente, permanecer nos presentes. O sentido de pertença ao lugar é, ao mesmo tempo, o sentido da comunhão com os parentes que se foram e que estão

<sup>248</sup> - APEC. Data e Sesmaria do principal da aldeia de Paupina e mais índios della em 12/01/1722. Livro 10 das Sesmarias, p. 20. (grifos meus).

<sup>249</sup> - Os índios que pedem terras, por meio de Data e sesmaria, são geralmente batizados e têm nome cristão e europeu. Thomé, Mathias, João, Domingos, Álvaro, Sebastião. Outros recebem um nome indígena outro europeu, caso de Gaspar Capurunha. Alguns são referidos apenas por “Principais” de determinada “nação”, que, na maioria, recebiam títulos de nobreza e patentes militares: Dom, Capitão, Mestre de Campo etc., uma forma das autoridades portuguesas agradá-los e fazê-los mais comprometidos com as causas da colonização e catequese.

vivos. O que desejavam esses índios era possuir as suas próprias terras, pelas lembranças que suscitavam, o reviver de tradições.

O Registro de data e sesmaria do tenente Mathias Monteiro e mais companheiros índios da Aldeia Nova (índios do Pitaguary), também no ano de 1722, demonstra os mesmos elementos e acrescenta outros.

Manoel Frances Capitão Mayor da Capitania do Ciara Grande a cujo cargo está o governo dela por Sua Majestade que Deus guarde, faço saber aos que esta minha carta de data e sesmaria virem que a mim representaram a dizer em sua petição por escrito Mathias Monteiro, Domingos Dias, Francisco de Souza, Mathias Tavares, Álvaro da Costa, todos índios, naturais da aldeia nova, e moradores da mesma aldeia desta capitania, que eles suplicantes **tem descoberto pelos seus antepassados uma sorte de terra no riacho chamado pela língua da terra Piocã** ao pé do serrote que tem o mesmo nome; que confronta com a serra Sapupara, e na qual costumam sempre plantar suas lavouras, e como de presente lhe é vindo a notícia deles suplicantes que alguns moradores desta capitania os querem expulsar fora das ditas terras, **e como eles suplicantes sejam pobres**, se valem do amparo e piedade de Vmerce como seu governador portanto. Pedem a Vmerce seja servido conceder-lhes em nome de sua majestade que Deus guarde por data e sesmaria, meia légua de terra de comprido, fazendo pião na barra do Rio da Sapupara onde despeja, e faz Barra e o Rio Peocã, para si e seus descendentes por serem terras de roças e serem tudo matas para que assim possam viver mais sossegados, sem que ninguém os estorve, nem os corram da dita paragem e ditas terras<sup>250</sup>

No pedido de sesmaria, sobressai mais uma vez, o fato de os índios recorrerem à solicitação de data e sesmaria para terem assegurado o direito às terras dos antepassados. O documento escrito e registrado é perseguido como forma de obter legitimidade e assegurar a posse, no mundo em que, cada vez mais, o costume, a palavra oral e a tradição são suplantados pela lei escrita e burocracia. Pouco adiantava aos índios saberem que aqueles espaços sempre haviam sido seus, que suas vidas se misturavam a eles e eram mesmo indissociáveis. Quem iria ouvi-los? quem iria respeitá-los? A experiência que tinham era a da intolerância. A intolerância de os considerar intrusos em suas próprias terras. Restava o mecanismo do invasor para a conquista de pedaços de seu território.

Significativo ainda é o argumento, também recorrente, afirmando a necessidade de viverem mais sossegados. Viver mais sossegado, em

<sup>250</sup> - APEC. Registro da Data e Sesmaria do Principal da Aldeia Nova e os mais índios dela. Fortaleza vinte de Abril de mil setecentos e vinte e dous annos. Livro 10 das Sesmarias, p.15-16.

ambiente próprio, afirmar um modo de vida seu. Diferentemente dos pedidos dos “brancos”, praticamente todas as solicitações indígenas vêm com expressões que apontam para uma outra perspectiva, no que toca ao uso da terra a ser conquistada, sobressaindo o sentido coletivo da posse. Os índios desejam os territórios como forma de assegurar a sobrevivência dos parentes, dos familiares, e do seu povo, de forma mais geral. Querem plantar suas lavouras e manter uma certa sobrevivência identitária. As marcas do mundo indígena aparecem, nas denominações de riachos, rios e serras, mostrando a persistência da “língua da terra”: “Jereraú”, “Cocó”, “Paupina”, Riacho do “Peocã”, serra “Sapupara”.

É importante observar ainda que os índios procuravam se apropriar dos códigos dos europeus para transitarem, na nova realidade em que estavam inseridos. Está na carta, e recorrente em outros pedidos, por exemplo, o argumento de que eram merecedores das sesmarias por terem prestado serviços ao rei, o que bem demonstra o quanto os índios são conhecedores da prática de mercês e favores na sociedade de vassalagens. Este elemento encontra-se manipulado de forma bastante clara, no registro de data e sesmaria do índio tabajara Sebastião Saraiva:

Diz Sebastião Saraiva, índio tabajara e principal da sua gente que por falecimento de seu pai que morreu no serviço Real lhe ficara algumas cabeças de gado vacum e cavalar e que até o presente não tem terras para que comodamente as pudesse criar, e descobriu um sítio no lugar chamado Abajara(Ubajara)<sup>251</sup>

O poder de convencimento e de legitimidade maior deste pedido está exatamente na referência aos serviços prestados pelo pai do índio, “que morreu no serviço Real” .

Também se apegam ao argumento de que são pobres e precisam de amparo e piedade, o que pode ser notado em outros documentos de pessoas que se dirigem ao Rei, ao longo do período colonial. Em 1645, um candidato ao cargo de capitão-mor do Ceará escreveu ao Rei argumentando ser *“ele suplicante um soldado muito pobre e que vai servir a uma praça deserta, habitada só de gentios”*<sup>252</sup>, e, por isso, solicitava adiantamento de salário. Já

<sup>251</sup> - APEC, Data e sesmaria do índio Sebastião Saraiva, em 30 de novembro de 1721, vol. 11, p. 5.

<sup>252</sup> - Arquivo Histórico Ultramarino - AHU, Ceará, 23 de setembro 1645.

em meados do século XVIII, 1754, Maria de Assunção Marreiro escreve ao Rei pedindo o perdão de seu marido falecido, visto ser ela muito pobre<sup>253</sup>. Portanto havia certo entendimento geral em relação a uma "*imensa piedade de sua majestade para acudir à pobreza de seus súditos necessitados*"<sup>254</sup>.

Ora, a ênfase, nesse elemento, presente no pedido indígena, pode estar demonstrando mais do que uma postura de submissão. Através dele, o índio procura legitimar sua solicitação e reforçar a possibilidade de conquista da parcela de terra que deseja.

A legislação colonial permitia, aos índios, a obtenção de espaços próprios para que se ocupassem com plantios e assim pudessem proporcionar alimentos para todos. Alguns pedidos dos índios fogem desta determinação e estabelecem fronteiras mais fluidas e complexas entre os mundos nativo e europeu. Os pedidos dos principais da Ibiapaba geralmente apontam numa perspectiva de colaboração muito mais acentuada quando comparados às cartas de outros nativos, algo compreensível, se levarmos em conta que, nas primeiras décadas do século XVIII, foram os índios da Missão da Ibiapaba os que mais estreitamente lutaram ao lado dos europeus, luso-brasileiros e autoridades coloniais, no combate aos índios rebeldes dos sertões, formando inclusive verdadeiras "muralhas", na defesa de fazendas e currais, e a própria missão servia de abrigo aos que fugiam das investidas indígenas.

Analisemos alguns pedidos de terras de Principais da Ibiapaba e procuremos ver o seu conteúdo, o que os assemelha e o que os diferencia dos demais pedidos indígenas. Vejamos a data e sesmaria do índio Gaspar Capurinha, no lugar chamado guajuguá, na serra da ibiapaba, em 1718.

Diz Gaspar Capurinha, índio Tabajara, que elle suplicante tem adquirido por seu trabalho algumas cabeças de gado vacum e que não tem ainda sitio onde comodamente as possa criar, e porque entre a serra chamada guajugua e o caminho que vai ao acaracu(Acarau) tem ele descoberto um sitio suficiente que do nascente até o poente tem duas léguas e meia de comprido, e meia de largo em que poderá criar suas vacas, e mais criações para o seu sustento, portanto.<sup>255</sup>

<sup>253</sup> - AHU - Ceará - Carta de Maria de Assunção Marreiro ao Rei, caixa 6, doc. 395, 6 de dezembro de 1754.

<sup>254</sup> - ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Cit. p. 147

<sup>255</sup> - APEC.Data e Sesmaria do índio Tabajara Gaspar Capurinha, 1/02/1718. Livro de Sesmarias, p. 28.

O que basicamente diferencia esse pedido dos demais consiste na ausência de referência à conquista ou preservação das terras dos antepassados, embora não tenhamos elementos para saber até que ponto as terras reivindicadas não diziam respeito à vivência e história do principal com aquele espaço. De qualquer forma, só podemos analisar o que o documento permite perceber e, nesse caso, demonstra que o índio reivindica terra para *“algumas cabeças de gado, adquiridas por seu trabalho”*. Que trabalho é este? Trabalho em ajudar aos brancos nas suas conquistas? Provavelmente. É importante ver, no entanto, que mesmo pedindo a terra para a criação de gados, não reivindica lucros ou aumento na fazenda real. Requer a terra **“para o seu sustento”**.

O registro de Data e Sesmaria de Dom Jacob de Souza, de 1706, esclarece melhor alguns pontos não muito bem definidos na carta acima:

Diz D. Jacob de Souza, um dos principais da Aldeia da serra da Ibiapaba da nação tabajara que pelo trabalho que teve em mostrar aos brancos as terras e caminhos circunvizinhos às ditas serras para as povoarem e assistir com ele para os defender do inimigo tapuia adquiriu algum gado Vacum e Cavalari e nas terras que para a dita aldeia sua majestade que Deus Guarde lhes mandou medir e demarcar não pode ele suplicante criá-lo pelo dano que há de fazer as lavouras, nem nelas haver capacidade de pastos, portanto pede a Vmce que em remuneração dos serviços que tem feito à sua Majestade e a esta capitania lhe faça merce para ele suplicante e seus descendentes de légua e meia de terra no Rio Camucim<sup>256</sup>

Essa carta realmente traz perspectiva diferenciada, quando comparada com outras. O índio pede terras como recompensa ao trabalho que tem feito em mostrar terras e caminhos aos colonizadores para que pudessem “povoá-las”, e mais, ajudou a defendê-los dos “inimigos Tapuias”, combatendo os índios que resistiam às investidas dos colonos. É a postura clara do índio aliado e que presta serviços aos brancos, em justificação à obtenção de alguns gados vacuns e cavalares para si. O argumento persistente, na carta, é exatamente a prestação desses serviços à sua Majestade e à Capitania. São serviços que justificam e legitimam o pedido, o que significa, portanto, uma estratégia do índio de apoderar-se das terras, pois, conforme vimos, a condição de súditos e prestadores de serviços ao rei

<sup>256</sup> - APEC. Data e Sesmaria de Dom Jacob de Souza em 4 de Setembro de 1706. Livro 3º das Sesmarias, folhas 39-40.



foi sempre uma das razões de maior força para a obtenção de mercês e benesses das autoridades lusitanas.

Estas são, verdadeiramente, situações delicadas em termos de definição identitária. De todo modo, o índio está conquistando terras para si e para os seus, por estes meios.

Alguns índios principais, como José de Vasconcelos, da Missão da Ibiapaba, adquiriam grande prestígio e confiança junto às autoridades coloniais e chegavam a obter mais de uma parcela de terra, através de datas e sesmarias. Eis um pouco da primeira carta do Principal José de Vasconcelos:

Diz Dom José de Vasconcelos, Mestre de Campo e principal de sua gente e da nação Tabajara que ele tem em sítio alheio algumas vacas que com seu trabalho e indústria tem adquirido para **sustentação de sua casa e famílias** e que como é notório que ele suplicante frequentemente se acha na Campanha em serviço real e até agora não teve lugar nem terras para a situar e porque no presente tem descoberto um sítio devoluto e desaproveitado no lugar e paragem chamada Sunununga e que tem pouco mais ou menos duas léguas de comprido e uma de largo...<sup>257</sup>

Dom José de Vasconcelos é mais um caso de índio “engajado” na aliança e nas tarefas desenvolvidas, em prol da colonização. Observa que muito frequentemente vive nas campanhas, em serviço real, ou seja, participa ativamente na liderança de exércitos indígenas que lutam ao lado de colonos e autoridades governamentais, nas ações de executar guerras aos índios dos sertões e efetivar as “conquistas” de terras e escravos ou a redução de índios rebeldes. Em troca desse “trabalho e indústria”, adquiriu algumas vacas, importantes para sustentar sua casa e famílias. Os argumentos dos pedidos indígenas, portanto, mesmo quando se trata de índios como este que desempenha explícitos serviços aos colonos e missionários, constam sempre alguns termos e preocupações que jamais aparecem, nos pedidos dos não índios. Há sempre o sentido coletivo para o uso da terra. Não há o argumento de que desejam as terras para acumular bens e se enriquecerem ou enriquecer a capitania, como é frequente nos demais pedidos.

Uma característica importante das solicitações de terras, feitas através das Datas e Sesmarias, refere-se precisamente às justificativas dos

<sup>257</sup> - APEC.Data e semaria de José de Vasconcelos em 14 de dezembro de 1718, Livro de Sesmarias, p. 95. (grifo meu).

pedintes. As solicitações dos colonos europeus quase sempre têm justificativas referentes aos ganhos que terá a fazenda real, com a instalação das fazendas de criar gados; dão ênfase ao aumento das rendas com tal atividade econômica. Os pedintes argumentam ainda, em muitos casos, serem pessoas de "cabedais" para fazer produtivas as terras recebidas.

Nos pedidos dos indígenas, por outro lado, a característica mais notória e substantiva, no que diz respeito a marcar a especificidade, está relacionada aos objetivos da posse: grande parte dos pedidos não justificam a utilização da terra (com gado ou plantio) por ela mesma. Ou seja, não justificam os pedidos apenas como serviços prestados à capitania e à sua Majestade real. Aparece a preocupação com o bem-estar da família e do grupo a que pertence o solicitante.

Em 1720, o requerimento coletivo dos índios da Ibiapaba, ao Rei, reclamava da fome que os aldeados padeciam, por não terem terras adequadas e suficientes para plantarem. Requerem as terras de seus pais e avós:

Dizem os índios da aldeia da serra da Ibiapaba da capitania do Seara Grande que por eles serem muitos e cada vez se lhes agregarem mais tapuias, que hoje passam de 400 e por constarem as terras que lhes foram demarcadas de muitos penedos e quebradas inúteis e as poucas que eram capazes de plantas já estarem plantadas, não acham donde podem plantar seus mantimentos de que nasce haver na aldeia uma contínua fome e se não fora a caridade de seus missionários que com algum gado que criam para seu sustento acodem aos mais necessitados, mais de cem viúvas desamparadas e muitos meninos órfãos cujos pais morreram nas guerras ou de doenças em climas estranhos em serviço dos moradores, morreriam de fome. Pedem humildemente a vossa real majestade que seja servido **dar-lhes o distrito das suas terras** concedendo-lhes toda a terra que lhes fica em cima da serra, visto serem incapazes de criar gado, começando desde a ladeira da... (llegível) até o lugar chamado itapiúna, que **são as terras em que plantavam sempre seus pais e avós**, que estão hoje descansadas e capazes de darem mantimentos<sup>258</sup>.

O pedido demonstra toda a situação de opressão a que se encontravam submetidos os índios: perderam as terras, padeciam fome, as mulheres perderam os maridos nas guerras que estes faziam a serviço dos moradores. Recorrem, como estratégia de salvação de suas vidas e da

<sup>258</sup> - AHU - Ceará. Caixa 1, doc. nº 65, Requerimento dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, 12 outubro de 1720. (grifos meus).

sobrevivência de sua indianidade, às terras de "seus pais e avós". O documento demonstra, inequivocamente, a importância dos espaços tradicionais para a sobrevivência dos grupos nativos. Há uma necessidade, um desespero, uma ânsia de liberdade. O argumento de que são terras dos avós, aparece como significativo para dar legitimidade ao pedido. As terras dos antepassados são também suas, a ancestralidade possibilita-lhes uma ligação muito direta com esses espaços, e uma afirmação identitária.

Como vimos, há uma confrontação de valores na própria forma como se justificam os pedidos dos índios, colonos europeus e luso-brasileiros. Vejamos agora como esses confrontos se deram em algumas outras situações.

### **Vidas e mundos contrastantes**

Em 1655, o Desembargador Antonio de Mariz Carneiro descreve, no seu *Roteiro de Navegações e conquistas do Reino de Portugal*, algumas paisagens e habitantes nativos do Seara Grande. São recomendações sobre como se deve deslocar-se, em algumas partes da costa cearense, tomando especial cuidado com os índios que nelas eram muitos e estavam por toda a parte.

É tudo terra muito rasa, e no meio desta enseada está um arrecife donde podes entrar afoitamente vigiando-te dos contrários, e vindo ao leste darás com um rio, que tem uma ribeira vermelha, da banda do leste verás umas cacimbas, que estão ao longo de umas palmeiras, levarás tuas armas por causa dos Tapuias, e faz na boca três braços de rios, e declaro-te que este é o rio, que nas cartas de marear se chama o Rio da Cruz, e pela língua da terra se chama Camocim, e verás na boca umas serras, que botam a leste 10 ou 15 léguas... E advirto-te que nesta terra há muitos contrários, que a qualquer parte que chegares os verás em bandos. Para boa conhecida da banda do Leste verás uns morros muito altos, e verás tudo mangues pelo rio acima, advirto-te que é terra de muitos Tapuias e contrários, que logo os verás andar na praia<sup>259</sup>.

Ao ler essa descrição, parece que estamos a percorrer aquele ambiente. Aqui está um pouquinho do Seara Indígena, onde o estrangeiro

<sup>259</sup> - Documento da coleção Studart. Extrato do Regimento de Pilotos e Roteiros da navegação e conquistas do reino de Portugal, pelo Desembargador Antonio de Mariz Carneiro. Ano 1655. In: *Revista do Instituto do Ceará*, t. 24, 1910, p. 295.

pisava o chão, cauteloso, sabendo que a terra estava cheia de “contrários”. Os nativos andavam à vontade pelas praias, e, em qualquer parte, estavam “aos bandos”. Chamavam ao seu rio Camocim, e o europeu, intrometidamente, já o batizava de “rio da cruz”, mas a sua vontade não medrou e ficou vitoriosa a denominação que a “língua da terra” lhe deu.

Até o fim do século XVII, a presença européia, no Seara Grande, foi bastante diminuta e esporádica. Contrastando com outras capitânicas da atual região nordeste do Brasil, o Seara ficou longo tempo sendo um espaço quase exclusivo dos índios, razão pela qual era visto pelos europeus e luso-brasileiros como terra selvagem e hostil, e os habitantes, pela demonstração da resistência ao europeu, desde as malogradas investidas de Pero Coelho (1603) e dos missionários Francisco Pinto e Luís Filgueira (1607), também não eram vistos de forma diferente. Eram concebidos, aliás, como ferozes e, às vezes, nem mesmo, considerados humanos. Neste sentido, é que Santa Rita Durão, em seu poema Caramuru, de 1781, deixou impresso a sua visão sobre o Ceará e seus habitantes, no período anterior à efetiva colonização da capitania:

O Ceará, depois, província vasta,  
Sem portos e comércio, jaz inculta:  
Gentio imenso que em seus campos pasta,  
Mais fero que outros o estrangeiro insulta.  
Com violento curso ao mar se arrasta  
De um lago do sertão, de que resulta,  
Rio, onde pescam nas profundas minas  
As brasílicas pérolas mais finas<sup>260</sup>.

É inculta e selvagem a terra que não obedecia aos parâmetros ditados pela civilização européia, em termos de produtividade e lucratividade, servindo unicamente à pastagem das feras. Acontece que essas feras não são mais do que os nativos, as gentes que ali habitavam. Somente, no fundo dos rios, é que se encontravam, presumivelmente, as “pérolas mais finas”, o que era realmente apreciável e de valor por aquelas áreas, segundo o que demonstra o autor do poema épico.

Meio século depois, em 1826, a ata da sessão do governo da Província do Ceará contém a mesma visão de estranhamento e

<sup>260</sup> - DURÃO, Santa Rita. CARAMURU. Apud: BARROSO, Gustavo. *À Margem da História do Ceará*. Fortaleza: Edição Universidade do Ceará, 1962, p. 26.

incompreensão do outro, agora acrescida de elementos que o intenso contato entre nativos, europeus e luso-brasileiros, havia provocado:

Os índios 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 riquezas...<sup>261</sup>

Nada mais revelador, portanto, do contraste de valores e concepções de mundo que acompanhou todo o processo da colonização e perdurou, ao longo dos anos e séculos. Os contatos entre o mundo nativo e o europeu, por isso mesmo, foram inevitavelmente conflituos.

A idéia da ociosidade e preguiça, por exemplo, foi sempre uma das mais fortes ideologias de desqualificação dos nativos. Os europeus condenavam a ausência de ambição dos índios, no que se refere à perspectiva do lucro e da acumulação de bens. Sabemos que o trabalho, do ponto de vista indígena, não possuía a mesma valoração que os colonos europeus e luso-brasileiros lhe davam. Na ata da sessão do governo da Província, há uma desqualificação do modo de ser indígena, ao se afirmar que os índios "são inclinados a viverem dos trabalhos e bens dos outros". Ora, a documentação mostra precisamente situação inversa. Não eram os nativos que viviam do trabalho e bens dos outros, que escravizavam e roubavam terras e a riqueza do ambiente, fauna, flora e demais recursos. Os índios, no documento, são ainda considerados "inimigos da sujeição", pelo estranhamento e choque que esta significava para as suas concepções de mundo e o tipo de vivência que tinham. Sabemos que, nas sociedades indígenas sul-americanas era um tanto incomum uma obediência cega e permanente a hierarquias, inclusive às próprias lideranças nativas, conforme notou Pierre Clastres<sup>262</sup>.

Segundo ainda a ata de reunião do governo da Província, os índios continuavam "*aferrados aos antigos ritos e costumes gentílicos de seus pais*". Levando-se em conta que esta informação está sendo lançada em 1826, fica, portanto, bem demonstrada a persistência de antigos elementos culturais, no

<sup>261</sup> - APEC. Atas das sessões do Governo da Província do Ceará, 22 de setembro de 1826, p. 6.

<sup>262</sup> - Ver CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado* - Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1990.

tocante à afirmação de suas identidades, não obstante todo o processo de contato com a sociedade dos brancos.

As autoridades governamentais do Ceará afirmavam, ainda, que os índios eram *"improvidos e indiferentes a honras e riquezas"*. Na lógica do colonizador, tal afirmativa significava, com certeza, a mais forte demonstração do confronto de valores. Ora, ser amigo de honras e riquezas é, sem dúvida, o que tange as ações coloniais de uma sociedade embalada por valores mercantilistas. A obtenção de lucros elevados pelos comerciantes europeus era, segundo Francisco Falcon, a essência mesma da exploração colonial. *"A produção de riquezas, nas colônias, só é válida na medida em que possibilite lucros elevados aos comerciantes da Metrópole, detentores do monopólio sobre o comércio de importação e exportação das mesmas colônias"*<sup>263</sup>.

Sobre o poder material e simbólico das nações européias favorecidas pelo mercantilismo, nada mais ilustrativo do que o parecer sobre a necessidade de se aumentar o Estado do Maranhão, referindo-se às "riquezas" do Pará:

É pois o meu intento, senhor, representar a V. S<sup>a</sup>. o sadio do Pará, é pelo seu bom temperamento, de que não se pode fazer pouco caso, como também de sua fertilidade, porque em seus campos se colhem açucares e tabacos e se acha cacau, baunilha, axiote, cravo de casca e também o da Índia, canela, pimenta, noz moscada, muita quantidade de arroz, curiosas madeiras, anil, alguns gêneros de tintas e entre elas a tão célebre coxonilha e não de menos estimação a abundância de algodão que o País produz. Gêneros são estes, Senhor, de que as nações estrangeiras fazem muito caso, e nós devemos fazer muito mais, porque com drogas de tanta estimação teremos o Reino abastecido no que a mercancia tira interesses, e a navegação aumento de que resulta ao Príncipe poder e ao reino riquezas, e com uma e outra coisa, seremos temidos e respeitados<sup>264</sup>.

A terra é elogiada no que ela tem de abundante e pronto a ser usufruído lucrativamente para tornar o reino poderoso e rico e, por conseqüência, temido e respeitado perante outras nações européias. A este respeito, vale notar o que diz Sérgio Buarque de Holanda, sobre o

<sup>263</sup> - FALCON, Francisco. *Mercantilismo e Transição*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 80.

<sup>264</sup> - Documento da Coleção Studart. Parecer sobre se aumentar o estado do Maranhão, fazendo-se assento para negros de cabo verde, s/data. In: *Revista do Instituto do Ceará - RIC*, 1910, p. 321.

pragmatismo dos portugueses em relação aos motivos edênicos de suas colônias. Em seu *Visão do Paraíso* (1959), Sérgio observa que os lusos foram prisioneiros de um “realismo pedestre”, alcançaram um certo desencanto com as fantasias do paraíso, por já serem experimentados na prática da conquista de colônias, na África e, nas conquistas, no próprio Oriente. Quando nos relatos, elogiavam a natureza, a fertilidade e potencialidade das terras, o faziam a partir de concepção utilitarista e pragmática, sem fantasias<sup>265</sup>. Concebiam um tipo de colonização, acima de tudo predatória, e o que viam, no Brasil, era uma vasta área pronta à exploração.

No período imperial, conforme a ata do governo da Província do Ceará, de 1826, demonstram-se as vantagens de se dispersar os índios que ainda viviam em aldeamentos:

Quando pois se mande que os índios se dispersem das suas Aldeias, e vivam aonde muito quizerem, parece-nos que suas datas e sesmarias devem passar ao domínio direto das Câmaras respectivas para aforá-las a quem quiser ser útil à Província pela sua cultura; não ficando deste modo incultas, como tem sucedido no poder dos índios, que nem cultivavam todas, nem deixavam os extranaturais cultivar, sem precedência de choques e contestações<sup>266</sup>

Era vantajoso, neste momento, que os índios abandonassem as terras conquistadas por Datas e sesmarias para serem apropriadas por quem se determinasse fazê-las úteis, produtivas. As terras conquistadas, pelos índios, segundo o que se observa, ficavam “incultas”, pois os nativos, além de não as cultivarem, não permitiam aos brancos fazerem-no. O que essa informação então revela? Ora, que as terras conquistadas pelos índios não cumpriam apenas o papel que as autoridades coloniais lhes determinavam, ou seja, para além de espaços de cultivo e produção de alimentos, resguardavam toda a dimensão simbólica de afirmação identitária. Daí a inquietação das ditas autoridades, que não se conformavam com o fato de verem terras *desaproveitadas*, segundo suas concepções, e daí também se afirmar que os índios eram preguiçosos e avessos às riquezas. Estaria,

<sup>265</sup> - Ver VAINFAS, Ronaldo. Sérgio Buarque de Holanda: historiador das representações mentais. In: CÂNDIDO, Antonio (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perceus Abramo, 1998, p. 49-57. Vainfas analisa aspectos do utilitarismo e pragmatismo dos portugueses presentes no livro “Visão do Paraíso”, de Sérgio Buarque.

<sup>266</sup> - APEC. Documentos sobre os nossos indígenas, do livro de atas das sessões do Governo da Província do Ceará, 22 de setembro de 1826. p. 6 - 10.

assim, justificada a necessidade de os nativos abandonarem as terras para que fossem ocupadas por quem quisesse torná-las *úteis* à Província.

Eis aí delineadas, portanto, algumas situações reveladoras do confronto de valores entre os povos em contato, na capitania do Seara Grande e além. Mundos diversos e opostos sempre se confrontaram, nos espaços coloniais. Mas esses mundos, universos materiais e simbólicos, não ficaram imunes uns aos outros. Misturas de povos, mestiçagens, misturas culturais formaram uma configuração complexa e instigante.

### Misturas e Fronteiras Identitárias

Martin Soares Moreno, referindo-se à situação do Ceará, no ano de 1612, comentou: "*deixei já naquela capitania 10 ou 11 casados com índias e mamelucas com muitos filhos*"<sup>267</sup>.

Portanto, por esse período, as "Iracemas" deixavam, no solo cearense, os seus "Moacis". E não morriam ou perdiam a identidade indígena por este ato. Também os filhos, frutos da mistura, poderiam se reconhecer e serem reconhecidos como índios, inseridos que estavam no território e no universo cultural dos nativos.

É importante atentarmos para algo: as misturas culturais não se deram neste "novo mundo", apenas com a chegada do europeu. Os infinitos povos do vasto "continente americano" não estavam inteiramente isolados uns dos outros. Também não é lá muito recomendável a homogeneização dos diferentes grupos que viviam e se relacionavam com o território e entre si. Fronteiras culturais já existiam antes da chegada dos europeus, outras se constituíam a partir das ações de conquista e colonização. É importante compreendermos "*as múltiplas fronteiras culturais e as culturas nestas fronteiras*"<sup>268</sup>.

A partir da chegada dos europeus ao continente americano, ocorreu um complexo processo de transformações culturais, em virtude dos contatos

<sup>267</sup> - MORENO, Martin Soares. Relação do Ceará. In: Estudos comemorativos ao Tricentenário do Ceará. Fortaleza: Edição "Instituto do Ceará", 1903, p. 197.

<sup>268</sup> - KERN, Arno Alvarez. Fronteiras Culturais: impactos e contatos na descoberta e colonização do Brasil. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição Especial, 2000, p. 72.



entre os povos que chegavam e os grupos indígenas aqui habitantes. Os europeus não conseguiam recriar totalmente a Europa, na "América", mas *"terminaram adequando-se a uma série de circunstâncias ambientais e históricas, bem como tendo de fazer muitas concessões sociais e culturais"*<sup>269</sup>. Deu-se, simultaneamente, como bem observou Gruzinski, a ocidentalização do mundo indígena e a indianização do mundo europeu, nas terras americanas<sup>270</sup>.

Algumas situações, na capitania do Ceará, expressam elementos das misturas e também aspectos da desigualdade, nas trocas culturais. Na "Relação do Ceará", Martin Soares Moreno narra o seu próprio comportamento, na vivência com os índios, e a forma como conquistava alianças:

... me despia nu e me rapava a barba tingindo de negro com um arco e flechas ajudando-me dos índios falando-lhes de continuo a língua e perguntando-lhe o que já sabia bem fazer, no dito ano fiz pazes com tres castas de tapuias alli vizinhos e por meio deles tive novas do Maranhão e foram índios dele a falar comigo donde me deram notícias das boas terras que havia naquelas partes e gastando sempre muita de minha fazenda para fazer estas pazes<sup>271</sup>.

A alimentação era o elemento das práticas culturais nativas mais intensamente incorporado pelos padres que intentavam a catequese. Esses comumente passaram a cultivar, para si, produtos da alimentação dos índios. *"... deu-me uma roça para plantar de milho, e eu fiz fazer outra e a fiz plantar de milho, feijões, favas e abóboras"*<sup>272</sup>.

Em outra passagem: *"Em quatro meses nosso comer foram algumas frutinhas e peixe sem outra coisa, eu porém tive algumas castanhas de cajus e obra de uma quarta de farinha"*<sup>273</sup>.

O que aparece, com maior evidência na documentação, no entanto, são práticas que refletem certa mistura dos mundos culturais em contato.

<sup>269</sup> - Idem, p. 78.

<sup>270</sup> - Ver os estudos de Serge Gruzinski, *"La Colonización de lo imaginario"*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991; e *"O Pensamento Mestiço"*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>271</sup> - MORENO, Martin Soares. *Relação do Ceará*. In: *Estudos comemorativos ao tricentenário do Ceará*, Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903, p.193.

<sup>272</sup> - Interessante notar que o "eu fiz fazer" do padre denota todo o aspecto de exploração da mão de obra nativa pelo religioso da Companhia de Jesus. FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*. In: *Estudos comemorativos ao tricentenário do Ceará*, Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903, p.122.

<sup>273</sup> Id. *Ibidem*, p. 123.

Ascenso Gago, ao referir-se à festa de inauguração da Missão da Ibiapaba, em 1700, narra o seguinte sobre a participação indígena nos festejos:

Danças, carreiras e lutas dos índios, pondo-se-lhes seus prêmios para os que melhor o fizessem, como também aos que melhor metessem uma frecha pela roda de uma chave que em distância de 50 passos se lhes pôs por alvo de seus tiros. O que eles fizeram tão bem, que primeiro se acabaram os premios do que acabassem todos de despedir a seta<sup>274</sup>.

Embora sejam festejos promovidos por missionários, o que prepondera são brincadeiras e festas próprias dos nativos, mesmo estando os índios aldeados e “submetidos” ao controle e regras da missão Jesuítica.

Não obstante a permanente existência dessas “misturas”, a relação de troca e de mútuas influências não se deu de forma igualitária. Ao contrário, o mundo europeu se impôs de forma demasiadamente autoritária, como, aliás, foram sempre os processos de colonização impostos por grandes impérios e regimes absolutistas:

A colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz, e uma tentativa de retomar sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o processo civilizatório<sup>275</sup>

A característica maior desses processos não é o estabelecimento de diálogos, mas a imposição de valores e verdades dogmatizadas. Em relação à postura dos religiosos da Companhia de Jesus, Baeta Neves, no seu “Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios”, comentou a ocorrência das desigualdades nas trocas culturais: *“É uma troca ilusória já que seu objetivo é o recalçamento, o apagamento dos interlocutores enquanto tal. Quer um eco, não uma resposta ou, muito menos uma réplica”*<sup>276</sup>.

Todavia, apesar da pretensão dos missionários, transformar o índio em cristão, “civilizá-lo”, imbuindo-lhe os valores europeus, não foi tranqüila a tarefa. O Padre Vieira, por exemplo, manifestou o seu descontentamento diante da “Inconstância” dos nativos:

<sup>274</sup> - GAGO, Ascenso. *Carta Anua*. In: LEITE, Serafim. Op. cit., p. 64.

<sup>275</sup> - BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.13.

<sup>276</sup> - NEVES, Luís Felipe Baeta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 38.

Há nações – e estas são as do Brasil -, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêm; outra vez, que lhes cerceie o que viceje as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos<sup>277</sup>.

Portanto, aí está a perspectiva missionária: a substituição ou extirpação dos costumes e práticas culturais dos índios, desvinculando-os completamente dos costumes dos antepassados. No entanto, o resultado obtido era algo bem diverso do que esperavam os padres. Os nativos não se deixavam moldar com facilidade, embora se comportassem como se estivessem de inteiro acordo com o que lhes pregavam. A essência do ser índio permanece nas raízes, no "humor das raízes".

O padre Luís Figueira, em diversas passagens da sua *Relação do Maranhão*, oferece exemplos de como, em determinadas ocasiões, índios e missionários da capitania do Seará Grande lidavam com a memória, elemento importante e constitutivo de suas identidades. O maior embate dos missionários era a luta permanente contra a memória e a tradição dos povos nativos. Era o confronto declarado aos ensinamentos e crenças dos pajés. Revoltam-se ao perceber que os índios davam muito facilmente atenção a "imaginações e ficções" daqueles a quem denominavam feiticeiros: "*Que fossem todos filhos de Deus e de Nossa Senhora e não cressem nas coisas de seus antepassados, mas só cressem as coisas que os padres lhes ensinassem*"<sup>278</sup>.

E para que as coisas ensinadas pelos padres tivessem valia e preponderância, tornava-se necessário desqualificar as práticas culturais dos índios. Foi assim com relação às práticas de curas dos pajés, quando os

<sup>277</sup> - VIEIRA, Antônio. *Sermão do Espírito Santo*. Apud CASTRO, Viveiros de. O mármore e a murta. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 1992, vol. 35, p. 134.

<sup>278</sup> - FIGUEIRA, Luís. Op. cit., p. 115.

missioários chegavam a ridicularizá-las. Foi assim diante de outros rituais, considerados atitudes de "cega gentilidade".

Têm grande medo de cair o céu sobre eles e para impedir este mal, alguns pela manhã ao despertar se levantam e fazem finca-pé no chão com as mãos ambas para o céu para terem mão nele que não caia, e assim lhe parece que fica direito para todo aquele dia<sup>279</sup>.

Essa atitude indígena podia bem ter outros significados, ou significar mesmo o que o padre quer; mas, a partir da cosmologia dos nativos, uma concepção de mundo onde céu, terra, natureza, espírito aparecem estreitamente integrados, e a própria explicação da vida e do cosmos é mítica.

A carta de Figueira mostra, por outro lado, o comportamento dos índios da serra para com os padres, em termos de expansiva hospitalidade, sobretudo por parte dos *Principais*. As oferendas, comidas, as festas que lhes fazem o próprio *Diabo Grande*, outrora inimigo ferrenho de Pero Coelho. Esse Principal ordenou aos índios que levassem os padres, em redes, aos deslocamentos de uma região a outra da serra, distante cinco léguas. "*Aquelas cinco léguas andamos em pés alheios durante todo este caminho*".

Em outro trecho da carta, explicita-se mais a ênfase da receptividade dos nativos:

Ao dia seguinte nos veio o mesmo principal receber ao meio do caminho mea légua da aldeia com todos os principais e algumas mulheres com seus presentes, e eles todos com suas bozinas, gaitas e cascaveis, que são seus instrumentos musicais com tanta festa e alegria que eu fiquei pasmado, e o padre por ser antigo sertanista me disse que nunca vira entre gentios coisa semelhante<sup>280</sup>.

O padre vendo tanta festa em sua homenagem observa: "*bendito seja o senhor que permite que estes bárbaros sem o conhecer a ele conheçam e honrem a seus servos só pelo serem*"<sup>281</sup>

Certamente os índios não os honram só por serem "*servos de Deus*". Há outros propósitos nessas honrarias. A festa poderia se justificar também porque os padres, diferentemente de Pero Coelho, não os queriam escravizar, pelo menos, não nos mesmos termos e, mais importante, traziam,

<sup>279</sup> - Id. Ibidem, p. 127

<sup>280</sup> - Id. Ibidem, p.76.

<sup>281</sup> - Id. Ibidem, p. 106.

de volta à serra, devolvendo ao seu povo, muitos dos que haviam sido levados como escravos.

A receptividade ao outro, ao externo poderia também conter algo de afirmação da própria identidade indígena, como defende Viveiros de Castro, em sua análise sobre a importância dos “outros”, nas relações de alteridade dos índios Tupinambás<sup>282</sup>. Segundo Castro, os índios buscavam, nas relações com os europeus, ou com os grupos indígenas inimigos, complementar e ultrapassar a própria identidade. Daí se pode compreender por que manifestavam fácil e pronta receptividade ao outro. A cosmologia tupi, seus mitos, sua religião não permitiam a separação drástica entre o humano e o divino. Assim, os europeus não se apresentavam tão estranhos ao mundo dos índios, mas “*vieram partilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujo atributo se intercomunicavam*”<sup>283</sup>.

A identidade Tupinambá se firmava na relação com o externo e o diferente. Na cosmologia tupi, os “outros” eram indispensáveis para dar significado e organização ao próprio mundo interno, “*a murta possui razões que o mármore desconhece*”<sup>284</sup>.

A abordagem de Viveiros de Castro é importante para chamar a atenção da complexidade que envolvia as relações entre nativos e europeus, à época colonial, e o delicado nas redefinições dos mundos culturais e das identidades que se movimentavam.

É preciso ver, por outro lado, que a receptividade ao diferente nem sempre foi amigável. Há um intenso confronto, velado ou explícito, que acompanha toda a trajetória dos padres Francisco Pinto e Luís Figueira, na serra da Ibiapaba, mesmo entre índios Tabajaras(Tupi). O confronto mais perceptivo, no entanto, diz respeito aos denominados “Tapuias”. Esta era, genericamente, a denominação que recebiam todos os índios não pertencentes ao tronco tupi, interiorizados nos “sertões” e grandemente arredios ao contato com os brancos.

---

<sup>282</sup> - CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1992. p. 37.

<sup>283</sup> - Id. Ibidem.

<sup>284</sup> - Id. Ibidem, 39.

Ascenso Gago, em sua carta, faz referência a alguns grupos Tapuias, entre eles, os Reriú, Guanacé e Aconguaçu. Dos Reriú observa: *“É nação belicosa e muito valente. Tem por timbre morrer antes que perder batalha ou dar as costas ao inimigo. Cada um deles tem tantos nomes quanto são os inimigos que tem morto”*<sup>285</sup>.

Referindo-se aos “Tapuias”, Luís Figueira observou: *“desta serra da Ibiapaba até o Maranhão tudo está cheio de selvagens que a todos matam ou cativam”*<sup>286</sup>.

Eis aí o que se pode chamar de generalização depreciativa de um povo diverso, plural. Eram bárbaros os que não falavam o tupi, os de *“língua travada”*, os que não se permitiam domar.

Figueira refere-se ao costume “Tapuia” de comer os ossos de seus mortos *“para não sentir saudades”*<sup>287</sup>, e fala de alguns outros aspectos do seu viver:

O modo de viver destes é andar sempre como os antigos feitos com sua casa movida e todas suas riquezas e alfaias são seu arco e flechas com que cassam e aonde acham de comer aí dormem sem cama nem rede mais que o chão... Inquirindo-nos pois o modo que teríamos para passar por eles a todos nos pareceu que cometessemos pazes porque não tínhamos gente que bastasse para nos defender deles<sup>288</sup>

Caracterizar os nativos como desprovidos de bens materiais era uma forma de afirmar, na concepção européia, o “primitivismo”, atraso e inferioridade destes. O padre precisa fazer pazes com tais índios pelo fato de estarem no meio de seu caminho. Era a saída estratégica para quem se encontrava em minoria.

Quando o padre tenta estabelecer contato com os “Tapuias”, enviando-lhes presentes aos principais, os índios tomam e destroem os tais objetos afirmando que ou haveria para todos ou não haveria para ninguém. A outro grupo tapuia, infelizmente Figueira não nomeia esses grupos, oferecera presentes e *“todos os vestidos que levava lhe pediram, e todos deu, mas tinha pouco que dar, e hum a quem ele dera os calções, depois de os calçar*

<sup>285</sup> - GAGO, Ascenso. Carta Anua. In: LEITE, Serafim. Op. Cit., p. 43.

<sup>286</sup> - FIGUEIRA, Luís. Op. Cit., p. 106.

<sup>287</sup> - Id. Ibidem, 107.

<sup>288</sup> - Id. Ibidem.

*se lhe ajuntaram as mulheres em roda a pranteá-lo por vestir os feitiços do branco como elas diz que diziam*<sup>289</sup>.

*Feitiçaria e magia* são conceitos que compõem o universo da cultura e do imaginário, na Europa Medieval, e que foram transplantados para a colônia. Os significados divergem nos dois espaços, embora os colonos e, principalmente os padres jesuítas, não fizessem esforços para perceber a distinção. Quando as mulheres nomeavam os presentes dos brancos de “feitiços”, utilizavam um termo europeu, inserido no universo cultural indígena, e que certamente também sofreu ressignificação.

Os missionários não se confrontaram apenas com os “Tapuias”, mas também com os próprios índios da serra, principalmente os pajés. Intenso confronto de crenças. Chamavam-lhes de embusteiros, ignorantes e penalizavam-se dos que lhes davam crédito: *“Até agora estes pobres não reconheciam outro Deus mais que os chuviros, trovões, relâmpagos”*<sup>290</sup>.

O principal inimigo do padre é o pajé *Cobra Azul*, “negro soberbíssimo”. Figueira relata um pouco do conflito, da tensão constante que viveu na casa do pajé:

Neste tempo mandei recado aos de Ybiapaba convidando-os ultimamente se queriam vir comigo; entre os que dela vieram estava um a quem ele(Cobra azul) mandou pedir uma filha para mulher ou manceba afora outras duas que tinha, e porque por minha ordem lha negou avisou a todos os de sua aldeia que nada dessem nem convidassem os meus e que algumas roças que alguns tinham dado lhas tomassem... e com estes gostos passei quase seis meses que estive em sua casa, e sabe o senhor quantas vezes me fugia o sono, e me punha a passear a meia noite por entre as redes dos moços que comigo dormiam no aposento, esperando... que entrassem a me acabar<sup>291</sup>.

A interferência do padre, na vida particular do índio, proibindo as relações poligâmicas, só acentuou as discórdias. Na verdade o padre estava interferindo em relações perfeitamente consentidas no contexto social em que vivia o pajé. A poligamia era considerada importante porque objetivava, inclusive, deixar uma numerosa descendência oriunda dessas chefias.

O ápice do confronto dos índios com os missionários se deu, na serra da Ibiapaba, quando os “Tapuias” Tocarijus avançaram sobre os Tabajaras e

<sup>289</sup> - Id. Ibidem, 109.

<sup>290</sup> - Id. Ibidem, p. 112.

<sup>291</sup> - Id. Ibidem, p. 127.

mataram o companheiro de Figueira, o padre Francisco Pinto. As imagens da religiosidade cristã estão presentes na narrativa que Figueira faz da morte do padre. Como Jesus, o corpo pereceu em forma de cruz. Como Jesus, o corpo ficou entre dois homens, mortos por lhes defender a vida, uma referência à morte de Jesus entre dois ladrões. Um santo entre dois índios, na perspectiva missionária.

Depois do enterro do padre Francisco Pinto, os índios da Ibiapaba, sob a liderança do principal "diabo grande", mandam celebrar, "ao seu modo", os rituais em homenagem ao sacerdote. Rituais próprios de suas tradições culturais são ressignificados na situação. Práticas cristãs são mitificadas nos rituais indígenas.

Foram-se para a sua aldeia e o diabo grande celebrou e fez celebrar a todos as exéquias do padre a seu modo mandando que se fizesse grandes e públicos prantos por toda a aldeia, e se ajuntara os índios na casa que fora nossa, .. e os filhos do diabo grande deixaram crescer o cabelo tingindo-se e tisanando-se em sinal de tristeza que é o seu luto.<sup>292</sup>

Sabemos que os prantos públicos eram uma espécie de saudação para muitos grupos nativos, ressignificados aqui para o fim de manifestação de pesar. Tingir-se, tisanar-se, pintar-se também fazia parte de rituais tradicionais da festa e da guerra. Esta prática aqui aparece expressando luto e tristeza. "Celebrar a seu modo" significa, então, para o nativo, não abandonar as manifestações próprias do seu universo cultural, mas ressignificá-las simbolicamente.

O que é certo é que, antes e principalmente depois de sua morte, o padre Francisco Pinto foi convertido pelos Tupinambá (Tabajaras) em uma espécie de *caraiíba* de grande poder chamado *Amanayara* (senhor das chuvas), a quem levavam oferendas e pediam graças, como boas chuvas e colheitas<sup>293</sup>.

Antônio Vieira dá conta do comportamento e sentimentos dos índios da Ibiapaba, em relação ao padre Francisco Pinto. Os índios o elevaram a outra dimensão: A dimensão do sonho.

Dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré que lá tem cuidado deles é o

<sup>292</sup> - Id. Ibidem, p. 122.

<sup>293</sup> - HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1990. p. 64



padre Francisco Pinto, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos<sup>294</sup>.

Os índios, portanto, ressignificam suas crenças no padre, a partir das suas próprias práticas culturais e dos desejos de vida plena. A heresia se fez, os índios converteram os ensinamentos e a própria figura do europeu às dimensões do mundo nativo.

Este é o Seará Indígena, o Seara Grande, pulsando e dando o tom das cores de si. O Seará Indígena, apesar de atacado, destruído, imensamente modificado, preservou cores e não se perdeu de si. Sobreviveu nos deslocamentos e refúgios, nos aldeamentos jesuíticos, nos espaços das terras pedidas em Datas e Sesmarias, nas vilas, nos espaços marginalizados onde existiram antigas tribos ou antigos aldeamentos. Sobreviveu nas tradições, nos costumes que se readaptaram às novas circunstâncias do contato. Sobrevive hoje em Caucaia, Itarema, Maracanaú, Ibiapaba, Crateús... em todas as denominações indígenas de lugares, plantas, animais, enfim, na linguagem que nomina e dá significado. O Seará indígena sobrevive para além das fronteiras de espaços demarcados para a sua existência.

Atualmente já são oito os grupos indígenas, no Ceará, em situação de plena altivez, na luta pela demarcação de suas terras: Tremembé, Tapeba, Pitaguari, Jenipapo Kanindé, e, mais recentemente, os Kanindé, os Tabajara e os Kalabaça<sup>295</sup>.

Se, na sentença de morte estava escrito que "tudo passa sobre a terra", é importante acrescentar uma vírgula sim, passa, mas nem tudo passa.

---

<sup>294</sup> - VIEIRA, Antonio. Relação da Missão da serra da Ibiapaba. In: GIORDANO, Cláudio(Coord.). *Estudos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. 166.

<sup>295</sup> - Ver PORTO ALEGRE, Sílvia. *De Ignorados a Reconhecidos: A "Virada" dos povos Indígenas no Ceará*. In: Povos Indígenas no Brasil 500/1996 – 2000. Instituto Socioambiental, Nordeste, p. 539.

Representação da morte do padre Francisco Pinto, por Abraham van Diepenbeeck (1661).



P. FRANCISCOVS PINTVS, a. m. de Societate IESV, a. m. de uide Brasiliensis  
met pylen doorschoten op den 11 Januarij des iuers 1665

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, evidenciei a confrontação de olhares. Lancei o meu próprio olhar sobre uma documentação escrita e uma historiografia.

Povos indígenas, colonização, conflitos, mestiçagens, territórios, dimensões identitárias são aqui considerados a partir de diversos discursos, que são construções individuais e coletivas ao mesmo tempo, inseridos em contexto específico, tempo e lugar determinados.

A construção da História aparece enquanto fato vivido e representado. Procurei encontrar, em todas essas construções, os povos indígenas, os nativos do Seará e outros povos para além das fronteiras da capitania cearense, à época dos primeiros tempos de colonização. Os índios aparecem por meio das representações e discursos dos "outros", porém são atores centrais. Longe de ficarem passivos ou serem vítimas conformadas do processo colonizador, constroem alianças com os europeus, alianças entre si, e atuam de mil e mais maneiras. Através da documentação do período, é possível perceber a manifestação dos nativos, definindo e decidindo situações, demonstrando sentimentos, sonhos e resistindo, com todas as forças, às determinações dos colonos e missionários para que deixassem de ser índios.

Demonstrei a presença e sobrevivência do Seará Indígena. A documentação do século XVII me possibilitou encontrar povos que, donos de si e com imenso poder de barganha, controlavam e davam o tom das ações européias. Os índios formaram alianças com os colonizadores mas também os atacaram e os expulsaram de seus territórios nas situações em que se perceberam vítimas de dominação e exploração.

Encontrei o Seará Indígena resistindo abertamente aos invasores; grupos de nativos unindo-se uns aos outros para mais eficientemente contraporem-se aos inimigos, sobreviverem e afirmarem o seu mundo. Encontrei o Seará Indígena nos pedidos de Datas e sesmarias, requisitando e reconquistando partes de seus territórios, espaços dos avós, mundo dos antigos. O Seará indígena também sobreviveu nos espaços dos aldeamentos missionários, e esteve vivo por todo o período em que foi negado. Em 1826,

---

por exemplo, a ata de reuniões do Governo da Província do Ceará afirmava a necessidade de dispersar os nativos que ainda viviam nas terras conquistadas por Datas e sesmarias. Argumentava-se que os índios, além de não fazerem as terras produtivas, na perspectiva dos fazendeiros e autoridades governamentais, eram empecilhos às pessoas que se dispunham a torná-las lucrativas<sup>296</sup>.

Na segunda metade do século XIX, enquanto o presidente da Província do Ceará afirmava reiteradamente a não mais existência de índios nas terras cearenses, alguns ofícios da mesma presidência demonstravam a sua contradição. O Ofício de 21 de fevereiro de 1863, por exemplo, pedia informações sobre o requerimento em que o padre José Ferreira Sucupira expunha a situação dos índios de Messejana, antigo aldeamento de Paupina. Segundo o padre Sucupira, os índios daquela localidade "*continuavam a ser vítimas de vexames de toda sorte*"<sup>297</sup>.

No ano seguinte os índios de uma antiga aldeia extinta em Maranguape, requerem as terras para si:

Passo às mãos de V. Exa. a inclusa petição em que os descendentes dos índios da extinta aldeia Crauaçanga, do município de Maranguape da comarca da capital, pedem a S. M. o Imperador, a graça de serem demarcadas suas posses de terras situada dentro da sesmaria concedida aos antigos índios da dita povoação<sup>298</sup>

O que se expõe acima, portanto, é a necessidade que sentem os índios de retomarem as terras doadas aos antepassados. E aí vemos a resignificação que adquiriam os aldeamentos missionários e as terras conquistadas pelos índios por meio de datas e sesmarias. O pedido de terra dos índios, via legislação colonial, não pode ser compreendido apenas como um meio do nativo inserir-se no mundo do colonizador, submetendo-se aos ditames oficiais, aculturando-se, perdendo a indianidade. Requerer as terras

<sup>296</sup> - APEC. Documentos sobre os nossos indígenas, do livro de atas das sessões do Governo da Província do Ceará, 22 de setembro de 1826, p.6.

<sup>297</sup> - Ofício da presidência da Província do Ceará dirigido ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 21/02/1863. In: PORTO ALEGRE, Maria Sílvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis.(Org.). *Documentos para a história indígena no Nordeste- Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHII/USP e FAPESP/ Fortaleza:SECULT, 1994, P. 92.

<sup>298</sup> - Ofício da presidência da Província do Ceará dirigido ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 07/06/1864. In: PORTO ALEGRE, Maria Sílvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis.(Org.). Op. cit., p. 93.

dos “antigos” é, antes de tudo, um meio de ligar-se à ancestralidade, aos espaços possibilitadores do fortalecimento da identidade. É, enfim, negar-se a morrer.

Muitos nativos, mesmo após a extinção dos aldeamentos missionários(1759), permaneceram nesses espaços, e nas vilas ali instaladas, misturando-se com os “brancos”; outros, permaneceram nos arredores, esquivando-se ou preservando-se de contatos mais intensos. Em 1874 um Ofício da presidência da Província referia-se à presença dos Tremembé nos mesmos territórios onde, no início do século XVIII, haviam sido aldeados: *“Tenho a honra de passar às mãos de V. Exa. a inclusa cópia de uma representação que, em data de 5 de março último, dirigiu-me o subdelegado do Distrito d’Almofala, sobre as terras possuídas pelos índios da tribo Tremembé”*<sup>299</sup>.

Além do fato de se demonstrar a presença de índios no Ceará, já em 1874, o documento comprova que os Tremembé são moradores nas terras de Almofala desde o início do século XVIII, quando ali foram aldeados. As terras do velho aldeamento são, portanto, as terras dos Tremembé.

No mesmo ano de 1874 outro Ofício da presidência da Província do Ceará referia-se a um requerimento dos índios que desejavam permanecer junto às terras de antigo aldeamento, em Baturité: *“Tendo alguns índios descendentes dos primitivos povoadores do extinto aldeamento do termo da cidade de Baturité, desta província, recorrido ao Governo Imperial para que fossem mantidos nas terras, que ali possuem por sucessão d’aqueles, a quem elas foram doadas”*<sup>300</sup>.

Vemos portanto, por essa data, os índios ainda recorrerem, junto às autoridades governamentais, ao direito de permanecerem nas terras dos antepassados; terras em que de há muito habitavam e que certamente encontravam-se sendo contestadas ou requeridas por fazendeiros.

Da mesma forma, atualmente, os índios do Ceará reivindicam os espaços dos ancestrais. Os territórios habitados pelos Tapeba e Tremembé, por exemplo, foram ambientes onde, na primeira metade do século XVIII,

<sup>299</sup> - Ofício da presidência da Província do Ceará, em 27/07/1874. In: PORTO ALEGRE, Maria Sílvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis. (Org.). Op. cit., p. 95.

<sup>300</sup> - Ofício da presidência da Província do Ceará, em 18/12/1874. Id. Ibidem.

constituíram-se aldeamentos missionários. Os índios Pitaguari no município de Maracanaú, por sua vez, habitam as mesmas terras conquistadas por data e sesmaria em 1722.

Permanecer em espaços próprios, todavia, não significou isolamento e total distanciamento indígena dos "brancos", "pretos", "mulatos", "caboclos". Os nativos interagiram e misturaram-se, ao longo dos séculos; reconfiguraram e preservaram aspectos do modo antigo de viver. Os Tremembé, por exemplo, atualmente dão ênfase e afirmam elementos tradicionais como a dança do torém, cantos, lendas e crenças dos antigos, assim como estão presentes a utilização de utensílios de palha, e outras formas de artesanato tradicional. Recorrem à utilização de penas e ornamentos que, embora não fazendo parte já da sua vivência cotidiana, são importantes para demarcar o que as pessoas em geral entendem como elementos identificadores do ser indígena, e acolhem a denominação genérica "índios", como forma de adquirirem legitimidade junto à sociedade nacional sobre a sua especificidade étnica e a posse de seus territórios.

Há um conjunto de questões sobre os povos indígenas do Ceará e as relações com as sociedades colonial, imperial e republicana, à espera da atenção dos historiadores. Nos diferentes períodos e situações, é importante indagar como foram tratados e retratados os índios, quais as suas estratégias de sobrevivência, como são percebidos e se percebem. Há um campo aberto para essas questões, por exemplo, no período pombalino, nos Diretórios, nas vilas indígenas. O século XIX, por sua vez, e a importante questão do "desaparecimento" indígena continuam a merecer estudos no campo da História do Ceará.

Aqui, deixei os documentos falar, não na perspectiva de considerar a verdade neles cristalizada, pura, sem as influências dos que os construíram, mas como demonstração de que a perspectiva, o ponto de vista do índio, e seu universo sociocultural podem ser percebidos no tipo de documentação disponível, claro que com a minha própria interferência, fazendo relações, dialogando, procurando e estabelecendo sentidos.

Sugeri a percepção de dimensões identitárias no campo da própria construção do saber histórico. Percorri caminhos e evidenciei elementos que imprimem a especificidade da ciência e da arte de construir o conhecimento

da História. A identidade do fazedor de história se configura no mesmo momento em que este exerce o seu ofício. A História, enquanto disciplina, afirma sua identidade, na medida em que se confronta e interage com outras áreas do conhecimento, com outras disciplinas, sem se perder de si.

O *ser historiador* aparece aqui na relação com o *ser indígena*. Há o lugar do historiador e o lugar do índio. Ambos requerem e se afirmam em seus territórios. A identificação do território e sua defesa são o que estabelece e configura a própria identidade dos indivíduos e de seus grupos.

Termos como "*Seara indígena*", "*Seara Grande*" são aqui reapropriados, ressignificados, na tentativa de evidenciar a identidade dos povos nativos, e ainda de abarcar as falas dos índios, e as falas sobre os índios.

Todas essas identidades referidas e requeridas são móveis, flexíveis, dinâmicas e se afirmam sempre na perspectiva relacional, nunca estática, "pura", isolada. A relação, porém, não deve apagar, anular e negar a especificidade da história, da etnia, da territorialidade, do Seara, do Ceará. Mistura, não diluição.

Espaço, Memória, Identidade, Cidadania são elementos que se relacionam e têm se manifestado nas preocupações dos que se dedicam aos estudos socioculturais. No campo da história, essas questões aparecem significativas, na medida em que se dá a revisão nas abordagens historiográficas tradicionais, que desprezaram os sujeitos "comuns" da História. Uma historiografia que excluiu os excluídos e os tratou de forma estereotipada, com estranhamentos e desqualificações. Abordagens que não levaram em conta que a história é feita por todas as pessoas; que há um todo social, econômico, cultural, simbólico, que merece e deve ser considerado, na arte de narrar acontecimentos, e refletir sobre os seus significados.

Há também a necessidade, principalmente no período colonial, da realização de um *mapeamento* do Seara Indígena com a devida identificação, na possibilidade dos documentos, dos povos que habitavam, agregavam-se ou se deslocavam pelo espaço da capitania do Ceará. O mapeamento é importante para que todos os rostos do Seara Indígena possam ser percebidos, e a homogeneização e generalização deixe de ser prática recorrente em todos nós, historiadores ou não.

As pessoas vivem, em determinado tempo e espaço, constroem e deixam marcas. Memória e História dialogam, na procura de atender adequadamente o complexo jogo de lembranças e esquecimentos, a seletividade e os próprios argumentos dos que têm, nos espaços e tempos dos avós, as referências para a vida presente e futura. Em se tratando dos povos indígenas, *Terra e Identidade* se complementam. É claro que o significado que os espaços territoriais tiveram e têm para os índios se diferencia, conforme os tempos e situações.

Falar em território é lembrar da biodiversidade, fauna, flora, rios, lagoas, mares. É não esquecer o que os agentes da colonização fizeram à natureza, e o que continuam a fazer os neocolonizadores, com a mesma natureza e com os povos indígenas no presente, negando-lhes as terras, a identidade étnica, o direito à dignidade humana. Falar da mata, dos animais, das águas, é falar de todo um imaginário indígena, presente nas lendas, crenças e rituais, compondo a explicação da vida e do cosmos. Histórias contadas e repassadas, de geração em geração, contendo os elementos da natureza, na sua constituição. Tomar e destruir os territórios dos índios é destruir o universo simbólico que dá sentido e sustentação às suas identidades.

Essas identidades, porém, nunca se desfiguraram facilmente, mesmo em face dos deslocamentos, mesmo diante das ações missionárias. O padre Antônio Vieira, comparando e confundindo os índios com vegetais, observou a necessidade de um trabalho missionário permanente "*contra a natureza do tronco e o humor das raízes*"<sup>301</sup>. Somente dessa forma, argumentava, se poderia conservar nos índios, "plantas rudes", a forma talhada e a compostura adequada dos ramos.

Os ramos poderiam ser cortados, o caule talhado, mas o que restava da árvore não morria. Os índios arrancados de seus territórios não os perdiam tão facilmente. Ao retomarem os espaços dos ancestrais, voltavam ao contato com as raízes, e, então, caule, ramos, folhas ganhavam vida nova.

---

<sup>301</sup> - VIEIRA, Antônio. *Sermão do Espírito Santo*. Apud CASTRO, Viveiros de. O mármore e a murta. In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 44.



O território vivifica a memória. O contato com ambientes que, no passado, foram palcos de vivências, provoca sensações, ao mesmo tempo de perda e de reencontro. Algo perde-se, é certo, mas outro algo fortalece identitariamente os indivíduos, nessa situação.

Mesmo quando deslocados e sem a possibilidade de retorno aos espaços tradicionais, porém, os índios não perdiam necessariamente as raízes. Neste caso, recriavam e ressignificavam novos territórios. Assim, mesmo em face dos deslocamentos, a indianidade sobreviveu. Sobreviveu, inclusive, nas práticas culturais de índios e não-índios. Indianidade que, misturada ou não, está presente nos costumes dos que moram no sertão e dos que vivem nas cidades.

**FONTES:****ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ (APEC):****Datas e Sesmarias:**

- Data e sesmaria do Cel. Antonio de Albuquerque da Câmara, em fevereiro de 1682. Vol. 1., p. 59.
- Data e sesmaria de Lourenço Cordeiro, em 1683. Vol. 1, p. 85.
- Data e sesmaria do Alferes Manoel Pinto Correia, em 7 de outubro de 1683. Vol.1, p. 45.
- Data e sesmaria de Francisco Berenger, em 26 de junho de 1681. Vol. 1, p. 46.
- Data e sesmaria de Bartholomeu Nabo Correia e mais 40 pessoas, em 19 de abril de 1681. vol. 1 , p. 77.
- Data e sesmaria do capitão-mor Manoel Carneiro da Cunha, em 12 de janeiro de 1703. Vol. 2, p. 13.
- Data e sesmaria do tenente Cristóvam Soares de Carvalho em 17 de janeiro de 1699. Vol. 2, p. 24.
- Data e sesmaria de Estevão Velho de Moura, em 13 de outubro de 1680. Vol. 1 , p. 33.
- Data e sesmaria de Pedro Farto em 16 de julho de 1683. Vol. 1, p. 75.
- Data e sesmaria do capitão-mor Francisco Pereira Chaves, em 27 de novembro de 1717. Vol. 9, p. 15.
- Data e sesmaria de José Lopes de Souza, em 28 de novembro de 1717. Vol. 9, p. 16.
- Data e sesmaria dos índios da nação Canindé em 1731. Vol. 1, p. 81-2.
- Data e sesmaria do índio Thomé da Silva em 27 de novembro de 1708. Vol. 3, p. 175.
- Data e sesmaria do Principal da aldeia de Paupina e mais índios dela em 12 de janeiro de 1722. Vol. 10, p. 20.
- Data e sesmaria do Principal da aldeia nova e mais índios dela, em 20 de abril de 1722. Vol. 10, p. 15.

- Data e sesmaria do índio Sebastião Saraiva, em 30 de novembro de 1721, Vol. 1, p. 5.
- Data e sesmaria do índio Gaspar Capurinha, em 1º de fevereiro de 1718. Vol. 10, p. 28.
- Data e sesmaria do Principal Jacob de Souza, em 4 de setembro de 1706. Vol. 3, p.39.
- Data e sesmaria do Principal José de Vasconcelos em 14 de dezembro de 1718, vol.10, p. 95.

### **Correspondências do Presidente da Província:**

- Ofícios da Presidência da Província ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Datas: 27/12/1861; 21/02/1863; 07/06/1864; 27/07/1874. Livro de registros da Secretaria do Governo da Província do Ceará.

### **Ata de sessão do Governo da Província:**

- Ata de sessão do Governo da Província do Ceará, em 22 de setembro de 1826. Livro de Atas, p. 6.

### **INSTITUTO DO CEARÁ:**

#### **Revista do Instituto(documentos transcritos e artigos):**

ANDRADE, Pedro Carrilho de. Memória sobre os Índios do Brasil. Tomo 79, 1965, p. 345.

BECK, Mathias. Carta escrita de Barbados em 8/10/1654. In: CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do domínio Holandês no Ceará, Tomo LXX, 1956, p. 16.

Documento da Coleção Studart. Parecer sobre se aumentar o Estado do Maranhão, fazendo-se assento para negros de Cabo Verde, s/data. T. 24, 1910, p. 326.

Documento da coleção Studart. Extrato do Regimento de Pilotos e Roteiros da navegação e conquistas do reino de Portugal, pelo Desembargador Antonio de Mariz Carneiro. Ano 1655. Tomo 24, 1910, p. 295.

Doc. da Coleção Studart. Parecer sobre os sucessos do Maranhão, feito por Manoel da Vide Souto Mayor, 1658. Tomo 24, 1910, p. 314.

Documentos relativos ao mestre-de-campo Morais Navarro. Pastoral de frei Francisco de Lima, bispo de Pernambuco, 23/09/1699. RIC, 1917, p. 178.

GIRÃO, Valdelice Carneiro. Os índios Paiacu, primeiros habitantes de Pacajus. T. CV, 1991, p. 161.

MAIOR, Antônio Souto. Dois documentos inéditos e interessantíssimos (Cartas dos Índios Pedro Poty e Felipe Camarão). RIC, 1912, p. 73.

NORONHA, Jacome Raymondo de. Relação sobre as cousas pertencentes à conservação e aumento do Estado do Maranhão, 1637. Documento da Coleção Studart. tomo 24, 1910, p. 278.

POMPEU SOBRINHO, Thomás. Topônimos indígenas dos séculos 16 e 17 na costa cearense. Tomo LIX, 1945.

\_\_\_\_\_. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herkman. RIC, Tomo 48, ano 1934, p. 21.

RODRIGUES, J. Honório. A Historiografia cearense na Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXX, 195, p. 180.

STUDART FILHO, Carlos. O povoamento do Ceará, a ambiência. RIC, 1963, p. 49.

\_\_\_\_\_. Os Aborígenes do Ceará. T. 76. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1962.

VIEIRA, Antônio. Relação da Missão da Serra da Ibiapaba. T. 59, 1945., p. 56.

#### **NÚCLEO DE DOCUMENTAÇÃO CULTURAL (NUDOC)-DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – UFC:**

##### **Manuscritos do Arquivo Histórico Ultramarino Português referentes ao Ceará (AHU-CE):**

- Carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário e visitador das missões do sertão da parte norte do Ceará, em 29/10/1720. Documento 67, Caixa 1.
- Carta do desembargador Antonio Marques Cardoso ao rei sobre as disputas entre os jesuítas e o cura padre João de Matos Monteiro por causa dos índios da Missão da Ibiapaba. 30 de agosto, 1745. Caixa 4, doc. nº 254.

- Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei sobre o Requerimento do Padre João Guedes da Companhia de Jesus, 9 de Novembro de 1720. Caixa 1, Doc. Nº 68.
- Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre o que escreveu o padre João Leite acerca do seu trabalho nas missões do Ceará, 4 de setembro de 1696. Anexo carta do padre João Leite. caixa 1, documento 34.
- Carta de Maria de Assunção Marreiro ao Rei, em 6 de dezembro de 1754, caixa 6, documento 395.
- Requerimento dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, 12 outubro de 1720. Caixa 1, doc. nº 65.

### **OUTRAS FONTES:**

FIGUEIRA, Luís. A Relação do Maranhão. In: *Estudos comemorativos ao Tricentenário do Ceará*. Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903.

MORENO, Martin Soares. Relação do Ceará. In: *Estudos Comemorativos ao Tricentenário do Ceará*. Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903.

RAU, Virgínia. *Manuscritos do Arquivo da Casa de Candaval Respeitantes ao Brasil*. Vol. 1, Lisboa, Livraria Portugália, 1943.

VIEIRA, Antônio. Relação da Serra da Ibiapaba. In: GIORDANO, Cláudio(Coord.). *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

VIEIRA, Antonio. Sermões do rosário: sermão décimo quarto, 1633. In: INÁCIO, Inês da Conceição e LUCA, Tânia Regina de. *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1993.

BECK, Mathias. Diário da expedição ao Ceará. In: *Estudos comemorativos ao Tricentenário do Ceará*. Fortaleza: Edição Instituto do Ceará, 1903.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

AGUIAR, Odílio(Org.). *Olhares Contemporâneos: Cenas do mundo em discussão na Universidade*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

ALENCAR, José. *Iracema*. Fortaleza: Ed. ABC, 1990.

ARARIPE, Tristão Alencar. *História da Província do Ceará*. 2ª edição, Fortaleza, 1858.

BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos Invisíveis: Colonialismo e Resistência Indígena no Ceará*. Recife: UFPE, 1997. Dissertação de Mestrado.

BARROSO, Gustavo. *À Margem da História do Ceará*. Fortaleza: Edição Universidade do Ceará, 1962.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: .POUTGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Editora Unesp, SP, 1998.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. Trad. 3ª edição, São Paulo, Brasiliense, vol. 1, 1987.

BEZERRA, Antonio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza: Typografia Minerva, 1918.

BEZERRA, Roselane. *O despertar de uma etnia - jogo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo- Kanindé*. Fortaleza: UFC, 1997. Tese de Mestrado. UFC.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1983.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Coleção Saber, Europa-América, s/d.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRÍGIDO, João. *Ceará: Homens e Fatos*. Rio de Janeiro, 1919.

BURKE, Peter. *O Mundo como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*. Lisboa, DIFEL, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cultura Popular na Idade Moderna*. Trad. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CANDIDO, Antonio(Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*, São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998

- CLASTRES, Helene. *Terra sem mal: O profetismo tupi-guarani*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- CASTRO, Viveiros de. O mármore e a murta. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1992.
- CORDEIRO, José. Os Índios no Siará: massacre e resistência. Fortaleza: HOJE/Assessoria em Educação. 1989.
- CUNHA, Manuela Carneiro(org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram Vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizacional*. Lisboa: Dom Quixote, 1990 (vol.1 e 2).
- FALCON, Francisco. *Mercantilismo e Transição*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro, Paz e Terra/Anpocs, 1991.
- FAUSTO, Carlos. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2000
- FERNANDES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Fortaleza: Edição UFC, 1977.
- FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Editora Hucitec, UNB, 1989.
- FERRONHA, Antonio Luis(Coord.). *O confronto do Olhar: O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas*. Lisboa: Editorial Caminho, AS, 1991.
- FREIRE, Felisbelo. *Os Portugueses no Brasil: Estudo Histórico e Crítico(séc. XVI ao séc. XVIII)*. Editora Universidade Federal de Sergipe, 2000.
- FRAGOSO, João(Org.). *Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa - séc. XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FUNES, Eurípedes Antônio. *Nasci nas matas nunca tive Senhor: História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas*. São Paulo: USP, 1995. Tese de doutorado.

- GAMBINI, Roberto. O espelho índio: Os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988.
- GUIMARÃES, Luis Salgado. Nação e Civilização nos trópicos. Revista *Estudos Históricos*, vol. 1, Rio de Janeiro, 1988.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Olhos de Madeira: Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GIORDANO, Cláudio(Coord.). *Estudos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.
- GRUZINSKI, Serge. *La Colonización de lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GRUPIONE, Luís Donisete Benzi( Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global, 1998
- GIRÃO, Raimundo. *Pequena História do Ceará*. Fortaleza, Editora do Instituto do Ceará, 1962.
- HAUBER, Máxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e Fronteiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 3ª edição. 1994.
- \_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso – os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 4ª edição, São Paulo, Nacional, 1985.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- HOORNAERT, Eduardo(Org.). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- KERN, Arno Alvarez. *Fronteiras Culturais: impactos e contatos na descoberta e colonização do Brasil*. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição Especial, 2000.
- LARAIA, Roque de Barros. A ancestralidade do índio na identidade do brasileiro. Artigo apresentado no XIV Encontro Anual da ANPOCS.



- Caxambu, Minas Gerais, 22 a 26 de outubro de 1990, texto mimeo(UNB).
- LAS CASAS, Bartholomeu de. História de las Índias. Apud BRUIT, Hector. A Simulação dos Vencidos. In: *Ensaio sobre a Conquista Hispânica na América*. Campinas: Edunicamp, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1992.
- LEMENHE, Auxiliadora. *Razões de uma cidade*. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1991.
- LEONARD, Victor. *Entre Árvores e Esquecimentos – História Social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Trad. Campinas, Papyrus, 1992.
- LIMA, Ruy Cisne. Pequena história territorial do Brasil: Sesmarias e terras devolutas. 2ª edição, Porto Alegre, Livraria Sulina, 1954.
- MONTEIRO, Jonh. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTENEGRO, João Alfredo. *A Historiografia Liberal de Tristão Alencar Araripe*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1998.
- MOTTA, Arthur. *José de Alencar(o escritor e o político), sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1921
- MOTA, Lúcio Tadeu. Os Índios Kaingang e as Autoridades do Paraná Provincial: Uma interpretação de três documentos da Câmara de Ponta Grossa - PR, de 1880. In: *Revista de Pós Graduação em História* (vol. 3), 1995 - Universidade Estadual Paulista- UNESP.
- NETO, João Leite. *A Participação do Trabalho Indígena no Contexto da Produção Algodoeira do Ceará(1780-1822)*. Dissertação de Mestrado, Recife, 1997.
- NEVES, Luís F. Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- NORONHA, Jacome Raymondo de. Relação sobre as cousas pertencentes à conservação e aumento do Estado do Maranhão, 1637. Documento da Coleção Studart. In: *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 24, 1910.
- NORRA, Pierre. "Entre Memória e História: A problemática dos lugares". In: Projeto História Revista de Pós - Graduação em História. Departamento de História da PUC- SP. São Paulo, 1993.

- NOVAES, Adauto (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará - Memória, Representações e Pensamento Social(1887-1914)*. São Paulo: PUC- SP, 2001. Tese de Doutorado.
- OLIVEIRA Jr., Gerson Augusto de. *Torém, Brincadeira dos Índios velhos*. São Paulo: Anna Blume Fortaleza: SECULT, 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de(Org.). *A Viagem da Volta, Etnicidade, política, e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- VALE, Carlos Guilherme do. *Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1993.
- PINHEIRO, Francisco José. Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone de. *Uma Nova História do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.
- PINTO, Estevão. Os indígenas do Nordeste. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2 vols., 1938.
- PIRES, Maria I. da Cruz. *Guerra dos Bárbaros: Resistência Indígena e Conflitos no Nordeste colonial*. Recife: Fundarp/Cepe, 1990
- POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento e silêncio. Estudos Históricos, n.3. Rio de Janeiro, 1989.
- PORTO ALEGRE, Maria Silvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis.(Org.). *Documentos para a história indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHII/USP e FAPESP/ Fortaleza:SECULT, 1994.
- PORTO ALEGRE, Sílvia. Vaqueiros, Agricultores, Artesãos: Origens do Trabalho livre no Ceará Colonial. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, Edições UFC, 1989/ 90.
- \_\_\_\_\_. De Ignorados a Reconhecidos: A "Virada" dos povos Indígenas no Ceará In: Povos Indígenas no Brasil 500/1996 – 2000. Instituto Socioambiental, Nordeste.
- \_\_\_\_\_. *Aldeias Indígenas e Povoamento do Nordeste no final do séc.XVIII - Aspectos Demográficos da Cultura de Contato*. Mimeo. Fortaleza: 1992.

- PUNTONI, P. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização - A representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1997.
- RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. *José de Alencar: O poeta Armado do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, p. 25.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1996.
- SEEGER, Anthony, CASTRO, Eduardo Viveiro de. *Terras e territórios indígenas no Brasil*. Mimeo. Apresentado na XXX reunião da SBPC, 1978.
- SILVA, Aracy Lopes. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil. In: Índios no Brasil. Luís Donisete Benzi Grupioni(Org.). São Paulo: Global, 1998.
- SOBRINHO, Thomás Pompeu. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman. *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo 48 , ano 1934.
- SOUSA, Simone de(Org.). *Uma Nova História do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.
- SOUZA, Laura de Melo e. Inferno Atlântico – Demonologia e Colonização(Séculos XVI – XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- \_\_\_\_\_. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria religiosa popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- \_\_\_\_\_; BICALHO, Maria Fernanda. *1680-1720: O império deste mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- STUDART FILHO, Carlos. *Páginas de História e pré-história*, Ed. Instituto do Ceará, 1966 STUDART, Guilherme. *Datas e Fatos para a História do Ceará*, vol. 1, 1887.
- \_\_\_\_\_. A “Guerra dos Bárbaros” - Resistência dos nativos à conquista e povoamento da terra. Coleção Instituto do Ceará, 1965.
- SZMRECSÁNYI, Tamás(Org.) *História Econômica do Período Colonial*. Editora Hucitec, FAPESP, São Paulo.

- THÉBERGE, Pedro. Esboço Histórico Sobre A Província do Ceará. 2ª Edição, Fortaleza: Editora Enriqueta Galeno, 1973.
- TODOROV, Tzvetan. A conquista da América. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos Índios. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_ (Org.). Dicionário do Brasil Colonial (1500- 1808). Objetiva: Rio de Janeiro, 2000.
- VALLE, Carlos G. Octaviano. Terra, tradição e etnicidade: Os tremembé do Ceará. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.
- WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, J. , NORRA, P. História novos problemas. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1988.