

Relações interétnicas no espaço cearense: uma história marcada pelo conflito.

Francisco José Pinheiro
Universidade Federal do Ceará

RESUMO

Este texto procura analisar o processo de contato entre os povos indígenas no Ceará com a dita população “branca”, em que a cor da pele foi e é um dos fortes elementos de inclusão ou de segregação no Brasil.

Palavras-chave: povos indígenas - religiosidade - segregação

ABSTRACT

This article studies the contact process between Ceará indigenous people with the so called “white” people, when the color of the skin was and still is a strong issue of inclusion and of segregation in Brazil.

Keywords: indigenous people - religiosity - segregation

Na conquista do “Novo Mundo”, a religião foi um de seus fundamentos ideológicos, o que se expressa na necessidade premente de expansão da fé cristã contra os hereges ou os bárbaros. Sendo assim, é importante analisar a concepção religiosa que vai presidir o contato entre os europeus e os povos nativos. Constatamos que “a concepção cristã medieval sobre o diálogo da cristandade com outras culturas era essencialmente autocentrada: fundava-se numa suposta superioridade da religião cristã sobre todas as outras que existiam no mundo e, conseqüentemente, da sociedade cristã (...) sobre todas as demais”.¹ E mais, a tradição cristã incorporou do

pensamento clássico “a consideração (...) de que o homem se distinguia essencialmente daqueles seres chamados bárbaros, na medida em que eram racionais e virtuosos, enquanto os bárbaros eram irracionais, ferozes e cruéis, (...)”.² Essas duas concepções marcam profundamente as relações interétnicas no espaço cearense, expressando-se de forma clara até, ao menos, o final do século XIX e início do XX. É partindo desses pressupostos que analisaremos a história do contato interétnico no Ceará.

Povos Nativos no Ceará

Mas quais eram os povos nativos que habitavam e habitam o que hoje denominamos de território do Ceará?

Pompeu Sobrinho³ cita que havia 22 povos no território cearense e apresenta informações importantes sobre estes: “Ao tempo das primeiras explorações, o território do Ceará estava ocupado por uma população indígena relativamente numerosa, e de diversas procedências. Os índios mais antigos constituíam o grande grupo dos tarairiús que, subdivididos em muitas tribos, habitavam principalmente toda região entre a praia, o vale do Cariri e as escarpas da serra da Ibiapaba. Estendiam-se para o sul até além do Rio São Francisco (...). No vale do Cariri e algumas das suas imediações viviam os índios deste nome. Em parte do litoral (trecho oriental) e na chapada da Serra da Ibiapaba, sobretudo ao norte, habitavam índios da família tupi. As praias setentrionais, especialmente entre as barras do rio Aracatiaçu e Parnaíba eram habitat dos índios Tremembé ou Taramembé”.⁴

De acordo com Pompeu, os índios cearenses estavam divididos em dois grandes troncos lingüísticos, os tupis e os tarairiú. Como eram os seus modos-de-vida?

Sobre os povos de origem Tupi, dispomos de maior número de estudos e de informações, já que foram os que tiveram o primeiro contato com os invasores europeus no litoral brasileiro, a partir do século XV. As cartas dos missionários são fontes importantes para recuperarmos o modo-de-vida desses povos, no período da invasão.

A religião cristã interferia de forma deliberada nos aspectos essenciais da cultura dos povos nativos e não havia qualquer perspectiva de diálogo. Ao contrário, todo o projeto era na perspectiva de europeizar o modo-de-vida desses povos. Nas cartas missionárias, estava sempre presente a necessidade de transformar o modo-de-vida dos índios. Uma, de 1693, ao relatar os “avanços” da catequese no Ceará, ressalta o que já tinha alcançado com

relação ao casamento. A fala é elucidativa, para percebermos a tentativa de obrigar os índios a assumirem o casamento monogâmico, já que boa parte deles adotavam o casamento poligâmico. E mais, afirmava que a morte de uma das esposas de um índio, que resistiu à imposição do seu modelo de casamento, era um castigo de Deus:

(...) e a um destes mais pertinaz em querer conservar duas a que tinha, o castigou Deus, matando-lhe a segunda e assim se ficou com uma somente. Só um principal conserva ainda duas que tem, ambas irmãs com o qual dissimulamos ainda, por justas causas, porém já tem prometido largar da segunda, tanto que a primeira se batizar e casar com ele *in facie ecclesiae*.⁵

Para os religiosos, o essencial era transformá-los em bons cristãos, mesmo que isto implicasse um ato de violência frente ao modo-de-vida deles.

A guerra simbólica

Nomeamos como guerra simbólica um confronto surdo entre maneiras bem diversas de conceber o mundo, pois não havia quartel, nem o extermínio físico dos povos nativos. Os missionários lançaram mão também da violência física para mudar o jeito de ser dos povos nativos.

Sem querer subestimar os outros aspectos da organização social dos povos nativos, a religião e o poder de cura, sem sombra de dúvida, são elementos essenciais para compreendermos a sua organização social. O pajé/caraíba tem um papel fundamental como guardião da cultura.³ Os missionários perceberam esse papel essencial desempenhado pelo pajé. Na segunda metade do século XVI, Manuel da Nóbrega, que havia chegado à colônia em 1549, estava convencido que seria capaz de converter os povos nativos pela pregação da palavra. Em 1552, “Nóbrega e seus colegas passaram a considerar a pregação da palavra um instrumento ineficaz na conversão dos nativos (...)”.⁶ Frente a essa conclusão, os missionários mudaram o seu método de agir, a partir de 1553. Foram as habilidades de Anchieta, como médico, que serviram de mote para essa mudança pois, à medida que ele curava os índios, tornava mais fácil a conversão. “Nas sociedades Tupi, o poder de comunicação com os espíritos estava restrito àqueles que tinham o dom da cura. Os índios acreditavam que o pajé falava a verdade sobre questões religiosas devido ao poder de persuasão dos rituais de cura.”⁷

Na Capitania do Ceará, a guerra simbólica já se faz presente nos primeiros contatos entre missionários e nativos. O Padre Luis Figueira relatou

a ação do pajé, na Serra da Ibiapaba, entre os Tabajara, e o fez em tom negativo pois, como afirmamos antes, ele acreditava que o seu mundo era superior aos demais, como também sua religião:

Estando nos um dia à noite em nossa casa ouvimos um que tossia com grande eficácia e escarrava procurando de vomitar fazendo grande estrondo, mandamos saber que era aquilo, vieram nos dizer que estava um menino doente e um feiticeiro que o curava e a cura era chupá-lo como costumam, dizendo que lhe tiram o mal de dentro e, para fingirem melhor o engano, metem na boca um prego ou cousa semelhante, e com aquele escarrar fingem que chuparam e o tiraram ao doente e que aquilo era o que lhe fazia o mal, fomos nos ver então o menino, e achando muito mal aparelhamo-lo; perguntando se queria ser filho de Deus respondeu que sim com grande alegria e que queria ir para o céu, e logo mostrando uns efeitos de predestinação recebeu o santo batismo ao dia seguinte (...) e com ele se foi para a glória, fomos para ele ajuntando-se todos os cristãos nossos companheiros e o trouxemos a enterrar ao pé de uma grande cruz que diante de nossa igrejinha tínhamos levantado.⁸

O missionário desqualifica o pajé, na sua condição de médico e de sacerdote, procurando impor as práticas do seu modo-de-vida. Noutro trecho, mais uma vez, o missionário interfere nas práticas dos povos nativos, no que era essencial - o poder de cura, ao afirmar que curou uma criança que se encontrava enferma:

Outra criança de poucas semanas ainda estando com os olhos em alvo para respirar batizamos e foi o senhor servido dar-lhe saúde tomando logo daí a pouco o peito da mãe que dantes não tomava.⁹

Nesse caso, a salvação da criança foi atribuída ao poder da religião cristã. Os missionários, a partir da experiência de Anchieta, na segunda metade do século XVI, queriam “ser vistos pelos índios como oradores ‘autorizados’, e isso implicava convencê-los de que, como os pajés, eles também tinham o privilégio de conversar com os espíritos”¹⁰.

Em 1693, Ascenso Gago, ao estabelecer a missão na serra da Ibiapaba, na Capitania do Ceará, procurava se apropriar do poder de cura para convertê-los ao afirmar que:

São supersticiosíssimos e crêem cegamente nas mentiras dos seus pagés ou adivinho; porém nesta parte vivem já muito emendados com a ajuda divina os que conosco assistem, [moram] porque muitas vezes os temos convencidos com razões evidentes, mostrando-lhe as falsidades e embustes dos seus pagés, curando e dando são, por permissão divina, a muitos enfermos que os pagés nunca puderam sarar.¹¹

Mais uma vez se estabelece a guerra simbólica, em que o missionário procurava desqualificar a posição do pajé, assumindo a condição de médico e sacerdote que era um dos aspectos essenciais que o creditava diante do grupo tribal.

A perspectiva adotada por Figueira, no início do século XVII, diante do pajé, repete-se no final desse século com Ascenso Gago, ficando explícito que havia uma ação coordenada. Os missionários tinham como referência a experiência de José de Anchieta, da segunda metade do século XVI.

Afirmamos, no início do texto, que os cristãos julgavam sua religião superior às demais. Essa idéia estava presente numa carta do P^c Alexandre de Gusmão, superior dos Jesuítas no Brasil, de 1696, ao Rei de Portugal sobre a ação dos missionários aqui no Ceará.

Esta carta se não pode reduzir a mais breve compendio, porque toda ella he necessária para constar a Vossa Majestade dos muitos Índios que tem as terras do dito Ceará, como Deus, nosso senhor, foi servido tocá-los da sua mão para disporem a receber a verdadeira lei da Igreja depois de por tempo o terem recusado(...).¹²

Esta carta é importante para constatar que os povos indígenas, no Ceará, eram muitos e resistiram ao processo de catequese, na defesa do seu jeito de ser. Por outro lado, ela revela aquilo que havíamos afirmado: os conquistadores acreditavam que só havia uma religião verdadeira, a católica. A percepção de que a religião cristã era superior às demais estava presente nos diversos espaços sociais, isto é, não estava restrita ao corpo da Igreja. No parecer do Conselho Ultramarino, de 1696, sobre a atuação dos missionários jesuítas na serra da Ibiapaba, esses valores estão presentes. Isto demonstra que este conceito perpassava a sociedade:

Pareceu representar a V. Mag^{de}, que por este papel e relação que faz o P^c Ascenso Gago sendo o incansavel espiritu com que os religiosos da Companhia de Jesus trabalhão nas missões do Ceará, e o que tem obrado na conservação daquelles índios, não perdoando a nenhuma delligencia para conduzir ao conhecimento da luz e da verdade, desprezando não só inmenças discomodidades que se sentem na aspereza daquelle Certão, mas ainda evidentes riscos da vida; guiados do zello de que se logre para o serviço de Deos o bem espiritual da sua redução, é para o de V. Mag^{de} o de se acrescentar em seos dominios mayor numero de vassálos, deq' [de que] se concidera receber hua grandicima utilidade, pois por este meyo se podem ajudar as defenças daquella mesma conquista, sendo os Indios as fortalezas q' [que] a defendão, quando os inimigos desta Coroa intetem senhorear aquellas serras, fazendose mais dignas as acções destes missionarios de grande valor (...).¹³

Explicita-se que era a religião o único caminho para conduzir os “bárbaros” ao conhecimento da luz e da verdade. Além do mais, há imbricação entre o aspecto religioso e o temporal. Isto é, os interesses do Monarca e da religião quase se confundem.

No entanto, não foi privilégio dos pensadores católicos esse modo de perceber o outro. Elias Herckman, que, durante a ocupação holandesa, administrou a Paraíba, na monografia sobre os costumes dos Tapuias, de 1639, tem a mesma visão preconceituosa expressa pelos católicos ao afirmar que:

São homens incultos e ignorantes, sem nenhum conhecimento do verdadeiro Deus ou dos seus preceitos; servem, pelo contrario, o diabo ou qualquer espirito mau, como tratando com eles temos muitas vezes observado.¹⁴

Ao pensarmos o projeto educacional dos primeiros missionários, é fundamental ver que não estava restrito a ensinar a ler e escrever mas, sobretudo, buscava transformar, de forma radical, o modo de vida dos povos nativos, por acreditar que só havia uma religião verdadeira e aqueles que não a adotassem seriam considerados irracionais e bárbaros. Era o que estava explícito na fala do Deputado do Ceará, na Câmara Geral (corresponde a Câmara dos Deputados), Tristão de Alencar Araripe, o qual afirmava que era tempo perdido querer civilizar/catequisar os índios. A esse tipo de conclusão chegou, em 1877, num discurso em que discutia as verbas para a seca que assolava o Ceará:

(...)vejo no orçamento consignada verba para catequese. Sei que temos, há muitos anos, esta verba nos nossos orçamentos, (...) já tem mostrado a sua ineficácia, e a oportunidade da supressão sem inconveniência publica. (...) Temos catequese indígena só no nome, as aldeias desaparecem e o numero dos indígenas trazidos à civilização não avulta. Parece que quanto mais se trabalha nesse objeto menos ele progride. (...) Se fizéssemos progresso neste assunto, veríamos anualmente crescer o numero de aldeamentos, e o censo da população selvagem já domesticada pela catequese. Vemos o contrario: vemos, que as aldeias nem aumentam, e antes aniquilam-se, nem os habitantes delas tornam-se numerosos. Logo a catequese é um serviço inútil, e um dispêndio sem compensação. (...) Os capuchinhos fazem o que fizeram os jesuítas: trazem o selvagem ao aldeamento, mas o selvagem continua nos seus hábitos congenias dos bosques, e não sujeitas ao trabalho regular e proficuo.

A fala do Deputado é importante para avaliarmos como os representantes da sociedade nacional percebiam os índios. Por outro lado, o que a significava civilização/catequese para Araripe? O deputado acreditava

que o único modo-de-vida possível era o capitalismo, em que o ser humano vale pelo que é capaz de produzir, o que não era muito diferente do que pensavam os missionários. Assim, catequisar significava preparar para o trabalho regular e disciplinado. Em suma, nos dois momentos, o essencial era modificar o modo de vida dos povos nativos. O deputado chegou à conclusão de que os índios não tinham inclinação para o trabalho, como se fosse algo negativo. O que ele não percebeu é que, mesmo com toda a violência perpetrada, os povos nativos resistiam em abandonar o seu modo-de-vida, muito diferente do nosso modo de ser. Para nós, a posição social dos indivíduos é definida de acordo com a quantidade de bens que cada um consegue acumular. Entre os povos nativos, por exemplo, os velhos são fundamentais, pois é a partir de suas histórias que os conhecimentos vão sendo transmitidos de geração para geração. No capitalismo, ao contrário, o velho torna-se um problema pois não tem mais capacidade de produzir e, nessa sociedade, só tem valor quem é produtivo. Araripe, por acreditar que a sociedade capitalista era melhor, só via defeitos e negatividade no modo de ser dos índios e mais: acreditava que o destino destes deveria ser transformarem-se em trabalhadores regulares e proficuos.

Certo de que nos bosques tem alimento sem fadiga, e prezando sobretudo a independência, o indígena americano, que o jesuíta catequizou, e que o capuchinho hoje congrega em pequenos núcleos, nunca viveu nem vive com o animo do trabalho junto aos padres: vem ao aldeamento para assistir às festividades religiosas, ali esta enquanto há folgança; apenas porém é compelido ao trabalho, regressa às brenhas conhecidas, e jamais se civiliza. A índole do selvagem americano repugna às condições da vida civilizada.

A fala de Araripe, apesar do tom negativo, é importante para percebermos como os povos nativos vão elaborando novos mecanismos de resistência. E mais, a estratégia de parcela da classe dominante mantém coerência, ao menos no discurso, sobre o destino pensado por ela para os povos nativos, que era transformá-los em trabalhadores disciplinados. Civilização, nesse caso, era sinônimo de submissão ao trabalho regular e disciplinado, como explicitou Alencar Araripe. Mas os índios não trabalhavam? É obvio que sim, não para angariar riquezas, mas para garantir a sua sobrevivência. Este era e é um dos aspectos que os diferencia da lógica que preside a sociedade nacional, também denominada de sociedade envolvente.

No trecho seguinte da fala, Araripe torna ainda mais explícito o seu conceito de civilização e por que os índios são refratários à civilização. Para

Araripe, dois aspectos são cruciais para comprovar que os índios são incivilizados: não se submetem ao trabalho regular e a restrição da liberdade.

(...)O indígena da América é refratário à civilização, e não presta-se ao hábito do trabalho.

(...)não poderão obter que o indígena das terras americanas se coadunasse com a vida do homem civilizado, isto é, com o trabalho e a restrição da liberdade.

Araripe apresenta, ainda, dois outros pares opostos que separam a civilização da barbárie. A cidade e a indústria aparecem como sinal de civilização, enquanto o espaço rural aparece como a representação da barbárie; é claro que, para ele, os índios estão destinados pela providência a ocuparem os bosques, o espaço da não civilização.

Ahi estão os restos dessa raça, que parece destinada pela Providencia para ocupar os vastos bosques da América durante a ausência de outra raça mais perfeita, qual a caucasiana; ahi estão os restos dessa raça avermelhada, que retrai-se diante da civilização, porque prefere o seu aniquilamento nas brenhas incultas ao seu polimento nas cidades enriquecidas pela industria; prefere succumbir a deixar a vida meramente animal pelos gozos da civilização, que elle reputa males incomportaveis.

Alguns grupos continuam achando que isso é verdade, bastando ver a intolerância de alguns com as religiões de origem africana ou indígena que, no Brasil, são consideradas como seitas, isto é, coisa menor.

NOTAS

¹ FERREIRA Neto, Edgar. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro F. VAINFAS. Ronaldo (orgs.) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.313.

² Id. *Ibidem.*, p.314.

³ Introdução da Relação do Maranhão, escrito pelo Padre Figueira em 1608/9, sobre o trabalho missionário realizado na serra da Ibiapaba e a morte do Padre Francisco Pinto.

⁴ Id. *Ibidem.*, p. 120.

⁵ Id. *Ibidem.*, p. 42.

⁶ EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 76.

⁷ Id. *Ibidem.*, p. 79.

⁸ Relação do Maranhão, p. 93.

⁹ Id. *Ibidem.*

¹⁰ EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*. op. cit., p. 80.

¹¹ GAGO, Ascenso. Carta Ânua de 10 out. 1695. In: LEITE, Serafim. *História da Cia de Jesus*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/Lisboa: Livraria Portugalia, 1943, Tomo III, p. 42.

¹² Parecer do Conselho Ultramarino 9 de dezembro de 1696 sobre as missões do Ceará a partir das informações do Padre Ascenso Gago. Documentos manuscritos avulsos da Capitania do Ceará, Arquivo Histórico Ultramarino.

¹³ Parecer do conselho ultramarino de 20 de dezembro de 1696, sobre a atuação dos missionários jesuítas na serra da Ibiapaba. Documentos manuscritos avulsos da Capitania do Ceará, Arquivo Histórico Ultramarino.

¹⁴ HECKMAN, Elias. Sobre os Costumes dos Tapuias – 1639 – Recife. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Ed. Ramos & Pouchain, Tomo XLVIII, Anno XLVIII, p. 17, 1934.