



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

ÍNDIOS E IDENTIDADES:

Formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial

(1535-1716)

GEYZA KELLY ALVES DA SILVA

RECIFE/ 2004



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ÍNDIOS E IDENTIDADES:

Formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial

(1535-1716)

GEYZA KELLY ALVES DA SILVA

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Federal
de Pernambuco, como parte dos
requisitos para obtenção do grau de
mestre em História.

ORIENTADORA:

PROF^a. DR^a. VIRGÍNIA MARIA ALMOÊDO DE ASSIS

RECIFE/ 2004

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ÍNDIOS E IDENTIDADES:

Formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial

(1535-1716)

Silva, Geyza Kelly Alves da

Índios e Identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535-1716) / Geyza Kelly Alves da Silva. – Recife: O Autor, 2004. 145 folhas: il., fig.

Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História, 2004.

Inclui bibliografia e anexo.

1. História do Brasil- Norte e Nordeste (1535-1716). 2. História indígena – Brasil Colônia (1535-1716). 3. Sociedade Colonial – Brasil (PE). 4. Etno-história –Tupis- Pernambuco. I. Título.

981.34"1535-1716" CDU(2ed.)

UFPE

981.032 CDU(21.ed.)

BC2004-415

ORIENTADORA

PROF. DR. VIRGINIA MARIA ALMEIDA DE ASSIS

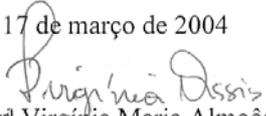
RECIFE 2004

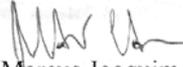


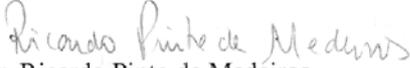
ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA GEYZA KELLY ALVES DA SILVA

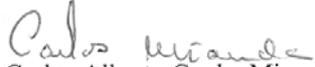
Às 10:00 do dia 17 (dezesete) de março de 2004 (dois mil e quatro), no Curso de Mestrado em História da Universidade Federal de Pernambuco, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pela aluna **Geyza Kelly Alves da Silva** intitulada “Indíos e Identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1530-1716)”, em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder a mesma o conceito “**APROVADA COM DISTINÇÃO**” em resultado à atribuição dos conceitos dos professores: VIRGÍNIA MARIA ALMOÊDO DE ASSIS (ORIENTADORA), Marcus Joaquim Maciel de Carvalho e Ricardo Pinto de Medeiros. Assina também a presente ata, o Vice- Coordenador Prof. Carlos Alberto Cunha Miranda para os devidos efeitos legais.

Recife, 17 de março de 2004


Prof.^a Dr.^a Virgínia Maria Almoêdo de Assis


Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho


Prof. Dr. Ricardo Pinto de Medeiros


Prof. Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda

Aos meus sobrinhos:

Carolina, Paulo, Matheus, Natallya e Thiago.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi realizado em conjunto com pessoas muito especiais, que direta e/ou indiretamente o tornaram possível: À Ivone Cunha, minha mãe e alicerce e minhas irmãs, Kátia, Gleyds, Karla e Giselle pelo amor incondicional, e por serem exemplos de mulher que almejo ser.

Muito obrigada à Prof^ª. Virgínia Almoedo, minha orientadora, pelo apoio e estímulo em todo o percurso, ao Prof. Ricardo Pinto, por ter acreditado nas minhas potencialidades, à Prof^ª. Ana Nascimento e a Prof^ª. Suely Luna, pelo incentivo constante e aos professores Marcos Carvalho e Marc Hoffnagell pela confiança.

Agradeço a amizade de Tatiana Ferraz, Paula Carvalho, Emanuelle Carvalheira, Manuela Godoy, Tatiana Silva, Artur Garcea, Alexandre Pacheco, Douglas Moraes, Ana Elizabeth e Ana Laura que participaram das dores e alegrias deste trabalho. E também a Mauro Fontes por ter sido mais que um companheiro e amigo em todas as horas.

Obrigada a ajuda e apoio das funcionárias Luciane Borba, Carmem Lúcia e Marly Cavalcanti, por terem facilitado os meus caminhos na burocracia universitária.

Ao CNPq pelo apoio financeiro durante a vigência da bolsa.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS -----	05
RESUMO -----	07
RÉSUMÉ -----	08
INTRODUÇÃO -----	09
Capítulo I – OS TUPI EM PERNAMBUCO-----	23
1.1. Crônicas: peças integrantes da aventura colonial -----	23
1.1.1- Aventuras e Propagandas do outro lado do Atlântico -----	26
1.1.2- Os índios no país do açúcar (1587 – 1627) -----	32
1.1.3- Tupis e Tapuias na ótica holandesa (1630 – 1654) -----	40
1.1.4- Momentos de “Pacificação” e “Integração” -----	41
1.2. Cultura e delimitação territorial dos tupi em Pernambuco -----	45
1.2.1- A cultura -----	48
1.2.2 – Território -----	62
Capítulo II – CONTATO: A NOVA (DES)ORDEM NO LITORAL -----	63
2.1 –Interesses em jogo: índios e colonos -----	63
2.2 – Identidade: Entre “nós” e os “outros” -----	71
2.3- Liberdade: Entre “Ações” e “Conceitos” -----	75
2.4 – Promessas de Liberdade -----	81
2.5 - Nova Ordem, Velhas Formas -----	88
Capítulo III – A CULTURA ALDEADA-----	95
3.1 – A busca de uma nova identidade -----	95
3.2- Aliados: <i>em que merecem honras e mercês de Vossa Majestade</i> -----	103
3.3- Aldeados: <i>para as ocasiões do serviço de Vossa Majestade</i> -----	114
3.4 – Relações de força: <i>fidelidade à custa do seu sangue, vidas e fazenda</i> ----	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	131
BIBLIOGRAFIA -----	135
LISTA DE DOCUMENTOS -----	141
ANEXO -----	144

RESUMO

No contato com o colonizador, a flexibilidade dos grupos indígenas Tupi, na capitania de Pernambuco no esquema de alianças e disputas tornou-se, no período colonial, um sintoma que traduziu a capacidade destes de se adaptar ao contato e criar formas de se relacionar, e ainda sobreviver na nova sociedade.

Os aldeamentos foram aqui entendidos como um veículo estratégico de controle dos grupos indígenas, e como produto da dinâmica dessa instituição, emergiu a figura do “índio aldeado/aliado”, como um súdito do rei. Entretanto, a utilização da condição de aldeado proporcionava também a estas comunidades indígenas um espaço de sobrevivência, interagindo com a estrutura social colonial, principalmente, para a sua elite.

E em um jogo de assimilação e dependência, lideranças Tupi das etnias Tabajara e Potiguar, legitimadas pela Coroa, tornaram-se personagens das tramas de poder e controle dos índios aldeados na Capitania. Barganhando mercês e lutando pela afirmação de uma elite indígena em Pernambuco, Arcoverdes e Camarões somados aos colonos, missionários e a Coroa, construíram as manobras de comando, manutenção e utilização dos indígenas subordinados, que compunham as aldeias ou o terço de índios.

Valendo-se da estrutura colonial, grupos e indivíduos indígenas em condição de aliado/aldeado, se instrumentalizaram para poder ser sobrevivente na nova (des) ordem estabelecida.

Palavras- chave: Tupis em Pernambuco

Etnicidade

Elite indígena

Aldeados no litoral

RÉSUMÉ

Comprenant que l'identité ethnique est constituée et affirmée face à l'opposition de "l'autre", le travail apporte une discussion au sujet de la dynamique de la construction d'identité(s) assumée(s) par des groupes indigènes *Tupi* dans la capitainerie du Pernambouc. Face au contact avec le colonisateur, ces groupes ont représenté leur espace, identifiant et situant les autres ainsi qu'eux-mêmes.

À travers le type de relation qui s'est établi avec le "blanc", le sylvicole a construit pour soi une identité résultante du contexte d'intérêts des portugais et aussi d'eux-mêmes. La souplesse des groupes indigènes dans le schéma d'alliances et de disputes est devenue, dans la période coloniale, un symptôme qui a traduit leur capacité de s'adapter au contact et de créer des rapports avec le nouvel élément colonisateur et encore de survivre dans la nouvelle société.

Dans les recherches, les villages indigènes dirigés par des missionnaires ou par des autorités laïques ont été compris comme un véhicule stratégique de contrôle des groupes indigènes. En tant que produit de la dynamique de cette institution, la figure de l'"indigène appartenant à ces groupements d'habitants a émergé comme sujet du Roi. Néanmoins, l'utilisation de la condition d'habitantes de ces villages proportionnait aussi à ces communautés indigènes un espace de survivance et d'interaction avec la structure sociale coloniale. Dans un jeu d'assimilation et de dépendance, des groupes indigènes comme les *tabajaras* et les *potiguares* sont devenus des leaders légitimés par la Couronne.

En ayant appui sur la structure coloniale, les groupes d'indigènes en condition d'alliés et avec la capacité de s'adapter à la vie dans le monde colonial ont construit des identités comme des moyens, sinon d'insertion mais surtout de survivance dans le nouvel (des)ordre établi

INTRODUÇÃO

No momento do contato entre europeus e comunidades indígenas, os povos falantes de línguas do tronco tupi estavam localizados por quase todo o litoral brasileiro. Segundo os relatos de cronistas e viajantes, no território que, posteriormente, será denominado de Capitania de Pernambuco, os Tupi protagonistas deste contato serão as etnias Potiguara, Tabajara e Caeté.

Os grupos tupi foram os primeiros a entrar em contato com os invasores europeus, e após trocas de presentes, de recepções amistosas e/ou anti-sociais, aconteceram os conflitos e as alianças onde os interesses de cada sociedade indígena e européia guiavam à condição de inimigo ou aliado.

Personagens da construção da ordem colonial, potiguaras, tabajaras e caetés, viveram novas experiências culturais, sociais e políticas, e com elas uma profunda ruptura com o passado indígena:

O contato com o europeu fez grupos inimigos aproveitarem da nova tecnologia bélica para acirrar as desavenças, ou ainda, inimigos se unirem contra uma ameaça européia que se mostrava poderosa e evidente.

As epidemias trazidas nas embarcações provocaram queda demográfica nas aldeias, sendo a arma epidemiológica, muitas vezes intencionalmente utilizada pelos europeus, poderosíssima para o enfraquecimento das sociedades indígenas.

O acesso a cultura material dos portugueses e franceses, através das trocas do pau de tinta, trouxe facilidades e agilidades aos homens indígenas no trabalho, nas matas e na caça. Havia tempo livre para a guerra, mas esta já não era mais feita nos mesmos moldes de antes.

Os Principais mudaram seus discursos e maneiras de promover as guerras. Mesmo porque muitos dos seus vizinhos inimigos ou foram dizimados por guerras e doenças, ou foram expulsos de seu território, ou ainda, tornaram-se seus aliados como estratégia de se manterem nas terras que ainda conseguiam assegurar, frente ao processo colonizador.

Os líderes religiosos foram considerados amaldiçoados pela Igreja cristã que, através de sua missão cruzadística, também amaldiçoou seus ritos e costumes. O Diabo também chegou com as caravelas¹.

Neste caldeirão cultural, a relação com o “outro” força os grupos indígenas a reconstruírem suas identidades que haviam sido abaladas pela nova “ordem”. E no jogo de resistências e alianças as etnias índias buscaram forjar seus próprios destinos.

A condição de aliado/aldeado, por exemplo, *lhes dava alguns privilégios em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social. Tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que a original, tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, tinham direito a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes. As lideranças tinham direito a títulos, cargos, salários e prestígio social*². A utilização dos códigos portugueses pelos indígenas tornou-se um veículo de transformação da condição de subordinado à de agente da ordem colonial.

Este trabalho tratará, no contexto do contato, da ressignificação e reconstrução da cultura indígena. A metamorfose da identificação étnica será considerada como

¹ SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de Os índios aldeados: histórias e identidades em construção, pp. 51- 71, **Tempo**/Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, vol. 06, nº12, Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001. Pág. 62.

estratégia do indígena de se afirmar etnicamente, no mesmo tempo que se caracteriza como também ser uma maneira de sobrevivência na sociedade colonial.

A cultura indígena será estudada do ponto de vista etno-histórico, onde os grupos étnicos e seus contatos e interações culturais serão evidenciados. A *dimensão dos estudos etno-histórico valoriza a história das minorias (...) ou a história dos processos de uniformização cultural e da imposição de valores dominantes sobre grupos internos resistentes e zelosos de sua autonomia cultural*³. Esta dimensão da etnohistória está inserida na história cultural à medida que os processos de integração⁴ e os de assimilação⁵ são enfocados.

Pouco se construiu acerca da história da cultura dos povos indígenas no Brasil, situação que fez Vainfas ressaltar a ausência de trabalhos historiográficos sobre o tema, sendo a cultura indígena campo de estudo de etnólogos e antropólogos⁶. A postura de colonizador europeu foi reproduzida durante anos pelos historiadores, em perceber o indígena inserido na estrutura colonial portuguesa apenas como mão-de-obra, ou empecilho para o projeto de colonização, ou ainda, como alvo da Igreja no processo de catequização.

Também Monteiro analisa os problemas que os historiadores enfrentam em relação à história dos índios, e discute a necessidade de se superar os *pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro*⁷. Na historiografia brasileira se repetiu o binômio clássico do papel do índio-resistente ou colaborador, a

³ FERREIRA NETO, Edgar História e Etnia pag. 327 IN FLAMARION, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (orgs.) **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**; RJ: Campus; 1997.Pag. 325.

⁴ Quando um grupo incorpora elementos culturais estranhos aos seus e esses elementos são submetidos aos códigos culturais do grupo.

⁵ Quando um grupo ao incorporar elementos culturais estranhos aos seus elimina assim as suas tradições locais.

⁶ VAINFAS, Ronaldo **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**; São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁷ MONTEIRO, MONTEIRO, John Manuel Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios IN NOVAES, Adalto .(org.) **A outra margem do ocidente**; São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Pág.239.

exemplo, da resistência do “bárbaro” tapuia do sertão e a “amabilidade” do tupi do litoral.

Com o intuito de rever velhos problemas a partir de novas perspectivas, e alargar os horizontes de reflexão sobre o indígena, tornam-se necessário estudar as adaptações, ou mesmo, as metamorfoses culturais, como também superar a romantização da ação dos indivíduos indígenas, vistas geralmente em função dos interesses coletivos tradicionais.

O problema na tarefa de se construir as histórias dos índios está na perspectiva que pressupõe, nas palavras de Monteiro, um *caminho de via única*, de ação e reação das populações indígenas no contato com o europeu. Ao historiador cabe a tarefa de não resumir a história das sociedades indígenas em uma narrativa da extinção destas, tanto no aspecto demográfico, quanto cultural. *Quando, na verdade, a construção ou recriação das identidades nativas e da solidariedade social muitas vezes se dá precisamente em função das mudanças provocadas pelo contato*⁸.

Em sua interpretação sobre a história do contato entre as culturas ameríndia e européia, Gruzinski utiliza a obra *Macunaíma* de Mário de Andrade como a expressão do que foi essa relação. Para ele, entender o contato é mergulhar em uma *realidade poliforma, composta de identidades múltiplas e de constantes metamorfoses*⁹.

Partindo desta idéia, este trabalho não entende a cultura indígena como algo que se perde ou se funde simplesmente, mas também como algo que assume novas funções no contexto da colonização. E dentro deste labirinto de significados busca-se vislumbrar as estratégias dos grupos indígenas, quando estes se utilizaram da identificação étnica como forma de inserção e sobrevivência na sociedade colonial.

⁸ MONTEIRO, Op. Cit. Pág.241.

⁹ GRUZINSKI, Serge **O pensamento mestiço**, São Paulo: Companhia das Letras, 2001; pág.28.

Para construir essa ressignificação da cultura e essa identidade que se metamorfoseia é necessário compreender como elas são construídas, constituídas e organizadas dentro das comunidades étnicas.

Para Max Weber¹⁰, as comunidades étnicas podiam ser formas de organização eficientes para resistência ou conquista de “espaços”, sendo, então, formas de organização política. Abner Cohen¹¹, ao se referir ao estudo de grupos tribais, defende que estes só podem ser entendidos, visualizando-se a sua dimensão cultural e também a sua dimensão política, estando estas extremamente relacionadas.

Um grupo étnico não é apenas uma coletividade que compartilha padrões de comportamento normativo, ou cultura, também faz parte de sua estrutura a ação política desta comunidade. Também defendemos a idéia de que um grupo indígena pode ser estudado não apenas pelos seus aspectos culturais, mas também pela sua interação política na sociedade colonial.

Ao analisar o envolvimento dos grupos indígenas aldeados nos movimentos liberais em Pernambuco no século XIX, Carvalho ressalta o papel dos grupos aldeados em assumir posturas de agentes da insurreição ou repressão, sendo para o índio a atitude *de aderir a um lado ou outro nas disputas senhoriais poderia ser uma estratégia para tentar garantir a posse da terra por mais algum tempo*¹². O envolvimento com a sociedade colonial também passava pela mobilização política dos indígenas, e esta participação servia como base de negociação para manter ou barganhar privilégios para o grupo.

¹⁰ WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

¹¹ COHEN, Abner. Organizações “invisíveis: alguns estudos de casos. IN **O homem bidimensional: A antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

¹² CARVALHO, Marcus J. M. Os índios de Pernambuco no ciclo das insurreições liberais, 1817- 1848: ideologias e resistência, **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, n. 11, Curitiba, 1996. Pág. 52.

A identificação étnica de um grupo é também a sua construção de se afirmar e se relacionar, cultural e politicamente, frente ao “outro”. Um exemplo sobre essa construção da identificação étnica foi a Santidade de Jaguaribe, no estudo de Ronaldo Vainfas¹³, em que os caraíbas da Santidade utilizaram o mito da Terra Sem Mal, combinado com as idéias anticolonialista, antiescravista e anticristã para propagar a sua mensagem de uma sociedade que vinha se vingar do período de dominação portuguesa, assumindo o mito tupi um sentido de resistência cultural, político e social.

O mito tupi adquiriu elementos da cultura portuguesa que visava destruir; os símbolos, nomes cristãos e a liturgia católica foram assimilados pela Santidade. E desta mistura Vainfas analisa: *o certo é que os ingredientes católicos “canibalizados” pela seita davam-lhe uma feição peculiar, nem católica, nem tupinambá, ou, melhor dizendo, uma feição compósita das duas religiosidades*¹⁴.

Os índios ao mesclar ritos e significados tupis e católicos no seu culto e no seu modo de viver criaram uma nova identidade para aquela coletividade. Essa identidade não surgiu isoladamente, ela se afirmou diante da oposição do “outro” (o branco, colonizador, senhor de terras, católico), oposição à sua religião, ao seu projeto de sociedade, a escravidão indígena.

A cultura é uma produção humana, e sendo tal não é algo dado, posto, imutável, mas algo que está sujeito a ser reinventado, recomposto, revestido de significados, sendo esta dinâmica evidenciada, por exemplo, nos aldeamentos, onde se criou uma nova cultura, que não era européia nem indígena. Segundo Vainfas, na catequese *não resta dúvida de que os nativos assimilaram mensagens e símbolos*

¹³ Cf. VAINFAS, Ronaldo. Op. Cit.

¹⁴ Idem, Pág.135.

*religiosos cristãos, (...), mas é também certo que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis*¹⁵.

Outra situação da dinâmica cultural no mundo colonial é o que mostra Gruzinski¹⁶ ao estudar o que ele chamou de *ocidentalização do Novo Mundo*. O autor analisa a importância do papel das elites índias no México, que se tornaram intermediárias entre os índios e os colonizadores, no objetivo dos espanhóis em transformá-los em cristãos e, é claro, em súditos de Carlos V.

Nas escolas franciscanas, sob o humanismo Renascentista, foi ensinadas a leitura, escrita, música, pintura e a tipografia aos nobres índios do México, sendo uma maneira de colonização do imaginário, mas, por outro lado, o acesso a cultura europeia deu-lhe a possibilidade de preservar sua cultura; *os índios não se contentam em copiar, imitar, mas adaptam e transformam os empréstimos que tomam do Ocidente*, e esses arranjos decorrem de cálculos políticos e ideológicos¹⁷.

Nesta transformação e adaptação, *ajudou-os a abalar o jugo das formas cristãs que lhes eram impostas, ao mesmo tempo que se tornou um veículo de um pensamento disfarçado ou discreto, subversivo ou simplesmente heterodoxo*¹⁸. E nesta mistura, cruzando formas e conteúdos do Ocidente renascentista com os da América Latina, os índios criaram e representaram através da música, da literatura e da pintura uma produção cultural mestiça.

A sobreposição de significados feitos pelos pintores índios nos afrescos e pelos escritores índios na literatura do México, em que maquiaram as suas reminiscências pagãs utilizando-se das obras de Esopo e Ovídio do mundo clássico da antiguidade,

¹⁵ VAINFAS, Op. Cit. Pág.110.

¹⁶ GRUZINSKI, Serge O Renascimento Ameríndio IN NOVAES, Adalto **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁷ GRUZINSKI, Op. Cit. Pág. 249.

¹⁸ GRUZINSKI, Op. Cit, 2001; pág. 156.

revela o surgimento da cultura mestiça, produzida neste jogo de confronto, resistência e dominação.

O trabalho de Gruzinsk revela que a construção do espaço indígena não deve estar em oposição, ou radicalmente oposta à sociedade colonial, pois isto, segundo Monteiro, leva a entender, que *a resistência só é possível na medida em que a sociedade mantenha uma certa integridade em oposição a um outro bloco monolítico, que é a sociedade do colonizador*¹⁹. E ainda, que deve ser revisto o afastamento do elemento mestiço de suas origens indígenas, sendo este um ponto reforçado construído pela historiografia brasileira que colocou o mestiço em lugar de destaque, contribuindo, *para a invisibilidade de largos setores da população colonial, que embora de origem indígena, não correspondem aos critérios de indianidade convencionalmente aceitos*²⁰.

Para Manuela Carneiro da Cunha, a etnicidade é um poderoso veículo organizatório como garantia de privilégios no acesso a determinados recursos que podem ser políticos ou econômicos. A autora demonstra tal idéia no seu trabalho sobre os ex-escravos nagôs que ao voltar para suas terras de origem usaram identidades tanto de brasileiros quanto de iorubás para organizarem redes comerciais com o interior e se assegurarem no monopólio do comércio com a Bahia. Ela também cita o trabalho de Vogt, Peter Fry e Maurizio Gnerre, que ao estudarem a população negra do Cafundó identificaram a mistura de termos banto sobre a estrutura gramatical portuguesa para manterem a sua distintividade da população geral, para manterem a sua identidade²¹.

A cultura de contato pode ser mais do que um sistema de valores, sendo também uma representação que um grupo faz da situação de contato que está inserido

¹⁹ MONTEIRO, Op. Cit. . Pág. 241.

²⁰ Idem.

²¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível IN **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

*e, nos termos da qual identifica a si próprio e aos outros*²². Essa identidade é modificada, ou melhor, remodelada pelos processos sociais nos quais um determinado grupo étnico está inserido. A relação que um grupo tem com o seu oposto é determinante para a construção dessa identidade coletiva.

Em sua tese de doutorado, Maria Regina Celestino de Almeida, defende a possibilidade de recriação de culturas, identidades e histórias dos grupos indígenas aldeados, proveniente das novas experiências e necessidades que esses grupos tiveram, a partir da relação de convivência construída com vários grupos étnicos e sociais no mundo colonial, entendendo este fato não como perda, mas como *um processo de resistência adaptativa*²³.

A autora substitui os conceitos de aculturação e dualidade cultural para os de ressignificação e apropriação cultural. E ao estudar o aldeamento ela trabalha com a interação de diversas etnias, que se deu em uma reelaboração *a partir de seus próprios valores e tradições de acordo com as sociedades que se apresentavam*, adquirindo *um instrumental necessário que lhes permitiam sobreviver e adaptar-se ao mundo colonial em formação, e sabiam lançar mão dele nos momentos apropriados*²⁴. Haja vista que a condição de aldeado não requeria apenas obrigações, mas também direitos que foram usufruídos.

A situação do aldeado é diferente dos índios da Santidade de Jaguaribe, por esta representar uma rebeldia à ordem colonial. Mas ambas são trabalhadas por Vainfas e Almeida como uma retomada de poder étnico na colônia.

²² OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Organizações “invisíveis”: alguns estudos de caso IN **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. Pág. 23.

²³Essa expressão é do historiador Steve Stern, que foi utilizado pela autora na obra ALMEIDA, Op. Cit., Pág. 52.

²⁴ ALMEIDA, Op. Cit. Pág. 52

Almeida trabalha com o grupo denominado Temiminó, do Rio de Janeiro, que se aliam aos portugueses contra os Tamoio. No entanto, os Temiminó, antigos Tamoio, foi uma etnia que se construiu numa conjuntura de guerra, em condição estimulada pelos portugueses e plenamente assumida pelos próprios índios. Em um segundo momento, os Temiminó, foram aldeados, com outros grupos étnicos, tendo entre eles o objetivo comum de combater os inimigos dos portugueses, estreitando os laços com a coroa, e isto trazia benefícios para o grupo, pois os índios aldeados eram juridicamente considerados súditos do Rei, tendo os mesmos direitos de mercê de qualquer outro português.

A perda de antigos nomes (Tamoio, Temiminó, etc.) pode ser entendida como uma condição satisfatória para o índio na situação colonial. A identidade índio aliado/aldeado foi utilizada para obter vantagens e benefícios de tal condição, revelando o reconhecimento e apropriação dos valores do novo mundo onde atuavam.

Almeida discute a condição da assimilação da identidade de subordinado, que foram conferidas aos aldeados, e que estes reelaboraram-na e a transformaram-na em uma identidade gloriosa, trocando a condição de submissos para de vencedor da ordem colonial, lutando contra uma história de vencidos.

Seguindo esta perspectiva, Almeida mostra que a história indígena muitas vezes precisa ser reavaliada, principalmente, em relação ao papel dos nativos como construtores, e que para Monteiro é de *um espaço político pautado na rearticulação de identidades, contemplando evidentemente não apenas as formas pré-coloniais de viver e proceder, como também e especialmente a sua inserção – ou não-nas estruturas envolventes que passaram a cercear cada vez mais as suas margens de manobra*²⁵.

²⁵ MONTEIRO, Op Cit. Pág. 241

Também na perspectiva de burlar a situação concreta, os índios escravizados de São Paulo conseguiram elaborar um comércio paralelo fornecendo, sobretudo, aos pequenos núcleos semi-urbanos couro e carnes. Segundo Monteiro, além de revoltas, fugas de cativos, furto de senhores e vizinhos, invasão de propriedades, os índios escravizados negociavam produtos livremente, criando uma ação de independência frente à estrutura escravista.

Com este quadro John Monteiro apresenta que não só na resistência via violência os indígenas se mobilizavam, como os aldeados de Almeida. Os índios no século XVIII utilizavam o acesso à justiça colonial, sobretudo com respeito à questão da liberdade, em que alegavam a sua ilegalidade, sendo autores de petições e litígios.

Assim ao constatar a sua descendência indígena, o índio litigioso buscava garantir sua condição de livre, juridicamente determinada pelas leis de Portugal²⁶. Com essa busca pela liberdade, Monteiro conclui que os índios de São Paulo contribuíram atuamente para a desagregação da escravidão indígena. E, mais uma vez, vê-se o indígena utilizando sua etnicidade e dos próprios instrumentos da sociedade portuguesa para se situar dentro da sociedade colonial.

Os trabalhos supra citados são referência para a dissertação de mestrado *Índios e Identidades: Formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial*, principalmente a tese de Maria Regina Celestino de Almeida, em relação a circunstância que Monteiro entende como etnicidade construída no momento da colonização, que direciona para a discussão da reformulação da identificação étnica feita pelos grupos indígenas.

A condição de aliado ou inimigo indígena na capitania de Pernambuco pelas etnias Caeté, Potiguara e Tabajara que habitavam o litoral será discutida, a partir do contexto de interesses, quebra de alianças, guerras étnicas, disputas de território e as

²⁶ MONTEIRO, John O Escravo Índio, esse desconhecido IN GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org) **Índios no Brasil**- 3ª ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998.

formas de adequação destas etnias no projeto colonial português. A assimilação dos códigos portugueses pelos Tabajara e Potiguara, como também a imposição dos seus códigos culturais será o veículo norteador desta relação de contato entre culturas.

Referente ao encobrimento das múltiplas etnias na formação dos aldeamentos indígenas, se fará uma reflexão da condição de índio aldeado e/ou aliado, visto não apenas como um descaracterizador étnico, significando também a construção de uma identidade usada pelo indígena como um instrumento para se estabelecer dentro da hierarquia do mundo colonial, tornando também o aldeamento um espaço de sobrevivência no mundo católico e branco. E nessa construção de uma identidade das etnias aldeadas, provocou a reelaboração de um projeto histórico e cultural para todo o grupo.

Busca-se neste contar/fazer a história do contato uma reflexão acerca do papel da cultura indígena em sua ação política, em que os aspectos da identidade cultural dos grupos indígenas sejam percebidos e analisados, privilegiando os diferentes sujeitos. E ainda, que os mitos sobre os indígenas construídos sejam postos de lado, e que a sua ação seja considerada não apenas como reação à ação histórica do branco europeu, mas também como um agente histórico, que através do contato com o “outro”, foi capaz de criar ações que transformaram a realidade.

Para alcançar os objetivos propostos, foram utilizados os relatos de cronistas do período colonial, buscando neles informações sobre a cultura e a participação dos grupos indígenas no processo de colonização da Capitania de Pernambuco. Apesar dessas crônicas terem sido feitas por indivíduos estranhos à cultura do silvícola, esse registro é de fundamental importância pela sua riqueza na narrativa que possibilita captar não apenas informações sobre o “outro” descrito, como também a imagem de quem o descreveu.

Foi também pesquisado o acervo do Laboratório de Pesquisa Histórica, do Departamento de História da UFPE, no qual encontram-se nos manuscritos do Conselho Ultramarino e da Biblioteca Nacional vestígios sobre as relações entre os capitães de aldeia de Pernambuco e El Rei, além da legislação e resoluções referentes a administração dos aldeamentos. Do laboratório também foram consultados os cd's do Projeto Resgate com a documentação referente a capitania de Pernambuco. E no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano consultou-se os livros de Ordens Régias de 1655 até 1720 como também as Consultas do Conselho Ultramarino (1673-1700).

Além dos manuscritos e das crônicas impressas foram trabalhados documentos impressos e produções de historiadores que fazem um estudo ou mesmo referência aos grupos indígenas no litoral, auxiliando assim, a compor o cenário desenvolvido pela pesquisa ou mesmo com informações sobre a temática analisada.

O trabalho foi dividido em três partes. Na primeira parte *Os Tupi em Pernambuco*, será abordada a cultura dos grupos indígenas tupi que habitavam o litoral da capitania pernambucana, assim como, a delimitação territorial de cada etnia indígena na sua costa. Será trabalhada nas crônicas a visão européia sobre os povos indígenas no período colonial, principalmente acerca dos grupos Tupi do Nordeste e, especificamente, da capitania de Pernambuco.

Nos dois capítulos da primeira parte serão analisados os discursos dos cronistas como um instrumento revelador da construção da visão européia sobre a “nova terra” e de seus naturais. E, ainda, se traçará um perfil da cultura dos povos indígenas da costa, a partir dos relatos coloniais e dos vestígios da cultura material que chegaram até nós.

A segunda parte *O contato: a nova (des)ordem no litoral* abordará o processo de implantação da ordem colonial portuguesa na capitania de Pernambuco. Os quatro

capítulos desta parte tratarão do contato entre portugueses, franceses, holandeses, potiguaras, tabajaras e caetés onde essas relações foram construídas através de interesses territoriais, de trocas culturais, de desavenças e de lutas pelo poder. E neste cenário como grupos e indivíduos irão trabalhar a sua identidade frente a tantas mudança.

Na terceira parte *A cultura aldeada*, analisar-se-á a formação de uma nova cultura para os grupos aldeados na capitania de Pernambuco, ou seja, a existência de uma reformulação cultural, realizada também pelos índios em busca de sua inserção na sociedade colonial. Em quatro capítulos discutir-se-á a implantação desses aldeamentos na capitania e o seu papel na política de dominação portuguesa, e ainda, a utilização da situação de aldeado, através de mecanismos legais portugueses, principalmente por seus líderes, como um veículo de transformação e possibilidades.

I CAPÍTULO

Os Tupi em Pernambuco**1.1 – Crônicas: peças integrantes da aventura colonial**

*“ainda há muitas cousas por descobrir e segredos
não achados, que para o diante se hão de manifestar”.*

Brandônio²⁷

Os relatos sem dúvida fazem parte da história colonial. Os olhares sobre o “Novo Mundo” carregados de propagandas para a aventura colonial e da missão evangelizadora e civilizante que o “Velho Mundo” possuía, podem ser encontrados nos relatos tanto de religiosos quanto de seculares. O papel empreendedor e civilizador da nação portuguesa, respaldado pela “vontade divina”, torna-se onipresente na leitura dos homens que, através de suas crônicas, eternizaram as suas impressões sobre a natureza e habitantes deste mundo ainda por descobrir.

Segundo Daniel Defert²⁸, os relatos coloniais possuem três características. A primeira revela uma literatura política, por traçar um inventário tanto dos aspectos naturais quanto humanos, auxiliando na exploração e dominação do território descoberto; a segunda característica é ser também uma literatura nacional, que atingia tanto os plebeus quanto as cortes, difundindo assim as proezas, façanhas e conquistas do país explorador; e a terceira é uma literatura das potências comerciais européias em sua relação com o “outro”, localizando a Europa como civilização universal.

²⁷ **Diálogos das Grandezas do Brasil** 2ª ed. integral, segundo o apógrafo de Leiden, aumentada por José Antônio Gonsalves de Mello: Documentos para a História do Nordeste, Imprensa Universitária UFPE; Recife; 1966. Pág. 2.

²⁸ DEFERT, Daniel Colônias Perdidas, Mundos a Descobrir IN DUBY, G.; DURIE, E.L. e LE GOFF, J. **História e Nova História**; Lisboa: Teorema, 1986.

Os relatos do período da colonização da América compõem também uma literatura do imaginário europeu frente ao novo, ao exótico, ao diferente e, a partir da sua religiosidade e seu projeto imperialista, procura explicar e compreender o que lhe é estranho/externo. E assim, a América torna-se um palco de acordos e confrontos entre o divino e o terreno. Fato que se evidencia nos registros dos cronistas ao mostrar que na disputa entre os nomes Santa Cruz e Brasil, Deus e o Diabo travam uma luta:

Para que nesta parte magoemos ao Demônio, que tanto trabalhou e trabalha por extinguir a memória da Santa Cruz e desterrá-la dos corações dos homens, mediante a qual somos redimidos e levados do poder de sua tirania, tornemos-lhe a restituir seu nome e chamemos-lhe Província de Santa Cruz, como em princípio (...) porque na verdade mais é de estimar, e melhor soa nos ouvidos da gente cristã o nome de um pau em que se obrou o mistério de nossa redenção que de outro que não serve mais que de tingir panos ou coisas semelhantes²⁹.

O texto da carta de “achamento” do Brasil revela um homem renascentista entusiasmado com o “novo”, com o desconhecido. Com uma visão idílica, Caminha, coloca-se como testemunha da existência de um lugar paradisíaco e de pessoas cuja *inocência (...) é tal que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha³⁰*. Em sua narrativa dividida em nove dias, como um deus, o autor cria o seu Paraíso, o Brasil/Éden.

A carta de Caminha, por outro lado, com seu caráter pacífico, mascara a função do próprio texto que já faz parte de um ritual de posse da terra, que automaticamente transforma o nativo em súdito da Coroa lusitana. E mesmo com um

²⁹GÂNDAVO, Pero de Magalhães de **Tratado da terra do Brasil** 5ª ed; **História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil**. 1576. 12ª ed; Recife: FUNDAJ. Editora Massangana, 1995, pg.51.

³⁰ **A Carta de Pero Vaz de Caminha**. Jaime Cortesão(dir.), Coleção Clássicos e Contemporâneos, Rio de Janeiro: Edições Livros de Portugal, 1943, Pág. 239.

tom idílico, o índio já ingressa na relação de desigualdade com o poder que ainda iria ser instituído.

No período de conquista e implantação da colonização, o olhar edênico é substituído pela visão de religiosos ansiosos em até anular, modificar e corrigir costumes indesejados dos índios pagãos em busca de novos fiéis católicos, e também pela visão de colonos interessados em identificar e transformar a “nova terra” e os seus “naturais” em possibilidades de produção e lucro.

O “outro” torna-se ameaçador com a sua cultura “negativa/demoníaca”, não apenas por “amaldiçoar” a terra, mas também por ser considerado um obstáculo ao sucesso do empreendimento colonial. E ainda, o modo de vida dos grupos indígenas será alvo de relatos de homens que, muitas vezes, descrevem o que não entendem, fazendo com que redimensionem o que é visto para os moldes do que lhes é conhecido.

Souza ao discutir a eterna luta entre Deus e o Diabo no espaço da colônia, cita o caso das missões cruzadísticas dos padres jesuítas Jerônimo Rodrigues, e Pero Correia, que identificavam até na natureza da colônia manifestações demoníacas, quando estas prejudicavam a ação missionária: *Satanás encarnava-se em baleias, desencadeava tempestades que comprometiam as missas campais dos missionários, convocava legiões de moscas que atordoavam os sacerdotes no ofício religioso, enfim, fazia com que fosse a colônia portuguesa o estado de guerra entre as forças do Bem e do Mal*³¹.

O olhar de Caminha sobre os silvícolas, que os via como bárbaros, mas no sentido de próximo das origens, próximo da ingenuidade original, no primeiro momento do contato, será diferente de seus conterrâneos que virão explorar as riquezas descritas pelo escrivão. A visão de bárbaros dos colonizadores será no sentido do que é

³¹ SOUZA, Laura de Mello e. O conjunto: América diabólica IN **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das letras, 1993. Pág. 32.

degradante, cruel, incivilizado, pagão, diferente e estranho da realidade e verdade conhecidas.

Neste jogo etnocêntrico, os cronistas, frutos de seu tempo, pensam a sua cultura como universal, e com um pensamento circular, definem os valores absolutos a partir dos seus, achando-se aptos a julgar em seus discursos “o outro”, com a referência de um valor criado por eles próprios. No entanto, ao julgar o seu oposto, a única habilidade que lhe cabe é reforçar o prestígio de sua própria verdade.

Para um estudo da cultura de grupos indígenas através de relatos coloniais, torna-se necessário, antes, entender, ou melhor, situar os discursos dos cronistas que serão fonte para a pesquisa. A posição ideológica inserida em um contexto sócio-histórico, em que as palavras são produzidas, será aqui considerada, visto que, nenhum discurso possui um sentido em si mesmo.

A leitura das crônicas, neste capítulo, não tem objetivo de analisar as informações dos relatos para se reconstruir fatos históricos, mas sim compreender a construção da imagem do índio tupi através do olhar do “outro”. Cada cronista, com sua obra será trabalhado em separado, visto que, cada indivíduo possui objetivos particulares em escrevê-las, no entanto, todas elas aqui constituirão uma malha, visto que são produtos da pulsão expansionista econômica, militar e religiosa de Portugal na América Portuguesa.

1.1.1 - Aventuras e Propagandas do outro lado do Atlântico

Após a “descoberta” oficial do Brasil, os portugueses deixaram-no em segundo plano, sendo que nas primeiras décadas a ação lusitana foi a de expedições exploradoras e escambo com os naturais para a obtenção do pau-brasil. As trocas então geraram as

feitorias, que cumpriam a função de posto comercial e base de patrulhamento da costa. Entretanto, como instituição colonial, *a feitoria representou assim um lugar de trocas não apenas econômicas mas também culturais, e a importância da última não pode ser minimizada quando se busca entender a instalação lusitana nas terras americanas*³².

Na década de 1530, a coroa portuguesa viu a necessidade de efetivar a ocupação do Brasil. Missão não tão simples, visto que, *se tratou de criar uma exploração econômica, e não de simples apropriação da riqueza já existente. Em outras palavras, urgia iniciar uma produção depositando capitais tendo em vista um retorno futuro*³³. Foi então implantado o sistema de capitanias, que aconteceu através da relação rei e donatário, sendo o último investidor, produtor e ocupante de terras doadas pela graça real, mas que não saíam do domínio régio.

Assim, os primeiros núcleos de povoamento foram instalados, onde procurou-se estruturar um corpo estatal. Posteriormente, em 1548, o governo-geral foi também instituído, por se perceber a viabilidade do êxito econômico das colônias agrícolas no Brasil. Representando um reforço à proposta política e econômica portuguesa para a sua colônia, *o papel do governador-geral era essencialmente militar, com sua jurisdição sobrepondo-se só formalmente aos direitos dos donatários*³⁴.

Com a Coroa, a Igreja chegou com o intuito de assegurar a fé católica no novo território português, sendo iniciados os aldeamentos em Pernambuco no ano de 1561. Os aldeamentos, por sua vez, atendiam não apenas aos anseios de conversão de almas índias à fé católica, mas também possibilitavam a ocupação de terras indígenas, reserva de mão-de-obra e defesa do território conquistado.

³² MORAES, Carlos Robert. **Bases da Formação Territorial do Brasil: o território brasileiro no “longo” século XVI**, São Paulo: Hucitec, 2000, Pág. 293.

³³ MORAES, Op. Cit. Pág. 298.

³⁴ MORAES, Op. Cit. Pág. 302

Atreladas à ação dos portugueses em submeter os índios ao trabalho nos engenhos e a destribalização promovida pelos aldeamentos, estavam as constantes lutas e arranjos políticos dos donatários com os chefes indígenas em um esforço de assegurar a conquista lusitana no litoral. No século XVI em Pernambuco, as guerras contra grupos indígenas resistentes à expansão portuguesa foram até a década de 1570 com os índios Caeté de Sirinhaem e, com a vitória sobre estes, se pôde chegar até Porto Calvo. Contudo, os jogos de alianças com as nações indígenas continuaram com o intuito de conquista da Paraíba, que só pôde ser consolidada em 1599, após fazerem as pazes com os Potiguara, possibilitando assim o avanço luso para o Norte.

O século XVI foi extremamente marcado pelas turbulências étnicas, sendo estas relevantes para as manobras de conquista e consolidação do litoral ocupado pela Coroa, ou seja, fomentar disputas étnicas e estabelecer alianças com grupos indígenas belicamente fortes era fundamental para a consolidação do projeto colonial.

Hans Staden

Hans Staden, origem alemã, foi um dos mercenários a caminho da América nas caravelas portuguesas e espanholas. Tendo sua última estada nas costas marroquinas, depois de 24 dias sobre o mar, segundo o viajante, vendo peixes voadores, enfrentando o sol do Equador, ventos, chuvas, trovoadas e luzes azuis enviadas por Deus, para expressar bom tempo, este chegou ao Cabo de Santo Agostinho em 28 de janeiro de 1548.

Foram muitas as aventuras do alemão nas terras do Brasil, ele defendeu cidades e fortes e foi prisioneiro dos Tupinambá por nove meses. Prisão que lhe rendeu uma escrita detalhada sobre os costumes do grupo.

No ano de sua chegada, fazia 13 anos da implantação da Capitania de Pernambuco, período de confrontos, adaptações e relações melindrosas com os grupos indígenas. A ausência dos moradores de Olinda, relatado pelo viajante, para auxiliar no cerco de Igarassú, demonstra a fragilidade do núcleo português na “nova terra”.

Em seus escritos sobre a guerra contra os índios, o autor demonstrou pouco interesse em discutir os motivos ou as causas para que os grupos indígenas tivessem “quebrado” com a paz na capitania, apesar de admitir ser *culpa dos portugueses*³⁵.

Os indígenas em sua crônica foram vistos como selvagens, mesmo aqueles que estavam sob o jugo dos colonos, sendo eles indivíduos amaldiçoados. Os brancos cristãos, por outro lado, além de saírem vitoriosos, foram mais fortes que seus aliados índios, que esmoreceram depois de um mês de cerco.

O depoimento de Staden sobre os índios da costa da Capitania de Pernambuco constrói uma visão destes como de selvagens perigosos, prestes a devorar os cristãos, se capturados. Com um tom de relato aventureiro, Staden fez uma narrativa de colonos e viajantes cristãos na terra de além-mar contra selvagens que colocavam em risco a tranquilidade das vilas coloniais.

As epopéias de Staden nas terras tupiniquins, contadas como histórias de aventuras populares, auxiliadas pelas xilogravuras que retratam os silvícolas de Pernambuco deitados preguiçosamente em redes ou em atitudes de ataque às ocupações dos colonos, levaram para a sociedade européia a imagem de uma terra diferente com indivíduos não menos exóticos e com atitudes reprováveis para o pensamento e projeto colonial do mundo ocidental, católico e branco.

³⁵ STADEN, Hans **Duas Viagens ao Brasil** Publicações da Sociedade Hans Staden: São Paulo, 1942. Pág. 46.

Vista do litoral da capitania pernambucana.
Ilustração do livro de Theodore de Bry, *Grandes Viagens*, 1592.



Pero de Magalhães Gândavo

Gândavo nasceu em Braga, mas descendia de flamengos. Foi professor de latim da escola pública. Esteve no Brasil entre 1558 a 1572, mais precisamente nas capitanias da Bahia, dos Ilhéus, de São Vicente e Pernambuco. Por ser um copista da torre do tombo, existem questionamentos sobre a sua estadia no país, podendo ter escrito suas crônicas por referência sem precisar ter vivido no país.

A obra *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* foi dedicada a Rainha-avó Catarina, e na segunda versão, com um acréscimo de mais um texto, Gândavo faz também uma dedicatória ao cardeal Infante D. Henrique.

Em seus relatos, a visão da “nova terra” é potencialmente de Paraíso, justificando no discurso do autor a necessidade da colonização portuguesa para torná-lo possível. Em seu discurso, Gândavo apresenta a colonização como um instrumento salvador e civilizante.

O caráter propagandístico da terra já se mostra desde a sua dedicatória. O cronista tornou o Brasil um lugar de possibilidades para a população pobre do Reino. Com as dificuldades de colonização, a natureza foi a todo o momento exaltada, como uma riqueza que deve ser trabalhada e domesticada. A beleza dos trópicos no texto de Gândavo não se traduz em um lugar do deleite e do ócio, mas um espaço para o trabalho colonizador.

A imagem edênica construída pelo autor, de certa forma, projetava as fantasias coletivas do imaginário europeu, podendo atrair novos colonos e nisso reforçar o projeto colonial português.

Sobre os silvícolas, Gândavo após escrever a célebre frase de que na língua Tupi não havia as letras F, L e R, *porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e desta*

,*maneira vivem sem Justiça e desordenadamente*³⁶, o autor relatou os costumes “desordenados” e sem “Justiça” dos indígenas. Em um julgamento, antes de relatar o que havia visto, o cronista apresenta o “outro” como um desprovido de instituições reguladoras de sua prática social e marginal da lei escrita ocidental, da fé cristã e da “graça” real ibérica.

Para o cronista, a existência das rivalidades étnicas entre indígenas fazia parte da vontade do Deus cristão, pois dificultava a criação de uma frente de resistência indígena na colônia, tornando possível o sucesso do projeto colonial português na conquista do território e subordinação dos indígenas como instrumento para o trabalho e domínio da nova possessão: *E assim como permitiu Deus que fossem contrários uns dos outros, e que houvesse entre eles grandes ódios e discórdias, porque se assim não fosse os portugueses não poderiam viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente*³⁷.

Nas descrições sobre os indígenas, Gândavo construiu uma imagem de selvageria que revela-se clara no texto: *São estes índios muito desumanos e cruéis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são muito desonestos e dados a sensualidade e entregam-se aos vícios como se neles não houvera razão de humanos*³⁸. E quando essa característica guerreira se voltava contra os colonos, surgiu o papel dos jesuítas de amansá-los com os preceitos religiosos, já que a sua belicosidade era apenas interessante quando ajudava no combate aos índios hostis e inimigos europeus à colonização e na desagregação dos grupos tribais.

O discurso de Gândavo refletiu as diretrizes das ações dos missionários para a colônia. E através das obras “santas” e “boas” dos padres da Companhia de Jesus na catequização desses grupos, a conversão não era apenas no plano religioso, mas antes de

³⁶ GÂNDAVO, Op. Cit, Pág. 24.

³⁷ Idem.

³⁸ GÂNDAVO. Op. Cit, Pág. 28

tudo, a conversão de “bestas” para humanos, de resistentes ao avanço colonial português a homens dóceis e colaboradores da expansão lusitana.

1.1.2 Os índios no país do açúcar

A produção açucareira, desde a década de 1570, encontrava-se em ampla expansão no Brasil. *Tal movimento escorava-se no alargamento do mercado europeu consumidor do produto, mas, sobretudo, na tendência altista de seu preço ao longo de toda a segunda metade do século XVI e a primeira do XVII*³⁹. O açúcar brasileiro, na verdade, dominou o mercado até a segunda metade do século XVII. A zona da mata nordestina era a região onde havia a maior concentração de engenhos no Brasil, e Pernambuco, até a invasão da Companhia das Índias, era a principal área açucareira da colônia.

Sendo um sistema econômico de alta produtividade e com um ritmo de grande expansão no litoral nordestino brasileiro, a produção de açúcar necessitava, principalmente, de uma “injeção” no abastecimento de mão-de-obra para os engenhos. Além da intensificação do tráfico negreiro, a cultura da cana também se utilizou do trabalho indígena. Os índios aldeados, por sua vez, mesmo sendo considerados livres neste período tornaram-se *passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e devem ser muito bem tratados. Deles dependem o sustento e defesa da colônia*⁴⁰.

³⁹ MORAES, Op. Cit. Pág. 331

⁴⁰ PERRONE-MOISÉS, Beatriz Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVII) IN Manuela Carneiro da Cunha (org.) **História dos índios no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, Pág. 117.

A necessidade de cooptação desses grupos indígenas para a consolidação do projeto colonial, seja pelo viés da aliança ou da coação, teve na ação civilizante e evangelizadora o veículo para que tal projeto fosse possível.

Gabriel Soares de Souza

Senhor de engenho de açúcar no Rio Jiquiriçá, português, chegou a Bahia no ano de 1567. Casado com Anna Arzolfo e sem herdeiros, Gabriel Soares de Souza é autor de uma obra de grande importância para o estudo do período colonial, principalmente, por ter elaborado um painel etnográfico de grupos indígenas no Brasil, no momento do contato.

Souza, além de plantador, representava esta elite da Bahia, como vereador da câmara em São Salvador. O seu interesse em fazer as entradas no sertão e na escravização de índios é então evidente. Por isso, em sua obra, não limita suas descrições aos grupos indígenas do litoral, mas também o faz das etnias que estavam no interior.

Em 1590, consegue autorização para fazer uma expedição traçada por seu irmão sertanista João Coelho de Souza, partindo em abril de 1591. Tal expedição tinha como objetivo encontrar ouro nas cabeceiras do Rio São Francisco. Em sua aventura pelas terras do Brasil, Souza enfrentou naufrágio, doenças que atingiram os seus homens e animais, falta d'água, armadilhas de grupos indígenas e obstáculos da natureza.

Segundo Fleischman, em seus comentários sobre a obra de Souza, a sua crônica *obedece a razão estatal da corte*, seguindo as determinações da política de sigilo ibérica: *informações que poderiam incitar os poderes rivais ou mesmo servi-los de alguma maneira, tinham que ser mantidas em sigilo, ou seja, não eram aptas à*

*publicação. Outras, porém que servissem aos interesses políticos momentâneos da coroa tinham que ser salientadas*⁴¹.

No texto sobre a Capitania de Pernambuco, sobressai a colonização heróica do fidalgo Duarte Coelho e sua descendência, por ter enfrentado os Caeté *e franceses que em sua companhia andavam (...)* Ele (Duarte Coelho) *com a constância de seu esforço, não desistiu nunca da sua pretensão, e não tão-somente se defendeu valorosamente, mas ofendeu e resistiu aos inimigos (...)* depois seu filho, do mesmo nome, *lhe fez guerra, maltratando e cativando neste gentio*⁴².

Em seus relatos sobre a etnia Caeté, a guerra e campanhas para dizimar, expulsar e escravizar esses índios tem como justificativa a feição anti-humana destes. Os comentários de crueldade, até mesmo dentro do grupo, são pontuados pelo autor. A narrativa da mãe que com intento de matar seu filho, pelo motivo deste chorar muito, joga-o no rio e associada a reação do colono cristão em resgatar a criança, vem ilustrar o nível de selvageria dos nativos, justificando a escravização e até mesmo o seu extermínio.

Sousa era um colono que diante de uma terra por riquezas a serem usufruídas e outras por explorar, faz do seu relato não apenas um veículo informativo sobre a terra, mas também uma “bandeira” da ação colonizadora como um instrumento da civilização e do cristianismo para “purificar” a colônia. “Bandeira” que permeou os discursos dos colonos em seus pedidos, queixas, réplicas e justificativas de suas ações diante da Coroa.

⁴¹ FLEISCHMAN, Ulrich; Assunção, Mathias Rohrig, ZIEBELL- WENDT, Zinka Os Tupinamba: Realidade e Ficção nos relatos quinhentistas IN **América, Américas**, Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol.11, nº21- 90/91. Pág.134

⁴² SOUSA, Gabriel Soares de **Tratado descritivo do Brasil em 1587** São Paulo: Cia. Editora Nacional. Ed. USP, 1971 (Brasiliana, 117). Pág. 58.

Fernão Cardim

Cardim, padre da Companhia de Jesus, chegou ao Brasil em 9 de maio de 1583, na missão do padre visitador Cristóvão Gouvea. Fernão Cardim foi nomeado reitor do Colégio da Companhia na Bahia em 1590, e em 1596, encontrava-se como reitor do Colégio de São Sebastião, no Rio de Janeiro. A sua carreira não parou por aí, foi eleito em 1598 na congregação provincial para procurador da Província do Brasil em Roma. Ao voltar em 1601 dessa missão, foi preso em alto mar e levado à Inglaterra junto com o visitador Madureira, pelos corsários do capitão Francis Cook.

Em 1604, retorna ao Brasil no cargo de Provincial. Durante o seu provincialato, Cardim promoveu missões, como a dos padres João Lobato e Jerônimo Rodrigues para catequizar os carijós em 1604, considerada a missão pelos padres um sucesso. E também em 1606, enviou os padres Luís Figueira e Francisco Pinto para a catequese dos índios no Ceará, no entanto, o padre Pinto foi morto pelos índios tapuia, restando a fuga para o litoral do padre Figueira.

Em 1607, Cardim acumula os cargos de reitor do Colégio da Bahia, pela segunda vez, e também de vice-provincial, momento em que os holandeses tomam a Bahia em 9 de maio de 1624. Na ausência do provincial, assume o governo da província. No entanto, em 27 de janeiro de 1625, Cardim adoece e morre.

Como os outros cronistas, Fernão Cardim reconhece, através de suas descrições, a diversidade de que a “descoberta” do novo continente americano traz consigo. É irrefutável o impacto que o novo traz, tanto no âmbito da natureza quanto no âmbito social. Assim, o padre jesuíta faz uma descrição sistemática de cada animal e vegetal que se mostra como novidade para o “Velho Mundo”. O cronista faz uma tipologia de cada planta, mamífero, réptil, ave e peixe, até monstros e homens marinhos

são inseridos em sua descrição. A abundância da diversidade e variedade que a natureza apresentava é evidenciada pelo cronista.

Por outro lado, a diversidade social não é encarada com a mesma naturalidade. O novo, a diversidade, o diferente na natureza é visto com o olhar de riqueza, deslumbramento, mas a variedade de costumes, rituais e cerimônias do índio são entendidas por outros critérios. Inserida no quadro da colonização, a cultura do silvícola é vista como libertinagem, ação demoníaca ou oposição à ordem colonial. Era necessário suprimir, excluir, coibir tais manifestações, sendo estas ações justificadas não por seu caráter de diferença, mas pela sua incapacidade de se adequar ao modelo colonial ibérico.

Em sua ótica jesuítica, o padre Cardim condena os métodos violentos dos colonos portugueses, contudo, muitos costumes indígenas são descritos como se não tivessem vestígios de humanidade neles. A selvageria dos índios é, na realidade, a ausência de mecanismos de controle que a sociedade civilizada construiu, ou seja, a falta de fé, de lei ou de rei os faz marginais ou mesmo empecilho para o projeto expansionista ibérico. Tendo, então, neste contexto um papel imprescindível à ação da Companhia de Jesus nas aldeias, levando as normas coloniais, e com isso, inserindo os grupos cristianizados na nova ordem política, religiosa e econômica.

Ambrósio Fernandes Brandão

A obra *Diálogo das Grandezas do Brasil*, data de 1618, mesmo sem estar registrado o nome do autor, após várias pesquisas acerca dos indicativos que a obra oferecia sobre seus interlocutores, ela foi atribuída a Ambrósio Fernandes Brandão⁴³.

⁴³ IGLÉSIAS, Francisco **Os Historiadores do Brasil: capítulos de historiografia brasileira**. RJ: Nova Fronteira; BH:UFMG,IPEA, 2000, Pág.32.

Apontado como um homem das letras, Ambrósio era morador de Pernambuco, e em 1590 tem-se o registro de ser dono do Engenho São Bento, na freguesia de São Lourenço da Mata, tendo participado também da conquista da Paraíba em 1585, como capitão de uma companhia de mercadores. No ano de 1604, em Lisboa, torna-se Tesoureiro-geral da Fazenda dos Defuntos e Ausentes e, em 1607, volta ao Brasil para exportar açúcar.

Através de um diálogo entre os personagens Brandônio e Alviano, o autor fez um roteiro de informações sobre as terras brasileiras e as situações de sua colonização. Transformando a sua visão colonialista em um olhar do “maravilhoso”, as “grandezas” da terra são convertidas, na realidade, para um campo de possibilidades para a expansão colonial, ou seja, de uma terra com riquezas a serem exploradas e silvícolas, que apesar de sua incivilidade, se *estão debaixo da doutrina dos religiosos, vivem (...) desviados (...) dos seus bárbaros costumes*⁴⁴, e desta maneira não representavam um empecilho para a expansão e crescimento da exploração colonial.

Frei Vicente do Salvador

Vicente Rodrigues Palha, natural da Bahia, filho de um lavrador de engenho, se formou no ano de 1587 em Teologia pela Universidade de Coimbra. Em 1599 tomou o hábito de São Francisco, sendo mandado para Pernambuco e daí missionou os índios da Paraíba. Em 1612, foi eleito guardião do convento, e em 1614 foi eleito custódio, partindo para Portugal. Em Évora em contato com Manuel Severim de Faria, homem portador de grande erudição e propenso aos estudos históricos, é por este influenciado a escrever a *História do Brasil*, a quem dedicou seu trabalho, terminado em 1627, por

⁴⁴ **Diálogos das Grandezas do Brasil** 2ª ed. integral, segundo o apógrafo de Leiden, aumentada por José Antônio Gonsalves de Mello: Documentos para a História do Nordeste, Imprensa Universitária UFPE; Recife; 1966. Pág. 214.

volta dos 63 anos. Em solo brasileiro, Frei Vicente de Salvador faleceu entre 1636 e 1639.

Em sua obra “História do Brasil”, Salvador, como Caminha, também narra uma relação pacífica no contato euro-indígena no episódio da “descoberta” do Brasil. Transformando o contato de tupiniquins e portugueses num evento fundador. O frei recheia a sua narrativa de um caráter divino, principalmente dos padres, que nas palavras do cronista foram *chamados de caraíbas e respeitados mais que homens*⁴⁵.

Mesmo confundindo o evento da chegada dos portugueses no Brasil com a dos espanhóis no México, em que os astecas chamaram de *viracoches* os conquistadores, na interpretação de Salvador, a figura do português é entendida pelo indígena como um ser superior.

Salvador também faz fortes críticas aos colonos portugueses que usam a terra *não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída*⁴⁶, significando este um entrave para o crescimento do Brasil.

A crônica de Salvador, fornece indicativos que nas primeiras décadas do século XVII, os portugueses estavam mais centrados na colonização do litoral, pois afirmou o cronista *que da largura que a terra do Brasil tem para o sertão não trato, porque até agora não houve quem a andasse por negligência dos portugueses, que sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam delas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos*⁴⁷. No entanto, o sertão nas palavras de Salvador, era visto como um espaço de possibilidades para se descobrir ricas minas como no Peru, até porque o apresamento dos grupos indígenas que haviam fugido do litoral ou dos grupos que lá moravam já eram alvos certos dos colonos.

⁴⁵ SALVADOR, Frei Vicente do **História do Brasil- 1500 a 1627**. São Paulo Melhoramentos, 1965, Pág. 56.

⁴⁶ SALVADOR, Op. Cit. Pág. 58

⁴⁷ SALVADOR, Op. Cit. Pág. 59.

Como em outros relatos, o cronista assinala a ausência da fé, da lei e de rei, fortalecendo o discurso ideológico do governo imperial de ser este sistema social dos indígenas uma ameaça ao poder absoluto, tanto do rei, quanto da Igreja. O índio é desfigurado e simplificado à condição de bárbaro, sendo uns mais que outros, mas o discurso de homogeneização dá sentido ao trabalho religioso, em que fazer do selvagem um civilizado, tornou-se o filão da Igreja na promoção dos aldeamentos que buscava um índio “amansado”, ou seja, indivíduos que incorporassem a linguagem dominante colonial.

1.1.3- Tupis e Tapuias na ótica holandesa (1630 – 1654)

Na década de 30 do século XVII, a Holanda “quebrou” o monopólio açucareiro do império hispânico no Brasil. Com um intuito de se apropriar da economia já existente em funcionamento, os holandeses invadiram Pernambuco. A Companhia das Índias Ocidentais em um período de 24 anos submeteu uma área da colônia ao seu domínio.

A conquista do território foi difícil, como também o lucro imediato da economia, que havia sido desorganizada com as guerras de conquista. Assim, os holandeses usufruíram das tensões existentes entre certos grupos indígenas e os portugueses: *Estimulava alguns a esperança de recobrem a primitiva liberdade, e a muitos ódios aos portugueses, cuja dominação não desesperavam de ser possível subverter-se por meio de outros povos europeus*⁴⁸.

Nas aldeias indígenas que estavam próximas do centro administrativo da “Nova Holanda”, fez-se alianças com os grupos indígenas da Paraíba e Pernambuco, como estratégia para defesa e inserção a produção na colônia, propondo a remuneração

⁴⁸ BARLEU, Gaspar **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil** Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. Pág. 189.

de seu trabalho. Porém, nas regiões mais distantes, como Maranhão e Ceará o trabalho forçado indígena foi uma constante⁴⁹.

Gaspar Barléu, ou Carpar van Baerle, como se chamava em holandês, publicou em Amsterdã no ano de 1647 uma obra rica em informações sobre fatos e, principalmente, costumes dos habitantes no Brasil, no período em que governou Maurício de Nassau. O seu texto faz referência ao caráter bárbaro, anti-humano, selvagem dos tapuias ou brasilianos, no entanto, revela a política da Companhia em relação aos grupos indígenas quanto a necessidade de fazer alianças com seus líderes pela sua importância bélica para assegurar a nova conquista.

A estratégia dos holandeses para os grupos tupis e tapuias foi diferenciada. No caso dos tapuias do sertão, Barléu revela em sua crônica a aliança dos holandeses com os Jandoí, que participaram de expedições comandadas por Roulox Baro, embaixador da Companhia das Índias. No seu contato com os índios de “língua travada”, Baro fez um documento etnográfico descritivo da cultura tapuia.

Interessado na estabilidade da produção da colônia, o governo holandês, na visão de Mello, procurou manter as pazes dos grupos Tupi entre si, sendo esta *uma das preocupações mais constantes de seu governo (...) de atrair e conservar a amizade entre brasilianos*⁵⁰.

As crônicas sobre o período de dominação holandesa de Moreau e Baro⁵¹, foram aqui entendidas muito mais como uma construção da relação de alianças com os

⁴⁹ ALENCASTRO, Luís Felipe de. A interação européia com as sociedades brasileiras entre os séculos XVI e XVIII. IN: **Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno**. Portugal: Comissão Organizadora Para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992. Pág. 105.

⁵⁰ MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos: Influencia da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil**. Prefácio de Gilberto Freyre. - 3ª ed. Aum. – Recife: FUNDAJ, Editora Massangana; Instituto Nacional do Livro, 1987, Pág. 199.

⁵¹ MOREAU, Pierre. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos tapuias, Pierre Moreau e Rolox Baro**; tradução Lêda Boechat Rodrigues; Belo Horizonte; Ed. Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

tapuias, sendo estes um forte peso na estratégia militar de assegurar a conquista nas terras brasileiras.

1.1.4- Momentos de “Pacificação” e “Integração”

Após a restauração lusitana, os “olhares” se voltam para a colonização do sertão, fomentada, principalmente, pela Ordem Régia de 29/04/1654, na qual o rei, D. João IV, concede sesmarias na região aos heróis da Guerra da Restauração. Viveu-se um período de confronto de grupos indígenas Tapuias com os colonos nos sertões do Nordeste.

Com essa expansão lusitana, os aldeamentos também a acompanhavam *para partes mais difíceis e ásperas*⁵². Os aldeamentos religiosos e as lideranças indígenas participaram ativamente, no contingente militar, nas conquistas, guerras, repressões às sublevações ocorridas ao longo dos séculos XVII e XVIII, como, por exemplo, as guerras dos Bárbaros e Palmares.

Em um momento de “pacificação”, a integração, ou melhor, a submissão dos grupos indígenas à sociedade colonial torna-se presente e urgente, tendo como objetivo o crescimento e a expansão político e econômica da colônia.

Frei Antônio de Santa Maria de Jaboaão

Frei Jaboaão (1695-1778) exerceu cargos relevantes na ordem franciscana, como o de mestre dos noviços, prelado local no Convento de Santo Antônio e de cronista da Província (1755).

⁵² LEITE, Serafim **História da Companhia de Jesus no Brasil: da Baía ao Nordeste, estabelecimentos e assuntos locais séculos XVII-XVIII**, vol. V, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. Pág. 335.

As suas obras foram escritas por encomenda de seus superiores na ordem. O *Novo Orbe Seráfico*, escrito antes de 1745 e editado em 1761 em Lisboa, é uma obra densa que trata tanto da trajetória colonial portuguesa no Brasil, quanto da história dos franciscanos no Brasil com suas frentes missionárias, a fundação e situação dos conventos e Igrejas e relatos da vida de alguns de seus religiosos.

Para a escrita de sua obra, Jaboatão pesquisou em arquivos públicos e religiosos de Pernambuco, Bahia, Paraíba e Sergipe, como o arquivo da Província Franciscana, a qual pertencia, e arquivos da Província de São Bento.

Pernambucano, nasceu na freguesia de Jaboatão, e entrou na ordem dos franciscanos em 1716, era também poeta, no entanto, sem muita projeção. No Recife, em 1725, deixa a poesia e dedica-se à pregação religiosa, sendo seus sermões merecedores de honra de prelo. Frei Antônio de Santa Maria de Jaboatão foi um dos autores brasileiros do século XVIII com o maior número de produções publicadas pela imprensa. Jaboatão faleceu na Bahia em 7 de julho de 1779.

O autor escreveu um capítulo para cada grupo étnico. No caso dos Potiguara, o autor cita o marco divisor de sua transformação de “brutos” em “valentes guerreiros” a partir da aliança com os portugueses. Quando se refere aos Tabajara, fez-se uma imagem diferente dos demais, o de guerreiros respeitados e sempre aliados dos colonos.

Com um histórico de alianças com os portugueses, os Tabajara são “leais”, “valentes”, “fortes”, com *ações de tanto valor, destreza, ousadia e esforço*⁵³. A conversão para a fé católica também é apresentada como um ingrediente a mais no diferencial em relação aos outros grupos, e por fim, a referência aos “capitães heróis”, desde o tempo de Duarte Coelho, completa a construção da figura mítica para o grupo.

⁵³ JABOATÃO, Antônio Santa Maria de **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Cronica dos frades menores da província do Brasil (1761)**, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1º vol. 2ª parte 1958. Pág,34.

Os aspectos de selvageria, mesmo antes do contato com os colonos não são mencionados, muito menos qualquer tipo de atrito ou conflito dos Tabajara com os portugueses. E este modo de abordar a imagem dos Tabajara reforça o discurso construído por Jaboatão sobre o grupo, que nada mais é, do que agente co-responsável pelas conquistas lusas na capitania pernambucana.

Os grupos do litoral no fim do século XVII já praticamente não existiam mais enquanto etnias definidas e sim como grupos encobertos pelo sistema de aldeamentos, fazendo-os apenas reconhecidos como índios aldeados. No entanto, os cronistas, ao construírem uma literatura mítica referente aos primórdios da colonização, resgatam estas etnias com papéis de vilões e heróis no enredo das tramas coloniais.

Dom Domingos Loreto Couto

Nascido em 1696 no Recife, filho de pai português e mãe olindense, Dom Domingos Loreto Couto, mais por influência familiar, chegou a ingressar na Ordem Franciscana, no Convento do Recife. Aos 37 anos foi a Lisboa para por em prática os ensinamentos religiosos, no entanto, foi preso por ordem dos seus superiores da Ordem e embarcado para Bahia, devido aos seus comportamentos distanciados dos preceitos religiosos. Porém, Loreto Couto consegue fugir, ficando dois anos apóstata, mas em 1735 foi preso e condenado a cárcere formal.

Em 1732 foi transferido para o Recife por ter alegado estar doente. Devido a sua amizade com o Bispo de Olinda, Loreto Couto conseguiu transitar da Ordem Franciscana para a Ordem Beneditina e, nela, foi designado Visitador Geral do Bispado, e, ainda, procurador das Freiras Ursulinas.

Para a obra “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”, o autor colheu depoimentos de pessoas idosas, consultou diversos manuscritos nas secretarias e cartórios, além de papéis eclesiásticos e livros dos séculos XVII e XVIII.

Seu texto possui uma descrição paradisíaca da natureza: *Sem controvérsia é Pernambuco o mais delicioso país de toda América Portuguesa. O clima é por excelência o melhor entre os bons. É um segundo Paraíso em ares vitais e benignos*⁵⁴. E ainda é marcado por um discurso nativista pernambucano, que é, principalmente, ressaltado com o evento da Restauração Pernambucana.

A atitude dos grupos indígenas em se aliarem com os portugueses é assinalada, tornando-a um elemento positivo no caráter dos índios que havia sido e ainda era a fidelidade destes com os brancos. O cronista em sua obra discute a personalidade selvagem e anti-humana dos índios feita pelos seus antecessores e, em sua análise, transforma, por exemplo, a natureza antes descrita como irracional para a de nobres atributos de valentia ou indivíduos brutos comandados por instintos, em indivíduos com virtudes intelectuais. Contribuindo também, como em Jaboatão, para a mitificação de etnias que participaram dos arranjos coloniais.

As descrições dos cronistas coloniais trazem com elas as suas impressões sobre a vida primitiva dos silvícolas, contornadas de etnocentrismo. A cultura indígena foi “pintada” com toques de exotismo e/ou de selvageria, mas a leitura nas entrelinhas torna estes discursos passíveis de uma análise mais cuidadosa, podendo assim, se reconstruir as relações e construções desta sociedade. Neste labirinto de significados e representações nos diferentes momentos históricos e nas diferentes falas de cronistas e viajantes, em três séculos de história, a leitura que estes fizeram sobre o índio, fornece muitas pistas sobre a história e cultura indígenas como também muitas armadilhas para

⁵⁴ COUTO, Loreto **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco** Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. Pág.34.

o historiador. No entanto, considerar estes textos como produções de um momento histórico em mãos, conscientes ou não, voltadas para uma determinada função, possibilita uma leitura mais esclarecida da imagem que se tem ou que se está querendo construir sobre o “outro”.

1.2- Cultura e delimitação territorial dos Tupi em Pernambuco

Os contatos culturais neste trabalho são entendidos como experiências complexas e não como resumo de um processo de aculturação, assim, para o estudo do contato indo-europeu, vê-se a necessidade de compreender não apenas a lógica das ações européias em sua empresa colonial, mas também, buscar entender a dinâmica das estruturas sociais das sociedades indígenas.

Tendo como proposta estudar as transações culturais, visando compreender o processo do contato entre colonizadores e grupos indígenas Tupi no litoral da capitania de Pernambuco, torna-se importante delimitar algumas características internas desta sociedade ameríndia.

Os grupos indígenas que habitavam o litoral brasileiro eram pertencentes a um tronco lingüístico comum, posteriormente denominado Macro-tupi, que corresponde as variações do tupi antigo, falado por quase todos os grupos indígenas que habitavam o litoral do Brasil⁵⁵ e, dentro do Macro-Tupi, os pesquisadores consideram o Tupi-Guarani a sua principal família lingüística. Os povos Tupi ao longo da costa falavam línguas *tão próximas umas das outras quanto dialetos de uma única língua*⁵⁶, fornecendo assim uma aparência de homogeneidade cultural na região.

⁵⁵ As exceções eram os Tremembé, entre o Ceará e o Maranhão; os Aimoré, no sul da Bahia e norte do Espírito Santo ; os Goitacá na foz do rio Paraíba; e os Charrua, próximo ao estuário do Prata.

⁵⁶ URBAN, Greg A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas IN Manuela Carneiro da Cunha (org.) **História dos índios no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, Pág.89.

De acordo com o mapa feito pelos lingüistas acerca das línguas Macro-Tupi há uma certa homogeneidade quanto a fala da língua Tupinambá no litoral brasileiro, excetuando na área que corresponde ao atual estado do Rio Grande do Norte como território do dialeto Potiguara. Sendo então os personagens deste trabalho, das etnias Caeté e Tabajara falantes do Tupinambá, e os Potiguar do dialeto Potiguara.

No século XX, viu-se produções significativas para o estudo da cultura indígena. Metraux⁵⁷, na década de 20 realizou um estudo sobre os relatos coloniais direcionado para a cultura dos grupos indígenas do litoral, inaugurando o termo “Tupi-Guarani”, enquanto unidade cultural, sendo ainda responsável pela generalização do termo “Tupinambá” como designação a todos os grupos indígenas Tupi no período colonial.

Florestan Fernandes⁵⁸, na segunda metade do século passado, contribuiu para o conhecimento da estrutura social Tupinambá, utilizando-se também dos relatos e dando a estes uma conotação de credibilidade às suas informações para o estudo das culturas indígenas no período colonial, tendo como verificação dos dados as permanências sócio-culturais nos Tupi remanescentes. Sendo esta uma estratégia utilizada pelos etno-historiadores até a contemporaneidade⁵⁹.

Apesar de considerar que esta homogeneidade em torno da língua Tupinambá forneça um horizonte cultural extremamente coerente, este trabalho está voltado também para as particularidades étnicas e locais. Os grupos aqui trabalhados serão identificados por seus etnônimos e, quando não for possível, serão chamados de grupos

⁵⁷ METRAUX, Alfred **La civilization materielle des tribus Tupi-Guarani**, Paris: Paul Geutner, 1928.

⁵⁸ FERNANDES, Florestan **A organização social dos Tupinambás**, São Paulo: Difel, 1963; **A função social da guerra na sociedade tupinambá**, 2ª ed., São Paulo, Pioneira; Edusp, 1970.

⁵⁹ Como exemplo tem-se a obra de: FAUSTO, Carlos **Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico** IN **História dos Índios do Brasil** (org.) Manuela Carneiro da Cunha; São Paulo; Companhia das Letras; 1992.

Tupi, impossibilitando assim confusões com o grupo étnico Tupinambá. Estes procedimentos serão adotados não apenas como um recurso metodológico, mas também por considerar a pluralidade e diversidade histórica dos grupos indígenas.

Quanto à reconstrução de aspectos das sociedades Tupi no litoral pernambucano, serão priorizadas as informações referentes a esses grupos, sendo também utilizadas as descrições das crônicas feitas para todo o conjunto Tupi. Serão aqui enfocados alguns aspectos gerais da cultura dos grupos estudados que possibilitarão entender as ações destes em suas manobras de aliança e resistência à sociedade colonial, as quais serão abordadas no decorrer do trabalho.

O contato com as populações indígenas foi de grande valia para o sucesso da instalação da estrutura colonial no Brasil, do qual muitos aspectos de sobrevivência da cultura indígena foram “doados” para a sociedade colonial. A transmissão de técnicas nativas de cultivo, caça, coleta de frutas e hortaliças para sobrevivência no mundo tropical; a chamada “língua geral”, que foi utilizada nas relações pessoais no espaço da colônia, devido ao contingente de índios e mamelucos superior a de portugueses; a presença de redes nas casas, são alguns exemplos da cultura indígena onipresente no cotidiano dos colonizadores, no entanto, diluída nas relações de imposição do poder civilizante europeu.

Presente nas contribuições para a sobrevivência e formação da colônia, a cultura indígena também foi um indicador que moldou as relações entre índios e colonos, conduzindo os rumos da história do contato. A dinâmica interna das sociedades indígenas, que foram utilizadas também pelos invasores europeus, deu o tom múltiplo e variado das ações de cada grupo indígena, que interpretaram, a partir da sua cultura e de interesses particulares e grupais, a presença e ação do elemento “branco” no seu território, direcionando o seu posicionamento frente ao “outro”.

1.2.1 A cultura

Muitas foram as discussões de que os Tupi-guarani tivessem estado na costa brasileira pouco antes da invasão européia. As datações arqueológicas evidenciam uma antigüidade que vai desde o século II ao X d.C., havendo uma seqüência destas datações até o período do contato no litoral fluminense. No entanto, o momento e como se deu a expansão para o Nordeste dos Tupi ainda não foi satisfatoriamente elucidada.

Há várias discussões acerca das rotas dos chamados proto Tupi-guarani e de seus movimentos migratórios, dos quais muitos acreditam ter sido realizado no sentido sul-norte, sendo este caso um problema no qual os arqueólogos ainda precisam avançar. Entretanto, independente de como chegaram, estes grupos já se encontravam no litoral no momento da chegada européia na “nova” terra.

Os Tupi do litoral são caracterizados como grupos ceramistas e a cerâmica produzida por eles é chamada tradicionalmente de Tupiguarani, sendo esta própria *das regiões costeiras e pertencentes a grupos humanos que moravam em aldeias de forma oval ou circular, com economia baseada na mandioca*⁶⁰. Estes grupos habitavam em áreas de fácil acesso a recursos de subsistência, ocupando a área litorânea que segundo Tenório, *é um ponto estratégico (que) permite o aproveitamento de vários nichos (ecológicos) sem que haja necessidade de mudança de assentamento*⁶¹, possibilitando um certo grau de sedentarismo, como também limites de posse de terra do grupo.

Situação observada nas palavras de Salvador:

Não moram mais em uma aldeia que em quanto não apodrece a palma dos tetos das casas, que é espaço de 3 ou 4 anos, e então o

⁶⁰ MARTIN, Gabriela **Pré-história do nordeste do Brasil** 2ª edição; Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997. Pág.195.

⁶¹ TENÓRIO, Maria Cristina Agricultura e coleta de vegetais na pré-história brasileira. IN Ivan Alves Filho (org) **História Pré-colonial do Brasil**. Rio de Janeiro: Europa Editora, 1993. Pág. 80.

*mudam para outra parte, escolhendo primeiro o Principal, com o parecer dos mais antigos o sítio que seja alto, desabafado, com água perto e terra a propósito para as suas roças e sementeiras, que eles dizem ser a que não foi ainda cultivada (...) se estas aldeias ficam fronteiras de seus contrários e tem guerras, os cercam de pau-a-pique mui forte (...)*⁶².

Também nos vestígios arqueológicos, pode-se observar tal disposição das aldeias, como, por exemplo, de sítios arqueológicos no litoral, na região da mata que compreende os municípios do Cabo de Santo Agostinho (PE) a Pilar (AL). Foram encontradas áreas de ocupações indígenas em formato de aldeias, sendo 90% delas em morros, estrategicamente localizadas, proporcionando a visibilidade do seu entorno, sendo assim de fundamental importância para situações de guerra. Além de estarem próximos de rios perenes e possuírem reservatórios cerâmicos com formas que sugerem a prática de consumo da mandioca⁶³.

Pode-se observar também nos relatos coloniais uma grande variedade de recursos alimentares de origem vegetal que eram coletadas pelo silvícola, como também a prática de pesca ribeirinha como fonte de proteína animal, sendo *grandes pescadores de linha, assim no mar quanto nos rios de água doce*⁶⁴. Os indígenas também praticavam uma agricultura incipiente, no entanto, não intensificavam a produção, tornando-se apenas uma complementação a sua dieta alimentar.

Os Potiguara foram descritos por Soares como *grandes lavradores de seus mantimentos, de que estão sempre mui providos, e são caçadores bons e flecheiros que não erram flechada que atirem*⁶⁵. A caça era também uma prática destes grupos, e

⁶² SALVADOR, Frei Vicente do **História do Brasil- 1500 a 1627**. São Paulo Melhoramentos, 1965, Pág. 76.

⁶³ SILVA, Geyza Kelly Alves. **Agricultores-ceramistas na Zona da Mata Nordestina**. IN: Anais do VIII Congresso de Iniciação da UFPE, vol. I, Recife, 2000.

⁶⁴ SOUSA, Gabriel Soares de **Tratado descritivo do Brasil em 1587** São Paulo: Cia. Editora Nacional. Ed. USP, 1971 (Brasiliana, 117). Pág. 54

⁶⁵ SOUSA, Op. Cit. Pág. 54

estando em florestas tropicais sul-americanas, eram caçadores de animais de pequeno porte.

Entre seus meios de subsistência, a manipulação, exploração e consumo das espécies nativas da floresta pelos índios, pôde ter facilitado a extração de pau-brasil na relação comercial com os europeus. W. Dean⁶⁶, em um estudo sobre a Mata Atlântica, aponta que a floresta tropical, que se pensava ser “virgem” no momento da chegada europeia na costa, já havia sido alterada durante séculos pelos grupos indígenas. O autor levanta tal discussão a partir da ausência de relatos os quais falassem das dificuldades da mata fechada, sendo esta uma característica da Mata Atlântica, e a menção de várias trilhas em toda a costa, tornando-se um indicativo de manejo da mata no entorno de suas aldeias e áreas ocupadas. Conclui-se que a extração de espécies da floresta para um determinado fim não surge para os indígenas como novidade com a implantação do escambo do pau-brasil, a novidade da prática foi às proporções as quais tal empresa foi realizada.

As aldeias possuíam em média 7 a 8 casas compridas *de tal maneira arrumadas que lhes fique no meio um terreiro, onde façam seus bailes e festas e se ajuntem de noite a conselho*⁶⁷. Os estudos arqueológicos sobre a distribuição espacial nas aldeias, evidenciam, no entanto, não apenas esta maneira de disposição das aldeias e formato das casas. Luna⁶⁸, ao estudar um sítio em São Lourenço da Mata, Zona da Mata pernambucana, apresenta uma aldeia com casas em formato arredondado que formavam um arco, entretanto, a idéia de núcleos familiares e a presença de um terreiro comum permanecem.

⁶⁶ DEAN, Warren. **A Ferro e Fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo, Cia. das Letras, 1996.

⁶⁷ SALVADOR, Op. Cit. Pág.74

⁶⁸ Ver LUNA, Suely O Sítio Sinal Verde - São Lourenço da Mata, PE. Uma Aldeia Pré-Histórica na Zona da Mata Pernambucana. **Revista CLIO** - Série Arqueológica, n°7, 1991

Havia nas casas um principal, cujo poder estava em manter os filhos homens e atrair genros para a sua maloca: *tem cada casa seu principal, que são também dos mais valentes e aparentados e que têm mais mulheres*⁶⁹. O poder masculino, especialmente dos homens mais velhos como conselheiros e, jovens e adultos como líderes para a guerra, é de fato inegável entre esses grupos, no entanto, não de forma generalizadora ou determinista, pois as mulheres idosas também possuíam sua importância nestas sociedades, como nas palavras de Gândavo: *Todos seguem muito o conselho das velhas, tudo o que elas lhes dizem fazem e têm-no por muito certo: daqui vem a muitos moradores não comprarem nenhuma para lhes não fazerem fugir seus escravos*⁷⁰. Indicando assim, que o papel da mulher indígena não era tão destituído de prestígio, como da mulher lusa ou mesmo da futura brasileira.

O casamento era um grande regulador de privilégio e hierarquia na sociedade Tupi. Foi um condicionante utilizado na relação entre índios e colonos, sendo, entretanto, os últimos incorporados na figura de “genros” que traziam como presentes armas, objetos mais funcionais para o trabalho na mata, quinquilharias cobiçadas pelos principais e até mesmo, condições de aliança e cooperação contra os inimigos de ambas as partes, sendo estas condições *o modo mais fácil das guerras que os portugueses fizeram no Brasil*⁷¹. Exemplos que ilustram essa ação na capitania de Pernambuco foram, Vasco Fernandes que casado com uma índia e, segundo a narrativa de Salvador, intermediou as negociações nos conflitos com os Caeté em suas investidas na vila de Igarassu e Olinda, nas primeiras décadas de colonização, ou ainda, o caso clássico de Jerônimo de Albuquerque e a índia Arco Verde, que selou a aliança de portugueses com um grupo da etnia Tabajara.

⁶⁹ SALVADOR, Op. Cit. Pág.72

⁷⁰ GÂNDAVO, Op. Cit. Pág. 29

⁷¹ SALVADOR Op. Cit. Pág. 126

As aldeias Tupi eram unidades que se auto-sustentavam, sendo unidades independentes das outras de seu mesmo grupo. Entretanto, estas se uniam, principalmente, em situações de guerra, onde a identidade étnica comum era afirmada e as distinções enquanto Tupinambá, Tabajara, Potiguara e Caeté eram concretizadas⁷².

A guerra é uma característica sempre presente nas descrições das ações dos Tupi. Em Pernambuco, Souza fala dos Caeté como indivíduos *mui belicosos e guerreiros que faziam cruéis guerras, para cujas aldeias ordinariamente havia fronteiras, que as corriam e salteavam*⁷³. Os Caeté, citados pelo autor, além dos Tupinambá, Tupinaé, Tabajara e tapuias, eram também contrários dos Potiguara, que *sempre teve guerra cruel (...) e se matavam e comiam uns aos outros em vingança de seus ódios*⁷⁴. As situações de guerra, descritas pelos cronistas, afirmavam as distinções políticas dos grupos Tupi, reunindo várias aldeias em nome da identidade étnica.

Essa belicosidade ameríndia baseada na vingança impressionou os europeus, principalmente, pelo fim antropofágico dos cativeiros de homens guerreiros. Nas descrições, na sua maioria, com um tom macabro, e traços marcadamente naturalistas, fazem das narrações um instrumento de trazer a tona o horror do ato para os leitores civilizados:

*(...) golpeia o prisioneiro na nuca, de modo que lhe saltam os miolos, e imediatamente levam as mulheres o morto, arrastam-no para o fogo, raspam-lhe toda a pele, fazendo-o inteiramente branco, e tapando-lhe o anus com um pau, a-fim-de que nada dêle se escape. Depois de esfolado, toma-o um homem e corta-lhe as pernas, acima dos joelhos, e os braços (...) e correm com eles (...) em sinal de alegria.*⁷⁵.

⁷² MONTEIRO, Op. Cit., Pág. 126

⁷³ SOUSA, Op. Cit. Pág. 62

⁷⁴ SOUSA, Op. Cit. Pág. 61

⁷⁵ STADEN, Hans **Duas Viagens ao Brasil** Publicações da Sociedade Hans Staden: São Paulo, 1942.

O ritual foi ainda reforçado com a retomada de De Bry das ilustrações de Staden e Lery. A manipulação das informações visuais dos registros destes cronistas, levou De Bry, na obra *Grandes Viagens de 1592*, na qual criou um desenho geometricamente esquematizado fazendo com que a expressão humana fosse refletida não por traços faciais, mas pelas práticas corporais, acrescentando ao ritual xilografado por Staden um caráter demoníaco da situação narrada⁷⁶.



Mulheres e crianças indígenas tomando mingau preparado com as tripas do prisioneiro sacrificado.

Ilustração do livro de Hans Staden “Viagens ao Brasil”, 1557.

⁷⁶ Ver, BELUZZO, Ana Maria de M. A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo IN GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org) **Índios no Brasil**- 3ª ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998.

Mulheres e crianças indígenas tomando mingau preparado com as tripas do prisioneiro sacrificado.

Ilustração do livro de Hans Staden “Viagens ao Brasil”, 1557.

A antropofagia também era utilizada para adquirir prestígio, fama e possibilidade para assumir a condição de principal, como também, para estabelecer a paz e selar alianças. Como no caso, por exemplo, dos Caeté de Olinda, em atitude de confirmação da aliança feita com Jerônimo de Albuquerque, para cessar os ataques aos colonos e escravos da vila realizados por indivíduos deste grupo, e de certa forma tendo convivência com o donatário que permitiu e possibilitou a antropofagia.

uns mandou por em bocas de bombardas e dispará-las à vista dos mais, para que vissem voar feitos pedaços, e outros entregou aos acusadores (índios) que os matassem em terreiro e os comeram em confirmação de sua amizade, e assim a tiveram daí avante tão grande como se fora de muitos anos, e se dividiram em dois bandos, ficando os acusadores de seus sequazes (...) na vila até a mata do pau-brasil (...) e os culpados e acusados se passou para as matas do cabo de Santo Agostinho⁷⁷.

Os discursos guerreiros ou religiosos, difundidos pelos pajés, eram um mobilizador de ações e instrumento de convencimento nas sociedades Tupi, capaz de

⁷⁷ SALVADOR Op. Cit. Pág. 127

provocar migrações em massa ou promover ataques a aldeias contrárias. Com tons de esperança ou comoção grupal, os discursos, na verdade, eram veículos de manobra coletiva. Foram utilizados pelos missionários jesuítas para a evangelização e conversão dos indígenas, como está registrado nas cartas jesuíticas, no entanto, nota-se que é possível também terem sido utilizados pelos capitães europeus, como no caso de Jerônimo Albuquerque Maranhão que convocou, falando na língua geral, aos índios de Pernambuco e Paraíba para a guerra do Maranhão.:

Sobrinhos, eu vou à guerra, estas são as armas dos homens esforçados e valentes, que me hão de seguir, estas das mulheres fracas e que há de ficar em casa fiando; agora quero ouvir quem é homem ou mulher”. As palavras não eram ditas, quando se começaram todos a desempulhar e pegar dos arcos e flechas, dizendo que eram homens e que partissem logo para a guerra. Ele os quietou, escolhendo os que havia de levar⁷⁸.

Se de um lado o colonizador utilizava das formas discursivas dos líderes indígenas como estratégia de convencimento e subordinação aos interesses da coroa, por outro lado, esses mesmos líderes, principalmente, os religiosos eram combatidos. Os xamãs, caraíbas e pajés tupi, agentes do sagrado entre os índios, quando referidos pelos cronistas, eram chamados de bruxos e/ou feiticeiros, transpondo assim uma terminologia usada para pessoas consideradas praticantes de cultos satânicos na Europa, sendo esta uma forma de demonizar a religiosidade ameríndia. Ou ainda, faziam descrições que evidenciavam o charlatanismo de suas práticas:

E assim se podem estes feiticeiros chamar mais matasanos que médicos, nem eles curam os enfermos se não com enganos, chupando-lhes na parte que lhe dói, e tirando da boca um espinho ou prego velho que já nela levavam, lho mostram, dizendo que aquilo lhes fazia mal e que já ficam sãos⁷⁹.

⁷⁸ SALVADOR Op. Cit. Pág. 149

⁷⁹ SALVADOR, Op. Cit. Pág. 79

Guerra e religiosidade andavam juntas no imaginário indígena. O contato com o europeu e a conversão de principais ao cristianismo, ou mesmo as alianças feitas por interesses pessoais e/ou políticos, que direcionavam a um afastamento dos aspectos transcendentais Tupi, intensificaram uma série de movimentos messiânicos provocados pelos carábas. Como revela uma crônica da Companhia de Jesus em que cita em 1585, surgir um índio que se autodenominava “Papa” e dizia ser os *portugueses que se afastavam da verdade*, e com um discurso xenófobo e libertador dos trabalhos nos aldeamentos, provocou a fuga de índios, queima de plantações e mortes de colonos. E, segundo a própria crônica, estes acontecimentos eram recorrentes, pois, *não é para admirar este facto, quando ainda hoje se dão outros semelhantes no vale do Amazonas, não só de aparições de papas mas de Christos, como ainda há pouco succedeu*⁸⁰.

A referência de uma certa “inclinação” para a guerra está sempre presente nas narrativas, assim como o “espírito festivo” desses grupos, também é recorrente nos relatos. Como, por exemplo, nas descrições dos Caeté que *por natureza são estes (...) grandes músicos e amigos de bailar*⁸¹. No entanto, as festas eram regadas a bebidas, que para os cronistas era o *costume mais ordinário, porque para efeito de se emborracharem, aparelham muitos vinhos que fazem do sumo de canas de açúcar, que vão buscar pelos engenhos, e também de mel e de uma fruta que chamam caju, e, juntos em roda muitos homens e mulheres, estão nesse canto todo um dia e noite inteira, sem dormirem (...) até caírem todos por terra sem acordo*⁸².

O consumo de bebidas alcoólicas era relacionado também a uma ação coletiva, a qual ocupava um lugar central na vida cerimonial, principalmente, nos rituais de canibalismo entre os grupos Tupi. O cauím, bebida fermentada indígena, estava

⁸⁰Leal, Antônio Henriques Apontamentos para a história dos Jesuítas no Brasil. Extrahidos das Chronicas da Companhia de Jesus , **RIHGB**, 1936, Pág. 205

⁸¹ SOUSA, Op. Cit., Pág. 63

⁸² **Diálogos das Grandezas do Brasil**, Op. Cit., Pág. 208.

articulada com as cerimônias de guerra e da antropofagia; como pode ser observada nesta descrição:

Assim que tudo está preparado, determinam o tempo em que deve morrer o prisioneiro e convidam os selvagens de outras aldeias para que venham assistir. Enchem então de bebida todas as vasilhas. (...) No dia, véspera de começarem a beber, amarram a mussurana em torno ao pescoço do prisioneiro e pintam o ibirapema com que o pretendem matar. (...) Quando principiam a beber, levam consigo o prisioneiro, que bebe com eles, e com o qual se divertem. Acabada a bebida, descansam no outro dia e constroem para o prisioneiro uma pequena cabana no local em que deve morrer.⁸³

Segundo João Fernandes, ao trabalhar o papel feminino nas sociedades Tupi, ele visualiza nas atividades femininas *o complexo cerâmica / bebidas fermentadas / antropofagia*⁸⁴, uma relação com a vida ritual e cotidiana desses grupos indígenas. Com o processo de evangelização, este complexo foi desarticulado; na eliminação da antropofagia, no combate ao consumo de bebidas e, conseqüentemente, na descaracterização do papel da mulher indígena nesta sociedade.

Assim como a bebida, a cerâmica também era um elemento cultural importante para esses grupos. Primeiro, por ser um indicador cultural através de suas técnicas de fabricação e decoração:

As mulheres fabricam as vasilhas de que carecem do seguinte modo: tomam o barro, amassam-no e fazem então as vasilhas que querem ter. Depois as deixam secar durante algum tempo. Sabem também pintá-las com gosto. Quando querem queimar as vasilhas, debruçam-na sobre pedras, põem aí bastante cortiça seca, que ateiam. Assim se queimam as vasilhas, de modo que incandecem como ferro em brasa⁸⁵.

⁸³ STADEN, Op. Cit., Págs.179-180- grifos meus.

⁸⁴ FERNANDES, João Azevedo **De Cunhã a Mameluca: Em Busca da Mulher Tupinambá** Dissertação em Antropologia Cultural, UFPE, 1997. Pág.38.

⁸⁵ STADEN, Op. Cit., Pág. 165.

Segundo, pela sua funcionalidade, enquanto reservatórios de água e comida, como, por exemplo, panelas para cozer e preparar alimentos de uso cotidiano ou na fabricação de farinha em suprimento para as freqüentes guerras:

(...) e todos comem em alguidar (vaso de barro) ou cabaço, a que chamam cuia, que estas são as suas baixelas⁸⁶.

E, se concluem que a guerra se faça, mandam logo que se faça muita farinha e que se apercebam de arcos e flechas e alguns paveses ou rodela e espadas de paus tostados⁸⁷.

Terceiro, por estar inserida nos momentos rituais do grupo, como de antropofagia e sepultamentos:

(...) determinam de o matar, e fazem grandes cerimônias e festas aqueles dias, e aparelham muitos vinhos para se embebedarem, e fazem-nos da raiz de uma erva que se chama aipim, a qual fervem primeiro e depois de cozidas mastigam-na umas moças virgens, e espremem-na nuns potes grandes (...)⁸⁸.

E, se morre algum menino filho de principal, o metem em um pote, posto de cócoras, atados ao joelhos com a barriga, e enterram o pote na mesma casa e rancho de baixo do chão⁸⁹.

O papel da mulher estava ligado a aspectos fundamentais ao sustento do grupo e, principalmente, no suprimento das ocasiões mais importantes da identidade Tupi, como na fabricação de comida para a guerra, utilizada posteriormente também pelos colonizadores; no preparo das bebidas para as festas e rituais; e na confecção das urnas funerárias nos sepultamentos, sendo estas ações entendidas como um *discurso técnico das mulheres (...)* em uma negociação doméstica de poder⁹⁰.

⁸⁶ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 76.

⁸⁷ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 81.

⁸⁸ GÂNDAVO, Op. Cit., Pág. 26.

⁸⁹ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 80.

⁹⁰ FERNANDES, Op. Cit., Pág. 39.

Nestes momentos a cerâmica era um elemento sempre presente no cotidiano e nas ocasiões cerimoniais dos grupos indígenas⁹¹, que, na realidade, também é o vestígio mais recorrente nos sítios arqueológicos no litoral, materializando a cultura relatada pelos cronistas.

Com a análise do material cerâmico de dois sítios arqueológicos localizados no município do Cabo de Santo Agostinho, litoral sul do estado de Pernambuco, muitas das narrativas sobre forma e funcionalidade da cerâmica utilizada pelos grupos da costa foram confirmadas, podendo também contextualizar as interpretações arqueológicas⁹².

Em um quantitativo de 1227 fragmentos cerâmicos analisados pôde-se chegar no seguinte perfil técnico: Através da morfologia dos fragmentos e reconstituições hipotéticas, o conjunto apresenta a predominância de grandes reservatórios e, ainda, a evidência de um arsenal diversificado de formas, indicando várias possibilidades de funções diferentes, principalmente, na presença de vasilhas com formas planas e abertas, indicando a utilização da mandioca em sua dieta alimentar .

Ainda referente às funções, foram encontrados em 32% dos fragmentos cerâmico uma composição de anti-plástico de areia e areia + bolos de argila, como componentes para diminuição da plasticidade, maior permeabilidade, e porosidade dos objetos, representando reservatórios que permitiam a conservação de líquidos pelo processo de transpiração, que pelas crônicas eram usadas tanto para armazenar água quanto as bebidas consumidas nas festas.

Outro ponto relevante, foi a ocorrência significativa de peças pintadas, tanto interna quanto externamente, podendo ter sido decorada pelo “desejo” de quem as

⁹¹ Sobre cerâmica cerimonial e cotidiana ver: FONTES, Mauro Alexandre **Farias A Cerâmica Pré-Histórica da Área Arqueológica do Seridó/RN**, dissertação de Mestrado em Pré-história da UFPE, 2003.

⁹² Dados da análise do perfil cerâmico dos sítios arqueológicos do Cabo de Santo Agostinho (PE), ver SILVA, Geyza Kelly Alves **da Relatório final de atividades do bolsista UFPE/CNPq/PIBIC**, 2001.

fabricou ou por motivos mais direcionados, como, por exemplo, para ser utilizada em alguma festa ou cerimônia do grupo.

A cerâmica era fabricada com a técnica de acordelamento, após a preparação de *roletes* de argila, eles eram postos um em cima do outro e unidos com os dedos através de pressão nas junções. Há presença de queima nos fragmentos, tanto oriundos da queima durante o fabrico da vasilha, quanto de vestígios de que algumas iam para o fogo, sendo marcas da utilização destas cerâmicas para o cozimento. Estas marcas são indicativos de uma horticultura, mesmo incipiente, que possibilitava um semi-sedentarismo vivido por estes grupos do litoral⁹³.

Foram também encontradas rodela de fusos de cerâmica nos sítios, indicativos de fiação de fibras vegetais rodela de fusos de cerâmica nos sítios, indicativos de fiação de fibras vegetais. A presença deste objeto vem confirmar as atividades de fiação e tecelagem, para a confecção de *umas redes de fio de algodão que as índias tecem num tear feito à sua arte*⁹⁴, ou para fazer *as redizinhas a que chamam de Tipoia*⁹⁵ para transportar seus filhos, amarrando-os nas costas, pois, além da confecção de cerâmica e abastecimento do grupo, as mulheres também possuíam esta tarefa. No entanto, muito dessas atividades foram substituídas, adaptadas ou esquecidas com o contato com os colonos, e mesmo a mulher índia levando para dentro das vilas muitos dos seus costumes, estes já não possuíam as mesmas significações e representações que no espaço da aldeia.

Muitos dos indicativos da cultura, a partir da relação com o colonizador, foram substituídos, adaptados ou mesmo abandonados pelas sociedades indígenas, também como ação e/ou reação à sociedade colonial que estava sendo construída. Construção, da

⁹³ Sobre técnicas agrícolas ver NEME, Salette Técnicas Agrícolas e Instrumentos de Trabalho Indígena In Ivan Alves Filho (org) **História Pré-colonial do Brasil**. Rio de Janeiro: Europa Editora, 1993.

⁹⁴ GÂNDAVO, Op. Cit. Pág. 104

⁹⁵ BARLÉU, Op. Cit. Pág. 24

qual o indígena também fez parte e que direcionou para uma descaracterização, reelaboração e destruição das estruturas sociais destes grupos, acarretando uma ruptura com o seu passado e a sua maneira de viver e pensar o mundo.

1.2.2- Território

A delimitação territorial dos grupos Tupi na costa das capitanias de Pernambuco e Rio Grande, foi realizada seguindo as indicações dos cronistas coloniais e da maior recorrência dos dados oferecidos nos relatos, sendo possível compor um painel da localização das etnias Caeté, Tabajara e Potiguar. Foi construído através destas informações um mapa de ocupação desses grupos, procurando apresentar a disposição destes no momento do contato (ANEXO).

Entretanto, a disposição dessas etnias após a consolidação da instalação da capitania de Duarte Coelho foi alterada, por motivo de suas migrações, decorrente dos novos arranjos feitos com o colonizador, sendo a nova apresentação da distribuição espacial desses grupos no território conquistado um sintoma das relações de conflitos e alianças entre essas etnias e os colonizadores.

Na capitania de Pernambuco, os caetés, potiguaras e tabajaras aliados se aldearam, delimitando outros critérios de espaço étnico. A colonização surgiu para aldeados ou para os que foram escravizados nos engenhos, fazendas e casas de colonos com novos conceitos de território, sociedade, economia e política., fazendo com que

estas etnias tivessem de não apenas se enquadrar nesta nova “ordem”, como também buscar e conservar seu espaço de sobrevivência no mundo colonial.

II CAPÍTULO

A NOVA (DES)ORDEM NO LITORAL

2.1 Interesses em Jogo : Índios X Colonos

*desejosos de ferramentas, pelo que lhes dávamos
nos vinham a vender mantimentos de que temos
assaz necessidade, e, como estão fartos
de ferramentas, fazem-se piores do que são
e alvoroçam-se e ensoberbecem-se e revoltam-se.*
Duarte Coelho⁹⁶.

Pensar a construção do mundo colonial é um exercício que exige não apenas rever os pressupostos do projeto de colonização do Estado português para o Brasil, mas é também levar em consideração a ação dos agentes envolvidos e as suas parcelas de contribuição e/ou impedimento para que este plano fosse realizado, ou seja, é considerar estes personagens como peças importantes para sucessos e fracassos da nova (des)ordem que foi estabelecida.

⁹⁶ Carta de 20/12/1546 IN **CARTAS de Duarte Coelho a El Rei**. José Antônio Gonsalves de Mello e Cleonir Xavier de Albuquerque (org.); reprodução fac-similar, leitura paleográfica e versão moderna anotada, 2ª edição Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997. Pág. 100.

Em 1534, Dom João III, rei de Portugal, implementou o sistema de capitâneas hereditárias no Brasil. Dando o provimento de terras e poder aos donatários, membros de uma pequena nobreza, que receberam a função de prover a prosperidade das capitâneas doadas, *porém de modo a simultaneamente beneficiar a Coroa onipotente e onipresente*⁹⁷.

Nas doações de capitâneas, as relações entre o rei e os donatários foram claramente determinadas, como se observa nas cartas de doação as quais confirmavam a mercê real, e também nos forais onde se declaravam os direitos e deveres do donatário. No entanto, no processo de implementação do sistema, os interesses particulares dos colonos e as vontades político-econômicas da Coroa é que vão ditar os caminhos percorridos da colonização.

As capitâneas foram organizadas com base administrativa local em uma vila, com um bom porto, numa baía ou estuário. Os donatários recebiam propriedades em que podiam explorar diretamente ou por parceria. Além disso, possuíam monopólio do comércio de alguns produtos. A Coroa, em contrapartida, ficava com os lucros da Alfândega, também com o monopólio das especiarias e, ainda, com o quinto dos metais preciosos e o dízimo eclesiástico⁹⁸.

No caso pernambucano, Duarte Coelho, anteriormente capitão-mor de armadas no Atlântico, recebeu a doação equivalente a *sessenta léguas de terra na dita Costa do Brasil, as quais se começarão no Rio de São Francisco, que é do Cabo de Santo Agostinho para o sul, e acabarão no Rio que cerca em redondo toda a ilha de Itamaracá*⁹⁹. Em suas cartas pode-se identificar tensões, entre a Coroa, que visava a procura de metais e a extração e comércio do pau-brasil, e o donatário, que via no

⁹⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda (dir) **História da Civilização Brasileira, Época colônia**, vol. 01: do descobrimento à expansão territorial, 13ª edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, Pág. 115.

⁹⁸ MORAES, Op. Cit., Pág. 300.

⁹⁹ Translado da Doação da Capitania de Duarte Coelho- DHBN, livro XIII, cód. I, Pág. 68.

empreendimento da plantação da cana-de-açúcar a estabilidade da capitania e o retorno de seus investimentos. Situação ilustrada na carta a El-Rei de 1542, em resposta as pressões vindas de Lisboa para se procurar ouro e prata:

Quanto, Senhor, as cousas do ouro, nunca deixo de inquirir e procurar sobre elas, e cada dia se esquentam mais as novas; mas como sejam longe daqui pelo meu sertão a dentro, e se há de passar por três nações de muito perversa e bestial gente e todas contrárias uma das outras, há de realizar-se esta jornada com muito perigo e trabalho, para a qual me parece, e assim a toda minha gente, que se não pode fazer senão indo eu; e ir como se deve ir e empreender tal empresa, para sair com ela avante, e não para ir fazer aventuras, como os do rio da Prata, onde se perderam mais de mil homens castelhanos, ou como os do Maranhão, que perderam setecentos, e o pior é ficar a cousa prejudicada¹⁰⁰.

Além dos acordos e conflitos entre o donatário e a Coroa, o projeto de colonização esbarrava nas sociedades americanas que não podiam ser simplesmente ignoradas, havendo medidas para a cooptação destas, por parte dos portugueses, quando necessário e interessante, à ordem colonial.

Em correspondência a El-Rei, no período de implantação da Capitania, Duarte Coelho apresentava, entre as suas queixas, os limites e condições à expansão colonizadora, as quais eram medidas pelo termômetro das relações com os grupos indígenas que o rodeavam. Em suas cartas, identifica-se a presença do silvícola, como entrave, condicionante ou possibilidade para as suas ações. O contato com os índios estava inserido em suas queixas, respostas e pedidos ao rei, retratados nas situações descritas e discutidas pelo donatário.

¹⁰⁰Carta de 27/04/1542 IN **CARTAS de Duarte Coelho a El Rei**. José Antônio Gonsalves de Mello e Cleonir Xavier de Albuquerque (org.); reprodução fac-similar, leitura paleográfica e versão moderna anotada, 2ª edição Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997. Pág. 97.

Como no caso da ausência de procura de metais percebida pelo rei, também em seus argumentos da quantidade e constância de pau-brasil enviado ao reino, os silvícolas estão também presentes na questão da mão-de-obra, sendo sua participação reguladora da demanda no corte da árvore. Pois, segundo o donatário, na carta de 20 de dezembro de 1546, as dificuldades são por estar *muito longe do sertão a dentro e é muito trabalhoso e perigoso obter, muito custoso, e os índios fazem-no de má vontade*, e o que tinha sido retirado fez-se *conforme a condição dos índios*¹⁰¹.

Também em suas palavras de desprazer, acerca da presença de degredados, os quais vinham pagar as suas penas na capitania, o seu discurso denota os danos por estes causados, trazendo *descrédito e menoscabo com os índios*¹⁰². Além dos protestos feitos pelo donatário sobre os que, por mercê régia, faziam o corte do pau-brasil, pois *importunavam tanto os índios e prometem-lhes tantas cousas fora da ordem que metem a terra em desordem da ordem em que eu a tenho posto (...) Porque não basta, Senhor, dar-lhes as ferramentas, como está em costume, mas, por induzirem os índios a fazer brasil, dão-lhes contas da Bahia e carapuças de pena e roupas de cores (...) e o que é pior, espadas e espingardas*¹⁰³.

Utilizados como desculpa ou justificativa, Duarte Coelho, em suas cartas a El Rei, revelou a importância da presença e ação dos grupos indígenas em sua empreitada colonizadora, como mão-de-obra, aliados, desbravadores ou empecilho ao seu projeto. No litoral pernambucano e em meio a um emaranhado de conflitos, no qual estavam os interesses da Coroa, do donatário e dos colonos, os portugueses ainda estavam suscetíveis às “vontades” indígenas. No entanto, em um jogo político, social e militar

¹⁰¹ Carta de 20/12/1546 IN **CARTAS**, Op. Cit., Pág. 99.

¹⁰² Carta de 20/12/1546 IN **CARTAS**, Op. Cit., Pág. 102

¹⁰³ Carta de 20/12/1546 IN **CARTAS**, Op. Cit., Pág. 100.

entre esses agentes, este painel vai sendo alterado para uma nova (des)ordem ser instituída.

Em Pernambuco, os cercos feitos pelos Caeté nos fins da década 1540, nas vilas de Igarassú e Olinda descritos pelos cronistas coloniais, por exemplo, são um indicativo da fluidez em que as relações entre grupos indígenas e colonizadores estavam ancoradas. Principalmente, no período de conquista do território, os rumos que as alianças e os conflitos com as etnias Potiguara, Tabajara e Caeté tomaram, foram cruciais para a consolidação do projeto colonial.

Os Potiguara, possuíam um território de domínio que compreendia desde a costa da capitania do Rio Grande ao rio Paraíba, e correndo a costa eles *faziam tanto mal aos moradores das capitanias de Pernambuco e Itamaracá*, promovendo *nestas capitanias muitos danos, queimando engenhos e outras muitas fazendas, em que matavam muitos homens brancos e escravos*¹⁰⁴. Essa etnia resistiu durante muitos anos à expansão colonizadora portuguesa em seu território fazendo assaltos para além do rio Paraíba, causando medos e danos às povoações coloniais¹⁰⁵.

Os franceses, eram importantes aliados do grupo, e, é claro, assíduos freqüentadores do território Potiguara desde 1518. Segundo Lopez, ao estudar o contato entre franceses e grupos Tupi, esta cita a ação dos primeiros em não demonstrar ao silvícola o interesse de escravização em escala comercial, como agiam os portugueses, sendo este o sucesso de suas alianças também com grupos do litoral do Cabo de Santo Agostinho e da baía de Guanabara¹⁰⁶.

¹⁰⁴ SOUSA, Op. Cit. Págs. 52-54

¹⁰⁵ Informação do Brasil e de suas capitanias – 1584 IN **CARTAS JESUÍTICAS III Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões de José de Anchieta**. SP: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. Pg. 306

¹⁰⁶ LOPEZ, Adriana **Franceses e Tupinambás na terra do Brasil** São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2001, Pág. 74

Entretanto, com a União Ibérica, a expansão e solidificação da posse territorial da colônia, foram feitas várias tentativas para sujeitar os Potiguara, entre elas as incursões do ouvidor geral Fernão da Silva; do governador Luis de Brito e Almeida; do ouvidor Cosme Rangel; e de Frutuoso Barbosa. Contudo, apenas com Martim Leitão, ao lado de, *168 homens de pé e a cavalo, fora o nosso gentio, que eram das aldeias de Pernambuco, noventa frecheiros e das da Paraíba setecentos e trinta, com seus principais* (os líderes Tabajara) *que os guiavam, O Braço de Peixe, o Assento de Pássaro, o Mangue e o Cardo Grande*¹⁰⁷, foi possível realizar ataques com sucesso às aldeias dos Potiguara.

Sem apoio dos franceses, que fugiram, a paz foi firmada em 1599 entre portugueses e potiguaras, visto que os últimos se viram sem condições de prosseguir com a resistência. A pacificação e aliança com os lusos representaram uma saída, para os Potiguara, de não serem escravizados pela guerra, pois melhor seria a condição dada pelos portugueses *que os metem na igreja não os cativam, antes os doutrinam e defendem*¹⁰⁸. Já para os colonos, a aliança era entendida como um grande benefício para os seus objetivos de conquistas de terras, mão-de-obra e defesa.

Em meio as guerras contra os Potiguara, em 1585, um grupo de Tabajara, que habitaram o São Francisco, juntamente com o seu principal Piragibe- Braço de Peixe, chegaram ao Rio Paraíba e se aliaram aos primeiros, como forma de se vingar pelo ato de traição dos portugueses que tentaram escravizá-los. No entanto, as alianças entre as etnias, historicamente rivais, não duraram muito. Aproveitando da situação, Martim Leitão procurou os tabajaras a fim de restabelecer a antiga aliança.

O que entendido pelo general Martim Leitão e considerando de quanta importância seria ter paz com eles e apartá-los dos potiguares

¹⁰⁷ SALVADOR, Op. Cit. Pág. 300

¹⁰⁸ SALVADOR Op. Cit. , Pág. 273

que só buscaram os potiguares, com os quais nunca queríamos paz, mas com eles sim, dizendo-lhes mais que o general era homem do reino, fora das malícias e enganos que com eles usavam os do Brasil, e estava muito bem informado da sua antiga amizade com os brancos, pelos quais sabia que quebrara a paz, e que se os capitães Ataíde e Caldas (causadores do incidente) foram vivos, os mandaria el-rei castigar¹⁰⁹.

Após apoiar e possibilitar a vitória dos colonos, os Tabajara juntamente com os Potiguara, já aliados, continuaram as incursões que também se estenderam ao Ceará (1603 – 1607). Também no Maranhão, a etnia Tabajara tornou-se uma grande aliada nas guerras de conquista, como mostra uma consulta ao Conselho Ultramarino (1624) sobre Mandioca Puba o principal dos Tabajara, na região, *o qual foi com uma aldeia de sua gente com Jerônimo de Albuquerque da Capitania da Paraíba à dita conquista, em que merecem honras e mercês de Vossa Majestade pela boa conta que deu em toda a ocasião que houve¹¹⁰.*

No momento do contato, os Tabajara habitavam nas mediações do rio São Francisco, onde ajudaram a serem realizadas entradas, tendo como guia, o Principal, Braço de Peixe e *sua gente, que era muito esforçada e guerreira, entraram muitas léguas pelo sertão, matando os que resistiam e cativando os mais¹¹¹.* Sempre presentes nas conquistas portuguesas, nas crônicas há referência aos Tabajara como *os primeiros que se fizeram da parte dos portugueses, com Tabyra, seu chefe¹¹².* Também é marcante nos relatos o “casamento” entre o fidalgo Jerônimo de Albuquerque com uma filha do

¹⁰⁹ SALVADOR, Op. Cit. , Pág. 247

¹¹⁰ 01/03/1624 Registro de Consulta AHU, cód. 35-A.

¹¹¹ SALVADOR, Op. Cit. , Pág. 182

¹¹² VASCONCELLOS, Pe. Simão de S. J. Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil [1663]. **RIHGB**, Rio de Janeiro, Tomo XXXIV, 1871.Pág. 224

principal Tabajara ArcoVerde¹¹³, fazendo dos ArcoVerde a liderança Tabajara na capitania.

A etnia Caeté, *senhoreou esta costa da boca do Rio de São Francisco até o rio Paraíba*¹¹⁴. Sempre descritos como hábeis guerreiros, no entanto, *muito mais falso, e atraído que outro algum, sem palavra, nem lealdade, e fizeram naqueles primeiros tempos grandes males aos portugueses*¹¹⁵. As impressões sobre a selvageria Caeté foi realçada pela morte do Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha e as demais pessoas que o acompanhavam em uma viagem de retorno à Portugal, feita pelo grupo, ao norte do São Francisco, em 16 de junho de 1556.

Com um decreto do Governador Men de Sá no ano de 1562, este ordenou a sua escravidão *onde quer que fossem achados sem fazer exceção*¹¹⁶, pois a morte do bispo e seus conterrâneos foi recebida com atitudes de indignação e repúdio aos costumes “bárbaros” do grupo. Mas, quando os Tabajara, através da estratégia de fazer resgates com os índios de Pernambuco, no rio São Francisco *matavam e comiam* os seus adversários e dos portugueses, era tido como uma atitude justificável pelos colonos, visto que os índios atacados estavam nas *mais férteis e melhores terras*¹¹⁷.

Todavia, os índios da costa pernambucana também serviram aos interesses dos colonos em muitos momentos, *pois em tudo os ajudavam os gentios que estavam em paz, e entravam e saíam da vila com seus resgates*¹¹⁸, de escravos e escravas que podiam ser trocados por ferramentas, *de que se serviam e os casavam com outros*

¹¹³ JABOATÃO, Op. Cit. Pág. 146

¹¹⁴ SOUSA, Op. Cit. Pág. 61

¹¹⁵ JABOATÃO, Op. Cit. 17

¹¹⁶ CARTAS JESUÍTICAS III, Op. Cit. , Págs. 355

¹¹⁷ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 175

¹¹⁸ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 120

*livres, que os serviam tão bem como os cativos. Também ajudaram nos canaviais e nas roças de mantimentos, a que o gentio os vinha ajudar*¹¹⁹.

Em conquistas territoriais e conflitos os Caeté estavam presentes, como, no último cerco à Olinda, após a morte de Duarte Coelho, com a ajuda de um “língua”, Jerônimo de Albuquerque fez acordos com alguns principais do grupo, dividindo-os entre aliados e contrários à presença portuguesa, e empurrando os seus contrários para as matas do Cabo de Santo Agostinho. Com este episódio intensificou os ataques aos Caeté contrários do sul, *que não cessava de dar assaltos em os escravos que os portugueses tinham em suas roças e fazendas e (...) aos nossos confederados*¹²⁰. Com vinte mil indígenas aliados e mais dois mil vindo de Itamaracá, Duarte Coelho de Albuquerque, fez guerra contra o último foco de resistência dos caetés *hostis* nas imediações do rio Sirinhaem em 1571, saindo-se vencedor.

Nos enfrentamentos com os franceses houve também participação da etnia, com a ajuda de “línguas” os quais incitaram o ataque dos índios *de tal modo que (...) quiseram logo matá-los e come-los, que tão variável é o gentio e amigo de novidades*¹²¹. Tais atos foram impedidos pelos portugueses, no entanto, os franceses acabaram morrendo enforcados pelas mãos lusas.

A vitória dos portugueses e índios aliados sobre o grupo dos Caeté *hostis*, forçou estes a se interiorizarem, não sendo difícil se aliarem às nações Tapuias, forjando uma identidade com eles em torno da resistência às entradas coloniais.

Outros destinos também foram tomados por estes Caeté, como a escravização, justificada pela guerra beneficiando, principalmente, aos colonos que precisavam de mão-de-obra para seus engenhos e fazendas. E ainda, a aliança *por ordem de seus*

¹¹⁹ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 125

¹²⁰ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 175

¹²¹ SALVADOR, Op. Cit., Pág.123

*casamentos*¹²², sendo esta uma das situações comuns entre as comunidades indígenas as quais se utilizavam desses recursos para selar acordos e alianças, e neste caso, podendo impedir que a escravização dos envolvidos não fosse realizada. Situação da qual permitiu seu aldeamento, deixando de serem considerados marginais para serem integrantes no grupo de índios “súditos-cristãos” na sociedade colonial.

2.2 - Identidade: Entre “nós” e os “outros”.

Entendendo que a cultura étnica não é apenas um meio de possibilitar melhores chances de sobrevivência e de reprodução de um grupo humano, o contato entre índios e colonizadores europeus deve também ser compreendido levando-se em consideração a etnicidade como um elemento das relações sociais, sendo um sistema cultural, que situa os indivíduos e seu espaço em uma ordem social mais ampla¹²³.

Os conflitos nas guerras de conquista do território para a Coroa portuguesa permearam as rivalidades étnicas dos grupos indígenas. E nas relações dos agentes envolvidos, colonos e comunidades indígenas, a identidade étnica foi utilizada como estratégia por esses segmentos de forma política e consciente. Os colonos por manipular as oposições dos grupos indígenas de acordo com seus interesses e as comunidades étnicas por tirar proveito da promoção das guerras feitas pelos “brancos”, acirrando os conflitos étnicos preexistentes.

Além das guerras étnicas, muitas foram às formas que a etnicidade foi entendida e direcionada por cada grupo indígena. No caso dos grupos do litoral, as situações de conflito e negociação nas quais estavam inseridos, foi o elemento que guiou a forma de utilização de símbolos étnicos, a construção de identidades e a

¹²² SOUSA, Op. Cit., Pág. 63.

¹²³ Cf. POUTIGNAT, Op. Cit., pág 109.

manipulação de interesses coletivos e individuais. Potiguara, Tabajara e Caeté não eram apenas nomes étnicos referenciais a determinados grupos indígenas, mas também referências ao tipo de ator social e sua relação com o “outro”, em um dado contexto.

Ser Potiguara até 1599 era ser inimigo dos colonos e resistente ao projeto colonial português, e que, por sua vez, também representava ser aliado dos franceses em um acordo de escambo e apoio militar. Espalhados por um território que compreendia o litoral das capitanias de Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, de acordo com o conceito de território português, as unidades populacionais da etnia Potiguara tinham em sua identidade étnica o recurso mobilizador de identificação e cooperação para a busca de conquista de seus interesses políticos. A etnia, contudo, resistiu aos colonos e aliados até perceberem a sua eminente derrota e, a partir de acordos e alianças, ressignificaram seu etnônimo para grupo aliado.

Por outro lado, para os colonos portugueses estabelecerem acordos e alianças com os Potiguara era de fundamental importância para a consolidação do domínio do território recém-conquistado, principalmente, por este grupo ter demonstrado, durante o período das guerras de conquista, uma unidade política e força do ponto de vista bélico.

Os Tabajara, por sua vez, também se mostraram hábeis na manutenção da identidade étnica aos interesses de suas lideranças. No entanto, em torno do seu etnônimo, há outros significados além de servir para denominar um determinado grupo étnico. O termo Tabajara pode também ser entendido como um identificador de alteridade, como *os do outro lado*, como sugere a etnologia, ou também classificar grupos, chamando-os de *cunhados*¹²⁴.

Considerando a fluidez que as relações dos grupos Tupi possuíam, o termo Tabajara poderia se referir a identificação de unidades de aldeia que pertenciam a um

mesmo grupo étnico, mas por uma lógica da cultura Tupi, estariam em situação de guerra. Ou mesmo, quanto a situação de “cunhado”, poderia ser a identificação de grupos étnicos diferentes, que por uma situação de alianças, se reconheciam como “cunhados” ou Tabajara.

De identificador de alteridade, nos labirintos da história, o termo Tabajara chegou a significar um nome de nação. Para a etnologia, a etnicidade pode também ser entendida como um veículo de definição da situação que seus atores estão inseridos nas relações sociais¹²⁵. No caso da nação Tabajara em Pernambuco, grupos se apresentaram, através de suas ações, como aliados/“cunhados” dos colonos portugueses na história da colonização.

Ao se aliarem aos colonos, grupos tornaram-se Tabajara, assumindo a identidade de “os do outro lado” diante dos indígenas contrários ao projeto colonial. Identidade que pode ter sido assumida pelos Caeté, pois ao se dividirem, fizeram a aliança com os portugueses no episódio já referido, trocando o seu etnônimo por não representar a posição política que haviam assumido. Sendo então compreendida a ausência nos registros desses caetés aliados na documentação colonial. Assim, no contexto da colonização, metamorfoseando e construindo uma etnia, os Tabajara se fizeram nação, situando o seu espaço político, em uma escala ampla, na construção de uma nova ordem social.

A etnia Caeté, talvez tenha sido o grupo que mais modificou e manipulou a sua identidade étnica. Em um primeiro momento, com a divisão do grupo no episódio do cerco e Olinda, o grupo demonstrou que as etnias *não lutam porque são culturalmente diferentes*¹²⁶, mas porque há uma agregação de interesses individuais que de modo consciente se mobiliza para alcançar seus objetivos políticos.

¹²⁵Cf. POUTIGNAT, Op. cit. Pág. 116.

¹²⁶ POUTIGNAT, Op. cit., Pág. 104.

No desencadear dos fatos narrados pelo cronista Salvador, ao entrarem em acordos com os colonos parte dos líderes Caeté, com promessas dos colonos de promoção da guerra contra seus inimigos, alguns principais se deixaram seduzir, fazendo com que uma coletividade entrasse em desacordo, redefinindo seus elos políticos e provocando seu desmembramento. A posição assumida pelos líderes guiou *muitos dos Caetés*, segundo Jaboatão, à aliança com os colonos à *imitação* dos Tabajara¹²⁷, situação que nos leva a pensar na possibilidade de terem forjado uma outra identidade com os últimos.

Após as derrotas dos Caeté “hostis” no sul da Capitania pernambucana, as alianças com antigos inimigos, através de casamentos, revelam uma estratégia de “fugir” de uma identidade estigmatizada. E, no caso dos que se refugiaram no sertão e se metamorfosearam com outras etnias, pode representar uma afirmação de sua posição política contrária ao projeto colonial, ou a ausência de escolhas de poder assumir a sua identidade, por estar na condição de dominado, ou ainda, as duas coisas.

No contexto do contato, através das ações dos grupos indígenas, percebe-se a etnicidade assumindo um caráter dinâmico nas relações com os colonos, visto que os símbolos étnicos e culturais são suscetíveis de transformação e redefinição, onde os indivíduos, como estratégia de sobrevivência, vão buscar novas significações nos seus símbolos culturais e étnicos.

2.3. - Liberdade: Entre “Ações” e “Conceitos”.

Além dos objetivos de conquista do território, os confrontos entre colonos e grupos indígenas também se davam pela necessidade de mão-de-obra para a construção

¹²⁷ JABOATÃO, Op. Cit., Pág. 143

de vilas e o funcionamento de engenhos e fazendas. No entanto, a exploração do trabalho indígena não era visto com “bons olhos”, na teoria, pela Igreja. E em 1537 proclama, através do papa Paulo III, *que os índios não eram pobres bestas criadas para servir os europeus mas que tanto quanto eles, tinham o direito de se tornarem filhos de Deus*¹²⁸. E o direito de se tornar “filhos de Deus”, tem como significado, para o código cristão, o direito de ser livre.

A Igreja do Renascimento possuía um projeto missionário para o silvícola do “Novo Mundo”, além de oferecer o suporte ideológico para a invasão e domínio de terras dos “infiéis” pelos europeus cristãos. Ao lado da expansão comercial e territorial do poder temporal, a idéia de Império Cristão era bastante sedutora para a Igreja, afinal, segundo Caminha: *O melhor fruto que se pode tirar desta terra me parece ser salvar essa gente*¹²⁹.

Por outro lado, a rivalidade vivida na colônia não correspondia aos pressupostos da Igreja e o discurso humanista era sobrepujado pelos interesses dos colonos em escravizar os indígenas. Torna-se então necessária a intervenção da Coroa, que era pressionada, por um lado pelos missionários das Ordens e, por outro lado, pelos colonos. E em uma busca reguladora de estabelecer a condição do silvícola na colônia, o Estado sai criando uma legislação como resposta às ações e pressões dos agentes da colonização, como também aos interesses reais.

Em 20 de março de 1570, D. Sebastião, rei de Portugal, proibiu a captura de índios que eram vendidos como escravos, entretanto, com exceção para os casos de “guerra justa”, com licença do rei ou do governador, ou de prevenção da prática

¹²⁸ SILVA, Francisco Ribeiro da. A Legislação Seiscentista Portuguesa e os Índios do Brasil. IN SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). **BRASIL: Colonização e Escravidão**. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira. 2000. Págs. 16-17.

¹²⁹ CAMINHA, op. cit. Pág. 63.

antropofágica contra colonos e grupos indígenas aliados¹³⁰. Na Capitania de Pernambuco, antes mesmo da regulamentação de 1570, sobre a escravização por guerra justa, em 1562, já havia o decreto de Mem de Sá para a escravização dos Caeté.

*No mesmo tempo se fez consulta sobre outra praga universal que despovoava as aldeias: e era esta a capa de uma sentença que fora promulgada contra os índios Caaetés, dando a todos por escravos, e toda a sua descendência pela morte que deram ao Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha*¹³¹.

A “guerra justa” foi declarada *contra os Caeté que estavam além do Rio São Francisco para Pernambuco*¹³², mas com as alegações dos moradores da Bahia de que se encontravam também caetés, migrados de Pernambuco, nesta capitania, *pronunciou o dito governador sentença contra o dito Caeté, que fossem escravos, onde quer que fossem achados sem fazer exceção nenhuma, nem admitir no mal que podia vir à terra*¹³³.

A promulgação da “guerra justa” contra essa etnia provocou grande alvoroço nas capitanias. O apresamento desenfreado de grupos indígenas, que por justificativa dos colonos diziam serem Caeté, provocou revolta entre as nações, principalmente, dos grupos convertidos que se retiraram das aldeias construídas pelos missionários por conta dos *insultos e agravos que os portugueses lhes faziam em os cativar*¹³⁴.

Vendo o governador quão mal isto saíra, e quantos males e pecados daqui resultaram, que pagavam os inocentes pelos culpados, e que a terra se destruíra em tão pouco espaço de tempo, revogou a sentença dos Caetés, mas a tempo que já não havia remédio, porque

¹³⁰ 14/02/1587 Lei régia AHU, cód. 17, fl 45/47.

¹³¹ VASCONCELOS, Simão de. 1597-1671 **Crônicas da Companhia de Jesus**. Introdução de Serafim Leite. 3ª edição. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977. Pág. 104.

¹³² CARTAS JESUÍTICAS III **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões de José de Anchieta**. SP: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. Pág. 355.

¹³³ IDEM.

¹³⁴ IDEM, Pág. 355.

como os homens andavam já tão metidos no saltar dos Índios, como ainda Agora hoje em dia se vê, e vendo que o governador lhes atrapalhava seu propósito, revogando a sentença dos Caetés, usavam outra manha não menos perigosa (...) indo-se pelos matos com resgates, onde os Índios se iam esconder por fugir deles, e faziam com eles que se vendessem uns aos outros, dizendo que eram Caetés¹³⁵.

Mem de Sá volta atrás, pelo cativo descontrolado dos indígenas, e ainda, pelo descrédito dos portugueses aos olhos dos grupos aliados. O governador revoga a sua lei, mas os danos causados demonstraram grandes perdas para o controle estatal no trato com o silvícola, além de danos às nações que foram envolvidas na caçada dos colonos.

A “guerra justa” contra os Caeté foi na verdade, mais uma medida de Mem de Sá, que ao assumir o cargo de governador-geral, procurou reprimir e regular as ações dos grupos indígenas na colônia. Mem de Sá promulgou mais três leis.

Primeira, que nenhum dos nossos confederados ousasse dali em diante comer carne humana. Segunda, que não fizesse guerra, senão com causa justa aprovada por ele, e os de seu conselho. Terceira, que se ajuntassem em povoação grandes, em forma de repúblicas, levantassem nelas Igrejas, a que acudissem os já cristãos a cumprir com as obrigações de seu estado, e os catecúmenos à doutrina da fé, fazendo casas aos padres da Companhia para que residissem entre eles, a fim da instrução dos que quisessem converter-se¹³⁶.

A política de Mem de Sá era o reflexo da vontade da Coroa que queria civilizar os indígenas, ter o controle das guerras e cativo dos grupos étnicos, e que se criasse, através do aparato de aldeamentos e reduções da Igreja, uma estrutura que formasse indivíduos indígenas com obrigações para com a Igreja e o Estado.

¹³⁵ IDEM, Pág. 356.

¹³⁶ VASCONCELOS, Op. cit., Pág. 34.

A política para o indígena era de torná-lo, a todo custo, um súdito-cristão. E a lei sebastiânica de 1570 demonstrou os preceitos ideológicos para essa cruzada colonialista. O rei utilizou o conceito de “guerra justa”, sendo um instrumento de combate contra a resistência ao projeto colonial político e religioso, combatendo inclusive à prática da antropofagia, “ação demoníaca”, que devia ser combatida e banida pelos súditos cristãos. As exceções de cativo na lei, permitiu brechas para continuidade da captura e escravidão indígena, onde a justificativa foi construída em torno da expansão católica e civilizante.

De certo, as entradas pelo rio São Francisco, auxiliados pelos Tabajara, e realizada pelo provedor Francisco Caldas e Gaspar Dias de Ataíde com seus soldados, foram feitas aproveitando as justificativas dadas pela lei régia, promovendo assim guerras para cativar índios, chegando ao número de sete mil cativos¹³⁷. Anos mais tarde, com a pressão de missionários, a obtenção de índios para o cativo só poderia ser feita “a corda”, ou seja, presos de guerras de grupos indígenas que seriam mortos, além de seu cativo só poder durar até dez anos, de acordo com o alvará de 1574¹³⁸. No entanto, a lei dá sinais que “não pegou”. Observando os relatos de Cardim sobre a seca de 1583, o franciscano fala de uma grande migração de grupos indígenas que desceram do sertão e, fugindo da fome, eles se sujeitaram a trabalhar para os colonos, mas quando o período de chuvas recomeçou, muito dos índios não conseguiram voltar por estarem na condição de escravidão¹³⁹.

Mesmo já sem eficácia, o alvará de 1574 é substituído pela lei de 24/12/1587¹⁴⁰, significando em termos de legalização um retrocesso. Com a grande produção açucareira, D. Felipe, baseado na lei de D. Sebastião de 1570, permite o

¹³⁷ SALVADOR. Op. cit., Pág. 198,199.

¹³⁸ cf. ALENCASTRO. Op. cit., Pág. 119.

¹³⁹ CARDIM. Op. cit., Pág. 162

¹⁴⁰ 24/12/1587 Lei Régia AHU, cód. 112, fl. 45/47.

cativeiro por “guerra justa”. E quanto ao ato de descer índios, poderia ser feito com dois padres da Companhia de Jesus e com o pagamento dos serviços dos silvícolas.

Entretanto, no lado dos indígenas, aqueles que buscaram proteção com os funcionários da justiça, *descobriram que a balança da justiça pesava contra eles*, sendo então as aldeias dos missionários um refúgio contra maus tratos dos colonos. Os jesuítas, por sua vez, através de *um sistema paternalístico*, tinham castigos mais amenos que a justiça comum, em que um meirinho índio tinha o poder de prender e punir por pequenos delitos¹⁴¹. Na década de 1560, no governo de Mem de Sá, criou-se um cargo *para cada capitania a fim de resguardar a liberdade dos índios*, o mamposteiro¹⁴², que na realidade tinha o intuito de trazer para as mãos seculares a arbitragem das questões da escravização indígena. E, finalmente, em 1570, com o rei D. Sebastião inaugurou-se o processo de leis régias, referentes a situação indígena na colônia. Do meirinho índio das aldeias às leis de um rei em Portugal, o indígena viu-se cada vez mais distante da justiça.

O trabalho nos engenhos e fazendas pelos *índios cristãos forros e livres* foi regulamentado por uma provisão de D. Sebastião no ano de 1575. Com essa medida, o rei procurou conter a exploração da mão-de-obra indígena nas fazendas e nos engenhos, de encontro aos colonos que faziam com que os índios trabalhassem sem remuneração. Sem serem pagos os índios continuavam nas propriedades dos colonos, prejudicando as roças dos aldeamentos, provocando o despovoamento destes e, conseqüentemente, a falta de contingente para o apoio às guerras *contra os infiéis*.

¹⁴¹ cf. SCHWARTZ, Stuart. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus Juizes 1609 -1751**. São Paulo. Editora Perspectiva. 1979. Pág. 26.

¹⁴² cf. SCHWARTZ, Stuart. Op. cit., Pág. 30.

Neste contexto o rei avalia que os *índios e índias cristãos* não deviam *se distrair da cristandade, nem desamparar as suas roças e fazendas*, e que fossem denunciadas as posturas dos colonos em querer escravizá-los¹⁴³.

Os indígenas, por sua vez, possuíam poucos recursos para recorrer e denunciar sua condição de exploração e escravidão provocada pelos colonos. Contudo, podem ser encontrados vestígios da atuação indígena em busca de sua liberdade. Há casos como de Mônica, *brasilla índia*, que entre os vinte e dois índios e mamelucos envolvidos nas querelas sobre as práticas religiosas e morais anti-cristãs promovidas pelo Tribunal, aproveitou o evento da chegada do Tribunal do Santo Ofício na capitania pernambucana, para que pudesse ser ouvida.

Ao denunciar práticas judaicas do seu vizinho, um cristão-novo, e sodomia de uma *parenta* de sua senhora que praticava com *uma negra brasilla chamada Margaryda*, a índia aproveita para também em forma de denúncia, falar de sua condição de escrava, feita, segundo seu relato, injustamente, visto que desde os quatro anos de idade era cristã batizada na vila de Olinda.

Tendo já idade de trinta e cinco anos, Mônica, na oportunidade de ser ouvida por uma autoridade “branca”, falou de sua escravidão ressaltando os maus tratos que sofria na *casa de Clara Fernandes tia do alcaide mór*, em que *lhe puseram ferrete nas faces*¹⁴⁴.

A índia convenceu o visitador de suas declarações, e este mandou registrá-las, por perceber que a denunciante *é mulher ladina e fala muito bem português e em palavras e razões mostra ter bom entendimento*¹⁴⁵.

¹⁴³ Carta del Rei in CARTAS JESUÍTICAS III. Op. cit., Págs. 370, 371.

¹⁴⁴ **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúnciação e Confissões de Pernambuco**, 1593,1595. Recife. FUNDARPE. 1984. Pág. 48.

¹⁴⁵ IDEM.

A figura de Mônica contraria a idéia de “índio acuado”, perante a organização político-religiosa que foi sendo construída na colônia. E neste caso, se apresenta um indígena ciente do seu entorno, além de fazer parte das tramas coloniais, se utiliza da própria estrutura que a sociedade possuía, na tentativa de ser liberta, de ser ouvida, ou seja, procurando se inserir no mundo colonial, através de seus códigos, como uma pessoa livre.

2.4. - Promessas de Liberdade.

Os descimentos, por sua vez, eram *deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses*¹⁴⁶, e pela legislação eles deviam ser realizados com tropas lideradas por missionários que utilizavam o veículo de persuasão junto aos indígenas de sair do “sertão” e se aldearem para sua proteção e bem-estar. É claro, que os descimentos poderiam acontecer ou por convite de promessas de liberdade e posse de terra como está no alvará de 1596¹⁴⁷, ou ainda, por coação das entradas que não deixaram outra escolha para os grupos indígenas, senão a sujeição de serem descidos.

Quando descidos, os grupos eram aldeados, e nesta condição eles eram catequizados pelos missionários, e sendo convertidos eram *escusos de pagar todos os dízimos pessoais e reais e assim providos a qualquer qualidade e sorte que sejam e isto por tempo de 15 anos contados a partir do dia da conversão*¹⁴⁸. Além, é claro, de serem utilizados para realizarem serviços para a população colonial, da qual os seus

¹⁴⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Século XVI a XVIII). IN CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 1992. Pág. 118.

¹⁴⁷ cf. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Op. cit., Pág. 118.

¹⁴⁸ 21/08/1587 Alvará régio AHU. Cód. 112. Fl. 47v.

aldeamentos se encontravam próximo¹⁴⁹. Sendo o aldeamento, na opinião dos jesuítas em carta de 1592 ao rei, um instrumento conveniente aos interesses coloniais, pois *o único remédio deste estado é haver muito gentio em paz posto em aldeias ao redor dos engenhos e fazendas, porque com isso haverá quem sirva e quem resista aos inimigos*¹⁵⁰.

Condenados a escravização, os indivíduos Caetés que fugiam para o “sertão”, mesmo após a revogação da lei da “guerra justa” contra o grupo, podem ter sido coagidos pelas entradas a descer e se aldearem, juntamente com os Tapuias, indo para as aldeias dos jesuítas, que em 1592 possuíam sete. Entre elas estavam as aldeias de São Miguel, Nossa Senhora da Escada e Guena, “futura Goiana”¹⁵¹.

Segundo Leite, a aldeia de Escada em 1621 apareceu com a denominação de *aldeia dos Caaeté*, onde os índios faziam *apoio à fortaleza de Nazaré, a que prestaram assinalados serviços*¹⁵². Informação esta que levanta a hipótese que os caetés habitantes da região do Cabo, uma das áreas de resistência do grupo¹⁵³, poderiam ter interiorizado, seguindo o curso do rio Ipojuca, por causa das incursões vitoriosas de colonos e índios aliados. E, em um segundo momento, terem sido descidos pelas entradas, formando a aldeia de Escada, devido a sua proximidade do leito do rio, além de ser uma localização estratégica para servirem à população da freguesia do Cabo.

Grupos de Potiguar e Tabajara foram deslocados de seus territórios e aldeados nas imediações das vilas coloniais. Potiguaras foram descidos do Rio Grande para a capitania de Pernambuco, como também os Tabajara que vão se aldear perto da Vila de Olinda, ficando conhecidos como os “Tabajaras de Olinda”, os “Tabajara de Marim”.

¹⁴⁹ 21/08/1582 Alvará régio DHBN. Vol. 64. Págs. 94-95.

¹⁵⁰ ALENCASTRO. Op. cit., Pág. 123.

¹⁵¹ LEITE, Op. Cit., Pág. 333.

¹⁵² LEITE, Op. cit., Pág. 343.

¹⁵³ SALVADOR. Op. cit., Pág. 127.

A aldeia de Guena (Goiana), na última década do século XVI, pertencia aos Potiguara vindos da Paraíba e do Rio Grande. E em 1610, as aldeias desta etnia eram a de Santo André em Itamaracá, *aldeia Nossa por outro nome do Castelhana e as de São Francisco ou Beiju Guaçu*¹⁵⁴, fora as que haviam também nas Capitanias da Paraíba e Rio Grande.

Desde os fins do XVI, juntamente com o açúcar, o tráfico de escravos africanos tornou-se a força motora da América Portuguesa, o que possivelmente tenha provocado em 1609, que Felipe III, demonstrasse maior rigor quanto à escravidão dos índios, proibindo-a sem exceção e, ainda, reforçando que os serviços dos indígenas deviam ser remunerados, deixando claro que se houvesse necessidade de “guerra justa” contra qualquer etnia, apenas uma Junta convocada pelo governador poderia deliberá-la.

*Em 30 de junho do ano de 1609, passou sua majestade outra lei, em que revoga todas as passadas, e declara todos os índios do Brasil, assim batizados, como por batizar, por livres, conforme o direito, e nascimento natural, e manda que por tais sejam tidos, e havidos; e acrescenta assim. E por quanto sou informado, que em tempo de alguns governadores se cativam muitos gentios contra a forma da lei Del-Rei meu senhor, e pai, hei por bem, e mando, que todos sejam postos em sua liberdade, e se tirem logo do poder de quaisquer pessoas que os tiverem sem embargo que digam que os compraram, e que por cativos lhes forem julgados por sentença: as quais compras, e sentenças declaro por nulas, por serem direito*¹⁵⁵.

No mesmo ano da lei de 1609, que possuía conteúdo rigoroso acerca da liberdade indígena, um líder potiguar foi deportado. Zorobabé, aliado dos colonos,

¹⁵⁴ LEITE, Op. cit., Pág. 343.

¹⁵⁵ VASCONCELOS, Op. Cit., Pág. 104.

ganhou prestígio e respeito por haver prestado muitos serviços aos portugueses, tanto nas guerras de conquistas territoriais, quanto em lutas contra quilombos¹⁵⁶.

O Zorobabé foi visitado de muitos brancos da Paraíba com boas peroleiras de vinhos e outros presentes, ou por seus interesses de índios por seus serviços e empreitadas, ou por temor que tinham de sua rebelião, por o verem tão pujante¹⁵⁷.

Entretanto, o líder indígena foi deportado por reconhecerem a sua força de liderança e a temerem.

O temor era tão grande que o capitão da Paraíba, excitado dos de Tamaracá e Pernambuco, não cessavam de escrever ao religiosos presidente que vigiasse, porque se dizia estar o gentio rebelado com a ida deste principal, o que os religiosos não sentiam em algum modo, porque o achavam mui obediente¹⁵⁸.

A sua postura de não querer se enquadrar aos costumes cristãos, por possuir muitas mulheres, comer carne vermelha nos dias proibidos pela Igreja, se embriagar e se confessar um não cristão, somado aos temores de ser um potencial líder “revolucionário” fez com que os portugueses o vissem como uma ameaça ao projeto colonialista. Assim, o prenderam em Olinda e tentaram mata-lo por envenenamento, não conseguindo o mandaram para Évora e aí acabou a vida e com ela as suspeitas da sua rebelião¹⁵⁹.

A deportação de Zorobabé revela que a liberdade concedida às populações indígenas, na realidade, só era concebida dentro do modelo “súdito-cristão” português, modelo em que o líder potiguar não se enquadrava, assim, para assegurar a ordem colonial, governantes e religiosos arbitraram em ser necessário o afastamento deste da

¹⁵⁶ Cf. ALENCASTRO, Op. Cit., Pág. 125.

¹⁵⁷ SALVADOR, Op. Cit., Pág. 292.

¹⁵⁸ Idem

¹⁵⁹ Idem

liderança de seu povo. E ainda, dentro da ótica indígena ao negar a um principal a liberdade de comando, a sua deportação pode ter significado, não apenas a violação de liberdade, mas também a desestruturação do grupo e o desprestígio do líder, em ter sido anulada a função social de seu chefe, sendo quebrada mais uma referência da cultura do silvícola.

Zorobabé fez uma aliança com os portugueses que pensava ser entre iguais, no entanto, os acordos feitos pelos colonos se revelaram instrumentos de cooptação e submissão aos interesses coloniais. As relações com os índios aliados, era um jogo de lealdade a ordem do rei e dos missionários, que tinham como propósito fazer destas etnias prisioneiras das diretrizes das instâncias oficiais portuguesas que estes agentes representavam.

Em todo caso, a lei de 1609 provocou réplicas dos colonos que se beneficiaram com o cativeiro dos silvícolas, tanto daqueles que os vendiam, quanto dos que os utilizavam como mão-de-obra em suas propriedades. Segundo Schwartz, a reação dos colonos foi imediata, havendo ameaça de levante violento no Rio de Janeiro e manifestações da Câmara de Filipéia na Paraíba, dizendo ter a lei pouca aplicabilidade ao Brasil, fazendo referência ao modelo da *encomienda* estabelecido nas colônias espanholas. Na Bahia, foi onde a reação foi mais tempestuosa, principalmente por parte dos vereadores e magistrados que, mais tarde, forçaram os jesuítas a afirmar que a lei era um desserviço a Deus e a Coroa. Também aconteceram manifestações do populacho, que gritavam nas ruas as objeções frente a lei¹⁶⁰.

Diante dos protestos coloniais, em 10 de setembro de 1611, a lei de 1609 foi substituída por um estatuto confirmando a liberdade indígena que, no entanto, autorizava a escravização mediante a determinadas condições.

¹⁶⁰ cf. SCHWARTZ, Stuart. Op. cit., Pág. 109-110

Em caso de hostilidades, seria formada uma junta, composta pelo governador, bispo, prelados de várias ordens religiosas e os magistrados da Relação para determinar se a guerra em questão era “justa”. Mais ainda, o governador podia permitir que entradas resgatassem índios cativos e os usassem como trabalhadores contratados. As aldeias seriam governadas por capitães leigos apontados pelo governador e aprovados pelo Chanceler da Relação, com total poder judicial sobre os índios. Os recursos de suas decisões seriam enviados ao ouvidor local ou ao provedor-mor dos defuntos da Relação que passou assumir esses deveres na qualidade de magistrado para assuntos referentes aos índios¹⁶¹.

A lei de 1611, foi resultado das pressões coloniais que alteraram as pretensões da política Metropolitana, sendo a questão da liberdade indígena apenas revista com Felipe IV, em 30 de março de 1640, ao mandar, *que nenhum índio que (de) qualquer qualidade, ainda que seja infiel, possa ser cativo, nem posto em servidão, por nenhum modo, causa, ou título, nem possa ser privado do domínio natural de seus bens, filhos, ou mulher, agravando apertadamente as penas passadas, como aí se pode ver¹⁶².*

O conceito de liberdade referente aos indígenas demonstrou uma certa fluidez nas questões do cotidiano desses grupos na colônia. Porém estes não cessaram de reivindicá-la, levando-os até mesmo a utilizar os instrumentos jurídicos da sociedade que os oprimia. Em 1628, uma *índia da terra*, recorreu em seu nome e de seus filhos mamelucos, à justiça da colônia para reivindicar a sua liberdade e de seus descendentes. Após ser vendida por Feliciano de Carvalho ao senhor de terras Miguel Alemão Lopo, por volta de 1600, e ter sido tratada como índia cativa por quase trinta anos, a potiguara Paula, aproveitou a morte do seu senhor e fugiu. Tendo conhecimento dos direitos reais

¹⁶¹ Idem, Pág. 111

¹⁶² VASCONCELOS, Op. Cit., Pág. 105.

referentes às condições de liberdade indígena, Paula procurou o ouvidor para legalizar a sua situação de índia forra perante os herdeiros de Miguel Alemão Lopo.

Tomando todas as precauções, a potiguara conseguiu testemunhas e fez sua petição respaldada nos argumentos da lei régia de 1609. E podendo provar por testemunhos que *é índia de cabelo corredio do gentio petiguar deste Estado do Brasil*, e, ainda, mais por ser *reduzida a nossa Santa Fé Católica*, a índia potiguar alegou ser *forra, livre e isenta, de toda a sujeição de cativoiro pela Provisão e lei de Sua Majestade*, sendo então ilegal o desejo dos herdeiros do seu antigo senhor de *a terem como cativa e aos seus filhos*.

Também ao alegar ser pertencente a etnia potiguar, Paula anula qualquer argumentação de ter sido escravizada por motivo de “guerra justa” contra alguma etnia considerada “hostil” ao processo colonizador, havendo ainda o agravante de ser cristianizada, completando então o perfil de índio “súdito-cristão” para ela e seus filhos, buscado pela ordem colonial.

Os herdeiros de Lopo contra-argumentaram a petição da índia Paula pedindo a sua volta ao cativoiro por causa *da possessão e domínio de sua escrava*” no período de *“mais de vinte anos por seus antecessores como era público (...)e, haviam eles de ser restituídos a posse*, pela índia ter fugido. No entanto o parecer nega a restituição e confirma a partir da lei colonial a situação da *dita índia por forra e livre isenta conforme seu nascimento*¹⁶³.

O caso da índia potiguar Paula e de seus filhos mamelucos Diogo e Anna, demonstra que a lei, a princípio, não assegurava que os colonos dessem o direito a liberdade aos grupos indígenas, muito menos a remuneração dos trabalhos oferecidos a

¹⁶³ Carta de Alforria 11/11/1628 DHBN vol.20, Pág. 164-71.

estes. Por outro lado, o documento não revela um indivíduo passivo, mas antes um indígena agente de questionamento de sua escravidão.

A carta não revela as minúcias do caso e as possibilidades de haver outros agentes envolvidos no processo de reivindicação de liberdade feito pela índia, entretanto, o silvícola na figura de Paula, que ao fugir e reivindicar sua alforria, entre leis e interesses coloniais, se utilizou de um instrumento “branco” para buscar sua liberdade. E como estratégia, manipulou não apenas a lei, mas também a sua identidade étnica para assegurar a sua liberdade.

2.4 - Nova Ordem, Velhas Formas.

Estes selvagens criados na indolência, apreciando acima de tudo a vida ociosa e não tendo cuidado senão beber e comer, não se mostraram ingratos em face desse rico presente de sua liberdade restituída...

Pierre Moreau¹⁶⁴

Ao conquistar a capitania pernambucana, a política da Companhia das Índias Ocidentais desde o início pregou a liberdade indígena, como está registrado no Regimento que foi divulgado *para os lugares conquistados ou que haveriam de ser conquistados pelas tropas batavas*¹⁶⁵, sendo a liberdade o principal veículo de adesão de grupos indígenas Tapuias e Tupis nas alianças.

Os grupos indígenas se dividiram e tomaram partido de quem lhes era mais conveniente. Nos grupos Potiguara, por exemplo, suas lideranças e aldeias espalhadas pelas capitanias de Pernambuco ao Rio Grande optaram por lados diferentes, causando o enfrentamento militar como em 30 de julho de 1636 na aldeia Potiguara de Tubussurama, indo o capitão-mor potiguara Antônio Felipe Camarão e sua Companhia

¹⁶⁴ MOREAU, Pierre. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos tapuias, Pierre Moreau e Rolox Baro**; tradução Lêda Boechat Rodrigues; Belo Horizonte; Ed. Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1979. Pág. 25

¹⁶⁵ Regimento do Governo das praças conquistadas ou que foram conquistadas nas Índias Ocidentais. Tradução de José Higyno.; **RIHGP**. n°31. Recife. 1886. Pág. 292.

para *reduzir o gentio petiguara que andava com os rebeldes holandeses fazendo-nos guerra*¹⁶⁶.

A preocupação em não perder as alianças com as etnias já aldeadas era tamanha que fez os padres jesuítas promoverem em 1635 uma retirada em massa de aldeias, com exceção as do norte Carecé, Itapericica e Tubuçurama¹⁶⁷, do contato com os inimigos batavos.

*Sabiam, pelo conhecimento experimental que deles (índios) tinham que os que ficassem se transformariam em soldados do inimigo e perderiam a fé, a qual faltava ainda o vínculo da tradição. Decidiu-se que os índios se retirariam para Alagoas, tática de bons resultados sempre, em todas as guerras, fazer o vácuo à roda do inimigo, mais necessário no caso destes índios, ainda estão com idéia rudimentar de pátria, limitada apenas à própria aldeia, e esta ainda assim móvel.*¹⁶⁸

Os grupos indígenas tendo como referência a identidade no aldeamento com os seus iguais, viam na figura do colonizador o seu “outro”, português ou holandês, logo barganhavam as suas alianças com quem lhes fosse mais conveniente. Assim cientes, segundo palavras de Mathias de Albuquerque, os padres de Pernambuco peregrinaram com *mais de cinco mil almas, por bosques desertos em grande constância e imensos trabalhos, fomes e doenças*¹⁶⁹.

Os esforços das lideranças índias foram, mais uma vez, de bastante importância para persuasão dos grupos indígenas para lutarem pelos interesses lusos ou batavos. E a conquista e preservação das alianças foram tratadas, por ambos os lados, com uma política de benefícios aos grupos indígenas. A Coroa Ibérica, com o intuito de

¹⁶⁶ 09/01/1636 Carta de Sebastião Dias, capitão de índios potiguar ao rei. PE 01- Papéis Avulsos

¹⁶⁷ LEITE, Op. Cit. Pág. 359

¹⁶⁸ IDEM

¹⁶⁹ IDEM Pág. 360.

*conservar os índios obedientes e quietos, manda oferecer-lhes algumas mercadorias, como pano de linho, pentes, facas, tesouras, espelhos e veleiros, e outras, cousas semelhantes com que se obriguem a assistir a guerra. Além de honrar com brevidade ao índio principal, que vos assiste, que se chama Antônio Felipe Camarão da Nação Petiguara, para que desde Pernambuco até o Ceará o reconheçam como principal, fazendo-o mercê do hábito de Ordem de Cristo com 40 mil réis de renda (...), e que lhe passe Patente de capitão mor dos índios petiguares. E aos outros principais, se envie o mais se puder de cousas que apontais para que estejam gratos, e acudam o meu serviço como convém*¹⁷⁰.

Para os holandeses, não era diferente o intuito de fazer e conservar as alianças com os grupos indígenas e com promessas de liberdade agradecia o apoio de chefes indígenas *distribuindo presentes com cada um deles*¹⁷¹.

Com os Tupi o sistema de aldeamento foi mantido, no entanto, eram administrados por *commandeurs* que realizavam uma administração civil, regulando os serviços dos índios das aldeias, que eram o de *cortar lenha nos engenhos, plantar canas, limpar canaviais, conduzir e dirigir carros, guardar o gado e outros misteres semelhantes*, realizados em troca de *alimento* e o pagamento *nas mãos do seu capitão para lhes ser entregue quando houverem preenchido o tempo e terminado o trabalho*¹⁷².

Nos aldeamentos, além do capitão holandês *que os regem a eles e aos seus principais*, foram conservados os capitães indígenas. No entanto, todo o controle dos agrupamentos estava nas mãos do capitão holandês tendo a sua *maior atribuição animá-los para o trabalho e dirigi-los na melhoria das plantações e conceder-lhes permissão*

¹⁷⁰ 14/ 05/1633 Carta do rei para Mathias de Albuquerque DHBN. vol. 16. Pág. 466

¹⁷¹ BARLÉUS, Op. Cit. Pág.160

¹⁷² Breve discurso sobre o Estado das quatro capitâneas conquistadas, de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, situadas na parte setentrional do Brasil in **FONTES para a história do Brasil Holandês: a economia açucareira** (org.) José Antônio Gonsalves de Mello,. Recife. Parque Nacional Histórico dos Guararapes. 1981. Pág. 106

*para trabalhar para senhores de engenho, verificando que não sejam vítimas de enganos e que o seu trabalho lhes seja pago*¹⁷³.

Por outro lado, cientes da necessidade de mão-de-obra, principalmente, na primeira década de consolidação de conquista da nova colônia para a Companhia das Índias Ocidentais, sendo *os negros (...) poucos agora no país, os indígenas são mais procurados para o trabalho do que anteriormente, o que eles bem percebem e não querem aceitar o trabalho algum se não lhes paga adiantadamente, e tendo ocasião fogem e o senhor perde o seu pano*¹⁷⁴.

Como nos aldeamentos dos portugueses, os aldeados além de prestarem serviços aos colonos também serviam como soldados para proteger o território conquistado e/ou acompanhar nas campanhas de conquista de novas áreas. Acusados pelos holandeses de homens de difícil disciplina, talvez por ignorarem as estratégias de guerra indígena, ou mesmo a insubordinação se devesse o tratamento desigual que recebiam em relação ao soldo e a ração serem *em quantidade menor que a dos (...) soldados*. Entretanto, os seus serviços bélicos eram reconhecidos pois, *com o inimigo eles se fazem temer, visto que são cruéis e não concedem quartel*¹⁷⁵. Aproveitando a sua força bélica, os holandeses chegaram a reunir 300 potiguar para lutar em Luanda e São Tomé no ano de 1641¹⁷⁶.

Nos aldeamentos holandeses também havia catequese da fé reformada, e enfrentavam-se as mesmas resistências e “recaídas” dos indígenas, vivenciadas pelos missionários católicos, quanto aos cultos e a fé cristã¹⁷⁷. Os missionários holandeses

¹⁷³ Relatório sobre o Estado das Capitanias conquistadas no Brasil, apresentado pelo Senhor Adrien van der Dussen ao Conselho dos XIX na Câmara de Amsterdam, em 4 de abril de 1640 IN FONTES, Op. Cit. Pág. 183.

¹⁷⁴ IDEM

¹⁷⁵ IDEM. Pág. 184

¹⁷⁶ ALENCASTRO, Op. Cit., Pág. 105

¹⁷⁷ MELLO, José Antônio Gonsalves de **Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil**, 3 ed. Recife : FUNDAJ, 1987, Pág.. 220

*também mantiveram pregadores e mestres-escolas para evangelizá-los e ensinar-lhes a religião cristã nessa mesma língua, e percorriam de tempos em tempos de aldeia em aldeia, visitando-as e ensinando as crianças, batizando e casando*¹⁷⁸.

Mesmo com a preocupação em manter os indígenas aliados e fazer uma legislação de liberdade, os aldeamentos que ficavam distantes da sede do governo da Companhia, no Recife, fugiam ao controle mais rigoroso sofrendo os desmandos dos *commanduers* que, contraditoriamente, eram os indivíduos que deviam proteger os agrupamentos indígenas dos abusos dos colonos, havendo muitos casos da WIC não conseguir *evitar a exploração e maus tratos aos índios*¹⁷⁹.

Em 1645, no distrito de Goiana, na aldeia de Tapissirica, 144 líderes indígenas, tanto de brasileiros (Tupis) quanto de Tapuias, com exceção dos do Ceará, se reuniram em uma Assembléia para criar leis que os regesse, entregando uma proposta escrita para que fosse sancionada pelo governo batavo. O texto foi produzido pelos representantes das aldeias Tapissirica, Tabacurama, Miarosy, São Miguel, Nassa, Carace, Urutaguay, Balthazar, Matituba, Mauritia, Yaregeba, Mebibu, Auranimum, Taragea, Zaragoza, Pontado, Tapua, Igarogam¹⁸⁰.

Com um total de nove propostas, a primeira toca no ponto crucial para os indígenas que diz respeito ao reforço de sua situação de liberdade *sem exceção*, obrigando a todo o colono a cumprir a lei. As outras propostas foram referentes a regulamentação e ordenação das aldeias, fundando três Câmaras como pontos de jurisdição dos agrupamentos e, ainda, o deslocamento de índios aldeados que só podiam

¹⁷⁸ MOREAU, Op. Cit., Pág. 30.

¹⁷⁹ MELLO, Op. Cit., Pág. 207

¹⁸⁰ SOUTO MAIOR, Pedro, Uma Assembléia de índios em Pernambuco, **RIHGP**. Vol. XV, n.º 79, Pág.65

ser feitos com *permissão dos seus capitães*, sob pena de prisão, tronco e condenação pelos juizes das Câmaras¹⁸¹. Todas as propostas foram aceitas.

A política da Companhia para os grupos indígenas foi muito bem expressa por Maurício de Nassau em carta a 20 de setembro de 1644 ao Conselho dos XIX, que revela os benefícios da aliança com os silvícolas e os temores de não provocar a inimizade destes, sendo de muito prejuízo para a Companhia:

... poderão Vs. Ex.as, tirar grande proveito deles em tempo de guerra, pôr em campo cerca de 1.200 homens e livrar o país dos bandidos, incendiários e outros que tais malfeitores.

Se pelo contrário; forem tratados pouco convenientemente, ou como escravos, é de recear que sejam o exemplo dos do Ceará e da Salinas, atacando os moradores dos campos, interrompendo por toda a parte e segurança dos caminhos, um que possam ser impedidos, e lançando-se, por fim, nos braços do inimigo¹⁸².

Haya, 20 de setembro de 1644.

Maurício Conde de Nassau

Após as guerras de conquista, jogos de alianças e conflitos, implantação dos códigos religiosos, políticos, econômicos e jurídicos (muitas vezes diferenciados para os grupos étnicos), os agentes coloniais a partir de suas conveniências, forjaram uma nova (des)ordem.

A colonização, paradoxalmente muitas vezes auxiliada pelos grupos indígenas, possuía em seu bojo a exploração, extermínio e submissão do silvícola. As comunidades indígenas se viram sujeitas às novas regras e a mercê das vontades coloniais, no entanto, no espaço colonial, homens e mulheres indígenas criaram formas de resistir e sobreviver. Nas relações dos índios com colonos, Igreja e Estado, a identidade étnica foi uma das formas de procurar se impor, barganhar, denunciar e conquistar, se não a sua

¹⁸¹ SOUTO MAIOR. Op. cit., Pág. 68.

¹⁸² SOUTO MAIOR. Op. cit., Pág. 61.

inserção nesta nova (des)ordem, pelo menos a amenizar a sua situação de dominado a que estava sujeito.

III CAPÍTULO

A cultura Aldeada

... o dilema desaparecerá se reconhecermos nos grupos étnicos a capacidade de manter sua identidade não sob a forma de uma substância imutável, mas sob a forma de uma fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que os instauram no tempo.
Ricoeur¹⁸³.

¹⁸³ RICOEUR, Paul apud POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo. Fundação Editora da UNESP. 1998. pág 165.

3.1- A busca de uma nova identidade

A aldeia criada pela colonização não era um espaço reservado para o índio na sociedade colonial e sim, o lugar da cultura cristã para a “salvação” do silvícola, além de ser estrategicamente conveniente aos interesses militar, político e geográfico da colonização. Aldeados pelo “convencimento”, os indígenas eram inseridos em uma nova lógica social, política, econômica e ecológica. E se misturando com outras tradições culturais, ainda eram submetidos a forjar com o seu “outro” uma identidade única e uniforme, de acordo com o modelo súdito-cristão¹⁸⁴.

A aldeia criada para o índio era uma redução espacial e funcional da antiga oca, e com esta redução, as famílias indígenas foram separadas e divididas em suas “casas”, de acordo com o conceito cristão. O espaço da casa ficou restrito às famílias nucleares construídas e, as interações sociais entre os indivíduos de outros núcleos teriam que ser feitas fora dele, juntamente com as novas práticas econômicas que também surgiram.

Fora da casa, muitas das atividades de subsistência foram modificadas, principalmente com o advento da agricultura sendo tornada a atividade central desses grupos. As atividades de caça e pesca, foram preteridas pois um dos seus princípios, era promover o nomadismo, sendo este hábito uma barreira para o sustento do modelo de aldeamento, além de abranger o território de atuação dessas comunidades.

As áreas delimitadas de onde plantar e os trabalhos de semear, podar, colher e queimar determinavam o tempo “produtivo” do indígena e restringia o seu espaço de fixação. E ao fixar o silvícola no aldeamento, o sistema proporcionava o controle dos

¹⁸⁴ Ver NEVES, Luiz Felipe Baêta O plano das aldeias IN **O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Forense- Universitária, Rio de Janeiro, 1978.

espaços criados pela colonização, como: a definição das áreas ocupadas, as possibilidades de expansão e os contornos das terras da colônia em um mapa geográfico e político.

Com intuito de combater os “vícios” e hábitos “bárbaros” do silvícola, através do trabalho na agricultura, foi construído para este um tempo racionalizado e um espaço fixo, fazendo com que a vida dos aldeados adquirissem tons de civilidade, pois, segundo Neves, na idéia dos religiosos que promoveram o aldeamento, *o trabalho, a racional ocupação do tempo cristão é sinônimo de civilização*¹⁸⁵.

Mas a civilização era construída não apenas do trabalho “racional”, do sedentarismo, da redefinição dos espaços e da reorganização dos núcleos familiares, mas também da nudez coberta, dos adornos tribais reprimidos, da sexualidade contida, dos modos e motivos das guerras determinados e, é claro, da evangelização católica. O aldeamento tinha suas regras, tempos e lugares determinados com tarefas não menos estabelecidas, fazendo com que os espaços físicos e sociais fossem modificados e novos modos e maneiras de civilização fossem estabelecidas para homens, mulheres e crianças indígenas.

Os aldeamentos eram um investimento para o sistema colonial, como tão bem é explicitado por uma carta régia sobre a conservação dos aldeamentos:

*Da fazenda real se dêem todos os anos 300 mil reis para se empregarem em ferramentas e nos mais gêneros de que eles fazem aceitação a qual quantia se lançara (...), podendo nascer desta despesa não só o interesse espiritual, mais o temporal, de que se multiplique maior número de vassalos sendo os índios os que podem ser de maior proveito por serem os maiores defensores que possamos ter contra os nossos inimigos na campanha*¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Idem, Pág. 131

¹⁸⁶ 11/01/1701 Livro de Ordens Régias 1693-1701 Pág. 226

E sendo um investimento, era de fundamental interesse à manutenção do sistema, que só funcionaria com a conservação dos índios no aldeamento. Assim, a estratégia era fomentar a idéia que os aldeados estando nesta condição tornavam-se acobertados pelo Estado, ao menos no que se referisse a posse de terras e a “liberdade”:

(...) *fazendo-lhes todo o mais favor que for justo de maneira que entendam que em se fazerem cristãos não somente ganham o espiritual mas também o temporal e seja exemplo para outros se converterem, e em seus agravos e vexações provareis conforme minhas leis e provisões*¹⁸⁷.

No regimento de 23 de janeiro de 1677, para os governadores do Brasil sobre questões da administração destes na colônia, também o modo de tratamento para com o silvícola foi enfocado. Além dos “privilégios” de terras e “liberdade”, os governadores deviam assegurar o trabalho dos missionários, garantindo com que fossem *fornecidos em tudo o que para este efeito for necessário*¹⁸⁸.

Também se ordenou que se devesse *estabelecer dias de Feira em que os índios venham vender o que trouxerem, e comprar o que lhe for necessário, e proibir que os Cristãos vão as aldeias dos índios sem licença*. O regimento regulamenta a feira em número de dias e a maneira como ela deve ser montada *para que se evitem os inconvenientes que se seguem dos cristãos irem as aldeias dos gentios tratar e negociar com eles*¹⁸⁹. Entretanto essas feiras não aconteceram, com exceção no Pará, situação que é evidenciada no próprio documento revista pelo vice-rei em 1796. Mas os “negócios” entre colonos e aldeados ocorriam com ou sem feiras de formas oficiais ou oficiosas.

A manipulação dos códigos lingüísticos e a vulgarização da língua foi também um instrumento de domínio colonial. Com objetivo de conservar a paz com os gentios

¹⁸⁷ 14/08/1670, Regimento para o governador de Pernambuco DHBN Livro 80, Pág. 06/19

¹⁸⁸ 23/01/1677 Regimento para os governadores gerais do Brasil DHBN Livro VI, Pág. 312-466

¹⁸⁹ Idem , Pág. 332-333

vizinhos o regimento criou como estratégia a produção de um vocabulário da língua nativa, *porque um dos meios mais convenientes, que se pode usar para a conservação da paz com o gentio, e o domesticar com os portugueses, é o entender-se a sua língua*¹⁹⁰.

Os senhores de engenhos também deviam garantir a proteção da colônia. Estes foram orientados em pegar em armas contra as *invasões do gentio*, com intuito de proteger as terras¹⁹¹ e, conseqüentemente, servir de barreira de proteção aos núcleos coloniais. Função que já era feita desde o estabelecimento das colônias, como também exercida pelos aldeamentos.

E como último capítulo referente à relação com os índios, o regimento estipulou as distâncias que as aldeias deviam ser assentadas. Por causa do estabelecimento de roças nas aldeias, como também a elaboração das casas para os aldeados, eram retirados, segundo o documento, muitas léguas de madeira, prejudicando assim os engenhos que também utilizavam da matéria-prima. Foi estabelecido que a distância que deveria existir entre os engenhos e as aldeias era de uma légua, afim de não comprometer o funcionamento dos primeiros¹⁹².

Os missionários, como administradores do aldeamento, tinham o poder político, no entanto, respondiam ao Estado, representado pelo governador da capitania. Havia ainda uma divisão de poder dentro dessas aldeias, em um primeiro momento, com o meirinho e, posteriormente, pelos capitães de aldeias, que *a priori* deviam fiscalizar e proteger os índios. Mesmo assim, as fronteiras dos administradores seculares e religiosos foram muitas vezes o motivo dos desentendimentos entre esses personagens, que eram julgados pelos interesses mais convenientes para a Coroa.

¹⁹⁰ Idem Pág. 353 - 354

¹⁹¹ Idem Pág. 258-369

¹⁹² Idem Pág. 373-374

A justificativa dos aldeamentos serem administrados pelos missionários, era apresentada por estes, que ao contrário de um líder indígena ou leigo, faziam seu serviço *com sossego* e os índios eram *melhor doutrinados*, também porque, *um administrador secular não buscava o aproveitamento das almas dos índios, se não das próprias conveniências*¹⁹³.

A Coroa arbitrava nas questões de jurisdição e decisões quanto ao tratamento com os aldeados, a partir do que lhe conviesse. Assim muitas decisões foram deixadas ao arbítrio dos missionários, como *o tempo, e modo de os doutrinarem (índios) em uma e outra língua, e o cuidado, de que a doutrina, que lhes devem se restabeleçam, e se lhes confirmem na língua portuguesa*¹⁹⁴. Entretanto, outras foram vetadas, por exemplo, o caso da proposta dos missionários em *reduzir a oito as vinte e tantas aldeias que tinha Pernambuco, desde o Rio São Francisco até o Rio Grande*¹⁹⁵, por causar muitos inconvenientes aos interesses da Coroa.

Além das brigas administrativas nos aldeamentos, entre os missionários, os líderes indígenas; das intervenções do governador da capitania e das resoluções vindas de Portugal, o aldeamento também era palco dos desentendimentos entre moradores e soldados, relatado, por exemplo, pelo parecer do Bispo da Junta das Missões sobre *o mau trato que dão assim os soldados como os moradores aos padres missionários e especialmente, o caso que sucedera de a lançar um punhal, um soldado para ofender ao padre Marcelino Gomes, por lhe não consentir tirar uma índia de uma aldeia que serve, provavelmente seria, para fins ilícitos*¹⁹⁶.

¹⁹³ Parecer do Conselho Ultramarino ao rei 8/01/1691 AHU, cd. 265, f 64v/65

¹⁹⁴ 17/01/1698 Livro de Ordens Régias 1693-1701 Pág. 238

¹⁹⁵ Parecer do Conselho Ultramarino ao rei 8/01/1691 AHU, cd. 265, f 64v/65

¹⁹⁶ Parecer real da carta do Bispo da Junta das Missões para o governador de Pernambuco 13/01/1699 AHU, cod 257, fl 7v

Quando foi instituído o aldeamento, a sua administração, temporal e espiritual, ficou a cargo dos missionários. Entretanto, no ano de 1611, foi criado o cargo de capitão de aldeia para os assuntos temporais. Mas, com os argumentos dos religiosos em que a conversão era o objetivo do aldeamento, o governo temporal foi novamente dado aos religiosos, expresso nas cartas régias de 06/12/1647, como também na de 26/08/1680. Os moradores também entram nas discussões, e em 17/01/1691 lhes é dado o poder administrativo, por causa dos missionários não cederem mão-de-obra para os trabalhos na colônia, mas a sua conquista não durou quatro meses¹⁹⁷.

Os aldeamentos se apresentavam em um painel muitas vezes confuso, situação ressaltada por Perrone, em seus estudos sobre a legislação referentes aos grupos indígenas ao identificar que *em alguns momentos convivem administrações por particulares, por câmaras, por missionários, aldeias dos missionários, aldeias da Coroa, aldeias de repartição*¹⁹⁸, compondo um mosaico muitas vezes não compreendido pelo pesquisador.

No mundo colonial, o aldeamento também serviu de espaço de refúgio para os índios que estavam escravizados. Por causa do apresamento ilegal de índios feitos pelos colonos, foi proibido que os índios refugiados fossem tirados à força das aldeias, como também dos missionários entregá-los aos seus supostos “senhores”. Apenas após decisão do governador da capitania, do ouvidor geral e sendo ouvidas as partes, devia se verificar se o índio era escravo. E mesmo se fosse provado estar na condição de escravidão, mas a sua razão para ter ido à aldeia fosse o espiritual, havia ainda uma chance dele não ser entregue ao seu “senhor”¹⁹⁹.

Os grupos aldeados, por sua vez, quando viam que as promessas não estavam sendo cumpridas, fugiam das aldeias dos missionários, fazendo com que o rei

¹⁹⁷ PERRONE, Op. Cit., Pág. 119

¹⁹⁸ Idem, Pág. 120

¹⁹⁹ Carta régia 11/01/1701 Códice 257 Folha-65

determinasse ser proibido dar abrigo a estes índios²⁰⁰, em uma tentativa de coibir as fugas e fazê-los voltar ao aldeamento que haviam fugido. As fugas também aconteciam *de umas aldeias para as outras*, onde provavelmente os indígenas encontravam condições melhores ou mesmo estavam a procura de seus parentes antes afastados. Sendo um assunto visto com certa preocupação pelo governador da capitania, pedindo o *remédio que se devia aplicar para evitarem as mudanças*²⁰¹.

Por outro lado, os aldeamentos, em retribuição às ajudas nas guerras coloniais, ganhavam mercês como reconhecimento de sua colaboração aos interesses reais. Em carta régia de 28/11/1698, a aldeia de Escada ou Nossa Senhora do Ipojuca, dos índios Caeté, *recebeu de um quadro de quatro léguas de terra para seu aldeamento e plantação*, também a aldeia de Barreiros foi acrescentada das mesmas léguas, como mercê régia aos serviços prestados na guerra dos Palmares²⁰².

Mas a mercê concedida poderia ser dada não apenas por retribuição à participação dos aldeados nas guerras mas, também por sua importância em assegurar serviços e segurança para os núcleos coloniais. Foi assim com a aldeia São Miguel do Siri ou Sirigi que fundada em 1591 em Pau d`alho para proteção de Barra de Catuama e ilha de Itamaracá, por causa de sua posição estratégica barganhou em 1718 *trezentos e setenta e cinco braças de largo e três mil de comprido*. Mesmo com o parecer contrário do governador da capitania, o Conselho concede as terras para a aldeia, visto que esta também fornecia trabalhadores para as fortalezas de Itamaracá e Petimbú, quando necessários²⁰³.

²⁰⁰ Carta do rei ao governador de Pernambuco 10/01/1698- AHU, Códice 256, fl. 262

²⁰¹ Carta do rei ao governador de Pernambuco 17/01/1698 Livro de Ordens Régias 1693-1701 Pág. 238

²⁰² Costa JR., Olímpio. Extintos aldeamentos de índios de PE. **Revista do Norte**, Recife, série III, nº1, abril de 1942.

²⁰³ Consulta do Conselho ao rei D. João V, sobre uma consulta da Junta das Missões 28/04/1718 AHU_ACL_CU_015, CX 28, doc. 2540.

As petições dos aldeamentos eram feitas, em sua maioria, pelos padres missionários, tanto para receberem terras como também para assegurar a sua posse. A terra era o meio de sustento para colonos e índios, sendo então não poucos os desentendimentos entre esses grupos em torno de sua posse. Os índios da aldeia de Santo Amaro nos Palmares, por exemplo, segundo o frei Manoel da Encarnação, receberam opressões *e moléstias* por parte dos colonos *por causa de um sítio e meia légua de terra que compraram a muitos anos*²⁰⁴, sendo a situação denunciada pelo dito padre.

De acordo com as conveniências coloniais, as sentenças eram dadas pelo rei, sendo em algumas vezes prejudiciais para os aldeados, levando-os de um lugar para o outro sem lhes assegurar a posse de terra. Fato que ocorreu com a aldeia de Tapissurama que foi retirada das terras de Cristóvão Vieira de Mello para serem acomodados em um novo sítio pertencente a Cipriano Alves, de forma que *não o prejudicasse em nada*²⁰⁵.

Entretanto, em 1705, diante dos conflitos acerca da posse de terras entre colonos e aldeados, o governador da capitania de Pernambuco recebeu ordens reais para regularizar em favor dos índios a légua de terras destinadas a estes pela Coroa, mandando que se tivesse *todo o cuidado e diligência a que não continuem esses abusos*, dando também liberdade aos capitães mores para repreender tais *vícios*, sendo a garantia da posse da terra dos índios fundamental *para a conservação das ditas aldeias*²⁰⁶.

3.2 – Aliados: “*que merecem honras e mercês de Vossa Majestade*”

²⁰⁴ Carta do rei para o governador de Pernambuco 09/02/1700 Livro de Ordens Régias 1693-1701, Pág. 189.

²⁰⁵ Carta do rei para o governador de Pernambuco 28/07/1704 Livro de Ordens Régias 1703-1704, Pág. 21.

²⁰⁶ Carta do rei para o governador de Pernambuco 05/06/1705, códice 257, fl. 173.

A condição de aldeado foi imposta para os grupos indígenas como um instrumento de colonização e de uniformização dos estilos de vida, provocando um esvaziamento de seus símbolos culturais. No entanto, o símbolo étnico não desapareceu por completo, ele foi utilizado para fins políticos, representando um recurso de negociação de grupos étnicos para definir a situação mais vantajosa, sendo a escolha de algumas etnias a condição de índio aldeado/aliado a mais conveniente para a sua coletividade e, principalmente, para seus líderes.

Segundo, Hechter em momentos de desigualdade, a etnicidade pode se manifestar como *uma grande consciência política por parte dos grupos que buscam reverter uma lógica de dominação*²⁰⁷. E seguindo esta lógica, no contexto do contato, grupos étnicos vão se permitir aldear, tendo de fundamental importância a participação das lideranças indígenas para a formação e conservação desses aldeamentos. Essa politização com viés étnico foi fruto da estratégia dos líderes indígenas que manipulou em proveito próprio o apelo à lealdade étnica, de modo consciente para alcançar seus objetivos políticos.

Em Pernambuco, as etnias Tabajara e Potiguar na figura de suas lideranças, através da cooptação colonial de seus principais, organizaram, controlaram e reprimiram os grupos que estavam sobre o seu comando para os interesses do projeto colonial, sendo então desviados de seu papel de líderes étnicos para serem colaboradores da Coroa e da Igreja, tornando-se também reféns de sua condição de aliado.

Ao se unirem aos portugueses em um jogo de lealdade, esses indivíduos tornaram-se subjugados à “ordem” colonial, não podendo se rebelar por também fazerem parte dela. E em uma relação que iniciou com troca de favores, os líderes Camarão e Arcoverde tornaram-se cúmplices das tramas coloniais. E inseridos em um

²⁰⁷ POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo. Fundação Editora da UNESP. 1998. Pág 103

jogo de cooptação sem igualdade, e para serem reconhecidos como líderes indígenas no espaço colonial, tiveram que se submeter aos códigos lusos.

No ano de 1669 o potiguar Dom Diogo Pinheiro Camarão, já capitão mor dos índios recebeu licença para prover o cargo de administrador das aldeias do Rio Grande por ser *conveniente aos serviços reais e boa administração dos mesmos índios e tapuias rebelados*²⁰⁸. E pelos mesmos serviços prestados à Coroa, a partir da carta de El Rei em 21/06/1672, foi estabelecido aos governadores das Praças das capitanias de Pernambuco *que não proponham nas aldeias das suas jurisdições oficiais de guerra que as governem senão as pessoas beneméritas das nações Tavaxara e Petiguara, que forem naturais das mesmas capitanias e lhes tocar o governo dos índios de cada uma das aldeias*²⁰⁹. A Coroa cedeu privilégios aos chefes destas etnias, mais precisamente as famílias Arcoverde e Camarão para governarem os terços dos índios e suas aldeias, que de certa forma veio confirmar a tradição Tupi do papel dos principais como lideranças guerreiras.

Afinal, para os colonos era necessário *ter os índios aldeados contentes, unidos para as ocasiões que se podem oferecer de guerra contra os tapuias bárbaros* sendo a participação dos líderes indígenas agora como *capitães, alferes e mais oficiais* importante para ter a confiança dos demais índios, para quando, *se necessário, fazerem guerra a alguma nação bárbara nossa inimiga, os ache prontos*. Entretanto, *os capitães mores não poderão fazer por si nem pelos índios guerra que não sejam defensiva por que para o fazerem ofensiva vos hão de dar parte, e se convindo aos interesses da colônia, após a consulta dos administradores da capitania e dos missionários das aldeias poderiam fazê-la*²¹⁰.

²⁰⁸ Carta do rei para o governador e capitão geral do Brasil 18/07/1669 AHU cód.276 fl 17v/18

²⁰⁹ Carta do rei para o governador de Pernambuco 21/06/1672 DHBN 67, Pág. 161

²¹⁰ Carta do rei para o governador de Pernambuco 11/01/1701 Livro de Ordens Régias 1693-1701 Pág. 226.

Os líderes indígenas não possuíam autonomia quanto ao governo de seus subordinados, que seriam os índios aldeados. E mesmo assumindo uma posição tradicional de chefe guerreiro, representava apenas o *status* de tal cargo, pois o seu significado na tradição Tupi de promover e coordenar o curso das guerras, havia sido esvaziado pelas necessidades coloniais.

Entretanto, possuir este cargo era sinônimo de inserção na hierarquia da sociedade colonial como os demais oficiais “brancos”. Por isso é preservada pelas lideranças aliadas, no caso dos Camarão e dos Arcoverde, a obtenção dos postos de “comando” dos terços de índios como também no de administração das aldeias de Pernambuco, como governador dos índios.

Os principais nomes da liderança Potiguar foram: Antônio Felipe Camarão capitão-mor (1633 ± 1660); Francisco Pinheiro Camarão (pai de Diogo Pinheiro Camarão); Diogo Pinheiro Camarão governador dos índios do Rio Grande (1669), governador e capitão dos índios da capitania de PE (1672 – 1683); Sebastião Pinheiro Camarão tenente (1683), governador e capitão dos índios (1694 - 1721); Antônio João Camarão capitão (1677-1682); Antônio Domingos Camarão capitão (1703), último governador dos índios (1721 – 1732).

Por parte dos Tabajara se destacaram: Agostinho Gonçalves Perrasco (1636-1674); Antônio Pessoa Arcoverde tenente (± 1675 – 1683), capitão (1683) e governador dos índios (1683-1694); Domingos Pessoa Perrasco Arcoverde tenente (1698-1702), Manuel Pessoa Arcoverde tenente (1703 - ?) e tenente e cabo da aldeia do Una (1706 -?) Antônio Domingos Camarão Arcoverde mestre de campo (ant. 1734).²¹¹.

²¹¹ Confirmações de patentes: 18/07/1669 AHU cód.276 fl 17v/18; 22/06/1672 AHU, Cód. 118 fl. 132-132v; Ant. 1675. Março PE 01- Papéis avulsos; 12/04/1683 Cód.119-fl 454v; 02/12/1683 Cód. 120. fl 29v/30; 13/03/1688 Cód.120 fl. 286v/287; 05/03/1694 Cód. 122 fl.6/6v; 23/07/1694 Cód.122 fl104v105 ; 27/11/1698- AHU, Códice 123, fl. 104 e 105; 12/09/1702 Livro de Ordens Régias 1704- 1705 Pág. 82;

Tabajaras e potiguares alternavam-se no poder nos cargos de capitão, tenente e sargento, concedidos através de mercês régias. Os cargos normalmente eram passados de pai para filho, mas as patentes também podiam ser transferidas em virtude de morte de outro líder indígena que poderia ser parente ou não:

*Confirmação de patente de Domingos Pessoa Perrasco tenente do gov. dos índios da capitania de PE, por falecimento de Antônio Pessoa Arcoverde*²¹²;

Ou por via de promoção:

*Carta patente de confirmação de D. Antônio Domingos Camarão no posto de capitão do terço dos índios, que vagou por promoção de Manuel Pessoa Arcoverde*²¹³

Ou ainda por brigas e desentendimentos.

*por ódio que me tem o meu governador e cunhado Dom Sebastião Pinheiro Camarão junto com um frade capucho missionário que assistia na minha aldeia de vossa majestade e meu irmão Manoel Pessoa Arcoverde genro do dito Dom Sebastião (...) capitularam contra mim e meus filhos*²¹⁴.

A distribuição de patentes entre os chefes Tabajara e Potiguar era feita por acordos e conveniências, além do parecer dos missionários, visto que estes tinham importante parcela nas escolhas dessas lideranças nas aldeias²¹⁵. Entre interesses diversos, governadores de índios podiam entrar em desentendimentos com os missionários, como no caso do governador dos índios de Pernambuco Dom Sebastião

14/05/1703 Cód.124 – fl 191v; 25/06/1706 Cód.124 fl.330; 25/02/1715 DHBN vol. 40 Pág.10; ant. 22/03/1734 AHU_ACL_015, CX 46, doc. 4129

²¹² Confirmação do rei de patente ao governador de Pernambuco 27/11/1698- AHU, Códice 123, fl. 104 e 105.

²¹³ Confirmação do rei de patente ao governador de Pernambuco 14/05/1703 Cód.124 – fl 191v

²¹⁴ Carta ao rei de Domingos Pessoa Perrasco 12/09/1702 Livro de Ordens Régias 1704- 1705 Pág. 82

²¹⁵ Carta do rei para o governador de Pernambuco 11/01/1701 Livro de Ordens Régias 1693-1701 Pág. 226

Pinheiro Camarão que em carta ao rei *se queixa do que se tem obrado o padre Frei Damião das Chagas* missionário da aldeia da Alagoas sobre o posto de capitão mor da dita aldeia²¹⁶. E em outras vezes estarem sintonizados com suas escolhas, como no caso do mesmo governador junto com um frade capucho missionário *ao tramar contra Domingos Pessoa Perrasco*²¹⁷ sobre a sua destituição do cargo de tenente. Após o governador dos índios e os missionários das aldeias escolherem um nome para assumir determinada patente, a nomeação era enviada ao rei como forma de petição para sua confirmação, a qual também passava pelo aval do governador da capitania.

As consultas para mercê eram feitas de acordo com um padrão que devia ser seguido por todos. Em primeiro lugar se declarava o nome do requerente, filiação, naturalidade, tempo de serviço e qualidade dos mesmos. Em seguida vinha um relato dos serviços extraídos de certidões, logo após vinha a relação das mercês pedidas e referência à apresentação da folha corrida e da certidão do registro de mercês, e menção à declaração fiscal de que os papéis estavam correntes²¹⁸. Após essa maratona burocrática o Conselho dava o parecer e, posteriormente, a consulta era encaminhada ao rei.

Em posse das patentes concedidas, as lideranças indígenas possuíam uma série de privilégios, além do soldo e comando da aldeia que fornecia a sua sobrevivência. Fato que foi lamentado pelo já citado tenente Domingos Pessoa Perrasco que ao ser destituído do cargo por conchavo de seu irmão Manoel Arcoverde e o sogro deste Sebastião Camarão, sem ser transferido para outra patente, é expulso com sua esposa e

²¹⁶ Carta do rei para o governador de Pernambuco 08/05/1703 Livro de Ordens Régias 1704- 1705 Pág. 80

²¹⁷ Carta ao rei de Domingos Pessoa Perrasco 12/09/1702 Livro de Ordens Régias 1704- 1705 Pág. 82

²¹⁸ ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de **A remuneração de serviços da Guerra Holandesa (A propósito de um sermão do Padre Vieira)**. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Instituto de Ciências do Homem, 1968, Pág. 20.

filhos para fora da aldeia, e sem patente e aldeia o ex-tenente ficou *muito impossibilitado para sustentar mulher e três filhos*.

Mesmo sem ter o conhecimento de todos os lados da trama que o dito tenente estava envolvido, pode-se dizer que a situação vivenciada pelo tabajara faz parte de uma história de conspiração de seus superiores e familiares, mas, por outro lado, sua história também revela que não só o status, mas também a sua dependência financeira vinham do comando dos aldeamentos e o que ele lhe proporcionava.

Dependentes desta instituição do sistema colonial, Potiguar e Tabajara, mesmo considerados indivíduos livres, tornaram-se presos dessa “liberdade”, pois fora desta teia de aliança, lealdade e dependência, eles iriam ficar mais a margem do que já se encontravam. Procurando então assegurar o prestígio de suas etnias construído ao longo do contato com o colonizador, os Camarão e os Arcoverde unem os clãs com casamentos, talvez para afirmar as alianças e reforçar o reconhecimento de uma elite indígena na colônia, situação evidenciada na documentação pelos graus de parentesco entre os líderes;.

Por outro lado, transformando a sua condição de dominado para um discurso de vencedor, os líderes souberam aproveitar das vantagens que a aliança com os portugueses lhes davam. E em cartas a El Rei se fazem merecer mercês por seus serviços prestados à coroa. Na data de 17 de dezembro de 1671, o potiguar Diogo Pinheiro Camarão pede ajuda de custo para si e seus capitães com a justificativa de *haver servido 40 anos nas guerras vivas de Pernambuco, ocupando os postos até o de mestre de campo dos índios, que de presente exercitava achando-se nas batalhas, recontros e avançadas que se lhe ofereceram até a restauração daquela capitania, vem requerer a satisfação dos ditos*²¹⁹. Diante de tal pedido que remete aos momentos de

²¹⁹ Consulta do Conselho sobre a petição de D. Diogo Pinheiro Camarão 17/12/1671 Cód. 47, fl. 154

importância inquestionável da presença indígena da vitória lusa sobre os “hereges batavos” o Conselho concede mercê ao líder potiguar e seus capitães.

Outras vezes, as petições são referentes ao aumento de tença, e quando o requerente ia solicitar pessoalmente no reino, parte de sua mercê era para o retorno ao Brasil, como o pedido aceito do capitão Dom Antônio João Camarão o qual também foi lhe dada a ajuda de custo para voltar para Pernambuco:

Sobre o que pede (...) pelos seus serviços e os de seu pai Antônio Felipe Camarão. Solicita ajuda de custo para ele e seus companheiros e uma ração para eles na Nau Nossa Senhora de Castela que vai para a Bahia para se passarem a Pernambuco. O conselho parece se lhe dê 30 mil réis para volta a Pernambuco para tratar dos documentos necessários a ele²²⁰.

Também foram feitos pedidos de terras como fez um dos filhos de Diogo Pinheiro Camarão, o qual solicita a posse da *propriedade de uma légua de terra dos Ananases, fronteira aos negros rebeldes dos Palmares, na jurisdição da Vila de Olinda, para situar uma aldeia, como era antes da guerra, para si e seus herdeiros²²¹*. Mas também aconteciam petições não muito comuns, como a de uma *medalha em que esteja esculpida a sua real efígie²²²*, feita entre outros pedidos, por Diogo Pinheiro Camarão.

Havia, no entanto, para qualquer pessoa requerer mercê por serviços prestados alguns requisitos exigidos pelo alvará de 24/ 07/1609²²³: Primeiro, devia ser apresentada certidões autenticadas, passada pelo superior do requerente e com visto da autoridade militar suprema, ou do governador, ou ainda da Câmara municipal, em que continha a

²²⁰ Consulta do Governador 14/03/1695 PE 01- Papéis avulsos

²²¹ Consulta do Conselho sobre ao petição de Diogo Pinheiro Camarão 29/04/1672 AHU, Cód. 84, fl. 440/440v

²²² Consulta do Conselho sobre ao petição de Diogo Pinheiro Camarão 30/05/1672 AHU, Cód. 84, fl.447/447v

²²³ ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de, Op. Cit., Pág. 13, apud, José Justino de Andrade e Silva, Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa, 11 vols., Lisboa 1855/59, I, pags. 270/271.

prestação dos serviços alegados. Na maioria das petições dos líderes indígenas na capitania Pernambucana era o governador que expedia suas certidões.

O segundo requisito exigia um tempo mínimo de serviço comprovado por fé de ofício, entretanto, o período exigido variava nas petições, havendo ainda as concessões reais. No parecer de um requerimento de Diogo Paes, o tempo exigido foi de doze anos, período que o indígena não possuía, sendo então negada a sua petição²²⁴.

Como terceiro requisito, era necessário apresentar folhas corridas tanto no lugar onde morava como no Reino, para comprovar não ter praticado nenhum crime que desmerecesse seu pedido. Mas percebe-se que acontecia dessa condição ser dispensada, como fizeram com Diogo Pinheiro Camarão por ter servido *com tanta glória da Coroa*²²⁵.

E o último requisito era a certidão de registro de mercês, documento que provava que a pessoa não tinha recebido o serviço anteriormente. Com essas exigências atendidas o requerimento era avaliado pelo Conselho para fazer o parecer.

No entanto, as mercês eram dadas apenas para as lideranças indígenas, exemplo disto o parecer do ex-tenente Domingos Pessoa Perrasco Arcoverde, que mesmo outrora ter feito parte da liderança indígena na capitania, sem sua patente, tem seu pedido negado sobre a ajuda de custo de uma tença de 40 mil réis:

*O Conselho é do parecer que o que pede será um exemplo de prejudiciais conseqüências porque será abrir a porta para que os índios do Brasil a buscarem a mesma graça, por cuja e feito se lhe não deve aferir, especialmente quando o cofre se acha sem ter com que acudir as grandes despesas*²²⁶.

²²⁴ Consulta do Conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão 29/04/1672 AHU, Cód. 84, fl. 440/440v

²²⁵ Idem fl. 439/440

²²⁶ Consulta do Conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão 27/04/1705 Cód.52 fl.139v/140

O índio Domingos Pessoa Perrasco Arcoverde, não consegue mercê, pois os privilégios adquiridos pelos indivíduos potiguaras e tabajaras estavam vinculados ao papel social que estes podiam barganhar, enquanto líderes das companhias indígenas. Mesmo sem autonomia para promover ofensivas e ainda tutelados pela Igreja, essa liderança indígena era importante no espaço da colônia por sua força militar. Força esta que nas cartas a El Rei são sempre lembradas, através de uma história de lutas, vitórias e lealdade, a qual as suas etnias, por meio de seus líderes, construíram nas alianças com o colonizador.

Os hábitos e comendas das Ordens religiosas também eram dados, principalmente em virtude da guerra da Restauração de Pernambuco, como recompensa aos soldados por demonstrar fidelidade à Coroa. Assim, os pedidos mais frequentes dos combatentes da dita guerra eram para os hábitos da Ordem de Cristo.

Também para receber o hábito de Cristo havia algumas regras, como: prestar serviços à fé cristã; se casados deveria ser comprovado a “pureza de sangue” de sua mulher, ou seja, não podia descender de mouro, judeu ou gentio; a obrigação do voto de castidade como também de pobreza foram dispensados, principalmente, referente ao de pobreza, pois o Estatuto entendia que para fazer guerra era preciso que os cavaleiros tivessem armas para promover-las. Com a necessidade de possuir bens, os membros da Ordem dispunham de pensões, comendas e tenças da mesma, tendo que paga-la em dois anos $\frac{3}{4}$ das rendas de um ano²²⁷.

Quando os requerentes não possuíam algumas dessas exigências, eram considerados pessoas com “defeitos”, mas o rei, quando lhe convinha as dispensava. No caso das lideranças indígenas os critérios podiam ser pelo requerente ser *bom*

²²⁷ ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de Op. Cit., Pág. 47/48

*cristão e pelos seus procedimentos e serviços, como aconteceu com o potiguar Antônio Felipe Camarão, que dentre outras mercês, recebeu o hábito da Ordem de Cristo*²²⁸.

Nas petições do hábito eram pedidas juntamente às comendas, pensões e tenças, como a expressa no requerimento do líder Tabajara Antônio Pessoa Arcoverde que *pede hábito de cristo com a tença de sessenta mil réis pago nos dízimos desta capitania de Pernambuco ou nos subsídios que paga o peso da balança, mandando se lhe dê o soldo do cargo que ocupa de tenente do dito governador Diogo Pinheiro Camarão, e que ainda aproveita para confirmar-lhe a seu filho Antônio Pessoa Arcoverde na companhia com que vem servindo no terço do sobredito governador*²²⁹.

Na Ordem Militar de São Bento tida como a mais antiga da Espanha, e de Aviz, as regras para adquirir o hábito eram semelhantes às de Cristo. O motivo da maioria das petições serem para adquirir o hábito da Ordem de Cristo era por esta conceder isenção de dízimos por mais anos, e mesmo tendo as comendas de grande valor os *hábitos de Aviz e Santiago eram concedidos por serviços de menor importância que os requeridos para obtenção do hábito de Cristo*²³⁰.

E por ser menos oneroso para a Coroa, os hábitos e comendas de Aviz e Santiago eram os mais concedidos, Dom Sebastião Pinheiro Camarão, por exemplo, recebeu o hábito de Santiago, como resposta de um requerimento para receber o hábito de Cristo. Demonstrando descontentamento com a mercê, através de uma réplica de seu pai Dom Diogo Pinheiro Camarão, então governador dos índios, pede para que seja substituído o hábito de Santiago para de Cristo, havendo como resposta do Conselho que a mudança poderia acontecer se o seu filho continuasse a servir o rei²³¹.

²²⁸ Registro de uma carta de sua majestade escrita a Mathias de Albuquerque 14/ 05/1633 DHBN, 16, Pág.466

²²⁹ Petição de Antônio Pessoa Arcoverde Ant. 1675. Março PE 01- Papéis avulsos:

²³⁰ ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de Op. Cit., Pág. 62

²³¹ Consulta do Conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão 30/05/1672 AHU, Cód. 84, fl. 447/447v

Após 16 anos de serviços ao rei, Dom Sebastião Pinheiro Camarão torna a requerer o direito de receber o hábito de Cristo sem sucesso e mesmo quando é feito governador dos índios ainda se encontra como *cavaleiro professoal do hábito de Santiago*²³².

A diferença das mercês concedidas aos índios em relação aos requerentes “brancos” era o fato de o critério utilizado ser referente a manutenção da “ordem” na colônia onde esses “presentes” tinham como objetivo a obediência dos grupos. Em opinião acerca do requerimento de Dom Diogo Pinheiro Camarão, um dos conselheiros reforçou que a necessidade de pagar “mesadas” aos índios tinha como razão destes serem *filhos do interesse, não sendo agradecidos aos benefícios recebidos e só o que se dá de presente atualmente os obriga a estarem prontos para tudo o que os governadores lhes ordenarem*²³³. Sendo ainda registrado no parecer do Conselho que o rei concedeu ao dito governador dos índios as mercês não por causa de seu mérito, mas para a garantia da obediência dos índios que ele governava.

O papel social que as lideranças índias possuíam na manutenção da “ordem” colonial é que possibilitava esses indivíduos a terem acesso aos benefícios que a sociedade colonial oferecia. Inseridos no mundo colonial, mesmo que por temor e manobra de dominação, estes índios se fazem integrantes de sua hierarquia e com sucessos e fracassos, lutavam para serem, se não reconhecidos, mas pelo menos merecedores de privilégios por estarem na condição de aliado/aldeado.

3.3- Aldeados: “para as ocasiões do serviço de Vossa Majestade”

²³² Carta patente de confirmação de Dom Sebastião Pinheiro Camarão 05/03/1694 Cód. 122 fl.6/6v

²³³ Consulta do Conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão 30/05/1672 AHU, Cód. 84, fl. 447/447v

Após as guerras da Restauração muitos dos soldados do terço *do capitão-mor D. Antônio Felipe Camarão ou de qualquer aldeia da capitania de Pernambuco*, os quais haviam fugido ou se refugiado estando *divididos* na capitania da Bahia, foram então *levados de qualquer parte ou fazenda* em que estivessem, para serem reduzidos na aldeia de Jacuípe sob a liderança de um parente de Felipe Camarão, o Ajudante Amaro Correia de Miranda com posterior recondução às suas aldeias, para assim também recompor as milícias nas aldeias²³⁴, tendo como objetivo reorganizar as aldeias e o seu papel militar na capitania.

Havia uma cobrança do governador da capitania para com o governador dos índios em se ter controle dos índios aldeados, para quando necessário estes estivessem prontos para servir a Coroa. Em 1690, foi exigido que Antônio Pessoa Arcoverde, então governador dos índios, que “recolhesse” todos os aldeados de língua geral que não se encontravam em suas aldeias, por estarem trabalhando para os moradores ou por terem fugidos de seus aldeamentos, a ordem se referia a captura e prisão, se necessária, desses indivíduos²³⁵.

Nos fins do século XVII, Pernambuco e suas anexas viveram momentos de levantes tanto no São Francisco ao Cabo de Santo Agostinho por conta dos quilombos, quanto nos sertões com os índios chamados tapuias. Assim o governador de Pernambuco ordena que além dos terços já formados se reunisse os índios das aldeias para as guerras. Havendo um verdadeira mobilização na capitania de Pernambuco em arregimentar índios:

Os índios que houver capazes de tomar armas nas aldeias dessa capitania por serem mui necessários para a conquista dos Palmares, ficando os menos aptos e suas mulheres plantando roças, e conservando as aldeias,

²³⁴ Carta do rei para o governador de Pernambuco 20/03/1658 DHBN vol. 31, Págs. 223-4

²³⁵ Carta do rei para o governador de Pernambuco 12/11/1690 BN –PBA –239

*enquanto durar aquela guerra, depois da qual serão outra vez restituídos a elas, pois não convém ao serviço de Sua Alteza se mudem para outra parte quando ai são tão precisos para ajudar a defender essa praça, e a remediar seus moradores*²³⁶.

Na guerra dos Palmares, a participação indígena foi contundente, indo ao sul da capitania onde estava sendo atacado, o governador dos índios Antônio Pessoa Arcoverde saiu com seu terço com *uma arroba de pólvora e duas de balas de chumbo para defender daqueles lugares donde é morador os negros levantados dos Palmares que ordinariamente andam assaltando Sirinhaem, Una e Porto Calvo*²³⁷. E posteriormente foi descendo com *os soldados de seu terço para a entrada que lhe mando fazer ao sertão aos negros levantados dos Palmares*²³⁸, como apoio às investidas das tropas coloniais.

Na guerra contra os “índios hostis” foram convocadas as duas Companhias do *Terço do Camarão e Henrique Dias à Capitania do Rio Grande à Guerra dos Bárbaros(...), escolhendo os melhores capitães e soldados de ambas as cores, que uns, e outros são os que nela mais se desejam pelos moradores*²³⁹. Os índios nos aldeamentos também eram um recurso defensor para as vilas como aconteceu em 1720 sobre as ordens que receberam os missionários das Aldeias do Cariri, Sirinhaem, Maraú e Camamú, *para enviarem prontamente delas todos os índios de guerra que for possível para a que se manda fazer aos Bárbaros, que no distrito de Jequeriçá fizeram doze ou treze mortos*²⁴⁰.

²³⁶ Carta do rei para o governador de Pernambuco 08/09/1674 DHBN vol. 10 Págs. 117-8

²³⁷ Portaria para se dar pólvora e bala ao governador dos índios. 29/08/1690 BN –PBA –239

²³⁸ Portaria para o Provedor da Fazenda Real 12/11/1691 BN –PBA –239.

²³⁹ Carta para o governador de Pernambuco João da Cunha Sottomaior 15/09/1687 DHBN vol.10 Págs. 247-8

²⁴⁰ Para o provincial da Companhia de Jesus mandar ordens para os missionários da Aldeias 22/10/1720 DHBN vol.43 Pág. 348-9

Nas guerras contra os “bárbaros” houve a presença dos índios aliados também no terço dos paulistas. Entretanto essa situação provocou várias arbitrariedades, como o não recebimento regular de ferramentas necessárias, sendo dada a cada dois índios *uma peça de ferramenta, com a qual era impossível que dois ao mesmo tempo trabalhassem com ela*²⁴¹, além de outros abusos como *prenderem cem índios batizados e sessenta serem vendidos na capitania do Rio Grande*²⁴².

A posturas dos paulistas frente aos índios, somado com o distanciamento destes de suas aldeias e o esvaziamento do terço dos índios, fez com que estes não quisessem mais ser incorporados ao terço paulista. Em 1703, o paulista Cristovão de Mendonça, em virtude de seu terço ter *pouca gente com que se acha por lhe haver falecido muita com o mal das bexigas, e sarampo*, pediu ao governador que a situação fosse remediada *com os índios que se achavam sem missionários no Rio São Francisco, ou Paraíba do Norte mantendo-se-lhes praça de soldados meia farda*. No entanto, após ouvir o parecer do governador dos índios Sebastião Pinheiro Camarão, representando os índios das ditas aldeias, sobre os que *querem ir voluntariamente para este arraial, e que neles se poderão conservar direi ao dito sargento mor os que se podem tirar das aldeias, porém não querendo ir por sua vontade, ou entendendo que não aceitem a estarem com os paulistas, ou que não prestarem naquelas terras neste caso lhos não dareis*²⁴³. Com o parecer do governador dos índios a Rainha, diante da necessidade de soldados índios no terço dos paulistas, envia carta ao governador da capitania para que se averigüe as razões do sargento paulista e que se tome a decisão mais conveniente mas *sem violentar os índios que houver nas aldeias*.

²⁴¹ Carta do rei para o governador de Pernambuco 17/11/1699 AHU, cod. 257, fl 32

²⁴² Carta do rei sobre às informações do Bispo de Pernambuco 13/03/1691 AHU, cd 256, f 118v/119

²⁴³ Carta para governador de Pernambuco 07/07/1703 Livro de Ordens Régias Pág. 112.

Nas guerras, saindo-se vitoriosos, as lideranças indígenas eram reverenciadas pelos seus comandados afinal, a afirmação do líder ainda provinha de seus sucessos militares. No entanto, em tempos de guerras, índios, pardos, negros e brancos compartilhavam as vitórias conquistadas e saudavam seus defensores, acontecendo, por exemplo, na chamada “guerra dos mascates”, em um caso relatado com desagravo pelo sargento mor de Serinhaem, Francisco Fränz Anjo, dos vivas dados ao governador dos índios Dom Sebastião Pinheiro Camarão por ter sido, juntamente com seu terço, um dos heróis da resistência contra a nobreza olindense no episódio referido.

Incomodado com o “sucesso” do potiguar, o sargento pediu ao governador da capitania que proibisse e coibisse tais manifestações na povoação de Serinhaem. O governador, por outro lado, entendeu não haver no ato *maus tratamentos e descomposturas e sim demonstrações de agradecimento* não havendo necessidade de repressões por sua parte²⁴⁴.

Mesmo mexendo com os brios do sargento de Serinhaem, principalmente quanto a vitória mascate, os “vivas” para o líder Camarão, de uma certa forma, posiciona este indivíduo como cúmplice da construção do mundo colonial e faz da identidade aldeado/aliado um veículo de se integrar a essa sociedade.

Por ser o terço dos índios o veículo de promoção dos líderes indígenas na hierarquia da sociedade colonial, havia a preocupação de mantê-los com requerimentos para recrutamento de índios, principalmente, após a época de guerras que resultava no seu esvaziamento, se não de mortes mas também por deserções.

Havendo visto o que me representou o governador dos índios das Aldeias dessa capitania sobre se achar o seu terço falta de gente de guerra, por se haver espalhado pelas capitânicas do Rio São Francisco Ceará grande nas ocasiões que tem ido em meu serviço assim ao pau-brasil com as guerras dos Palmares e Assú e as Minas

²⁴⁴ Carta do governador de Pernambuco ao sargento mor de Serinhaem 28/11/1711 Cartas PBA –115.

de Salitre; e necessitar de ordem minha para fazer pessoalmente a recrutar pelos ditos distritos com ajudas dos capitães mores deles e vendo também o que sobre este particular me informastes como vos havia ordenado, fui servido mandar passar ordem ao dito governador para que se lhe não impeça a dita recruta em nenhuma das partes aonde a for fazer de que se lhe der toda a ajuda a favor para a dita diligencia²⁴⁵.

Os aldeamentos além de fornecerem soldados, serviam como barreira às incursões de grupos “hostis” aos assentamentos coloniais, como é expresso em carta para o governador de Pernambuco acerca de queixas dos moradores da capitania de Itamaracá sobre a transferência do aldeamento de Itapissirica, que ficava na fronteira entre esta e Pernambuco, feita por causa dos *servos religiosos dos quais passam na dita aldeia levando os índios dela e de comboio para uma outra que fizeram²⁴⁶*, deixando os moradores indefesos perante os ataques dos tapuias.

Muitas foram as querelas quanto a administração dos aldeamentos, principalmente, no que toca ao seu deslocamento, provocando queixas dos colonos que acusam os líderes das aldeias, em alguns casos culpando os missionários, por enviá-los para outros lugares. Os argumentos dos colonos em conservar os aldeamentos em seus lugares, eram referentes a função destes agrupamentos não serem apenas um local de habitação dos índios, mas um ponto estratégico tanto militar quanto econômico para os colonos.

Justificativa que havia nas ordens reais, como resposta ao caso da transferência de índios potiguares da Paraíba e do Rio Grande realizada por Diogo Pinheiro Camarão, em abril de 1665. O Conselho Ultramarino então ordena que *o capitão-mor Camarão,*

²⁴⁵ Parecer do rei do requerimento para o governador de Pernambuco 22 de março de 1712 Códice 257 Folha-341

²⁴⁶ Carta do rei para o governador de Pernambuco 27/01/1685 AHU, cd 25, f 55v.

*faça remeter para uma, e outra aldeia, os índios que delas tiver com toda a brevidade; e por nenhum acontecimento faça retirar, nem induzir índio algum delas, pelo muito que convém à conservação de ambas. Como também aos capitães mores que não só não consintam que delas se tire um só índio; mas antes façam recolher a elas todos os que forem da obrigação das mesmas aldeias, nas quais é tão importante, assistam, como está pedindo a vizinhança dos Tapuyas inimigos; cujo temor obriga a aqueles moradores a repetir a queixa de lhes tirarem*²⁴⁷.

O assunto da retirada de índios de seus aldeamentos não acabou com a resolução do Conselho, pois dois anos após, o rei enviou cartas ao governador de Pernambuco, ao governador dos índios e aos oficiais da Câmara mandando que se dê explicações sobre o que ele chamou de *grandes inquietações*, na capitania de Pernambuco e suas anexas. Informado pelos oficiais da Câmara de Olinda sobre essas *inquietações* que Dom Diogo Pinheiro Camarão *tinha feito nestas capitanias mandando o gentio de umas para outras em que recebe grande dano*²⁴⁸, o rei exige um parecer do fato para que seja o acontecido resolvido.

As “pendengas” quanto a retirada de índios de seus aldeamentos eram freqüentes, levando o rei a ordenar ao Governador da Capitania de Pernambuco em 1683, por *ser conveniente que nenhuma pessoa de qualquer qualidade que fosse, tirasse nem induzisse índios sem licença dos padres missionários*, com exceção dos índios tapuias que poderiam ser retirados por tempo *limitado conforme a necessidade dos moradores*, que em contrapartida tinham oficialmente a responsabilidade de ensinar-lhes as orações e pagarem seu trabalho²⁴⁹.

²⁴⁷ Carta do Conde de Óbidos para o Capitão-mor Dom Diogo Pinheiro Camarão 24/04/1665 – DHBN, vol.9, pags. 224-225

²⁴⁸ Carta do príncipe regente para o governador de Pernambuco 07/11/ 1673 AHU, Cód.256, fl.3.

²⁴⁹ Carta do rei para o governador de Pernambuco 24/05/1683 AHU, cd 256, f 47v/48

Por outro lado, estes missionários tinham que justificar as suas decisões quando autorizavam fazer tais transferências prestando conta ao governador da capitania para serem analisadas. Caso contrário o religioso era penalizado, como a remoção do padre Frei Damião das Chagas da aldeia de Santo Amaro dos Palmares que foi denunciado pelos colonos ao governador *por haver mudado do lugar sem ordem deste governo com o pretexto de isenções, e independências do governo, e Junta das Missões*, sendo seu afastamento da aldeia aprovado pelo rei²⁵⁰.

Além dos conflitos com os colonos, havia muitas queixas dos líderes indígenas contra os missionários, no papel de administrar os aldeamentos estes padres eram acusados pelos capitães dos índios de não cooperarem com as *diligências do real serviço* como também de *se intrometerem com o governo das armas*²⁵¹. Além do recrutamento de índios para as companhias dos capitães o qual causava discordâncias quanto ao número de indivíduos retirados dos aldeamentos, também havia desentendimento da saída desses aldeados que ao serem incorporados nas companhias eram também “aproveitados” por seus capitães para trabalharem para seu benefício²⁵².

Após uma carta ao rei do governador dos índios Dom Sebastião Pinheiro Camarão, que além de pedir 40 mil réis de tença, fala sobre os inconvenientes da administração de seculares e dos missionários nas aldeias, o rei pede parecer do governador acerca da veracidade de suas queixas e ainda sobre a *jurisdição e poder* que possuía o dito governador dos índios. O governador da capitania Fernando Martins Mascarenhas Lancastre reforça as queixas do líder indígena sobre os *missionários que tem domínio espiritual e temporal das aldeias* e se negavam a entregar para o

²⁵⁰ Carta da Junta das Missões ao governador de Pernambuco 09/07/1701 Livro de Ordens Régias (1703 – 1705) Pág. 174

²⁵¹ Carta do rei para o governador dos índios 13/01/1702 AHU, cd. 257, Pág. 98

²⁵² Carta do rei para o governador de Pernambuco 1701 Livro de Ordens Régias 1693-1701 pág.226

governador dos índios os seus aldeados *para as ocasiões do serviço de Vossa Majestade*.

O governador também informa ao rei que Dom Sebastião tem domínio *não só nos índios de língua geral a que chamam Tabajara como também e todos os tapuias da jurisdição de Pernambuco que estão sitos em várias aldeias pelos sertões, e que falam diversas línguas*, e se concedesse a este mais poder seria *inconveniente* para os interesses da Coroa, pois o faria *despótico e absoluto* podendo *degenerar em desobediência aos governadores, e em tirania com seus súditos*. E ainda acrescenta que mesmo sendo várias nações e *espalhadas por várias partes, todas reconhecem o mesmo superior como seu imediato*, sendo de grande perigo já que todas possuíam uma estrutura militar de oficiais e cabos a qual o governador desconhecia os números das companhias, pois não existia matrícula dos *índios e tapuias* subordinados, tendo como justificativa serem *quase infinitos* e por estarem em locais diversos e afastados²⁵³.

O rei, mesmo não satisfeito com as imprecisões sobre a jurisdição e poder do governador dos índios informado pelo governador da capitania, concede o soldo de quarenta mil réis ao índio, no entanto, não lhe dá mais poderes que este pede na administração das aldeias.

Apesar das lacunas nas informações quanto ao domínio do governador dos índios na capitania, a carta do governador Fernando Martins Mascarenhas Lancastre, aponta algumas faces do poder que as lideranças indígenas detinham com os seus “súditos”. A jurisdição destes atingia não só os aldeados do tronco Tupi, como também os tapuias, e estas nações ao se aldearem, assumiam não só uma identidade comum como também reconheciam um líder comum. Através das companhias militares formadas, os postos concedidos aos líderes indígenas davam-lhes o reconhecimento de

²⁵³ Carta do governador dos índios ao rei 15/09/1702 Livro de Ordens Régias Pág. 101, 101v

liderança dentro e fora do aldeamento, além de unificar os grupos aldeados e seus líderes através de uma hierarquia militar.

Mesmo sendo uma criação de dominação colonial, os sistemas de aldeamento e de concessão de patentes deviam ser controlados pelo Estado, por estarem tão bem articulados temia-se a sua utilização pelos próprios indígenas em situações de desobediência, como foi apontado pelo governador. Assim, mesmo confirmando as queixas do líder indígena acerca dos missionários, o governador da capitania acredita ser menos perigoso à ordem colonial os desmandos dos religiosos do que conceder mais poderes ao governador potiguar. Até porque a presença dos missionários nas aldeias representava o controle colonial dentro das comunidades indígenas, que freava e desarticulava qualquer organização dessas coletividades em se voltarem contra o sistema instituído.

3.4 – Relações de força: fidelidade à custa do seu sangue, vidas e fazendas

Mesmo como marginal na sociedade colonial, o silvícola tomou parte, sendo por muitas vezes uma das peças fundamentais, das tramas dessa sociedade. E apesar de não ter uma clara visibilidade nas fontes oficiais entre a população colonial pernambucana, até porque o índio muito se misturou e forjou com os colonos essa sociedade²⁵⁴, Tupis e Tapuias deixaram vestígios de sua atuação nos encontros e desencontros da vida colonial. A participação desses agentes não se resumiu às contribuições nas misturas culturais e biológicas construídas neste espaço, ou ainda como agentes de ameaça a “ordem” estabelecida, mas também, até onde foi permitido e possível ser conquistado, esses indivíduos se fizeram contribuintes nas relações de força

²⁵⁴ Ver MELO, Evaldo Cabral de **Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana**, 2ª ed. Rio de Janeiro: Toopbooks, 1997 Pág. 187/188

política na capitania. Sendo o seu terço, em muitos momentos, um dos instrumentos de barganha e poder dos indígenas aliados.

O terço dos índios tomou forma no período das guerras contra os flamengos, período também que seus líderes ganharam prestígio militar a serviço da Coroa portuguesa. Contudo esses líderes tiveram seus “altos e baixos”, como o capitão Diogo Pinheiro, que chegou a ir a Madri com mais três capitães e seis soldados²⁵⁵, mas que quase doze anos depois reclamou ao rei por estar sendo *tratado com pouco respeito, com palavras muito ruins e* (sua) *gente*²⁵⁶ pelo mestre de campo. No entanto, o terço conquistou reconhecimento e foi posto *como os demais regimentos no mesmo pé de igualdade formal*²⁵⁷.

Assim como os outros regimentos, o dos índios possuía a sua estrutura de patentes, como oficiais, sargentos e soldados, com patentes e tenças como já foi visto. Entretanto, os cargos também poderiam ser ocupados por não índios, como, por exemplo, em 1688 o posto de infantaria do terço dos índios estava sob a posse de Simão Jaques Thomas²⁵⁸. Como também a patente de capitão de uma aldeia, podia ser concedida a colonos, sendo o caso da Aldeia de Aratangi em Goiana que tinha como capitão João Ferreira da Mota²⁵⁹. Sendo, porém, motivos como estes das queixas que fez o governador dos índios contrariado pela situação em que muitas aldeias de sua jurisdição serem *administradores de índios pessoas seculares e religiosos se intrometendo no governo das armas*²⁶⁰.

²⁵⁵ Carta de Martim Soares Moreno a El Rei 28/02/1636 AHU_ACL_CU_015, CX 4, doc. 273

²⁵⁶ Carta de Diogo Pinheiro Camarão a El Rei 24/07/1650 AHU_ACL_CU_015, CX 05, doc. 404

²⁵⁷ MELO, Evaldo Cabral de Op. Cit. Pág. 199

²⁵⁸ Carta de provisão de patente El rei para o Governador de Pernambuco 15/03/1688 Livro de Ordens Régias 1655-1701, pp. 414/414v

²⁵⁹ Carta de El rei para o Governador de Pernambuco 09/12/1686 Livro de Ordens Régias 1655-1701, p. 358

²⁶⁰ Carta de El rei para o Governador dos índios D. Sebastião Pinheiro Camarão 13/01/1702, Códice 257, fl. 98

As queixas contra os padres eram referentes, em sua maioria, sobre a permissão de se tirar índios de suas aldeias, e no caso de seculares, além disso, estes tomavam cargos que poderiam ser usufruídos pelas lideranças índias. Na prática, o alcance dessas lideranças não era tão extenso, pois mesmo sendo solicitado para as regiões das capitanias da Paraíba, Rio Grande, Ceará e Itamaracá, o governador dos índios tinha o seu domínio limitado nas aldeias do sul da capitania pernambucana, compreendendo as Alagoas, tendo a representação material de seu domínio no *quartel na aldeia do Una*²⁶¹.

No início do século XVIII, mesmo perdendo terreno, principalmente para os paulistas, o terço dos índios teve seu papel, mais uma vez, imprescindível nos interesses políticos da Coroa. O governador dos índios, respaldado por seu terço, reforça a sua condição de súdito fiel e opta pela política lusa, visando também garantir o *status* que havia conquistado e construído, não apenas como líder indígena oficializado pela sociedade colonial, mas também para assegurar e fazer valer a necessidade de um terço indígena na capitania fiel ao rei.

Em 9 de novembro de 1710, no conflito entre nobres e mazombos, os primeiros ocuparam a cidade do Recife com aproximadamente mil homens de São Lourenço e Santo Antão junto com doze mamelucos *emplumados de várias penas*²⁶². E em um ritual que forjava um sentimento nativista/"natural", os mestiços vestidos e pintados "a caráter" derrubaram o pelourinho do Recife demonstrando desagrado e oposição ao ícone de poder político-econômico que a vila havia conquistado. O fato pôde ter tido vários significados: por razões dos líderes da invasão se livrar do crime de lesa majestade, transferindo para os caboclos; por querer fazer uma encenação de desagrado dos possuidores das "raízes" da capitania; ou ainda ter a finalidade de construir um quadro exótico e ameaçador para os recifenses.

²⁶¹ MELO, Evaldo Cabral de **A fronda dos Mozombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715** São Paulo, Ed. 34, 2003, Pág. 372

²⁶² Transcrição de Relação do Levante, Pág. 300, IN MELO, OP. Cit., Pág. 299

A representação indígena, de forma nativa/ “natural”, foi um instrumento de manipulação na mão dos olindenses, fazendo convenientemente da figura do silvícola um ícone, ritualizando com ele os direitos que diziam ter alicerçado na origem de domínio na capitania.

Entretanto, a liderança indígena oficializada pela sociedade colonial, havia feito uma outra leitura do conflito estabelecido. E em vão os líderes da causa olindense procuraram seduzir ao governador dos índios D. Sebastião Pinheiro Camarão, até porque, segundo Evaldo Cabral de Melo, o líder Camarão poderia ter recebido dinheiro dos recifenses para aderir a causa dos mascates. Mas os olindenses tentam o apoio do governador dos índios com um discurso de fidelidade e cooperação que seus antepassados tiveram com aqueles no período das guerras contra os holandeses.

*Bem sabe Vossa Mercê o quanto se desvalaram nossos antepassados na restauração dessa terra, acreditando a sua fidelidade à custa do seu sangue, vidas e fazendas, e que a Vossa Mercê compete muita parte desta glória pelo assinalado das proezas do memorável pai de Vossa Mercê, como um dos principais restauradores dela*²⁶³.

Mas a tentativa não ficou só no discurso, o bispo, então governador, e o mestre de campo Cristóvão Mendonça para tentar trazer para seu lado o governador dos índios e, é claro, o seu terço, oferecem-lhes até mesmo *os engenhos de D. Francisco de Souza; e a seus índios a título de fardamento, os tecidos das lojas recifenses*²⁶⁴. A proposta tinha como intuito de garantir uma força militar organizada bastante útil nestes dias de conflitos. A oferta tentadora foi negada pelo Camarão com muita classe e demagogia, dizendo que *como caboclo que era não carecia de engenhos*²⁶⁵.

²⁶³ Calamidades de Pernambuco, pp. 116/145/160 In MELO, Op. Cit., 1997, Pág.222

²⁶⁴ MELO, Op. Cit., 2003, Pág. 385.

²⁶⁵ Calamidades de Pernambuco, pp. 116/145/160 In MELO, Op. Cit. Pág. 385

Talvez um dos motivos que empurraram o governador dos índios para os braços dos mascates foi as desavenças com os paulistas, principalmente, acerca do caso de reintegração de posse em 1703, em que a Relação da Bahia dá sentença a favor do paulista sargento mor Cristóvão Vieira de Mello, retirando de suas terras a aldeia de Itapissuma e transferindo-a para outro lugar²⁶⁶. Entretanto, o rei dá parecer quanto a conservação da dita aldeia²⁶⁷. Mas o governador dos índios leva mais esta mágoa para justificar a sua adesão para o lado dos mascates, alegando que seria *mais fácil unirem-se lobos com ovelhas que os índios aos paulistas*²⁶⁸.

Assim a guerra dos mascates foi a grande oportunidade do governador dos índios “dar o troco” para seus contrários, pela perda de terras, aldeias e homens de seu regimento, principalmente, para os paulistas aliados dos olindenses. A aliança com os reinóis foi o momento em que o líder Camarão pesou as vantagens como também selou suas garantias para sua posição na sociedade colonial, pois na análise de Evaldo Cabral de Melo:

*El rei constituía sua proteção natural contra os poderes da terra, devendo-se também levar em conta a influência das recordações corporativas da guerra holandesa, a que ambos os regimentos (henrique e camarão) deviam sua existência*²⁶⁹.

Recusando-se a se aliar a nobreza, o líder Camarão defende os mascates juntamente com o regimento de Cristóvão Pais capitão-mor do Una, sendo ambos a esperança do Recife contra o cerco olindense. Assim, a vitória dos mascates fez, tanto

²⁶⁶ 16/04/1703 Carta de El Rei para o Governador de Pernambuco Livro de Ordens Régias 1703-1705, Pág. 90. 28/07/1704 Carta de El Rei para o Governador de Pernambuco Livro de Ordens Régias 1704-1705, Pág.21; 19/12/1704 Carta de El Rei para o Governador de Pernambuco Livro de Ordens Régias 1704-1705, Pág.188/188v

²⁶⁷ 05/07/1710 Carta de El Rei para o Governador de Pernambuco Livro de Ordens Régias 1704-1705

²⁶⁸ MELO, Op. Cit., Pág. 372 Carta de El Rei para o Governador de Pernambuco código 257, fl.173

²⁶⁹ MELO, Op. Cit., Pág. 371

do capitão-mor do Una quanto do líder indígena, heróis, sendo ovacionados quando passavam pela vila do Recife e freguesias aliadas²⁷⁰.

O prestígio ganho pelo Camarão, fez os próprios mascates serem chamados de camarões pela aristocracia, no entanto, o reconhecimento da participação do terço dos índios não ficou apenas no apelido dado aos recifenses. D. Sebastião Pinheiro Camarão aproveitou o “clima” para rivalizar com seus inimigos, fazendo diligências um tanto abusivas a procura dos condenados a prisão pelo então governador Felix Machado. Situação vivida por Bernardo Vieira de Melo, que temendo sofrer humilhações pelos índios localizados nos Palmares comandados por Camarão, rendeu-se ao capitão do Brum²⁷¹. Também o dito governador procurou ganhar vantagens, solicitando benefícios para o seu terço, como *um capelão do hábito de São Pedro como há nos demais terços dessa capitania para assistir a administração dos sacramentos e acompanhar o dito terço nas ocasiões que marchar sendo, é claro, aceito pelo rei*²⁷².

Após a estabilidade na capitania, o terço dos índios continua servindo aos interesses da Coroa, principalmente, na guerra contra índios tapuias e, enfrentando os mesmos conflitos contra religiosos, paulistas e senhores de terra. Até que o último governador dos índios, filho do anterior Sebastião Pinheiro Camarão e neto de Diogo Pinheiro Camarão, D. Antônio Domingos Camarão encerra com ele a liderança indígena em Pernambuco.

No início do seu mandato, Domingos Camarão continuou a obra do pai de controle dos índios do seu terço, principalmente, em não perder homens para o terço

²⁷⁰ 28/11/1711 Cartas PBA- 115; MELO, Op. Cit., Pág. 407

²⁷¹ MELO, Op. Cit., Pág. 424

²⁷² 08/08/1710 Carta do governador da capitania de Pernambuco a El Rei AHU_ACL_CU_CX 24, doc.2177; 22/03/1712 Carta do Rei para o Provedor mor da Fazenda e para o governador de Pernambuco Códice 257, Fl. 340v

dos paulistas, sendo os aldeados bandeados para o dito terço quando descobertos *pode-los castigar para exemplo dos (outros) aldeados*²⁷³. Mas o governador é envolvido nas tramas de administração de seus subordinados sendo, naquele momento, a oportunidade da liderança colonial questionar e anular o papel das lideranças indígenas.

Preocupado em manter o seu terço, corrigir os índios fugitivos e prender outros que estavam “desgarrados” por Pernambuco e localidades vizinhas, o governador dos índios esbarrou na jurisdição e interesses dos outros capitães –mores que questionavam e tiravam a autoridade de seus oficiais, ocorrendo até em uma ocasião a prisão destes pelo governador da Paraíba, sendo esta situação remediada pelo rei. Entretanto, ou como uma armadilha para o dito Camarão, ou mesmo preocupado com os desmandos do Governador dos índios, o governador de Pernambuco acusa-o de fazer desordens nas aldeias por acusar os missionários de quererem *governar no temporal e no espiritual*, chegando ele a *não ter respeito nenhum pelo seu missionário*²⁷⁴, querendo então ele fazer o levantamento dos índios capazes de servir ao terço, entendendo que os missionários o prejudicava nestas questões-que na realidade estavam se arrastando durante anos. Além destas queixas vieram outras referentes não só as desavenças contra os missionários, como também de recusa a posse de um capitão-mor que já havia sido confirmada pelo rei²⁷⁵.

Assim alegando sossego nas aldeias, mas temendo alguma sublevação das lideranças indígenas provocada por Domingos Camarão, o governador de Pernambuco

²⁷³ 13/04/1722 Carta do Governador dos índios ao Rei AHU_ACL_CU_CX 29, doc. 2650; 26/06/1725 Carta do governador de Pernambuco ao rei AHU_ACL_CU_CX 31, doc.2821

²⁷⁴ 15/06/1731 Carta transcrita do Governador de Pernambuco a El rei IN COSTA, Pereira da Anais Pernambucanos 1701-1739, 2ª ed., Recife, FUNDARPE, 1984., PÁG. 330

²⁷⁵ COSTA, Op. Cit. Pág. 331

Duarte Sodré Pereira Tibão, o prende²⁷⁶. Situação bastante conveniente para que se pudesse levar com tranqüilidade o processo de extinção dos regimentos dos negros e pardos e os postos de oficiais e cabos, inclusive o de governador dos índios, sugerida por Duarte Tibão.

E alegando por estarem em *quietação e sossego* índios e negros e que a separação dos regimentos serem de *grande prejuízo* o governador da capitania entendeu ser *mais conveniente não se separar esta gente dando-lhe os oficiais e cabos, que os governem separadamente (...) e que sejam agregados pardos e bastardos com os oficiais e o sirvam com os brancos*. Como também ser *muito prejudicial ao serviço del majestade haver governador dos índios*, livrando assim o rei de suas obrigações para com estes e das queixas e pedidos do dito governador. Além de também politicamente anular essa liderança que agregava as milícias indígenas, sendo *mais seguro que cada aldeia seja governada por um capitão mor dos mesmos índios*, ficando sujeitos ao capitão mor do distrito²⁷⁷. Foi confirmada a extinção em 12 de janeiro de 1733, período que o ex-governador ainda se encontrava preso. Juntamente com o terço dos índios, seus líderes, se não foram excluídos tiveram que se contentar em possuir um domínio e autonomia bem menores que antes possuíam.

Como estratégia de cortar gastos, diminuir o poder das lideranças indígenas nas aldeias e, desarticular a representatividade de um contingente militar indígena, foi desmantelado um dos veículos que ainda reconheciam dentro da sociedade colonial uma liderança indígena. A extinção do terço dos índios significava não só o desmembramento de um regimento, mas minimizava a importância do seu papel militar e a visibilidade e privilégios de sua elite, como também rompia um dos

²⁷⁶ 19/03/1732 Carta do ouvidor geral de Pernambuco para el rei, sobre se tirar devassa da prisão do Domingos Camarão

²⁷⁷ 10/03/1732 Carta do Governador de Pernambuco a El rei AHU_ACL_CU_CX 42, doc.3797

veículos de destaque na identificação dos indígenas aldeados/aliados etnicamente situados no espaço colonial.

CONCLUSÃO

A reconstrução das histórias de grupos indígenas, neste trabalho, procurou contemplar a capacidade destes de manipular suas referências étnicas, como também visualizar a construção de um espaço político como forma do silvícola se situar em um novo contexto social, político, econômico e religioso. Procurando entender as estratégias de sobrevivência como também uma forma de resistência indígena ao projeto colonial, os grupos Tupi no litoral pernambucano apresentaram, através do contato com o colonizador, este tipo de ação e reação.

Os Tupi são tidos pela historiografia tradicional como grupos hostis vencidos pela força colonial, o caso dos Caeté; ou então antigos aliados do conquistador português, como os Potiguar e Tabajara, corroborando para o sucesso da empresa colonial na capitania pernambucana. Assim, muito das ações e interesses desses grupos e indivíduos que estavam em jogo foram esvaziados pela narrativa histórica.

Contudo, o objetivo deste trabalho não foi desconsiderar o massacre sofrido pelas populações indígenas, nem as limitações e medidas de enfraquecimento desses grupos que foram criadas pela colonização, ou ainda, atenuar a situação de dominado reservada para o silvícola. Mas buscou-se não permitir que esses fatos comprometessem o contar/fazer histórico e que nos labirintos das histórias que envolveram o indígena, as vontades, desejos, interesses e desencontros de grupos e indivíduos fossem pouco expressivos, perdendo a sua importância no processo de construção da nova (des)ordem e, que, a sua presença, tivesse sido resumida ao papel de perdedor e/ou mero instrumento do colonizador.

De muitas maneiras os indígenas foram vistos e descritos pelo colonizador, como: bárbaros, selvagens, seres demonizados e ameaças à cultura civilizada e ao projeto colonial, ou mesmo, como possibilidades de ampliar o império da Igreja e do Estado, ou ainda, figuras míticas com papéis de vilões ou heróis. Entretanto, nestes relatos, é evidente a importância do papel do silvícola na história da colonização.

Grupos e indivíduos Tupi na capitania de Pernambuco fizeram-se protagonistas de suas histórias, mesmo quando suas ações são entendidas como assimilação, aculturação e vitória do projeto colonial sobre a cultura indígena. Ao optar em se aliar aos colonos, procurar refúgio na legislação portuguesa para o Brasil, ou tentar se promover e adquirir um poder oficializado pela estrutura dominante, essa adequação ou adaptação cultural e política do indígena foi também uma criação destes em busca de uma identidade que os colocasse em uma posição mais conveniente no momento.

Na situação de aliado militar dos conquistadores europeus, as disputas étnicas, os interesses individuais de alguns líderes ou o consenso de uma coletividade, por pensar ser mais vantajoso apoiar determinado colonizador em detrimento de outro, ou de uma etnia índia, foram aqui vistas não como escolhas ingênuas, mas como ações

pensadas politicamente. Ações que levaram grupos a mudarem de lado, romperem com antigos pactos e forjarem uma nova identidade.

Inseridos no sistema colonial, as relações já não se mostravam iguais, tendo sua liberdade regida por interesses e vontades de uma legislação muitas vezes ignorada pelos colonos. Homens e mulheres indígenas acobertados, por conta de sua etnia ser aliada dos colonos, e/ou pela sua conversão à fé católica, procuraram assegurar a liberdade e sobrevivência, no espaço colonial que ainda podiam transitar.

No aldeamento, surge então o “aliado/aldeado”, o súdito do rei e a ovelha da Igreja, vivendo em enclaves étnicos, terras do trabalho e da “purificação da alma” que também se configuravam barreiras ao inimigo da empresa colonial, como por exemplo, índios hostis ou quilombolas. Ali, no encontro com a cultura religiosa e ocidental, diferentes nações também se encontraram, e ressignificaram-se, metamorfosearam-se e esqueceram seus costumes e valores, construindo uma nova identidade.

Também como os seus subordinados, líderes indígenas assumiram a identidade de “aliado/aldeado” ou “súdito/cristão”, entretanto, para conquistar privilégios e inserção na hierarquia da sociedade colonial retomam e reforçam a participação de suas etnias na construção do mundo colonial. As lideranças indígenas, no papel de governador dos índios e oficiais do terço dos índios, reforçavam a sua identificação a partir de seus etnônimos Potiguar ou Tabajara. O pertencimento a tais etnias, além de serem descendentes de “heróis”, principalmente, da restauração pernambucana, legitimava o *status* de líderes étnicos. Ao ressaltar sua identidade étnica e a escolha política de seu grupo, os Camarão e Arcoverde, construíram uma história que os tornavam co-responsáveis do sucesso da empresa colonial na capitania.

Manobrando e forjando uma identidade étnica e utilizando os próprios mecanismos oficiais da sociedade que os colocava à margem, os Tupis de Pernambuco

buscaram a sua liberdade, denunciaram a sua condição de explorado, barganharam mercês e lutaram pelo reconhecimento de um poder étnico na capitania.

Este trabalho foi um primeiro passo na procura de se entender, no processo da formação do mundo colonial, as manifestações dos grupos indígenas não apenas sofrendo com o impacto bélico e cultural e, conseqüentemente, reagindo a ele. As histórias desses grupos podem ser contadas percebendo-os também como agentes que interagiram e participaram desse processo, tanto na esfera cultural quanto política, e ainda, levar em consideração os códigos étnicos, que muito permearam as ações desses grupos até mesmo na inserção destes na sociedade colonial.

Contudo, ainda é necessário o aprofundamento de estudos sobre os vários tipos de aldeamento como o de missionários, da Coroa e de repartições, que até o momento não foram totalmente elucidados pela historiografia, como as questões de administração destes espaços dominados por particulares, câmaras e missionários. Também o papel das lideranças indígenas, legitimadas pelo seu terço, na jurisdição, controle e autonomia no governo dos aldeamentos, além de outros líderes índios, não pertencentes a essas etnias tradicionalmente aliadas, e a sua relação com os primeiros.

Ciente de que ainda há muito por fazer, a reconstrução dessas “faces” da relação entre grupos indígenas e colonos buscou revelar muito mais do que uma derrota visível das sociedades Tupi na capitania de Pernambuco.

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de **A remuneração de serviços da Guerra Holandesa (A propósito de um sermão do Padre Vieira)**. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Instituto de Ciências do Homem, 1968
- ALBUQUERQUE, Marcos **Ocupação Tupiguarani no estado de Pernambuco**_IN Anais do I Seminário de Pré-história do Nordeste Brasileiro Recife- PE; CLIO Série Arqueológica; v.01, nº04 extra; UFPE; Mestrado em História; Recife; 1990.
- ALENCASTRO, Luís Felipe de. A interação européia com as sociedades brasileiras entre os séculos XVI e XVIII. IN: **Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno**. Portugal: Comissão Organizadora Para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992. Pág. 105
-
- O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de **Os índios aldeados: histórias e identidades em construção**, pp. 51- 71 In Tempo/Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, vol. 06, nº12, Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001.
- BARLEU, Gaspar **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil** Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

BELUZZO, Ana Maria de M. A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo IN GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org) **Índios no Brasil**- 3ª ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998.

BUARQUE, Angela **A Cultura Tupinambá no Estado do Rio de Janeiro** IN TENÓRIO, Maria Cristina Tenório (org.) Pré-História da Terra Brasilis; Rio de Janeiro; Editora UERJ, 1999

CARTAS de Duarte Coelho a El Rei. José Antônio Gonsalves de Mello e Cleonir Xavier de Albuquerque (org.); reprodução fac-similar, leitura paleográfica e versão moderna anotada, 2ª edição Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997

CARTAS JESUÍTICAS III **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões de José de Anchieta.** SP: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia, 1988

CARVALHO, Marcus J. M. Os índios de Pernambuco no ciclo das insurreições liberais, 1817- 1848: ideologias e resistência. Curitiba, **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, n. 11, 1996.

COHEN, Abner. **O homem bidimensional: A antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

COSTA JR., Olímpio. Extintos aldeamentos de índios de PE. **Revista do Norte**, Recife, série III, nº1, abril de 1942.

COSTA, Pereira da **Anais Pernambucanos 1701-1739**, 2ª ed., Recife, FUNDARPE, 1984

Coleção Clássicos e Contemporâneos **A Carta de Pero Vaz de Caminha.** Jaime Cortesão(dir.), Rio de Janeiro: Edições Livros de Portugal, 1943

COUTO, Loreto **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco** Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

Introdução a uma história indígena, IN História dos Índios do Brasil (org.) Manuela Carneiro da Cunha; São Paulo; Companhia das Letras; 1992.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário G. de **Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico**_IN História dos Índios do Brasil (org.) Manuela Carneiro da Cunha; São Paulo; Companhia das Letras; 1992.

DEAN, Warren. **A Ferro e Fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira.** São Paulo, Cia. das Letras, 1996.

DEFERT, Daniel Colônias Perdidas, Mundos a Descobrir *IN* DUBY, G.; DURIE, E.L. e LE GOFF, J. **História e Nova História**; Lisboa: Teorema, 1986.

FAUSTO, Carlos Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico *IN* **História dos Índios do Brasil** (org.) Manuela Carneiro da Cunha; São Paulo; Companhia das Letras; 1992.

_____ **Os índios antes do Brasil** ; Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2000.

FERNANDES, Florestan **A organização social dos Tupinambás**, São Paulo: Difel, 1963.

_____ **A função social da guerra na sociedade tupinambá**, 2ª ed., São Paulo, Pioneira; Edusp, 1970.

FERNANDES, João Azevedo **De Cunhã a Mameluca: Em Busca da Mulher Tupinambá** Dissertação em Antropologia Cultural, UFPE, 1997

FERREIRA NETO, Edgar História e Etnia pag. 327 *IN* FLAMARION, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (orgs.) **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**; RJ: Campus; 1997. Pag. 325

FLEISCHMAN, Ulrich; Assunção, Mathias Rohrig, ZIEBELL- WENDT, Zinka Os Tupinamba: Realidade e Ficção nos relatos quinhentistas, **América, Américas**. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol.11, nº21- 90/91.

FONTES para a história do Brasil Holandês: a economia açucareira (org.) José Antônio Gonsalves de Mello,. Recife. Parque Nacional Histórico dos Guararapes. 1981

FONTES, Mauro Alexandre **Farias A Cerâmica Pré-Histórica da Área Arqueológica do Seridó/RN**, dissertação de Mestrado em Pré-história da UFPE, 2003.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de **Tratado da terra do Brasil 5ª ed; História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. 1576**. 12ª ed; Recife: FUNDAJ. Editora Massangana, 1995.

GIUCCI, Guillermo **Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532**, trad. Carlos Nougué, Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GRUZINSKI, Serge **O pensamento mestiço**, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ **O Renascimento Ameríndio** *IN* NOVAES, Adalto **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda (dir) **História da Civilização Brasileira, Época colônia**, vol. 01: do descobrimento à expansão territorial, 13ª edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003
- IGLÉSIAS, Francisco **Os Historiadores do Brasil: capítulos de historiografia brasileira**. RJ: Nova Fronteira; BH:UFMG,IPEA, 2000
- JABOATÃO, Antônio Santa Maria de **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Cronica dos frades menores da província do Brasil (1761)**, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1º vol. 2ª parte 1958
- LEAL, Antônio Henriques Apontamentos para a história dos Jesuítas no Brasil. Extrahidos das Chronicas da Companhia de Jesus , **RIHGB**, 1936
- LEITE, Serafim **História da Companhia de Jesus no Brasil: da Baía ao Nordeste, estabelecimentos e assuntos locais séculos XVII-XVIII**, vol. V, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945
- LEROI-GOURHAN, André **Os caminhos da história antes da escrita** IN LE GOFF, Jaques e NORA, Pierre (dirs) **História: Novas abordagens**; Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LESTRINGANT, Frank **O canibal: grandeza e decadência**; trad. Mary Del Priore, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.
- LOPEZ, Adriana **Franceses e Tupinambás na terra do Brasil** São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2001
- LUNA, Suely O Sítio Sinal Verde - São Lourenço da Mata, PE. Uma Aldeia Pré-Histórica na Zona da Mata Pernambucana. **Revista CLIO - Série Arqueológica**, nº7, 1991
- MARTIN, Gabriela **Pré-história do nordeste do Brasil** 2ª edição; Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de **O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**; Tese de Doutorado em História da UFPE, 2000
- MELO, Evaldo Cabral de **A fronda dos Mozombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715** São Paulo, Ed. 34, 2003
-
- Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana**, 2ª ed. Rio de Janeiro: Toopbooks, 1997
- MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos: Influencia da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil**. Prefácio de Gilberto Freyre. - 3ª ed. Aum. – Recife: FUNDAJ, Editora Massangana; Instituto Nacional do Livro, 1987

- METRAUX, Alfred **La civilization materielle des tribus Tupi-Guarani**, Paris: Paul Geutner, 1928.
- MONIOT, Henri **A história dos povos sem história** IN LE GOFF, Jaques e NORA, Pierre (dirs) **História: Novas abordagens**; Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- MONTEIRO, John Manuel **Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios** IN NOVAES, Adalto .(org.) **A outra margem do ocidente**; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____ **As populações indígenas no litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência** IN **Brasil nas vésperas do mundo moderno**. Portugal; Comissão Organizadora para as comemorações dos descobrimentos, 1992
- _____ **O Escravo Índio, esse desconhecido**. IN: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org) **Índios no Brasil**- 3ª ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998
- MORAES, Carlos Robert. **Bases da Formação Territorial do Brasil: o território brasileiro no “longo” século XVI**
- MOREAU, Pierre. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos tapuias, Pierre Moreau e Rolox Baro**; tradução Lêda Boechat Rodrigues; Belo Horizonte; Ed. Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1979
- NEME, Salete **Técnicas Agrícolas e Instrumentos de Trabalho Indígena** In Ivan Alves Filho (org) **História Pré-colonial do Brasil**. Rio de Janeiro: Europa Editora, 1993.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta **O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Forense- Universitária, Rio de Janeiro, 1978.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz **Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVII)** IN Manuela Carneiro da Cunha (org.) **História dos índios no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, 1992
- POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo. Fundação Editora da UNESP. 1998.
- Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúnciação e Confissões de Pernambuco, 1593,1595**. Recife. FUNDARPE. 1984

- PROUS, André Arqueologia, Pré-História e História IN **Pré-História da Terra Brasilis** (org.) Maria Cristina Tenório; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999
- Regimento do Governo das praças conquistadas ou que foram conquistadas nas Índias Ocidentais. Tradução de José Higyno.; **RIHGP**. n°31. Recife. 1886
- SALVADOR, Frei Vicente do **História do Brasil- 1500 a 1627**. São Paulo Melhoramentos, 1965
- SCHWARTZ, Stuart. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus Juizes 1609 -1751**. São Paulo. Editora Perspectiva. 1979
- SILVA, Francisco Ribeiro da. A Legislação Seiscentista Portuguesa e os Índios do Brasil. IN SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). **BRASIL: Colonização e Escravidão**. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira. 2000.
- SILVA, Geyza Kelly Alves. **Agricultores-ceramistas na Zona da Mata Nordestina** . IN: Anais do VIII Congresso de Iniciação da UFPE, vol. I, Recife, 2000.
- SOUSA, Gabriel Soares de **Tratado descritivo do Brasil em 1587** São Paulo: Cia. Editora Nacional. Ed. USP, 1971 (Brasiliana, 117)
- SOUTO MAIOR, Pedro, Uma Assembléia de índios em Pernambuco, **RIHGP**. Vol. XV, n.º 79
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- STADEN, Hans **Duas Viagens ao Brasil** Publicações da Sociedade Hans Staden: São Paulo, 1942.
- TENÓRIO, Maria Cristina Agricultura e coleta de vegetais na pré-história brasileira. IN Ivan Alves Filho (org) **História Pré-colonial do Brasil**. Rio de Janeiro: Europa Editora, 1993.
- URBAN, Greg A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas IN Manuela Carneiro da Cunha (org.) **História dos índios no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VASCONCELOS, Simão de. 1597-1671 **Crônicas da Companhia de Jesus**. Introdução de Serafim Leite. 3º edição. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977. Pág. 104.

_____. Crônica da Companhia de
Jesus no Estado do Brasil [1663]. **RIHGB**, Rio de Janeiro, Tomo
XXXIV, 1871

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: ed. UNB, 1994

LISTA DE DOCUMENTOS

Arquivo Histórico Ultramarino

- 14/02/1587 AHU, Cód. 17
- 24/12/1587 AHU, Cód. 112
- 21/08/1587 AHU, Cód. 112.
- 01/03/1624 AHU, Cód. 35-A
- 18/07/1669 AHU, Cód. 276
- 8/01/1691 AHU, Cód. 265
- 8/01/1691 AHU, Cód. 265
- 10/01/1698- AHU, Códice 256
- 13/01/1699 AHU, Cód. 257
- 18/07/1669 AHU, Cód.276
- 17/12/1671 AHU, Cód. 47
- 22/06/1672 AHU, Cód. 118
- 29/04/1672 AHU, Cód. 84
- 30/05/1672 AHU, Cód. 84
- 07/11/ 1673 AHU, Cód.256
- 12/04/1683 AHU, Cód.119
- 02/12/1683 AHU, Cód. 120
- 24/05/1683 AHU, Cód. 256

27/01/1685 AHU, Cód. 25
13/03/1688 AHU, Cód.120
13/03/1691 AHU, Cód. 256
05/03/1694 AHU, Cód. 122
23/07/1694 AHU, Cód.122
05/03/1694 AHU, Cód. 122
27/11/1698- AHU, Cód. 123
17/11/1699 AHU, Cód. 257
11/01/1701 AHU, Cód. 257
13/01/1702 AHU, Cód. 257
14/05/1703 AHU, Cód.124
05/06/1705 AHU, Cód. 257
27/04/1705 AHU, Cód.52
25/06/1706 AHU, Cód.124
22 /03/1712 AHU, Cód. 257

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional

21/08/1582 DHBN vol. 64
11/11/1628 DHBN vol.20
14/ 05/1633 DHBN vol. 16
20/03/1658 DHBN vol. 31
24/04/1665 DHBN vol.9
14/08/1670 DHBN vol. 80
21/06/1672 DHBN vol.67
08/09/1674 DHBN vol. 10
23/01/1677 DHBN vol. VI
15/09/1687 DHBN vol.10
25/02/1715 DHBN vol. 40
22/10/1720 DHBN vol.43

09/01/1636. PE 01- Papéis Avulsos
Ant. 1675. Março PE 01- Papéis avulsos
14/03/1695 PE 01- Papéis avulsos

Livro de Ordens Régias

09/12/1686 Livro de Ordens Régias 1655-1701
 15/03/1688 Livro de Ordens Régias 1655-1701
 17/01/1698 Livro de Ordens Régias 1693-1701
 09/02/1700 Livro de Ordens Régias 1693-1701
 1701 Livro de Ordens Régias 1693-1701
 11/01/1701 Livro de Ordens Régias 1693-1701
 09/07/1701 Livro de Ordens Régias 1703 –1705
 12/09/1702 Livro de Ordens Régias 1704- 1705
 15/09/1702 Livro de Ordens Régias 1704- 1705
 07/07/1703 Livro de Ordens Régias 1703 –1705
 08/05/1703 Livro de Ordens Régias 1704- 1705
 16/04/1703 Livro de Ordens Régias 1703-1705
 28/07/1704 Livro de Ordens Régias 1704-1705
 19/12/1704 Livro de Ordens Régias 1704-1705
 05/07/1710 Livro de Ordens Régias 1704-1705

Arquivo Histórico Ultramarino/ Arquivo Central de Lisboa / Conselho Ultramarino

28/02/1636 AHU_ACL_CU_015, CX 4
 24/07/1650 AHU_ACL_CU_015, CX 05
 08/08/1710 AHU_ACL_CU_CX 24
 28/04/1718 AHU_ACL_CU_015, CX 28
 13/04/1722 AHU_ACL_CU_CX 29
 26/06/1725 AHU_ACL_CU_CX 31
 10/03/1732 AHU_ACL_CU_CX 42
 ant. 22/03/1734 AHU_ACL_015, CX 46

Biblioteca Nacional

12/11/1690 BN –PBA –239
 29/08/1690 BN –PBA –239
 12/11/1691 BN –PBA –239
 28/11/1711 Cartas PBA –115

ANEXO

**DELIMITAÇÃO TERRITORIAL DAS ETNIAS INDÍGENAS
CAETÉ - TABAJARA - POTIGUAR**