

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Puntoni, Pedro

A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720 / Pedro Puntoni. – São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo: Fapcsp, 2002. – (Estudos Históricos; 44)

Bibliografia

ISBN 85-271-0568-3 (Hucitec)

ISBN 85-314-0684-6 (Edusp)

1. Brasil – História – Período colonial 2. Brasil, Nordeste – História 3. Índios da América do Sul – Guerras – Brasil, Nordeste 4. Povos indígenas – Brasil, Nordeste I. Título. II. Título: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. III. Série.

02-0803

CDD-980.413

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil: Sertão Nordeste: Povos indígenas: Guerras: Período colonial:  
História 980.413  
2. Guerras: Povos indígenas: Sertão Nordeste: Brasil: Período colonial:  
História 980.413

Direitos reservados à

Editora Hucitec Ltda.

Rua Gil Eanes, 713 – 04601-042 – São Paulo – SP – Brasil

Tel. (0xx11) 5044-9318 – (0xx11) 5543-5810 (área comercial) – (0xx11) 5093-5938 (fac-símilic)

www.hucitec.com.br – e-mail: hucitec@terra.com.br

Co-edição com a

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374

6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária – 05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Fax (0xx11) 3091-4151 – Tel. (0xx11) 3091-4008/3091-4150

www.usp.br/edusp – e-mail: edusp@edu.usp.br

Printed in Brazil 2002

Foi feito o depósito legal.

## O PAÍS DOS TAPUIAS

DESDE o início da colonização, os indígenas, para além de sua utilidade como força de trabalho, apareciam como aquele substrato mínimo de povoadores necessário para a manutenção do domínio, ante as tentativas de conquista ou de invasão de outras potências européias, ou mesmo de resistência de grupos nativos hostis.<sup>1</sup> Os grupos indígenas aliados ou pacificados permitiam uma margem de segurança à empresa colonial perante as ameaças externas, isto é, de outras potências européias, ou das ameaças internas presentes em um sistema baseado na compulsão extrema do trabalho.<sup>2</sup> A percepção desta funcionalidade específica dos povos indígenas no processo colonizador já havia sido pensada por Caio Prado Jr., para quem é certo que os portugueses procuraram, no início, aproveitar-se do indígena “não apenas para obtenção dele, pelo tráfico mercantil, de produtos nativos, ou simplesmente como aliado, mas sim como elemento *participante* da colonização”.<sup>3</sup> Tratava-se de usar os índios para prover uma base populacional, pois era

<sup>1</sup> Florestan Fernandes. “A sociedade escravista no Brasil”. In: *Circuito fechado*. São Paulo, 1976, p. 18.

<sup>2</sup> É o que Luiz Felipe de Alencastro chamou de “dupla frente militar portuguesa”: “Desde logo, as autoridades coloniais procuram fixar alianças com certas tribos do litoral para barrar a ofensiva dos índios hostis, por um lado, e defender os portos dos corsários europeus, por outro lado”. O autor aponta ainda como fatores restritivos ao emprego de escravos índios a “sua vulnerabilidade ao choque microbiano e virótico” e o relativo “ilhamento” dos enclaves produtivos da colônia, o que impedia o desenvolvimento do intercâmbio entre as capitânicas e, portanto, de um sistema regular de tráfico de escravos indígenas. *Os luso-brasileiros em Angola: constituição do espaço econômico brasileiro no Atlântico Sul, 1550-1700*. Campinas, 1994, p. 52-60.

<sup>3</sup> Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, 1943, p. 85.

fundamental compor o suporte mínimo de ocupação e defesa.<sup>4</sup> Certo que sempre se procurou atrair colonos com cabedais capazes de realizar o enriquecimento da terra e o seu próprio, mas o papel destinado ao indígena, na ordenação do mundo colonial, também o previa como um povoador apto a atender o seu caráter militar e de defesa, daí buscar mantê-lo em sua "natural liberdade". Padre Antônio Vieira já tinha completa percepção disto, como podemos ver na carta que escreveu a d. João IV, em que recomendava remédios para a situação de escravização dos indígenas, pois, uma vez resolvida esta situação, "terá também a república muitos índios que a sirvam e que defendam, como eles foram os que em grande parte ajudaram a restaurá-la [aos holandeses]".<sup>5</sup>

O papel de povoador, destinado ao indígena, desempenhava uma função estratégica na construção do domínio colonial. Os autóctones eram os únicos capazes de dar o conhecimento das terras e contribuir para as tropas com os homens necessários às diversas guerras e escaramuças travadas entre os colonizadores e tribos que se manifestavam hostis, e entre colonizadores de diversas nações. O cronista Fernão Guerreiro, no começo dos Seiscentos, reconhecia que os índios, além de necessários para os diversos trabalhos, eram-no para a defesa da terra, pois "quando algum inimigo ou corsário vem a ela, e pretendem dar, ou desembarcar em alguma parte, que os índios à sombra dos padres são os que lhe defendem a desembarcação e os desbaratam com suas flechas, mais que os portugueses com os seus pelouros [balas de metal]".<sup>6</sup> Internamente, os indígenas aliados poderiam ser usados para conter as tensões do sistema escravista, notadamente onde se baseava na mão-de-obra africana, quer dizer, no seu núcleo mais dinâmico. Um jesuíta, que viveu no Brasil um pouco antes da invasão holandesa, explicava que os negros temiam aos índios, "porque pelos montes lhes vão a buscar, prender e castigar".<sup>7</sup>

De tal forma se faziam indispensáveis em determinadas situações, que, além da legislação protetora e da ação dos missionários, se impunha uma política cautelosa dos mandatários na Colônia. Exemplo disto foi a atitude do governador-geral do Brasil, d. Diogo de Meneses, que escreveu ao rei, no ano de 1612, explicando como deveriam proceder

<sup>4</sup> Vera Lúcia Amaral Ferlini. *Terra, trabalho e poder*. São Paulo, 1988, p. 15-6.

<sup>5</sup> Antônio Vieira. "Carta ao rei d. João IV, 20/5/1653. In: Idem. *Cartas*. Rio de Janeiro, 1949, p. 89-90.

<sup>6</sup> *Relação annual das cousas que fezera os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia oriental e no Brasil, Angola, Cabo Verde e Guiné, nos anos de 1602-1603*. Lisboa, 1605, p. 114.

<sup>7</sup> Apud: Evaldo Cabral de Mello. *Olinda restaurada*. Rio de Janeiro, 1975, p. 176.

os mercenários coloniais na conquista do Maranhão, então sob o controle dos franceses. Para ele, a conquista não se devia fazer com grandes custos nem com um grande exército, mas, pelo contrário, com “engenho e manha”, porque os índios não eram gente de se conquistar pela força. Recomendava, com pragmático cinismo: “Quanto menos puder ver o gentio em nós, e nos que o vão conquistar, tanto mais se fiarão no que lhes dissermos, e assim se reduzirão facilíssimamente porque não é gente que se defenda por força, senão por fugir de nós”. Se os índios abandonassem a expedição, isto é, se não aceitassem fazer-se aliados dos portugueses, estes estariam em maus lençóis pela dependência que lhes deviam. Nas palavras do governador, os portugueses não se sustentariam “na falta das coisas”. A conquista da costa dependia desta política de alianças: “sem eles”, continuava a carta, “mal se poderá remediar nem povoar tão larga costa assim para o remédio de a defender aos estrangeiros como de a cultivarem”.<sup>8</sup> Dessa maneira, como já procurei mostrar em outro trabalho, o processo de substituição do indígena pelo africano nas fábricas e plantações do Nordeste brasileiro, no primeiro quartel do século XVII, deve ter suas razões buscadas não apenas na dinâmica do capital mercantil ou populacional, mas também na política de povoamento e de alianças militares levada a termo pela Metrópole.<sup>9</sup>

A indecisão sobre a legalidade da escravidão do indígena durou apenas até o ano de 1570, quando a Coroa resolveu garantir o seu direito à liberdade, reproduzindo noção defendida pela bula de Paulo III, *Sublimis Deus sic dilexit*, de 1537.<sup>10</sup> Não obstante, a lei de 20 de março de 1570

<sup>8</sup> Carta de d. Diogo de Meneses a el-rei sobre negócios do Maranhão, 1.º/3/1612. In: Barão de Studart (ed.). *Documentos para a história de Martim Soares Moreno*. Fortaleza, 1905, p. 2. Sobre o “fundador” do Ceará, veja a monografia de Afrânio Peixoto. *Martim Soares Moreno*. Lisboa, 1940.

<sup>9</sup> Um resumo da questão se encontra em *A mísera sorte: a escravidão africana no Brasil Holandês e as guerras do tráfico no Atlântico sul, 1621-1648*. São Paulo, (1992) 1999, capítulo I. Veja também Fernando Novais. *Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo, 1978, p. 92-106. Para uma discussão historiográfica, veja o texto de Barbara L. Solow. “Slavery and Colonization”. In: Idem. (org.). *Slavery and the Rise of Atlantic System*. Nova York, 1991, p. 32-47; Luiz Felipe de Alencastro. “O aprendizado da colonização”. *Economia e Sociedade*, 1:161, agosto de 1992; e Stuart Schwartz & Russel R. Mennard. “Why African Slavery? Labor Force Transitions in Brazil, Mexico and the South Carolina Lowcountry”. In: Wolfgang Binder (ed.). *Slavery in the Americas*. Erlangen-Nürnberg, 1990, p. 89-114.

<sup>10</sup> A lei de 1570 atendia aos desejos dos jesuítas Luís da Crã e José de Anchieta, que haviam participado de uma junta em 1566 para definir a política indigenista. A guerra justa já havia sido invocada, pela primeira vez, pelo governador Mem de Sá, quando

esclarecia os casos em que seria lícito “fazer cativos os ditos gentios”: aqueles tomados em “guerra justa”, isto é, autorizadas pelo rei ou pelo governador do Brasil, e no caso dos indígenas que praticassem a antropofagia. Um pouco à margem do debate espanhol com suas sofisticadas teológicas, em Portugal o conceito de guerra justa fora definido de forma pragmática ainda no século XIV pelo franciscano Álvaro Pais, cuja doutrina acentuava o direito da Igreja ou do Estado de declarar guerra contra os infiéis, donde a destruição e escravização dos inimigos se faziam segundo a lei, isto é, em termos públicos e não privados. A guerra declarada por particulares deveria ser efetivamente condenada, e os cativos tornavam-se escravos, no sentido pleno da instituição, se capturados sob a autorização, portanto, do Estado ou da Igreja.<sup>11</sup> Já no período filipino, a lei de 24 de fevereiro de 1587 regulamentou o uso dos índios

---

promoveu a guerra vindicativa contra os caetés, que haviam comido o bispo Sardinha. Cf. John Manuel Monteiro. *Os negros da terra*. São Paulo, 1993, p. 42.

- <sup>11</sup> Beatriz Perrone-Moisés. “A guerra justa em Portugal no século XVI”. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, São Paulo, 5:5-10, 1990. Sobre a noção de “guerra justa”, veja também o estudo de João Adolfo Hansen. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: Adauto Novaes (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, 1998, p. 347-73. Como se sabe, as discussões em torno da guerra justa na América portuguesa destoam da sofisticação do debate quinhentista espanhol. Não poucas vezes, o leitor pode sentir nos textos pertinentes de um intelectual da altura de Antônio Vieira, um enorme desconforto com o gabarito de seus interlocutores. De toda maneira, é claro que a discussão teológica corrente nos séculos XVI e XVII informava o debate nestas plagas. Como veremos, o pouco interesse do homem português em descrever a natureza do homem tido por “bárbaro” provavelmente está associado à forte influência das idéias de Francisco de Vitória. Como se sabe, a interpretação tomista de Aristóteles feita por Francisco de Vitória no século XVI estabelecia que a desigualdade entre os homens derivava não da sua natureza (como pretendia a leitura de Juan Ginés de Sepúlveda), mas das faculdades políticas que justificavam a submissão dos povos tidos por inferiores ou imperfeitos. A violação dessa “lei natural” era justa causa para a guerra contra os bárbaros. Nesse sentido, tal como Bartolomeu de Las Casas, Vitória não negava a liberdade natural dos indígenas, mas considerava que a ausência de uma vida civil (a antropofagia, a afeição a costumes “monstruosos”, etc.) poderia justificar a guerra e a escravidão. Henrique de Gandia. *Francisco de Vitoria y el Nuevo Mundo*. Buenos Aires, 1952, p. 174-97. Jean-François Courtine problematiza essa leitura tomista da doutrina de Vitória no artigo “Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitória a Suárez”. In: Adauto Novaes (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, 1998, p. 293-333. Sobre o assunto, veja o estudo de Joseph Höffner. *Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. Rio de Janeiro, 1977, p. 216-43 e 317-35. Para a teoria da escravidão natural, o melhor estudo é o de Anthony Pagden. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri, 1988, p. 51-87; veja também Joan Bestard & Jesús Contreras. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona, 1987, p. 116-26. Para um comentário da

trazidos do sertão. As entradas de captura só poderiam ser feitas com a licença do governador-geral. A lei de 11 de novembro de 1595, porém, estabelecia que as guerras justas se fariam somente por ordem expressa do rei. Dez anos passados, a provisão de 5 de junho de 1605, assim como o alvará de 30 de julho de 1606, revogavam definitivamente os termos da lei de 1570, não considerando a legalidade do cativo indígena em caso algum, fossem eles batizados ou ainda gentios. No entanto, foi a divulgação da nova lei de 30 de julho de 1609 que causaria maiores transtornos. Coincidindo com a chegada da nova Relação na Bahia, essa lei declarava todos os índios definitivamente livres, fossem eles cristãos ou pagãos. Aqueles que tivessem sido ilegalmente capturados deveriam ser postos em liberdade e todos os recibos e contratos relativos a sua venda, anulados. A lei implicava a Relação no seu cumprimento o que lhe dava vigor sem precedentes. A reação dos moradores e autoridades da Colônia, assim como os conflitos com os missionários resultantes da resistência a aplicação da lei, fizeram o rei ceder, promulgando, em 10 de setembro de 1611, uma nova lei que recolocava a legalidade do cativo em caso de guerra justa ou de resgates. A partir de então, a guerra justa poderia ser declarada por uma junta composta pelo governador-geral, o bispo, os membros da Relação da Bahia, assim como representantes dos missionários, ao rei cabendo o direito de avaliar a decisão. Como mostrou Georg Thomas, "as disposições da lei de 1611 contribuíram para a fundação de novos estabelecimentos indígenas, que deveriam servir especialmente para a defesa das costas brasileiras", assim como dos inimigos internos, índios bravos e negros fugidos.<sup>12</sup>

Em perfeita sintonia com a política traçada pelo regimento do governo-geral de 1548, esta lei de 1611, consolidava o "regime das missões" tal como elaborado pelos jesuítas (Manuel da Nóbrega, principal-

obra de Bartolomé de Las Casas, veja Marianne Mahn-Lot. *Bartolomé de Las Casas et le droit des indiens*. Paris, 1982. Para a guerra justa no México, Peru, Chile e Filipinas, veja o capítulo IX do livro de Lewis Hanke. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Boston, 1965, p. 133-46. Sobre as bulas papais e a expansão portuguesa no ultramar, veja Charles Martial de Witte. "Les bulles pontificiales et l'expansion portugaise au XV<sup>e</sup>me siècle" (extrait de la *Revue d'Histoire Éclesiastique*), Lovaina, 1985; e Idem. "Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI<sup>e</sup>me siècle". *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*. Immeuse, 1986.

<sup>12</sup> Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. São Paulo, 1982, p. 48 e ss. Os textos das leis citadas estão no apêndice II, p. 220-33. Veja também Agostinho Marques Perdigão Malheiro. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social* (1866-1867). São Paulo, 1944, vol. 2, p. 145-249; Rodrigo Otávio. *Os selvagens americanos perante o direito*. São Paulo, 1946; e Stuart Schwartz. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial: a suprema corte da Bahia e seus juízes, 1609-1751*. São Paulo, 1979, p. 99-112.

mente) na metade do século passado. As missões entre os índios, “volantes”, num primeiro momento, evoluíam para um projeto de fixação dos catecúmenos em aldeias adaptadas aos princípios pedagógicos em curso. Nestes povoados, os índios deveriam ser isolados da sociedade colonial, para então poder voltar a integrá-la de forma controlada. De maneira geral, índios das mais diferentes nações eram reunidos num único povoado para serem submetidos a diversas formas de ressocialização e de aculturação. Como mostrou Baeta Neves, o *aldeamento* era “um grande projeto pedagógico total”.<sup>13</sup> Além dos aldeamentos submetidos ao poder temporal das ordens religiosas, havia também as chamadas “aldeias d’el-rei” (sujeitas ao governo-geral) e mesmo alguns aldeamentos particulares (sujeitos às câmaras ou a alguns colonos, como era o caso em São Paulo). Para encher esses povoados, em associação com o governo geral, os jesuítas — num primeiro momento, e depois as outras ordens religiosas engajadas na missionação — procediam aos *descimentos* de tribos indígenas. Missões volantes ou expedições militares “convenciam” índios afastados a “descerem” para perto dos povoados coloniais, onde viveriam em aldeamentos. Este sistema, segundo Luiz Felipe de Alencastro, atendia a três objetivos: “Tratava-se, em primeiro lugar, de criar aldeamentos de índios ditos «mansos», destinados a proteger os moradores dos índios «bravos». Em segundo lugar, os aldeamentos circunscreviam as áreas coloniais, impedindo a fuga para a floresta tropical dos escravos negros das fazendas e dos engenhos. Enfim, as autoridades e os moradores estimulavam os descimentos de indígenas a fim de manter contingentes de mão-de-obra nas proximidades das vilas e dos portos”.<sup>14</sup>

A política de alianças e aproximação relativamente pacífica com alguns povos indígenas será seguida à risca pelos holandeses, quando de posse do Nordeste brasileiro, entre os anos 1630 e 1654. Os comerciantes batavos aprenderam gradualmente as regras da colonização,<sup>15</sup> entre

<sup>13</sup> Cf. Luís Felipe Baeta Neves. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro, 1978, p. 109-41. O termo *aldeamento* é correntemente utilizado pela historiografia para “para distinguir tais aglomerados «criados», daqueles outros, tipicamente «espontâneos», chamados, então, simplesmente de *aldeias*. Em Portugal, ainda hoje, o termo *aldeia* significa apenas uma pequena povoação, inferior à vila. Cf. Aroldo de Azevedo. “Aldcias e aldeamentos de índios”. *Boletim Paulista de Geografia*, 33:26, 1959; e Pasquale Petrone. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo, 1995.

<sup>14</sup> Luiz Felipe de Alencastro. *Os luso-brasileiros em Angola: constituição do espaço econômico brasileiro no Atlântico Sul, 1550-1700*. Campinas, 1994, p. 81.

<sup>15</sup> Nos termos de Luiz Felipe de Alencastro. “O aprendizado da colonização”. *Economia e Sociedade*, Campinas, 1:135-62, 1992.

as quais estava a urgência de encontrar aliados, em número e força, para a manutenção do domínio.<sup>16</sup> Assim, os holandeses, tão logo conquistaram o Brasil, perceberam que a dimensão política da manutenção do controle das áreas produtoras coloniais pela metrópole resolvia-se numa necessidade de povoar as novas terras com súditos fiéis, o que, de forma mais aguda — neste momento de conflitos generalizados —, impunha um papel preciso aos grupos indígenas, que não o de escravos. De modo que havia maior pressão para a manutenção de uma relativa “liberdade” destes grupos e para a sua organização em aldeias reduzidas, isto é ressocializadas, o que os excluía, peremptoriamente, das reservas de mão-de-obra escravizáveis. Por outro lado, na situação generalizada de caos social criada depois da revolta dos luso-brasileiros de 1645, principalmente, fazia-se necessário impedir o incremento das tropas inimigas (portuguesas) com índios descontentes com as políticas da Companhia das Índias Ocidentais. Havia uma trava à preação dos indígenas que orientava a demanda de escravos para fora. Os pernambucanos não atribuíam a derrota da resistência, mais do que à traição de Calabar, aos índios que apoiaram os batavos? Esta era a opinião de frei Manuel Calado, autor de uma crônica da guerra luso-holandesa (*O Valeroso Lucideno e o Triunfo da Liberdade*, 1648), que dizia serem os índios potiguaras e tapuias “a causa e o principal instrumento de os holandeses se apoderarem de toda a capitania de Pernambuco e de a conservarem tanto tempo”.<sup>17</sup>

Apesar de os holandeses terem estabelecido, tal como a coroa ibérica, o preceito da liberdade dos índios, tendo-lhes, antes mesmo da invasão de Pernambuco, assegurado este direito,<sup>18</sup> isto não significou que

<sup>16</sup> Para uma visão geral da história das relações indígenas com os holandeses no Brasil, veja o capítulo quatorze (“The Dutch Wars”) do livro de John Hemming. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Cambridge, 1978, p. 282-311 e o texto de Allen W. Ticlease. “Dutch Treatment of the American Indian, with Particular Reference to New Netherland”. In: Howard Peckham & Charles Gibson (org.). *Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indians*. Salt Lake City, 1969, p. 47-59.

<sup>17</sup> Frei Manuel Calado. *O valeroso lucideno e o triunfo da liberdade* (1648). Belo Horizonte/São Paulo, 1987.

<sup>18</sup> Conforme consta no *Regimento* de 1629, a liberdade do indígena devia ser respeitada “nas praças conquistadas ou que forem conquistadas nas Índias Ocidentais”. “Regimento do Governo das praças conquistadas ou que forem conquistadas nas Índias Ocidentais de 1629”. *RIAGP*, Recife, 31:289-310, 1886. Preceito revigorado em 1636, pelas *Instruções* de que fala José Higínio no seu “Relatório. . .”. José Hygino Duarte Pereira. “Relatório sobre as pesquisas realizadas em Holanda”. *RIAGP*, 30:70-110, 1886. Apud: Mário Neme. *Fórmulas políticas no Brasil Holandês*. São Paulo, 1971, p. 179-80.

não fizessem vistas grossas às práticas estabelecidas nas regiões mais distantes do controle dos predicantes da Religião Reformada, os principais fiscais do cumprimento destas disposições.<sup>19</sup> No entanto, ciente das necessidades conjunturais, o próprio conde de Nassau reconhecia a importância de manter tais aliados e alertava, em um relatório de 1644, que da amizade dos índios dependia em parte “o sossego e a conservação da colônia do Brasil e que se tendo isso em vista deve-se-lhes permitir conservar a sua natural liberdade, mesmo aos que no tempo do rei da Espanha caíram ou por qualquer meio foram constringidos à escravidão, como eu próprio fiz, libertando alguns”. Para além disso, ordens foram dadas “para que não sejam ultrajados pelos seus *commandeurs* ou alugados a dinheiro ou obrigados contra a sua vontade a trabalhar nos engenhos; ao contrário, deve permitir-se a cada um viver do modo que entender e trabalhar onde quiser, como os da nossa nação”.<sup>20</sup> O que estava em jogo era a preocupação, das mais constantes da política dos holandeses no Brasil, de manter as alianças com as tribos indígenas do país, fosse para fins militares ou apenas de conservação do domínio, fosse mesmo para o serviço da empresa colonial.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Para os signatários do *Breve discurso sobre o estado das quatro capitánias conquistadas* (escrito no ano de 1638, em Recife), os moradores em geral dividiam-se em livres ou escravos. Os escravos podiam ser de três categorias: da costa da África, do Maranhão ou naturais do Brasil Holandês. As duas últimas formas de escravidão, ainda segundo o relatório, eram a permanência de práticas dos portugueses, que comerciavam indígenas no Maranhão “como eles traficam em Angola”, e, a se fiar nas informações, os brasileiros escravizados vinham de ser soltos pelas autoridades holandesas. “Breve discurso sobre o estado das quatro capitánias conquistadas de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, situadas na parte setentrional do Brasil, escrito por J. M. de Nassau, Adriaen van der Dussen e M. van Ceullen (1638)”. In: J. A. Gonsalves de Mello (ed.). *Fontes para a história do Brasil Holandês*. Recife, 1981, vol. 1, p. 108. É bom lembrar que o Maranhão era tido como uma colônia autônoma do Brasil. Havia sido conquistado pelos holandeses em novembro de 1641, que se aproveitaram da ingenuidade do governador Bento Maciel Parente desprevenido porque confiante no acordo de paz entre as metrópoles.

<sup>20</sup> Relatório do Conde de Nassau aos *Heeren XIX*, apresentado em 27/9/1644, citado por J. A. Gonsalves de Mello Neto. *Tempo dos flamengos*. Recife, 1947, p. 200. Até uma assembleia da índios aliados foi organizada em 1645, onde reivindicavam, entre outras coisas, a formação de uma câmara de escabinos. “Uma assembleia de índios em Pernambuco em 1645: documento inédito”. Edição e trad. port. Pedro Souto Maior, *RIAP*, 15:61-77, 1912.

<sup>21</sup> Em um relatório, os membros do Conselho Supremo do Recife explicavam estes procedimentos que abonavam a paz: “Quanto aos índios emprega-mo-los o mais possível em proveito da Companhia [das Índias Ocidentais] e não poupamos esforços nem despesas para atrair o maior número deles, tratando-os com toda a consideração e premiando os seus serviços muito mais generosamente do que os nossos inimigos,

O estudo do período holandês, e das políticas indigenistas da Companhia das Índias Ocidentais, permite-nos melhor perceber que o problema do estabelecimento de relações amigáveis com as tribos indígenas, visando a sua participação no processo de colonização, relacionava-se diretamente com a demanda permanente de colonos para o povoamento e, sobretudo, para o reforço das tropas. Os mais conhecidos auxiliares dos holandeses eram os potiguares da Paraíba, que marchavam sob o comando de Pedro Poti (parente próximo de Filipe Camarão, governador das tropas indígenas do lado português) e de Antônio Paraupaba.<sup>22</sup> Para além disso, Nassau tratou de atrair tribos tapuias para uma aliança. Os janduí, habitantes do Rio Grande, foram os principais aliados dos batavos e já há tempos defendiam as conquistas do extremo Nordeste das invasões de portugueses.<sup>23</sup> Os cariris e goianases foram cortejados objetivando-se estabelecer dificuldades na fronteira do rio São Francisco, apesar de alguns grupos dos primeiros serem aliados dos portugueses. A mando de Nassau, o holandês Roulox Baro empreendeu uma viagem ao "país dos tapuias", visitando as tribos dos janduí situadas a oeste da colônia.<sup>24</sup> O resultado destas alianças holandesas far-se-ia refletir no futuro dos conflitos entre os povos indígenas e os colonizadores portugueses, quando da expulsão da Companhia holandesa do Brasil. Como veremos, as guerras dos bárbaros foram em grande medida o resultado imediato da desestabilização das alianças militares firmadas

---

de modo a não terem motivo de queixa, nem até hoje manifestaram nenhuma. / Procuramos por todos os meios prendê-los a nós, empregando as diligências necessárias, prometendo a liberdade a toda a sua nação, conforme a tempos fizemos por toda a parte publicar em editais, começando com registrar todos os índios das diferentes tribos, livres e escravos, residentes com os portugueses, no desígnio de libertar e mandar para as suas aldeias os desta região e aqueles cujos senhores não apresentarem título legítimo de propriedade". *Brieven en Papieren uit Brazilie*, anno 1638, n.º 20, p. 44v. citado por Alfredo de Carvalho. "Um intérprete dos tapuias". In: *Aventuras e aventureiros no Brasil*. Rio de Janeiro, 1929, p. 165.

<sup>22</sup> A correspondência entre eles, por sua raridade, é documentação importantíssima para a etno-história dos povos indígenas. "Dois índios notáveis e parentes próximos (cartas de Poti e Camarão)". Edição e trad. port. Pedro Souto Maior, *RIAP*, 26:61-72, 1912; e "Cartas tupis dos Camarões". Trad. port. Alfredo de Carvalho, *RIAP*, 68:281-305, 1906.

<sup>23</sup> Joan Nieuhof. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil, (1682)*. Trad. port., Belo Horizonte/São Paulo, 1981.

<sup>24</sup> A expressão "País dos Tapuias" é de Roulox Baro, que viajou ao Rio Grande do Norte para entender-se com tribos de índios janduí (tarairu). Para ele, no entanto, o "País dos Tapuias" quer significar a específica região onde "reina" o chefe Janduí. Roulox Baro. *Relação da viagem ao país dos tapuias (1647)*. Trad. port., Belo Horizonte/São Paulo, 1979; veja ainda J. A. Gonsalves de Mello Neto. *Tempo dos flamengos*, p. 202.

no período mais agudo do conflito Portugal-Holanda e do realinhamento consequente destes mesmo grupos.

Afirmar que havia uma preocupação de engajar os indígenas numa empreitada colonizadora, como povos aliados e integrados — convém repetir —, não significa, mesmo entre os holandeses, dizer que os indígenas foram poupados da escravização e do genocídio. Como se sabe ao conquistarem o Maranhão em fins de 1641, alegando a ausência de escravos negros, os flamengos se viram na “contingência de usar o índio, constringendo-o ao trabalho”.<sup>25</sup> E a “guerra pelo mercado de escravos”, ao desestruturar o tráfico negreiro para o Brasil português, fez recrudescer o tráfico de indígenas, particularmente nas capitanias do Sul. Nas palavras de Luiz Felipe de Alencastro, “o mercado de trabalho compulsório montado pelos paulistas no Sul aparecia, literalmente, como a salvação da lavoura baiana”.<sup>26</sup> Por outro lado, a leitura dos documentos relativos às diversas batalhas e escaramuças ocorridas nas ditas “guerras holandesas” nos tem mostrado que os índios estavam sempre presentes compondo a maioria das tropas e exércitos. Por exemplo, a própria tropa de negros de Henrique Dias era, em 1646, formada por 500 negros, 200 minas e 700 tapuias.<sup>27</sup> Nas escaramuças e batalhas das “guerras do Brasil”, eram sempre os índios os primeiros a serem passados no fio da espada e os últimos a serem considerados nos acordos de guerra. Lusos e batavos disputavam a aliança com os índios que, nos seus matos, se tornavam soberanos. Para penetrar e fazer a guerra neste difícil ambiente — onde “tudo são índios, e tudo é dos índios”, como dizia o padre Antônio Vieira —, que, ao contrário do mar Oceano, gran-

<sup>25</sup> Mário Neme. *Fórmulas políticas no Brasil Holandês*, p. 189.

<sup>26</sup> “Historiadores paulistas sempre afirmaram que a maioria destes índios fora vendida em zona açucareira do Norte. Rebatendo estas teses, John Monteiro demonstra que o grosso dos cativos oriundos do Sul e Sudoeste foi usado nos trigais, roças e transporte de São Paulo. Somente um número indeterminado, mas necessariamente menor, de índios teria sido puxado pelos engenhos fluminenses e nordestinos para tapar os buracos do trato transatlântico [ . . . ]. Ainda assim, existe uma relação de causalidade entre as bandeiras ao Guairá-Tapes e o desacerto temporário do fluxo negreiro”. *Os luso-brasileiros em Angola: constituição do espaço econômico brasileiro no Atlântico Sul, 1550-1700*. Campinas, 1994, p. 86 e 88. Veja também John Manuel Monteiro. *Os negros da terra*. São Paulo, 1993, p. 76-9.

<sup>27</sup> A distinção entre “negros”, “minas” e “tapuias”, pode indicar que os “negros” eram “da terra”, isto é, índios brasileiros tupis e não tapuias, considerados povos insubmissos. Daí termos no batalhão “negro” de Henrique Dias, neste episódio, 1.200 indígenas lutando ao lado de 200 negros africanos. “Carta de Vieira a alguns comerciantes do Brasil (12/9/1646)”. Compilada em Joan Nicuhof. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil, (1682)*. Trad. port., Belo Horizonte/São Paulo, 1981, p. 299.

des obstáculos colocava aos caminhos do colonizador, fazia-se necessário conseguir a colaboração dos índios, com ou sem o seu assentimento. Certamente, nunca em seu proveito.

Desde João Francisco Lisboa,<sup>28</sup> tem-se insistido na idéia de uma legislação indigenista oscilante e ambígua, que encobria uma política que ora atendia aos interesses dos colonos, ora aos dos missionários. Aqueles procurando o puro lucro mercantil e, portanto, a escravização dos índios, e estes, a sua conversão e catequese, e, então, defendendo sua "liberdade". Caio Prado Jr., por exemplo, partilhava desta crença. Acreditava que a Igreja (a Companhia de Jesus, particularmente), ao isolar os índios e tentar monopolizar o direito de contato, acabava por entrar em choques constantes com os colonos. A Metrópole teria assumido nestes conflitos entre a Companhia e os colonos uma posição ambígua e oscilante, em razão de sua incapacidade em impor o próprio projeto — o índio como colonizador.<sup>29</sup> Mais recentemente, José Oscar Beozzo via um "movimento pendular" na legislação, alternando-se leis de escravidão, articuladas com os interesses mercantis, e leis de liberdade dos índios, associadas à vontade de dilatação da fé. Assim, os jesuítas, quase sempre, lutariam por uma lei restritiva do cativo, contra a sanha dos colonos "capitalistas".<sup>30</sup> Contudo, podemos perceber que a dualidade da política indigenista da Coroa portuguesa não configurava propriamente uma oscilação. Com exceção da lei de 1609, logo abortada, esta política procurava regulamentar e legitimar a escravidão de povos situados na âmbito do Império e inscrevia-se numa tradição legislativa que se embasara, antes de mais nada, em uma percepção disjuntiva do universo indígena. À proteção e ao privilégio da atuação dos missionários somava-se a iniciativa de conquista e extermínio de grupos indígenas considerados "bravios" ou irredutíveis. São ambigüidades aparentes de uma legislação que se forjava no bojo de um projeto colonial conduzido por uma política imperial. Fazendo as contas, é importante notar que o debate sobre a guerra justa não pode ser tomado

<sup>28</sup> Para quem a política indigenista da Coroa foi "uma série nunca interrompida de hesitações e contradições até o ministério do marquês de Pombal", em que "promulgava-se, revogava-se, transigia-se, ao sabor das paixões e interesses em voga, e quando enfim se supunham as idéias assentadas po uma vez, recomaçava-se com um novo ardor a teia interrompida". *Jornal de Timon*. Lisboa, 1858, v. 3, cap. 9, p. 85. Apud: Heloisa Liberalli Belloto. "Política indigenista no Brasil Colonial, 1570-1750". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, 29:50, 1988; veja também Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. São Paulo, 1982, passim.

<sup>29</sup> Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, 1943, p. 85.

<sup>30</sup> *Leis e regimentos das Missões — política indigenista no Brasil*. São Paulo, 1983, p. 11-7.

como “uma luta pela justiça”, em que se opunham defensores dos índios contra os cruéis escravistas, mas antes de mais nada como “uma busca de legitimação (no sentido weberiano do termo)”, nas palavras de Pagden.<sup>31</sup> Apenas à primeira vista contraditória e oscilante, a legislação indigenista portuguesa, que por vezes autorizava a escravização dos povos indígenas (em caso de “guerra justa” ou “resgate”) e por vezes a coíbia, era na verdade o resultado da percepção das possibilidades de utilização da diversidade sociocultural dos povos autóctones e das possibilidades históricas do contato para a consecução dos objetivos concretos da empresa colonial. Beozzo, ele mesmo, mostra como Nóbrega “passa de uma a outra visão”, sem perceber, no entanto, que se tratava da mesma. Assim, o primeiro dos jesuítas no Brasil pedia a intervenção do monarca para que estimulasse a sujeição dos índios, para o auxílio da missão evangelizadora: “Se os quer [os índios] todos convertidos, mande-os sujeitar e deve fazer estender aos cristãos pela terra adentro e repartir-lhes os serviços dos índios àqueles que ajudarem”, aconselhava.<sup>32</sup> Uma representação do final do século XVII, criticava justamente a missionação, que vinha sendo feita com intenções nada “católicas”. De acordo com seu autor, os verdadeiros missionários foram os apóstolos, que não tinham terras, nem rendas, nem propriedades, “e não aqueles que, com título de serviço de Deus e bem das almas, andam procurando terras e mais terras, com o pretexto de que são para os índios. O título é santo: o intuito é diabólico; porque com Seu nome se procuram as terras e os índios, para se servirem deles como seus escravos, para todas as suas lavouras, comércios, negócios e granjeios”.<sup>33</sup>

Como sugeriu Beatriz Perrone-Moisés, a idéia de uma legislação “tor-tuosa e crivada de contradições” deve ser substituída por uma percepção das diferenças com que eram tratados os grupos indígenas considerados aliados, isto é, compreendidos como participantes das estratégias da consolidação do domínio, e aqueles considerados inimigos, ou seja, que se recusavam àquela estratégia ou, simplesmente, foram destinados ao trabalho forçado. Assim, como diz a antropóloga, “à diferença irreduzível entre «índios amigos» e «gentio bravo» correspondeu um corte na legislação e política indigenistas”.<sup>34</sup> Nádja Farage, estudando

<sup>31</sup> Anthony Pagden. *La caída del hombre natural*. Madrid, 1988, p. 18.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>33</sup> *RIHGB*, XXV:459-64.

<sup>34</sup> Beatriz Perrone-Moisés. “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, 1992, p. 117.

a política indigenista portuguesa no século XVIII, mostrou a correlação que existia entre a definição da área de domínio português e o estreitamento dos laços de vassalagem com os povos nativos. É o “peso político-estratégico” atribuído aos índios que definiria a “oscilação” da legislação portuguesa.<sup>35</sup> A bipolaridade tupi-tapuia, marca fundamental da percepção da diversidade dos povos indígenas pelos colonizadores, estava no cerne desta problemática, representando o corte entre aliados e inimigos, não só no imaginário, como nos contextos concretos.

### O “muro do demônio”

Essa classificação originara-se das crônicas e documentos resultantes dos primeiros contatos, nos quais se repetiam os preconceitos e vagas hipóteses que iriam produzir uma percepção bipolar da humanidade indígena na América portuguesa. Podemos identificar esta distinção nas primeiras considerações acerca dos nativos encontrados pelos aventureiros que chegaram às costas da futura colônia do Brasil, no início dos Quinhentos. Como se tem conhecimento, eles depararam com povos indígenas que falavam, praticamente, a mesma língua: o tupi. Gândavo escreveu em sua *História da Província de Santa Cruz*, publicada em 1576, que “a língua que usam por toda a costa é uma”,<sup>36</sup> mas notou ainda que estes indígenas estavam divididos por ódios inconciliáveis em vários grupos que ocupavam intermitentemente a enorme extensão do litoral. Os colonizadores, de forma astuta, serviam-se destas divisões para coordenar uma política de dominação do território e das populações autóctones — estratégia levada a cabo pelos portugueses, franceses e holandeses. No entanto, sua relativa homogeneidade lingüística e cultural logo permitiu aos colonizadores organizar sua percepção em categorias que por muito tempo iriam persistir. Assim, desde os primeiros contatos entre os europeus e os povos indígenas que habitavam o território da nova colônia, desenhou-se uma classificação das suas diversas “castas” que repousava, de maneira quase que exclusiva, na identidade lingüística.

Ao que consta, o termo *tapuia* foi utilizado primeiramente pelo mesmo cronista Gândavo, que assim denominou uma tribo específica de índios que habitavam perto do “rio Maranhão da banda do oriente”, e

<sup>35</sup> *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, 1991, p. 41-2.

<sup>36</sup> Pero de Magalhães Gandavo. *História da província de Santa Cruz* (1576). Belo Horizonte/São Paulo, 1980, p. 122.

que seriam da mesma nação dos aimorés, “ou pelo menos irmãos em armas”.<sup>37</sup> Entretanto, mais tarde, “tapuia” passou a designar um conjunto de tribos que, apesar de heterogêneo, era percebido, pelo esquema classificatório, como portador de traços de identidade. A grande distinção originava-se da observação de que os povos que habitavam ao longo da costa “têm uma mesma língua que é de grandíssimo bem para a sua conversão”, nas palavras do Anchieta.<sup>38</sup> Seriam assim povos cuja identidade estaria associada à *língua geral*, como os jesuítas chamavam o “tupi universal” que inventaram. Por outro lado, observou Anchieta, “pelos matos há diversas nações de outros bárbaros de diversíssimas línguas a que estes índios [os carijós, tupis] chamam tapuias”.<sup>39</sup> Apesar de alguns dos primeiros jesuítas já apontarem para outras características, como, por exemplo, o fato de alguns destes tapuias não comerem carne humana, a distinção lingüística foi a mais importante, e fundamentava-se na estratégia de catequização por eles definida. Ao lado da inegável semelhança de todos os dialetos tupis, o agrupamento das diversas “castas” resolveu-se na necessidade homogeneizadora que os primeiros missionários viam para lidar com os grupos nativos. Tratava-se de entender para transformar, compreender as culturas indígenas para substituí-las pelo Evangelho.

Os jesuítas, desde cedo, determinaram que a catequese, ou a conquista das almas, seria mais facilmente realizada se usassem da língua dos naturais. Assim, a *Gramática da Língua mais Usada na Costa do Brasil*, escrita por Anchieta e já utilizada em manuscrito no Colégio da Bahia no ano de 1556, acabou sendo impressa em 1595. Segundo a licença de Agostinho Ribeiro, o livro “serviria muito para melhor instrução dos catecúmenos e aumento da nossa cristandade daquelas partes e para com mais facilidade e suavidade se plantar e dilatar nelas nossa Santa Fé”.<sup>40</sup> O tupi, ou *língua geral*, que os missionários aprenderam e sistematizaram, era justamente uma *língua franca*.<sup>41</sup> Dessa forma, entendi-

<sup>37</sup> Ibidem, p. 140.

<sup>38</sup> José de Anchieta. “Informação do Brasil e de suas capitâneas (1584)”. In: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, Belo Horizonte/São Paulo, 1988, p. 310.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> José de Anchieta. *Arte da grammática da lingua mais usada na costa do Brasil*. Coimbra, 1595.

<sup>41</sup> “E afastemos de pronto a idéia de que a «língua geral» era uma demonstração de profundo respeito cultural às tradições indígenas; a «língua geral», ao que se sabe, era um amálgama de línguas indígenas, somadas ao português do século XVI e ao latim — não há «língua geral» real entre as tradições diferentes que encontraram os religio-

do como um meio para a comunicação e a propaganda da fé, o tupi foi estudado com interesse pragmático. Se os jesuítas tinham em vista, antes de mais nada, um propósito utilitário, a sistematização objetivava garantir a comunicação, "daí a tendência para deixar de lado tudo aquilo que atrapalha muito e não prejudica, por sua falta, essencialmente a comunicação", escreveu Mattoso Camara.<sup>42</sup> Todavia, como mostrou Christian Duverger, a decisão estratégica de recorrer às línguas indígenas não deve ser entendida como uma simples escolha pragmática ditada pelas necessidades de comunicação. Estudando a iniciativa missionária dos franciscanos na Nova Espanha (México) colonial, o antropólogo mostra que a escolha de utilizar a língua nativa passava pela idéia de constituir o grupo missionário com uma espécie de "marca de distinção". Assim, os missionários tomavam uma certa distância da hispanidade, no caso, e não apareciam aos indígenas como "agentes da potência colonizadora, mas como uma religião autônoma".<sup>43</sup> Salvo engano, poderíamos bem utilizar estas soluções para o caso brasileiro. Aqui, no entanto, a própria administração colonial estava orientada a estimular a vulgarização do conhecimento da "língua geral" e outras ordens religiosas deveriam seguir tal resolução. Os capítulos 21 e 22 do regimento do governador-geral Roque da Costa Barreto, de 1677, recomendavam e até ordenavam que se imprimissem vocabulários.<sup>44</sup> Em carta de janeiro de 1698, el-rei autorizava aos padres carmelitas descalços que catequizessem na língua dos índios para que "primeiro entendam os mistérios da fé na sua, e que depois se doutrinem na nossa, para que no meio do tempo de a saberem não percam o fruto".<sup>45</sup>

Não obstante, esta estratégia dos jesuítas de valorização da "língua geral" encontrava opositores no seio da Igreja mesmo. O bispo D. Pedro

ros". Luís Felipe Baeta Neves. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios; colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, 1978, p. 146-7.

<sup>42</sup> O autor indica, também, que os missionários estavam sob influência dos estudos lingüísticos de seu tempo. Na época, entendia-se que era desejável uma identidade estrutural das línguas do mundo, que resultaria em uma gramática geral. Assim, utilizaram-se da estrutura da língua latina (que aproximavam deste ideal) e dessa maneira disciplinaram o tupi, pensando em oferecer aos índios uma "língua melhor" e certamente mais apta à comunicação dos bons costumes. J. Mattoso Camara Jr. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro, 1965, p. 101-2.

<sup>43</sup> *La conversion des indiens de Nouvelle Espagne*. Paris, 1987, p. 169.

<sup>44</sup> Regimento de Roque da Costa Barreto, 23/1/1677, publicado em João Alfredo Libânio Guedes. *História administrativa do Brasil*. Rio de Janeiro, 1962, vol. IV, p. 188 e também nos *DH*, 6:353.

<sup>45</sup> "Informação geral da capitania de Pernambuco". *ABN*, 28:385, 1906.

Fernandes Sardinha, que seria morto e comido pelos cactés, repreendeu até certo ponto os jesuítas porque não acreditava ser correto usar a língua dos naturais. Nóbrega e o missionários utilizavam-se, na verdade, além da língua, de ritos, nomes, referências e mitos próprios dos indígenas para alcançar seus objetivos. Mas o bispo reclamava que, se não convertidos totalmente à civilização cristã, os índios não poderiam ser salvos. Aprender o português era, assim, condição necessária, “porque enquanto o não falarem, não deixam de ser gentios nos costumes”.<sup>46</sup> Mas os jesuítas não abririam mão da sua intenção. Nóbrega havia escrito já no primeiro ano de sua chegada, em 1549: “Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a língua e ir-los doutrinando pouco a pouco”.<sup>47</sup> “Em meu nome expulsarão os demônios; falarão novas línguas”, não havia dito o próprio Cristo, que mandara os apóstolos pregar?

Da atitude dos inacianos nasceu uma postura importante para a definição daquela polaridade que nos interessa aqui. Mattoso Camara, lucidamente, percebe que à medida que aprofundavam o conhecimento do tupi e aproximavam-se do entendimento dos costumes e da cosmologia destes povos — cujo interesse estava, repito, na propagação da fé —, os jesuítas passaram a desprezar as outras línguas, tal como o faziam os portugueses e os próprios tupis. Desconsideradas como objeto (instrumento) da catequese ou da colonização, as línguas outras foram entendidas num todo genérico e indefinido a que se imprimiu — como o faziam os tupis — o nome de “tapuia”, isto é, “aqueles que falam a língua travada”: a barbaria.<sup>48</sup> A imensa heterogeneidade dos povos ha-

<sup>46</sup> Citado por Américo Jacobina Lacombe. “A Igreja no Brasil Colonial”. In: S. B. de Holanda (org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, 1968, vol. 2, p. 59.

<sup>47</sup> “Carta ao padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, 1549”. In: Manuel da Nobrega. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, 1988. Em 1773, o pe. Manuel da Penha do Rosário, escreveria suas *Questões Apologéticas* para “mostrar que em nada peca o pároco que na língua vulgar dos índios os instrui espiritualmente, não sabendo eles nem entendendo a portuguesa”. Documento transcrito e publicado por José Pereira da Silva. “Língua vulgar versus língua portuguesa”. *ABN*, 113:7-62, 1993.

<sup>48</sup> Vale reproduzir a nota do tupinólogo Batista Caetano para o *Tratado* de Cardim: “*Tapuya*. É o nome genérico com que no Brasil os índios aliados aos europeus designavam as hordas adversas e principalmente as que não falavam a língua geral. Anchieta escreveu *Tapuia*, Figueira, *Tapuyia* (o bárbaro), diferente de *tapuia* (a choupana), G. Dias, *Tapuya* e *Tapuyia*, dr. França, *Tapuyia*, G. S. de Sousa, *tapuia*, S. de Vasconcelos, *Tapuya*, Porto Seguro, *Tapuy* etc. Nos Anais da Biblioteca Nacional, consideramos composto de *tapy-eyi*, dos comprados, dos aprisionados, dos cativos e récua, ou chusma; mas vê-se que pode ser também *taba-eyi*, a récua, a plebe do povo, notando-se ainda que há o termo *tapyi*, choça, cabana que pode ser alterado de *tog-pii* ou *to-pil*, casa

bitantes das terras interiores da região Nordeste era compreendida, então, como um mundo da alteridade em relação ao universo tupi. Anchieta acreditava que o nome "tapuia" queria dizer "escravos, porque todos os que não são de sua nação têm por tais e com todos têm guerra";<sup>49</sup> desse modo, a polaridade tupi/tapuia já queria, também, mostrar o destino que a colonização e a catequese haviam estabelecido para os grupos indígenas: ou tornarem-se escravos, ou cristãos aldeados pelos jesuítas. Simão de Vasconcelos, em sua *Crônica da Companhia de Jesus*, publicada em 1663, diz que aquelas gentes, que "se afirma terem perto de cem línguas diferentes", "são inimigos conhecidos de todas as mais nações de índios: com estas, e ainda com algumas das suas, trazem guerras contínuas. E desta tão conhecida inimizade lhe veio o nome de tapuia, que vale o mesmo que de contrários, ou inimigos".<sup>50</sup>

A partir da segunda metade do século XVII, outro elemento importante para a caracterização dos bárbaros como infieis, e não mais como gentios, era a percepção de que as alianças dos grupos janduíis com os holandeses e a conversão de alguns deles à fé reformada era um fenômeno de amplas proporções. Presumia-se ainda que grande parte das nações tapuias, retirada para o íntimo dos sertões na ocasião da derrota dos holandeses (1654), mantinha contatos com os estrangeiros e poderia, com eles, cavilar uma recuperação do Brasil. Esta era, sem dúvida, uma das maiores preocupações da Coroa e dos governantes coloniais. Com efeito, uma das causas indicadas para o levante dos índios na ribeira do Açu era a comunicação entre estes índios rebelados e os estrangeiros, notadamente os holandeses.<sup>51</sup> Um memorial que a câmara de Natal endereçou ao rei em 2 de julho de 1689 explicava que a navegabilidade do Açu permitia que grandes navios de "piratas do nor-

---

pequena, ou talvez de *lob*, folha, com algum outro sufixo, notando-se que neste caso não deixa de ter conexão com *tapuol*, folha (é chileno soa como y guarani) em *chilidugu*". Fernão Cardim. *Tratados da terra e gente do Brasil* (1590). São Paulo/Belo Horizonte, 1980.

<sup>49</sup> José de Anchieta. "Informação do Brasil e de suas capitânicas (1584)". In: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, p. 310.

<sup>50</sup> Simão de Vasconcelos. *Crônica da Companhia de Jesus* (1663). Petrópolis, 1977, vol. 1, p. 109.

<sup>51</sup> Somava-se à presença real de uma ou outra nau de piratas, a provável repercussão da ida de Antônio Paraupaba à Holanda para pedir auxílio contra os portugueses. Com efeito, o governador dos potiguares fiéis aos batavos apresentou aos Estados Gerais dois memoriais, um em 1654 e outro em 1656, onde resumia um histórico dos serviços prestados por sua gente e pedia auxílio. Foram traduzidos e publicados por Pedro Souto Maior. "Fastos pernambucanos". *RIHGB*, 75:428-32, 1912.

te” ali pousassem para comerciar. Supunha-se que estes se comunicavam com os tapuias, “fomentando-os para os levantamentos”.<sup>52</sup> Apesar de haver vários indícios e testemunhos de que aqueles continuavam zanzando pelas costas, procurando portos seguros para fazer aguadas e comerciar com os nativos, esta teoria recorrente de uma conspiração batava era mais uma tentativa de justificar o cativoiro dos índios, por meio da declaração de uma guerra justa. Segundo o autor anônimo de um papel “sobre as razões que há para se fazer a guerra aos ditos tapuias” (1691), esta nação de índios “tem dado palavra e feito pacto com o holandês, de que tornando a terra se meter com ele logo em oposição dos portugueses”. Como uma nau grande e um patacho holandeses tivessem entrado no Açu, dizia que estes “saltaram em terra e renovaram a paz, trato e união que no tempo da guerra” tinham com os tapuias. Desse modo, os tapuias levantados diziam para seus aliados que “logo o holandês havia de vir a tomar a terra”, e desde então começaram “a tratar mal aos brancos e pretos que os portugueses tinham postos em seus currais, e a passar palavra a todos os de sua nação para em um mesmo tempo, em ocasião de enchente dos rios, darem de repente, cada um em sua própria instância sobre os pastores e gado, como fizeram”.<sup>53</sup>

Finalmente, um terceiro elemento importante na abstração da diversidade social dos povos não tupis era a sua situação geográfica. Jaboaão, na metade do século XVIII, tinha por tapuias todas as nações numerosas que se dividiam em “perto de um cento de línguas diferentes, e por conseguinte outras tantas espécies deles”, e que eram “*mais afeiçãoadas às entranhas das brenhas e centro dos sertões*”.<sup>54</sup> Na mesma época, na “Informação Geral da Capitania de Pernambuco”, definiam-se os tapuias justamente pelo seu plurilingüísmo e pelo contexto territorial. Eram “os naturais da terra que vivem no sertão e não falam uma língua geral, senão cada nação a sua particular”. Em oposição, estavam os “cabocollos” (caboclos), que eram os “que moram na costa e falam língua geral”.<sup>55</sup> Esta oposição entre os povos do interior e os do litoral estava, por sua vez, baseada em uma notícia da dinâmica das migrações indígenas, difundida desde o século XVI. A mais antiga informação sobre estas migrações é devida ao tratado de Gabriel Soares de Sousa,

<sup>52</sup> Memorial da câmara de Natal ao rei, 2/7/1689, IHGRN, caixa 65, livro 2, fl. 129.

<sup>53</sup> Sobre os tapuias que os paulistas aprisionaram na guerra e mandaram vender aos moradores do Porto do Mar, e sobre as razões que há para se fazer a guerra aos ditos tapuias (1691), Ajuda, 54 XIII 16, fl. 162.

<sup>54</sup> Frei Antônio de Santa Maria Jaboaão. *Orbe serafico novo brasilico*. Lisboa, 1761, digressão II, estância I, p. 7. O grifo é meu.

<sup>55</sup> “Informação geral da capitania de Pernambuco”. *ABN*, 28:483, 1906.

publicado no ano de 1587. Neste texto, o cronista estabeleceu, “segundo informações que se tem tomado dos índios muito antigos”, que os primeiros habitantes da Bahia foram os tapuias, “casta de gentio muito antigo”. Estes teriam sido lançados fora da terra por outro gentio, seu contrário, “que desceu o sertão, à fama da fartura da terra e do mar desta província, que se chama tupinaes”. Alguns anos depois, “chegando à notícia dos tupinambás a grossura e a fertilidade desta terra, se ajuntaram e vieram d’além do rio São Francisco descendo sobre a terra da Bahia”, da qual se tornaram senhores. Segundo Gabriel Soares de Sousa, este relato foi tomado dos tupinambás e tupinás, “em cuja memória andam estas histórias de geração em geração”.<sup>56</sup> Mais de um século depois, em 1716, podemos verificar na notícia de José Freire de Monterroyo Mascarenhas a reprodução desta tese.<sup>57</sup> Já no século XIX, em sua *Corografia Brasílica*, Aires do Casal endossa a informação do cronista dos Quinhentos inserindo uns desconhecidos antecessores, os “antigos *quinimuras*, primeiros povoadores memoráveis do contorno da enseada de Todos os Santos”.<sup>58</sup>

Então considerada informação certa e segura, a notícia desta migração pré-cabralina repetiu-se por lugares incontáveis. Mais recentemente, a idéia de que os tapuias eram habitantes ancestrais somou-se aos preconceitos cientificistas do século XIX e XX que queriam ver uma ascendência cultural e histórica dos povos tupis: Antônio Borges dos Reis, em conferência lida em maio de 1900 no Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, dava à informação validade de “última verdade científica”, apesar de trair-se em um momento, ao afirmar que era conhecida “de longa tradição”. Para ele, a notícia da ancestralidade dos tapuias, como primitivos habitantes do Recôncavo, permitia concluir que eram estes os descendentes dos antigos homens originários da La-

<sup>56</sup> Gabriel Soares de Sousa. “Tratado discriptivo do Brasil, em 1587”. *RIHGB*, XIV:277-8, 1851.

<sup>57</sup> “Foram os tapuyas os primitivos habitantes deste grande país. A fertilidade dele o fez inundar de outras nações bárbaras; primeiro dos tupinaes; depois dos tupinambás; sendo uns e outros do centro do Sertão; a despojá-los das terras que dominavam; ocupando os últimos as vizinhanças da marinha, pouco a pouco foram mantendo pela terra adentro os primeiros”. *Os orixes conquistados*. Lisboa, 1716, p. 3.

<sup>58</sup> A eles teriam sucedido “os *tapuias* pouco depois expulsos pelos *tupinás* vindos do sertão, para onde se retiraram os segundos, que jamais cessaram de inquietar aos seus vencedores. Os *tupinambás*, senhores de ambas as adjacências do rio S. Francisco, fazendo guerra aos *tupinás* convizinhos, os dispersaram; e marchando adiante, foram expulsar os conquistadores do *Recôncavo*, obrigando-os a procurar também o sertão”. Manuel Ayres do Casal. *Corografia brasílica ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil* (1817), São Paulo, 1943, vol. 2, p. 84.

goa Santa e, portanto, confirmar a tese poligenista da autoctonia do *homo americanus*.<sup>59</sup> Tese aliás defendida por Aníbal Machado, em seu *A raça da Lagoa Santa* ainda no ano de 1941, e pelo próprio Rondon, no prefácio ao livro de Lima Figueiredo!<sup>60</sup> Alfred Métraux, bem distante destas posturas científicas e racialistas, não deixou de reproduzir e aceitar como verídica a tese de Gabriel Soares de Sousa. Para o etnólogo, a primeira migração tupi de que temos notícia deu-se, provavelmente, ao longo do século XV, e foi levada a termo pelos tupinás (identificados como tupis, sinônimo, de tobojara, tabura, tapiguae), que invadiram as terras dos tapuias na região costeira da Bahia etc. Como se vê, repete-se, então, a primeira informação, mas fundamentada, agora, numa análise comparada da mínima diferenciação lingüística dos complexos tupi e guarani somada à análise da cultura material, indicando uma separação relativamente recente — fato que, de certa maneira, acaba dando crédito à hipótese do cronista.<sup>61</sup> Em verdade, a existência desta migração pré-colombiana específica encaixa-se na lógica religiosa do messianismo tupi-guarani, tão bem estudado pela antropóloga Hélène Clastres, o que, sem dúvida, pode dar valor ao testemunho de Gabriel Soares de Sousa.<sup>62</sup>

Do que foi visto, nos primeiros séculos da colonização o nome *tapuia* designava apenas um universo de diversidade que se definia, fosse por contraste com a própria identidade que os grupos tupis apresentavam (ao menos no nível da relativa homogeneidade lingüística), fosse na prescrição de uma divisão geográfica estanque entre duas humanidades, a costa e o sertão. *O termo "tapuia", portanto, não poderia ser compreendido como um etnônimo, mas sim como noção historicamente construída.* Seu significado básico está associado a uma noção de barbárie dupla-

<sup>59</sup> A. A. Borges dos Reis. *Os indígenas da Bahia*. Salvador, 1916, p. 1-10.

<sup>60</sup> *A raça da Lagoa Santa*. São Paulo, 1941; e "Prefácio". In: Lima Figueiredo. *Índios do Brasil*. São Paulo, 1939.

<sup>61</sup> Alfred Métraux. *La civilization matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris, 1928, p. 290-1; e o estudo anterior "Les migrations historiques des Tupis-guarani". *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 19, 1927. As migrações tupi-guaranis no período pré-colombiano e, portanto, a ocupação da costa brasileira por estes grupos, têm sido recentemente discutidas em bases mais concretas, tal como a alternativa baseada na interpretação de dados arqueológicos feita por J. J. Proenza Brochado (*An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America*, Urbana, 1984). Este acredita numa origem comum, "um nicho originário amazônico", de onde os protoguaranis teriam rumado para o sul, através dos rios Madeira e Paraguai e os prototupinambás para a foz do Amazonas, seguindo então a costa em direção ao leste e, depois, ao sul.

<sup>62</sup> *Terra sem mal, o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, 1978.

mente construída. São bárbaros aqueles assim considerados pelos "outros" que podem ser integrados mais imediatamente à cristandade: os tupis. Em outras palavras, se Montaigne dizia que "cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra", devemos considerar ainda que a divisão entre tupi e tapuia compreendia uma noção de "dupla barbárie", se assim podemos dizê-lo: a integração, ou aceitação abstrata dos tupis co-mo a humanidade a ser incorporada (e, portanto, como elemento legítimo do Império cristão), implicava a inscrição do tapuia na barbaria. Mas à noção de alteridade somava-se o seu contrário, que é a descoberta de uma nova humanidade no Novo Mundo. O processo de construção da alteridade, e de identificação do espaço da barbárie, caminhava *pari passu* ao de integração dos novos membros. Afinal, não se dominam povos porque são "diferentes", mas, antes, tornam-se estes "diferentes" para dominá-los; esta tem sido um constante na história dos povos.<sup>63</sup> A construção da diferença e a integração por meio do domínio são, portanto, as duas faces de um mesmo processo. Em um sentido heraclítico, a catequese, que é um esforço para conquistar homens iguais para o seio da humanidade-cristandade, faz-se no mesmo movimento de identificação das diferenças (a serem apagadas) e das semelhanças (a serem afirmadas). Como mostrou Manuela Carneiro da Cunha, o projeto evangelizador da Igreja romana pretendia inserir esta nova humanidade "na economia divina, o que implica inseri-la na genealogia dos povos. Para isso, não há solução senão a da continuidade, senão abrir-lhe um espaço na genealogia dos povos".<sup>64</sup> De fato, segundo Baeta Neves, a "descoberta da América" não significava o "achamento de uma Alteridade Total", mas era entendida (pelos europeus) como um reencontro com regiões que haviam se afastado física e espiritualmente em dado momento; afinal, todos eram filhos de Deus: "A «descoberta» é, antes, um conhecimento das partes até então dobradas,

<sup>63</sup> Carlos Rodrigues Brandão. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência pessoal*. São Paulo, 1986, p. 8.

<sup>64</sup> "Imagens de índios do Brasil: o século XVI". *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, 10:102, 1990. Lévi-Strauss mostrou recentemente que a "abertura para o outro" que caracterizava, de maneira geral, a cosmologia e a sociologia dos povos ameríndios, era parte de explicação do mundo por um "modelo de dualismo em perpétuo desequilíbrio". Viveiros de Castro, em artigo sem dúvida alguma brilhante, analisou o "problema da descrença" entre os tupinambás para mostrar como "foram talvez os ameríndios, e não os europeus, que tiveram a «visão do paraíso» no desencontro americano". Claude Lévi-Strauss. *História de lince*, São Paulo, 1993 e Eduardo Viveiros de Castro. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 35:21-74, 1992.

ocultas, de *um* mesmo mapa já há muito desenhado por uma só Mão".<sup>65</sup>

Porém, não podemos perder de vista que a esta perspectiva integracionista e universal do projeto da catequese católica (*compelle eos intrare*) sobrepenha-se a continuidade do corte típico da situação de contato nos marcos do etnocentrismo europeu. Na segunda metade do século XVII, no quadro das insurreições indígenas na fronteira sertaneja do Brasil, o bárbaro seria, em suma, colocado mais além. O bárbaro era o tapuia. Nesse sentido, a polaridade preponderante correspondia a uma forma sutil do corte "cristandade e gentilidade". Sutil, porque se entendia que, nos marcos do ecumenismo católico, a gentilidade se punha de maneira privilegiada no espaço da propagação da fé, de modo que sua brandura ontológica era, na verdade, contrastada pela dureza imaginada no universo da barbárie. É que, desde os primeiros momentos dos descobrimentos, a expansão da fé caminhara de braços com o Império. Assim, como um outro componente — com certeza, de maior determinação —, estava a idéia de império, entendido não apenas como a construção da preponderância portuguesa, no caso, mas como a expansão providencial, no sentido forte do termo, do espaço cristão em face da barbárie ímpia. Concepção que reatualizava as noções clássicas de *limes* do período romano, mas as adequava ao processo de "demonização" da periferia do Império e, particularmente, dos povos ali habitantes.<sup>66</sup> Como resumia, em 1691, o autor anônimo de um papel em defesa da "guerra justa", estes povos deveriam ser conquistados e es-

<sup>65</sup> Luís Felipe Baeta Neves. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro, 1978, p. 32. Anthony Pagden, estudando a origem da etnologia comparativa, mostrou como, no início da colonização, o encontro com a diversidade americana impressionou os europeus. Os primeiros naturalistas tiveram um certo problema em identificar e classificar a flora e a fauna do Novo Mundo, cujas qualidades lhes pareciam por vezes completamente inesperadas. Contudo, quando se tratava de entender a diversidade humana, as coisas eram ainda mais complicadas, pois "classificar homens não era como classificar plantas. Porque, ao considerar a sua própria espécie, o observador não só tem de decidir o que está vendo, como também encontrar um lugar para ele em seu próprio mundo. Esta tarefa é mais urgente e mais difícil se o observador está convencido, como estavam os europeus do século XVI, da uniformidade da natureza humana, uma crença que requeria que cada raça se ajustasse, dentro de umas margens amplas, às mesmas pautas «naturais» de conduta". Anthony Pagden. *La caída del hombre natural*, Madri, 1988, p. 33.

<sup>66</sup> Sobre a "demonização" da América portuguesa, veja Laura de Mello e Souza. *O inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo, 1993, p. 21-46. Sobre o conceito do "bárbaro" e suas articulações com a teoria de escravidão natural resultante da leitura tomista de Aristóteles, veja o excelente trabalho de Anthony Pagden. *La caída del hombre natural*, Madri, 1988, p. 35-87. Joan Bestard & Jesús Contreras procuram mostrar, em seu eclético estudo, como as atitudes e instituições

cravizados "porque esta nação dos tapuias é como um muro com que o demônio impede a entrada dos pregadores evangélicos no interior do sertão, em que os mais gentios da América, quietos, vivem aldeados em seus territórios, de suas sementes e lavouras, [com] própria disposição para a recepção do Evangelho e [para] serem instruídos na doutrina da fé".<sup>67</sup>

### A missionação entre os tapuias

O período posterior à insurreição dos luso-brasileiros e à definitiva expulsão dos holandeses foi um momento de reestruturação da economia devastada, de reordenação, portanto, da própria açucarocracia e da sociedade colonial.<sup>68</sup> Analogamente, as políticas de aliança com os grupos indígenas e a própria situação destes também passaram por momentos de reordenação, que resultaram num incentivo à missionação no sertão interior, cujo crescimento acompanhava de perto a expansão da pecuária. As guerras dos bárbaros, ou seja, os episódios relativos ao Recôncavo Baiano ou à Guerra do Açú, fazem parte deste contexto. Dois fatores foram fundamentais para sustentar as mudanças em curso. Em primeiro lugar, os novos termos para a conservação militar do domínio — uma vez que, se havia uma relativa garantia diante dos inimigos externos, recentemente expulsos, a dinâmica mais evoluída da socieda-

---

européias trazidas pelos colonizadores era resultantes do relacionamento com populações existentes em suas próprias fronteiras, acentuando assim os característicos medievais destas noções. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona, 1987. Nesse mesmo sentido, veja o artigo clássico de W. R. Jones. "The Image of the Barbarian in Medieval Europe". *Comparative Studies in Society and History*, 13:376-407, 1971.

<sup>67</sup> "Praticamente esta nação dos tapuias, em todos os tempos e idades, como consta da tradição do mesmo gentio, foi sempre o inimigo comum e adversário de todas as outras nações da América, qual lobo entre as ovelhas, e com a mesma sede insaciável de estragar e beber-lhe o sangue. E como inimigo comum, e horrível monstro da natureza humana, como o descreve o pe. Vasconcellos no Livro 2, §§ (*hic verbis*), um tapuia, corpo nu, couros e cabelos tostados de injúrias do tempo, habitador das bre-nhas, companheiro das feras, tragador de gente humana, armador de ciladas, um selvagem, enfim, cruel, desumano, e comedor de seus próprios filhos, sem Deus, sem Lei, sem Rei, sem pátria, sem república, e sem razão. Isto posto quem dirá não está privado dos privilégios da lei, e que não está incurso em todas as posturas que condemnam um homem injusto a perpétuo cativo?". Sobre os tapuias que os paulistas aprisionaram na guerra e mandaram vender aos moradores do Porto do Mar, e sobre as razões que há para se fazer a guerra aos ditos tapuias (1691), Ajuda, 54 XIII 16, fl. 162.

<sup>68</sup> Veja o capítulo VIII ("A querela dos engenhos") do livro de Evaldo Cabral de Mello. *Olinda restaurada*, p. 249-94 e o capítulo 4 ("A metamorfose da açucarocracia") do *Rubro veio*, Rio de Janeiro, 1986, p. 151-93.

de colonial tornava ainda maior o perigo dos "inimigos internos", isto é, os índios rebeldes ou os escravos fugidos. O autor anônimo do já citado papel de 1691 prevenia "que os moradores de Pernambuco se acham ladeados, e quase cercados de dois grandes inimigos pela parte do sul com os negros dos Palmares e pela do norte com os tapuias".<sup>69</sup> Já em 1675, apoiando a missionação e o povoamento do sertão por meio de aldeias de tapuias, Salvador Correia de Sá apontava para as utilidades de poder enfrentar "os mocambos dos negros e mulatos fugidos que se metem nessas terras despovoadas", assim como aos assaltos que os próprios tapuias fazem aos moradores. Em um longo voto feito em separado para uma decisão do Conselho Ultramarino, o antigo governador do Rio de Janeiro defendia a generalização do modelo dos "padres capuchos" para a evangelização dos povos do sertão. Envolvidos com a missionação no São Francisco, os barbadinhos defendiam a fundação de missões nos sertões entre "o gentio que não quiser voluntário vir para o mar". Argumentavam que seria de muita utilidade "se estender a nossa comunicação e vassalagem para as notícias dos muitos haveres que se entende há pela terra adentro, donde estes índios se conservam com o seu natural". O exemplo do acerto desta estratégia eram as "Índias de Castela" e "o exemplo contrário, se [via] em toda a costa do Brasil que está despovoada de índios e com tão poucas notícias da terra adentro que quase não há algumas". Segundo Salvador de Sá, "este modo de povoar" poderia não apenas resolver o perigo eminente destes inimigos internos, como expandir o domínio português até as colônias de Castela, "ficando só a raia [fronteira] no meio para o comércio, como experimentamos nestes reinos, por ser todo aquele território unido com o nosso de Portugal e Castela [o são]".<sup>70</sup> Alguns anos passados, ele repetiria este seu mesmo parecer, lembrando como seria importante mandar jesuítas para fundar aldeias na fronteira, pois "a terra do Brasil não se pode povoar com a gente que há de ir da Europa, e despovoado com a guerra também não serve de nada".<sup>71</sup> A ocidentalização da atividade missionária andava junto com o incentivo para a expansão da pecuária pelos sertões, com a doação de novas sesmarias ou a redistribuição das

<sup>69</sup> Sobre os tapuias que os paulistas aprisionaram na guerra e mandaram vender aos moradores do Porto do Mar, e sobre as razões que há para se fazer a guerra aos ditos tapuias (1691), Ajuda, 54 XIII 16, fl. 162.

<sup>70</sup> Voto de Salvador Correia de Sá sobre a missionação e o povoamento do sertão, Consulta do Conselho Ultramarino, c. 1675, AHU, Bahia, caixa 2, 105.

<sup>71</sup> Consulta do Conselho Ultramarino, 2/12/1679, AHU, cod. 252, fls. 56v-8; ou DH 88 168-71.

consideradas improdutivas, e também com o patrocínio de uma série de expedições exploratórias, em busca de metais e pedras preciosas.<sup>72</sup>

Em segundo lugar, a maior diversidade das ordens religiosas envolvidas como os novos grupos indígenas contatados implicava a necessidade de se criarem mecanismos de controle e de internalização do processo decisório na burocracia imperial. Nesse sentido, a constituição de uma Junta das Missões de Pernambuco em março de 1681, seguindo o exemplo da que fora criada para o Estado do Maranhão em 1655, deve ser compreendida como uma resposta do poder imperial às novas conjunturas, ou melhor, a complexificação da atividade missionária.<sup>73</sup> Subordinada à de Lisboa, a Junta era uma espécie de tribunal especial consultivo dedicado a essa matéria, como eram os da Fazenda e Ultramar, formada pelo governador, que a convocava, o bispo (ou, na falta, o vigário-geral), o ouvidor-geral, o provedor da Fazenda e os prefeitos das ordens religiosas da capitania que possuíssem aldeamentos e missões entre os índios. O seu objetivo, segundo a carta régia que a criara, era dotar o governo local de um mecanismo descentralizado do poder imperial capaz de interceder na resolução de conflitos e propor *in loco* medidas e políticas para as atividades missionárias e para o processo de ocupação do sertão.<sup>74</sup> Na Bahia, onde a lei de 1611 havia criado o em-

<sup>72</sup> Hoornaert falava de um "ciclo missionário" no São Francisco, iniciado na primeira metade do século XVII e terminado por volta de 1700. Como o leitor pode perceber, estamos pensando em uma outra coisa. Eduardo Hoornaert. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, tomo 2, 1971, p. 62-75.

<sup>73</sup> A Junta das Missões do Maranhão foi instituída por provisão de 9 de abril de 1655, que alterava a de 17 de outubro de 1653. Segundo o biógrafo de Vieira, foi este que, indignado com as medidas que esta última impunha para a legitimação do cativo dos índios, por motivos diversos, e colocava na alçada do desembargador sindicante, e dos ouvidores a deliberação da liberdade ou não dos cativos, por iniciativa dos oficiais das câmaras do Maranhão e do Pará, conseguiu em Lisboa a retificação do rei. Nessa ocasião, além de garantir o governo dos religiosos nas aldeias e missões do sertão, decretava el-rei que houvesse uma Junta das Missões que deveria determinar a justiça do cativo dos índios com base nos seguintes critérios: guerra justa, impedimento da expansão da fé, quando resgatados da "corda", quando vendidos por outros índios. Tal como foram substanciados pela lei de 1.º de abril de 1680, válida para o Estado do Maranhão. Affonso de E. Taunay. *História geral das bandeiras paulistas*. São Paulo, 1950, vol. 4, p. 228-35. Há um artigo recente de Paul Wojtalewicz comparando a atividade das juntas das missões do Maranhão e a de Araucária, no império espanhol. Cf. "The Junta de Missões/Junta de Misiones: A Comparative Study of Peripheries and Imperial Administration in Eighteenth-century Iberian Empires". *Colonial Latin American Review*, 8:225-40, 1999.

<sup>74</sup> Carta ao governador de Pernambuco sobre se erigir a Junta das Missões, 7/3/1681, "Informação geral da capitania de Pernambuco". *ABN*, 28, 1906, p. 379-80. Sobre a

brião deste organismo, apesar de uma decisão positiva do Conselho Ultramarino em 1686, uma Junta das Missões seria formada apenas em 1702.<sup>75</sup>

De acordo com a carta régia de 17 de janeiro de 1698, a Junta das Missões de Pernambuco tinha ainda a obrigação de declarar e conferir a nomeação dos missionários ou párocos que iam assistir nas aldeias dos índios. Isso porque, para além da nomeação normal como faziam de costume os bispos, autorizados pelo padroado, havia de conferir quais eram os "mistérios das missões", isto é, as faculdades específicas que poderiam possuir os missionários.<sup>76</sup> Em janeiro de 1701, estabelece-se a obrigatoriedade de assentar todos os negócios tratados na Junta, que se reunia todos os meses do ano, "assinando todos e declarando cada um o seu voto como lhe parecer, de que haverá um livro numerado e rubricado por vós". Na ocasião, o rei exigia que fosse feita a devida averiguação na compra e venda dos índios que não fossem negociados em praça pública, isto é, os vendidos nos sertões, "onde não há justiças mais que os juízes", e que a compra se faça na sua presença, "mostrando o título porque lhe pertence, chamando o escravo diante de si, que diga a dúvida que tem à escravidão, e que ninguém o possa comprar sem essa averiguação".<sup>77</sup>

---

Junta do Maranhão veja Affonso de E. Taunay. *História geral das bandeiras paulistas*. São Paulo, 1950, vol. 4, p. 232-3. Em janeiro de 1698, em carta ao governador de Pernambuco, el-rei, preocupado com as notícias do desleixo, ordena que se cumpra a necessidade de que a Junta "se estabeleça e continue em dois dias de cada semana". Mas, ouvindo o arrazoado da própria junta, el-rei resolveu se conformar com a mensalidade destas reuniões. Carta régia, 27/1/1699. "Informação geral da capitania de Pernambuco". *ABN*, 28:385-6 e 388, 1906. Veja também F. A. Pereira da Costa. *Anais pernambucanos*, Recife, 1952, vol. 4, p. 198-9.

<sup>75</sup> Em 1686, em razão de uma carta sobre o abuso dos administradores das aldeias dos índios escrita pelo Marquês das Minas, o Conselho Ultramarino pediu vista ao procurador da Fazenda da consulta sobre a necessidade de uma Junta das Missões na Bahia, ao que esse respondeu positivamente, assim como o procurador da Coroa, para o melhor controle do serviço desses mesmos administradores. Consulta do Conselho Ultramarino, 1/3/1686, com aprovação real em 18 de março, DH 89, 54. Para a criação da junta, veja a carta régia, 12/4/1702. In: Inácio Accioli de Cerqueira e Silva. *Mêmórias históricas e políticas da província da Bahia*. Salvador, 1940, vol. 2, p. 150. Em São Paulo, foi criada uma Junta das Missões apenas em 1746, pela provisão de 8 de maio. Francisco Adolfo de Varnhagen. *História geral do Brasil*. São Paulo, 1975, tomo 4, p. 88.

<sup>76</sup> Carta régia, 17/1/1698, "Informação geral da capitania de Pernambuco". *ABN*, 28:387, 1906.

<sup>77</sup> Carta régia, janeiro 1701, "Informação geral da capitania de Pernambuco". *ABN*, 28:380, 1906.

Uma avaliação da bibliografia e da documentação permitiu organizar uma tabela dos aldeamentos (veja o Anexo 3) e missões no sertão nordeste (excluindo, portanto, as aldeias da costa), particularmente nas capitanias da Bahia, Pernambuco e anexas, para o período (aproximado) do final do século XVI à segunda década do XVIII. Grosso modo, os 61 aldeamentos listados distribuía-se geograficamente da seguinte maneira: 26 no sertão de fora (Pernambuco, 12; Rio Grande, 9; Ceará, 3; e Paraíba, 2) e 35 no sertão de dentro (Bahia). Com raras exceções, quatro ordens religiosas dominavam completamente a missão no sertão: os capuchinhos franceses, os franciscanos observantes, os jesuítas e os religiosos da Congregação do Oratório de Pernambuco. Os capuchinhos eram os únicos, tirante um ou outro oratoriano, que tinham prerrogativas de missionários apostólicos, isto é, faculdades especiais pelo fato de que estavam diretamente subordinados à Santa Sé, ou melhor, à Congregação da Propagação da Fé (criada em 1622). Embora atuando na região sujeita ao padroado régio, poderiam agir livres dos laços das dioceses e em todo o território da Colônia.<sup>78</sup> Preponderavam nas missões no sertão de dentro, pelo menos até sua "expulsão" em 1702, ao passo que os religiosos da Congregação do Oratório de Pernambuco dominavam as missões do sertão de fora. De maneira geral, os jesuítas davam preferência a missionar entre os povos tupis, bem como os tabajaras, nas serras do Ibiapaba (Maranhão). Contudo, possuíam várias aldeias de índios tapuias, em sua grande maioria "herdadas" de outras ordens que tiveram de as abandonar, como a dos capuchinhos. Além disso, mantinham, nas proximidades dos núcleos urbanos, aldeias mistas, onde se supunha a dissolução da especificidade tapuia no contexto cultural túpico. A primeira missão jesuítica estabelecida nestes sertões interiores foi, certamente, a de Nossa Senhora da Trindade de Massacará, em 1639, na Bahia. As missões entre os índios cariris, como a de Santa Teresa de Canabrava, Nossa Senhora da Conceição de Natuba, Ascensão do Saco dos Morcegos e Nossa Senhora do Socorro de Jeru, foram estabelecidas provavelmente na segunda metade do século XVII.<sup>79</sup>

As primeiras missões capuchinhas devem seu início aos episódios das guerras coloniais com a Holanda. Tendo conquistado Angola (São Paulo de Luanda) em 1641, os holandeses da Companhia das Índias

<sup>78</sup> Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador/Porto Alegre, 1988, vol. 1, p. 283-95.

<sup>79</sup> B. G. Dantas et alli. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro, um esboço histórico". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, 1992, p. 441.

Ocidentais acabaram capturando alguns missionários capuchinhos que de longa data vinham trabalhando na conversão daqueles povos africanos, especialmente os "súditos" do rei do Congo, que havia se convertido ao catolicismo. Capturados os capuchinhos, foram trazidos alguns deles, em 1642, para o Recife. Aí acabaram por colaborar com a rebelião de 1645 e a restauração de Pernambuco, em razão do que, após a expulsão definitiva dos holandeses, ou mesmo um pouco antes disso, lhes foi permitido se estabelecer no Brasil para o trabalho de conversão do gentio à fé católica. Em 1653, com a anuência do governo, fixaram-se no Rio de Janeiro, e a partir do ano de 1670 expandiram suas missões pelo interior do Nordeste, especialmente entre os índios da nação cariri.<sup>80</sup> Em razão do rompimento das relações diplomáticas entre as coroas de Portugal e da França, os capuchinhos bretões foram paulatinamente impedidos de renovar o quadro de missionários do Brasil, até resolverem retirar-se definitivamente em 1702. Suas missões passariam então para o controle dos religiosos de Santa Teresa, do Oratório de Pernambuco, ou dos carmelitas descalços e, mais tarde, dos capuchinhos italianos.

A Congregação do Oratório de Pernambuco fora criada em 1662 por iniciativa do padre João Duarte do Sacramento, que juntamente com seu companheiro João Rodrigues Vitória esteve no sertão do São Francisco e do Rio Grande por volta de 1659-61. Dedicaram-se principalmente à catequese dos tapuias do Norte, os tarairiús, que haviam sido aliados dos holandeses e ocupavam grande parte daquele sertão, cujos currais e fazendas haviam sido abandonados nas guerras de restauração. Em 1683, já eram 26 os missionários do Oratório de Pernambuco que se encontravam "repartidos por aqueles imensos sertões", "tendo as aldeias entre elas distantes mais de 150 léguas ao sertão de Pernambuco, com os tapuias sucurus e janduíis os mais ferozes de todo aquele gentio".<sup>81</sup> Neste mesmo ano, o padre Sacramento, prepósito da congregação, dizia ao Conselho Ultramarino que eram suas missões e as

<sup>80</sup> Fidelis M. de Primerio. *Capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVI, XVII e XVIII*, São Paulo, 1940, p. 217. Em dois volumes, a obra de Pietro Vittorino Regni. Os *capuchinhos na Bahia*, permanece a mais completa e erudita sobre o assunto.

<sup>81</sup> Consulta do Conselho Ultramarino, 4/3/1683, AHU, cód. 256, fl. 47v-8 (igual ao AHU, Ceará, caixa 1, 33). Maria do Céu Medeiros. *Igreja e dominação no Brasil escravista. O caso dos oratorianos de Pernambuco, 1659-1830*. João Pessoa, 1993, p. 49-51. Para a história dos oratorianos de Pernambuco, veja também F. A. Pereira da Costa. *Anais pernambucanos*, Recife, 1952, vol. 4, p. 45-8; Ébion de Lima. *A congregação do Oratório no Brasil*. Petrópolis, 1980; e o capítulo 3 do livro de Evaldo Cabral de Mello. *A fronda dos mazombos*. São Paulo, 1996, p. 96-122. A crônica de meados do XVIII,

dos capuchinhos franceses, abrangendo mais de 150 léguas, que franqueavam todos aqueles sertões para os gados, com o que crescia a Fazenda real nos dízimos e os moradores na opulência.<sup>82</sup> Com efeito, bom número dos currais pertencia à ordem, que era das mais ricas da Colônia. Os oratorianos tiveram papel importante nas guerras do Açu, pois estavam missionando justamente no sertão entre este rio e o Jaguaribe. Como se verá no Capítulo 6, as aldeias “nova” e “velha” na ribeira do Jaguaribe, missionadas pelo padre João da Costa, estarão no centro dos conflitos entre os oratorianos e os paulistas designados para a guerra no Rio Grande.

### Confederação dos cariris?

Sem dúvida alguma, a compreensão dos povos ditos tapuias como uma unidade histórica e cultural, em oposição não só ao mundo cristão europeu, mas aos povos tupis, habitantes do litoral, foi um dos elementos mais importantes na caracterização coeva da unicidade dos conflitos ocorridos no Nordeste ao longo das décadas finais dos Seiscentos e iniciais dos Setecentos, no contexto específico do processo de expansão da pecuária e, portanto, da fronteira.

De fato, a extensa documentação colonial refere-se ao conjunto de confrontos e sublevações dos grupos tapuias do sertão nordestino como uma “Guerra dos Bárbaros”, unificando, dessa maneira, situações e contextos peculiares. Por isso, tal como no episódio da chamada Confederação dos Tamoios, inventada pela intuição de Gonçalves de Magalhães,<sup>83</sup> a Guerra dos Bárbaros foi igualmente tomada pela historiografia como uma confederação das tribos hostis ao império português, um genuíno movimento organizado de resistência ao colonizador. Já Gonçalves Dias, companheiro de indianismo de Magalhães, havia tratado das revoltas no Rio Grande nas páginas da *Revista do Instituto Histórico*.<sup>84</sup> Mais explicitamente, Francisco Borges de Barros, Pedro Calmon, Gustavo Barroso, Horácio Almeida, entre outros, falavam de uma “confe-

---

provavelmente de autoria do padre Inácio Silva, é também referência importante: “Notícia que dão os padres da Congregação de Pernambuco acerca da sua Congregação desde a sua ereção”. Edição e introdução por José Antônio Gonsalves de Mello. *RIAP*, 52:41-3, 1984.

<sup>82</sup> Consulta do Conselho Ultramarino, 23/4/1683, AHU, cód. 49, fl. 19-20.

<sup>83</sup> Pedro Puntoni. “A Confederação dos Tamoios: a poética da história e a historiografia do império”. *Novos Estudos Cebrap*, 45:119-30, julho de 1996.

<sup>84</sup> A. Gonçalves Dias. “Catálogo dos capitão-mor e governadores da capitania do RGN”. *RIHGB*, XVII:30, 1854.

deração dos cariris".<sup>85</sup> Termo adotado por vários de nossos manuais escolares, deve-se não apenas a referência *obligé* a Gonçalves de Magalhães, mas também à percepção de que todos os tapuias do semi-árido se resumiam em um só grupo étnico, o dos cariris. Paradoxalmente, a confusão é reputada a Carl Friederich Philipp von Martius, que primeiramente havia reagido, nas palavras de Artur Ramos, "contra o que se chamou de tupimania, uma tendência que na realidade exprimia o desconhecimento dos autores sobre as tribos brasileiras do imenso interior".<sup>86</sup> Com efeito, em seu *Glossaria Linguarum Brasiliensum* de 1867, Martius determinava que os cariris ocupavam todo o sertão do São Francisco até o rio Acaracu no Ceará, antes da serra do Ibiapaba.<sup>87</sup> Como notou Olavo de Medeiros Filho, Irineu Joffily é que divulgaria tal idéia de que todos os tapuias habitantes do sertão pertenciam à nação cariri, inclusive os janduís e paiacus, opinião partilhada pelo próprio Capistrano

<sup>85</sup> Pedro Calmon dizia que "por esse tempo, nas bandas do Ceará, da Paraíba e do Rio Grande do Norte retumbava os ecos da «confederação dos cariris»". *História da Casa da Torre*. Rio de Janeiro, 1939, p. 84. Francisco Borges de Barros, em referência ao poema do nosso romântico, concluía que "ao jeito dos tamoios que se confederaram no sul, no meado do século XVI, os indígenas do norte formaram no século XVII — 1670 em diante — uma confederação" dos cariris. E as guerras do Recôncavo ele chamava de *Confederação dos Gueréns*: "depois da pacificação dos aimorés, os gueréns retiraram-se para o sertão. Reapareceram durante a invasão holandesa, fazendo investidas pelas matas e vilas de Ilhéus". *Bandeirantes e sertanistas bahianos*. Salvador, 1919, p. 124. Segundo Gustavo Barroso, entre os anos de 1693 a 1713, "várias nações cariris se confederaram contra o invasor", quase destruindo "em seus fundamentos a colonização portuguesa". *À margem da história do Ceará*. Fortaleza, 1962, p. 56-7. Horácio Almeida hesita ao titular seu artigo: "Confederação dos Cariris ou Guerra dos Bárbaros". *RIHGB*, 316:407-33, 1977.

<sup>86</sup> Arthur Ramos. *Introdução à antropologia brasileira* (vol. 1, As culturas não-européias). Rio de Janeiro, 1943, p. 60. Martius, na sua conferência "O Estado de direito entre os autóctones do Brasil" de 1832, dizia serem mais de 250 o número dos grupos indígenas no Brasil, e que os descobridores do Brasil teriam, "pasmados com a rudeza selvagem", reproduzido idéias errôneas, "entre outras, a opinião corrente durante muito tempo que admitia a independência de certos povos que apenas eram tribos da extensa nação dos tupis e que havia um povo poderoso e bravo que denominavam *tapuias*, quando é certo que a palavra *tapuia* na língua tupi, primitivamente, era a designação coletiva para todos os povos ou tribos que não pertenciam aos tupis". *O Estado de direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, 1982, p. 16. *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens* foi inicialmente publicado em 1832 (Munique, Fleischer), a partir de uma conferência realizada na Real Academia de Ciências da Baviera no dia 28/3/1832.

<sup>87</sup> *Glossaria linguarum brasiliensum* ("Glossário das diversas línguas e dialetos que falam os índios no Império do Brasil") nos *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*. Erlagen, Druck von Junge & Sohn, 1867, volume 2 (zur Sprachenkunde).

de Abreu.<sup>88</sup> Apesar de não se enganar com a natureza dos tapuias, Taunay, o historiador das bandeiras paulistas, entendia também que a Guerra dos Bárbaros, no caso específico do Rio Grande, era uma “uma grande ofensiva generalizada, de verdadeira confederação de índios contra brancos”. Segundo ele, “depois do terrível exemplo da repressão branca nos sertões baianos, deu-se a coligação geral das tribos exasperadas pela larga e progressiva espoliação do seu território ancestral, diuturnamente realizada pelos civilizados”.<sup>89</sup> Câmara Cascudo, que conhecia bem a documentação colonial do Rio Grande, criticou em sua *História* aqueles que, “lembrando a dos tamoios”, chamavam a Guerra dos Bárbaros, “romanticamente”, de *confederação dos cariris*: “Não houve plano comum, nem unidade de chefia. As tribos combateram aliadas ou isoladas. Outras regiões estavam quietas, acordando para a morte quando o fogo se apagava onde começara”. Preferia chamá-la de “Guerra dos Índios”.<sup>90</sup>

É preciso deixar claro que a noção de uma “guerra geral” dos índios “bárbaros” contra o império, quer dizer, de uma luta deste contra nações com interesses e objetivos militares definidos segundo uma estratégia consciente, era produto do olhar europeu e aparece, portanto, no bojo da documentação colonial. Como se sabe, para a história colonial dos povos indígenas no caso do Brasil — diferentemente da Meso-América — possuímos apenas documentos produzidos pelos colonizadores. Como corretamente concluiu o brasileiro John Hemming, se o processo de resistência nativa à expansão da economia pecuária foi um dos mais importantes estágios da conquista dos índios, “foi também o menos documentado. E como sempre, não há nada do lado indígena. Os nativos não deixaram nenhuma informação escrita e nenhum deles registrou sua versão da luta”.<sup>91</sup> Daí as dificuldades teóricas e metodológicas com que se depara o estudioso. Não podemos, então, escrever com sucesso uma “história ao inverso”, recuperar uma visão dos vencidos, uma vez que nos faltam fontes autenticamente indígenas.<sup>92</sup> A leitura crítica e cuidadosa da documentação administrativa nos fornecerá, apenas, uma reconstrução dos acontecimentos do ponto de vista do conquistador.

<sup>88</sup> Olavo de Medeiros Filho. “Os tarairiús, extintos tapuias do Nordeste”. *RIHGB*, 358:57-72, 1988; Irineu Joffily: *Notas sobre a Paratiba*. Rio de Janeiro, 1892, p. 141 ss., e veja também o prefácio de Capistrano de Abreu, p. 77-84.

<sup>89</sup> Affonso de E. Taunay. *História geral das bandeiras paulistas*. São Paulo, 1950, vol. 6, p. 308.

<sup>90</sup> Luís da Câmara Cascudo. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro, 1955, p. 96-100.

<sup>91</sup> *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Cambridge, 1978, p. 346-7.

<sup>92</sup> Como o fez Nathan Wächtel para o Peru, em estudo clássico: *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris, 1971.

Justamente, a própria idéia de um conflito uno e organizado, associado à noção não menos freqüente na documentação, da existência de "confederações" indígenas, tem de ser, ela mesma, objeto de reflexão.<sup>93</sup> Se estas existiram, foram mais na noção mais fraca do termo, simples alianças entre nações e tribos para fazer face ao inimigo comum; jamais uma grande aliança orquestrada contra o Império português. Analisando a resistência dos tupis ao invasor português, no episódio da dita "confederação" dos tamoios, Florestan Fernandes conclui que "as fontes de funcionamento eficiente da sociedade tribal impediam a formação de um sistema de solidariedade supratribal". Como parte constitutiva da sociedade tupi, "os laços de parentesco que promoviam a unidade das tribos, engendravam rivalidades insuperáveis, mesmo em situações de emergência".<sup>94</sup> Mudando o que deve ser mudado, o mesmo era válido para os grupos tapuias, ainda mais fracionados, de modo que as guerras dos bárbaros se faziam seguindo o padrão dispersivo, que permitia aos luso-brasileiros fragmentar a luta e "jogar índios contra índios".

A denominação dos grupos indígenas como tribos ou unidades políticas autônomas (reinos, por exemplo) e até mesmo a identidade de alguns destes grupos, ou ainda a constante presunção de sua anomia, também devem ser postas em questão.<sup>95</sup> Para se ter uma idéia da dificuldade em determinar a identidade destes povos, basta olhar o documento que o padre Miguel de Carvalho, que era cura da freguesia de

<sup>93</sup> Sobre a idéia da confederação indígena na literatura e historiografia oitocentistas brasileira, confira o meu artigo "A Confederação dos Tamoyos de Gonçalves de Magalhães: a poética da história e a historiografia do império". *Novos Estudos Cebrap*, 45:119-30, julho de 1996.

<sup>94</sup> Florestan Fernandes. "Organização social das tribos tupis". In: S. B. de Holanda (org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, 1968, vol. 1, p. 85. Veja também, do mesmo autor, "Os Tupi e a reação tribal à conquista". In: *A investigação etnológica e outros ensaios*. Petrópolis, 1975; e o estudo clássico sobre *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, 1970.

<sup>95</sup> Não bastasse isso, há dificuldades na própria grafia dos etnônimos. Agora nos obrigar a uma constante "arqueologia" das denominações nos textos historiográficos ou etnográficos, este é um problema cuja solução às vezes encontra-se na descoberta de uma referência absolutamente desprovida de veracidade, mas cujo desenvolvimento produziu erros consideráveis. Nimuendaju, que em seu *Mapa etno-histórico do Brasil* aparentemente utiliza-se de diversos critérios, segue, no entanto, uma proposta de ordenação, como foi mostrado por Charlotte Emmerich e Yonne Leite. Preocupado em manter as informações das fontes e garantir a riqueza do seu *Mapa*, Nimuendaju constituiu uma norma não explicitada que prevê, entre outras coisas, o registro dos grupos históricos e extintos na grafia portuguesa e dos grupos existentes em termos fonéticos. Apesar de algumas pequenas imprecisões notadas, sem dúvida alguma é esta proposta do antropólogo que deve guiar, ao meu ver, a investigação etno-históri-

Nossa Senhora da Conceição do Rodela<sup>96</sup>, remeteu em 1697 para o bispo de Pernambuco, frei Francisco de Lima. Na sua "Descrição do sertão do Piauí", o padre listou 37 nomes de grupos de "tapuias bravos" em guerra com os moradores somente na freguesia de Nossa Senhora do Sertão do Piauí: aroaquizes, carapotangas, aroquanguiras, nongazes, precatís, acuruás, bocoreimas, cupequacas, cupicheres, gutamês, goias, anicuás, aranhês, goarás, corerás, aítiteteus, abetiras, beirtés, macamasus, tramambés, anassus, alongás, aruás, ubates, meatãs, janduís, icós, arius, corsias, araiês, acumês, coaratizes, jaicós e cupinharós; alguns deles sendo chamados simplesmente de "rodeleiros", "beijudos" ou "lanceiros".<sup>97</sup>

Por isso, na falta de um estudo mais minucioso dessas denominações e mesmo dessas etnias, basta notar aqui, para o bom entendimento dos capítulos seguintes, que, *grosso modo*, o sertão encontrava-se habitado por dezenas de grupos étnicos distintos, entre os quais se destacavam os cariris e os tarairiús. Além desses, no sertão baiano, os paiaiaes e anaios se viram envolvidos nas guerras do Aporá e Orobó, e nada sabemos sobre sua cultura ou modo de ser. Os cariris ocupavam notadamente o sertão de dentro e as margens do rio São Francisco. Já os tarairiús, naturais do sertão de fora, principalmente nas capitânicas do Rio Grande e Ceará, estavam divididos em diversas nações, em disputa entre si, que levavam o nome de seus chefes (ou "reis"), como os janduís, canindés,

---

ca, neste particular. A "Convenção para a grafia dos nomes tribais", estabelecida, em 1954, pela maioria dos membros da 1.<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, fixou regras técnicas para a transcrição em termos fonéticos que, acredito, também devem ser observadas para o uso da etno-história. Convém notar que a "Convenção" estabelece que os nomes tribais de origem indígena, ao contrário dos nomes tribais de origem portuguesa ou "amorficamente aportuguesados" (item 21), não devem ter "flexão portuguesa de número ou gênero" (item 22). Como neste trabalho lidamos com documentação exclusivamente de origem portuguesa, consideramos todos os nomes indígenas como "amorficamente aportuguesados". Veja o *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, 1981, e o artigo de Emmerich e Leite. "A ortografia dos nomes tribais no Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju", p. 29-35. A "Convenção de 1954" foi publicada na *Revista de Antropologia*. São Paulo, II,2:150-2, 1954. Veja também meu artigo "Tupi ou não tupi?". In: Antônio Risério (org.). *Invenção do Brasil*. Salvador, 1997, p. 49-55.

<sup>96</sup> Af, tornou-se "tutor" de Francisco Dias Mataorá, "capitão-mor de todos os Índios da nação porcaz moradores dos sertões de Rodelas". Esse queria vir ao reino para pedir alguma recompensa dos seus serviços nas guerras dos tapuias bravos, no descobrimento do caminho do Maranhão e nas entradas do salitre. CCU 28/11/1698, AHU, Pernambuco, caixa 13; AHU, Pernambuco, caixa 11.

<sup>97</sup> Miguel de Carvalho. "Descrição do sertão do Piauí remetida ao Ilmo. e Rvmo. frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco, 1697". In: Ernesto Ennes. *As guerras dos Palmares*. São Paulo, 1938, p. 370-89.

paiaçus, jenipapoaçus, icós, caborés, capelas etc. Ambas as etnias, cariris e tarairiús, são das que dispomos de maiores e melhores informações em relação ao seu modo de vida, costumes, cultura material e religião.<sup>98</sup>

Os cariris foram inicialmente cortejados pelos holandeses, que pretendiam defender com sua ajuda a fronteira do rio São Francisco.<sup>99</sup> A primeira referência aos índios cariris é provavelmente a da *Descrição Geral da Capitania da Paraíba*, escrita pelo holandês Elias Herckman em 1634. Segundo esse relato, eram os cariris uma nação do interior do Nordeste brasileiro, fazendo parte do conjunto de populações genericamente nominadas "tapuias", isto é, não-tupis, e habitando "transversalmente (*dwers van*) a Pernambuco".<sup>100</sup> Posteriormente, como vimos, foram missionados pelos religiosos católicos. Os cariris se diferenciavam por quatro dialetos — camaru, sapuia, dzubucua e quiepa —, dos quais apenas três estão documentados. Uma *Arte da Gramática da Língua Brasílica na Nação Cariri*, do padre Mamiani, de 1699, e os catecismos em dzubucua e em quiepa, de 1698 e 1709, constituem, junto com os do tupi antigo, os únicos registros de línguas indígenas desapareci-

<sup>98</sup> Lowie, Robert H. "The Cariri" e "The Tarairiú". *Handbook of South American Indians*, Washington, 1:557-9 e 543-56, 1946. Para um possível entendimento da diversidade dos povos indígenas no sertão do Brasil colônia, veja o *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, 1981; F. A. Pereira da Costa. *Anais pernambucanos*. Recife, 1953, vol. 5, p. 160-72; Carlos Studart Filho. *Os aborígenes do Ceará*. Fortaleza, 1966; Thomas Pompeu Sobrinho, "Contribuição para o estudo das afinidades do Kariri". *RIHGC*, 53:221-35, 1939, "Línguas tapuias desconhecidas do Nordeste, alguns vocábulos inéditos". *Boletim de Antropologia*, Fortaleza, ano 2, v. 1, 1958, "Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman". *RIHGC*, 48:7-28, 1934, e "As origens dos índios cariris". *RIHGC*, LXIV:314-99, 1950; Estevão Pinto. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo, 1935; Carlos F. Ott. *Vestígios de cultura indígena no sertão da Bahia*. Salvador, 1945; Aryon Dall'Igna Rodrigues. "Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriti". *RMP*, 2:193-205, 1948; Olavo de Medeiros Filho. *Índios do Açu e Seridó*. Brasília, 1984; Robert E. Meader. *Índios do Nordeste, levantamento sobre os remanescentes tribais do Nordeste brasileiro*. Brasília, 1978; Cestmir Loukotka. "Les langues non-tupi du Brésil du Nord-est". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo, 1955; W. D. Hohenthal. "Little Known Groups of Indians Reported in 1696 on the rio São Francisco, in Northeastern Brazil". *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 41, 1:31-41, 1952 e "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". *RMP*, 12, 1960; Donald Pierson. *O homem do São Francisco*. Rio de Janeiro, 1972, tomo 1, p. 226-34; Affonso A. de Freitas. "Distribuição geográfica das tribos na época do descobrimento". *RIHGB*, Tomo especial 2. Rio de Janeiro, 1915, p. 491-510; Luís Mott. "Etno-história dos índios do Piauí colonial". In: Idem. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina, 1985, p. 109-24.

<sup>99</sup> J. A. Gonsalves de Mello Neto. *Tempo dos flamengos*, p. 202.

<sup>100</sup> "Descrição geral da capitania da Paraíba, por Elias Herckman" (1634). *RIAGP*, 31:239; 1886.

das do período colonial.<sup>101</sup> Na verdade, já nas vésperas da independência, o sapuia foi registrado por Martius a partir das observações feitas em 1818, quando se encontrou em Pedra Branca com cerca de seiscentos cariris "semicivilizados". O vocabulário "cayriri-latim" que Martius publicou a partir do material que ali recolhera, no entender de Adam, deve ser tomado como um dialeto separado, dada a distância com relação aos dialetos quipea e dzubucua. Consta que os cariris de Pedra Branca, ainda no início do século XIX, haviam conservado mais ou menos intacto seu dialeto particular. Todavia, quando Ehrenreich aí esteve, em 1891, pôde constatar que estes cariris haviam "desaparecido".<sup>102</sup>

As missões capuchinhas são as de maior interesse do ponto de vista etno-histórico, em razão da diligência com que os freis retrataram os costumes, a cultura, a língua e o modo de vida dos índios sob seu amparo (ou controle). Como sabemos, já haviam estado no Brasil missionários da ordem dos capuchinhos no início do século XVII, tendo nos legado importantes relações, documentos valiosos para o estudo dos povos tupinambás.<sup>103</sup> Da mesma forma, estes freis capuchinhos contribuíram para o estudo dos cariris. Suas missões na segunda metade dos Seiscentos entre estes índios produziram importante documentação, entre as quais nos são de extremo valor as relações do frei capu-

<sup>101</sup> Bernardo de Nantes. *Katecismo indico da lingua Kariri*. Lisboa, 1707; e Luiz Vicenzo Mamiani. *Katecismo da doutrina christã na lingua brasilica da naçam kiriri*. Lisboa, 1698. Mamiani escreveu também uma *Arte de gramatica da lingua brasilica da naçam kiriri*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1699. Sobre as línguas indígenas desaparecidas, veja o estudo de Aryon Dall'Igna Rodrigues. *Línguas brasileiras — para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, 1986, p. 17-39.

<sup>102</sup> Lucien Adam. *Matériaux pour servir à l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille Kariri*, Paris, 1897.

<sup>103</sup> Meio século após terem sido expulsos da região da atual cidade do Rio de Janeiro, em 1575, os franceses tentaram novamente estabelecer-se no território brasileiro. Entre 1612 a 1615, esforçaram-se por construir e manter a posse de uma colônia no então chamado Maranhão, ou, atualmente, na ilha de São Luís. Com apoio da regente de França, Maria de Médicis, e envolvimento dos capuchinhos, tentaram erguer no norte do país uma "França Equinocial", a exemplo daquela "Antártica" dos tempos de Villegaignon. Entre os quatro primeiros religiosos capuchinhos que vieram com a primeira expedição de Daniel de la Touche, senhor de La Ravardière, e François de Rasily, senhor de Aumelles, para a colonização do Maranhão, estavam Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux. Ambos escreveram a crônica desta missão. Estes textos têm mais interesse para o conhecimento das coisas do Brasil e dos costumes dos índios do que para a história da "França Equinocial" propriamente. Claude d'Abbeville. *Histoire de la Mission des pères capucins en l'Île de Maragnon et terres circonvoisines*, Paris, 1614 e Yves d'Evreux. *Suite de l'histoire des choses les plus mémorables advenues ès Maragnon*, Paris, 1615.

chinho Martin de Nantes para o estudo da vida sociocultural destes povos. Sua *Relation Succinte et Sincere de la Mission dans le Brezil parmi les Indiens Appélles Cariris* (composta, na verdade, de duas relações) descreve os hábitos e a cultura da sociedade cariri-dzubucuá, bem como do contexto histórico que seria responsável pela violenta reação destes povos indígenas, em conjunto ou simultaneamente com outros.<sup>104</sup> Outro documento importantíssimo é a inédita *Relation de la Mission des Indiens Kariris du Brezil Situés sur le Grand Fleuve de S. François du Coste du Sud a 7 Degrés de la Ligne Equinotiale*, escrita pelo missionário capuchinho Bernard de Nantes.

Os tarairiús, representados principalmente pelos janduí, que por sinédoque costumam ser tomados, em grande parte da documentação e da literatura, por todos os diversos grupos, devem sua melhor descrição aos relatos holandeses, de quem eram "aliados infernais".<sup>105</sup> Assim como os cariris, os tarairiús haviam sido contatados por ocasião da guerra de ocupação das capitânicas do norte de Pernambuco e estão referenciados, pela primeira vez, na *Descrição* de Elias Herckman.<sup>106</sup> A mando de Nassau, o holandês Roulox Baro, um alemão a serviço da Companhia, empreendeu uma viagem ao "país dos tapuias", em 1647, visitando as tribos submissas ao "rei Janduí".<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Martin de Nantes. *Relation succinte et sincere de la mission*. Quimper, 1706.

<sup>105</sup> E. van den Boogaart. "Infernal Allies, the Dutch West Indian Company and the Tarairiu, 1631-1654". In: Idem (ed.). *A Humanist Prince in Europe and Brazil*. The Hague, 1979, p. 519-38.

<sup>106</sup> "Descrição geral da capitania da Paraíba, por Elias Herckman" (1634). *RIAGP*, 31:239, 1886. Segundo Frans Leonard Schalkwijk, um outro panfleto, do piloto de uma nave holandês, Gerrit Gerbrantsz. Hulk. "Een korte beschrijvinge, vande Staponjers in Brasiel, Van haer Leven, Doop, Houwelijck ende wonder Wercken" (Uma breve descrição dos tapuias no Brasil, da sua vida, batismo, matrimônio e feitos milagrosos), publicada em 1635, é provavelmente a fonte da descrição de Herckman. O panfleto foi traduzido e publicado pelo mesmo historiador. Frans Leonard Schalkwijk. "Tapuias no Rio Grande do Norte no tempo dos flamengos. *RIAP*, LVIII:305-20, 1993.

<sup>107</sup> A expressão "País dos Tapuias" é de Rouloux Baro, que viajou ao Rio Grande do Norte para entender-se com tribos de índios janduí (tarairiús). Para ele, no entanto, o "País dos Tapuias" quer significar a específica região onde "reina" o chefe Janduí. Rouloux Baro. *Relação da viagem ao país dos tapuias (1647)*. Belo Horizonte/São Paulo, 1979. Este relato foi publicado originalmente em uma tradução de Pierre Moreau na coletânea *Relations veritables et curieuses de l'Isle de Madagascar et du Brésil*. Paris, 1651, p. 195-246. Janduí, ou Nhanduí, queria dizer *ema pequena* (de *nhandu* = ema). O Conselho do Brasil Holandês entendia o Janduí como uma espécie de rei soberano, com o qual estabeleceu diversos contatos e alianças militares, tendo muito auxiliado aos batavos. Joan Nicuhof. *Memorável via-*

Outro alemão que viveu anos entre os índios e mesmo chefiou um grupo de janduí, que assolavam o sertão do Rio Grande, atacando fazendas e currais, foi Jacó Rabbi. Ele deixou uma crônica sobre os índios que foi incorporada e publicada na *História* de Gaspar Barléus (1647).<sup>108</sup> Além disso, o pintor holandês Albert Eckhout deixou, além de alguns desenhos, dois óleos de um homem e uma mulher tarairiú, assim como uma outra tela descrevendo uma dança de guerra destes índios. Serviram de base para todas as reproduções posteriores dos tapuias, a começar por Frans Post e Zacarias Wagener.<sup>109</sup> Os janduí, segundo José Antônio Gonsalves de Mello, eram aliados tão ferozes que muitas vezes mais pareciam inimigos. Os holandeses sempre se preocuparam em mantê-los afastados das zonas ocupadas, qualquer movimentação era logo detectada e impedida. Em 1639, por exemplo, o rei Janduí aproximou-se de Natal com cerca de 2.000 tapuias, "arrancando as roças, novas e velhas, que encontravam". O governo do Brasil holandês logo despachou os filhos de Janduí, que se achavam no Recife, para convencer seu pai de voltar aos sertões.<sup>110</sup>

---

*gem marítima e terrestre ao Brasil*, (1682), Belo Horizonte/São Paulo, 1981, passim. Para a questão do nome, veja a minuciosa nota (255) de José Honório Rodrigues, na p. 182.

<sup>108</sup> Gaspar Barléus. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício conde de Nassau* (1647). Belo Horizonte/São Paulo, 1974, p. 260-9. Sobre este sertanejo, veja o capítulo "Um intérprete dos tapuias", no livro de Alfredo de Carvalho. *Aventuras e aventureiros no Brasil*. Rio de Janeiro, 1929.

<sup>109</sup> No Real Gabinete de Estampas de Dresden se encontra o códice de 109 folhas com desenhos de plantas, animais e índios do Brasil feitos por Zacarias Wagener no tempo dos holandeses. Anexo aos desenhos, que *grosso modo* reproduzem os óleos de Eckhout, encontram-se interessantes descrições do "omem tapuia" (desenho 95) e da "mulher tapuya" (desenho 96). Zacarias Wagener. *Zoobibliion livro de animais do Brasil* (1634-1641). São Paulo, 1964; veja também a tradução de Alfredo de Carvalho. "O Zoobibliion de Zacharias Wagner". *RIAP*, XI:181-95, 1903. Sobre a imagem do índio no Brasil Holandês, veja o livro de P. J. P. Whitehead & M. Boesman. *Um retrato do Brasil Holandês do século XVII, animais, plantas e gente pelos artistas de Johan Maurits de Nassau*. Rio de Janeiro, 1989; o texto de E. van den Boogaart. "The Slow Progress of Colonial Civility Indians in the Pictorial record of Dutch Brazil, 1637-1644". In: *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Sevilla, 1990, p. 389-403; e o de R. Joppien. "The Dutch Vision of Brazil: Johan Maurits and His Artists". In: E. van den Boogaart (ed.). *A Humanist Prince in Europe and Brazil*. The Hague, 1979, p. 297-376. Sobre a representação dos índios pelos colonizadores, veja o recente estudo de Ronald Raminelli. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo, 1996.

<sup>110</sup> J. A. Gonsalves de Mello Neto. *Tempo dos flamengos*. Recife, 1947, p.204.

Assim como para os cariris, no decorrer dos cem anos seguintes em que estiveram em guerras com as diversas nações tarairiús, ou as missionando, até a seu quase completo extermínio, os portugueses deixaram raríssimas descrições.<sup>111</sup> Todas elas feitas de maneira muito mais argumentativa do que expositiva, no contexto de "demonização" de um tapuia genérico e objetivando reabilitar a guerra justa. No "Memorial de Certas Notícias e Lembranças" de 1703, Pedro Carrilho de Andrade descreve genericamente os tapuias "janduís, ariús, paiacus, caretiús e icós e outros anexos nas partes do Brasil, capitânias de Pernambuco, Rio Grande, Ribeiras do Açu e Jaguaribe". Também o fez o autor anônimo do papel de 1691, para quem se tratava de uma "gente bárbara, de corso e tragadora de carne humana, amiga de guerras e traições".<sup>112</sup> Com efeito, como haviam sido aliados incondicionais dos

<sup>111</sup> "Quase completo extermínio", porque vemos hoje ressurgirem os descendentes dos tarairiús. Os quase seis mil xucurus que vivem hoje no município de Pesqueira, estado de Pernambuco, a 220 quilômetros de Recife, foram reconhecidos como legítimos herdeiros das terras pelo presidente Itamar Franco em março de 1992. Estes índios têm como seu ancestral João Fernandes Canindé, "Rei dos Xucuru", que teria organizado a resistência indígena contra os colonizadores portugueses no Nordeste no século XVII. *A Igreja no Brasil aberta ao mundo*, 236:22, janeiro de 1996. Com efeito, os xucurus (ou jucurus), eram tarairiús que haviam sido aldeados, pelos oratorianos, principalmente na aldeia de Ararobá, que levava o nome do principal desses índios. Primeiro dos xucurus a se batizar, este Ararobá de fato passou a chamar-se João Fernandes Vieira, em homenagem ao restaurador de Pernambuco que lhe havia dado algumas ferramentas. Canindé, por sua vez, como se verá no Capítulo 4, era o principal dos chamados janduís, que haviam sido governados no tempo dos holandeses pelo "rei Janduí" e havia realmente feito guerra contra os portugueses por longos anos. Em 1692, porém, Canindé acabaria por se render e firmar um tratado de paz, indo morrer com os seus em um aldeamento jesuíta, Guaraíras, futura vila de Ariz. Estes janduís eram por isso chamados por vezes de canindés. Contudo, não acredito que os modernos xucurus estão de todo enganados em reverenciá-lo como grande líder. Da mesma maneira, deveriam fazê-lo os jenipapo-canindés e os paicus do Ceará, outros grupos emergentes, que se reivindicam descendentes dos tarairiús. Até onde sei, a melhor etnografia dos xucurus ainda é a de W. D. Hohenthal. "Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil". *RMP*, 8:93-164, 1954. Sobre as identidades emergentes no Nordeste, veja o artigo de João Pacheco de Oliveira. "Fronteiras étnicas e identidades emergentes". *Tempo e Presença*. São Paulo, 270:31-4, 1993.

<sup>112</sup> Memorial de certas notícias e lembranças, Pedro Carrilho de Andrade, Olinda, c. 1703, AHU, Pernambuco, caixa 16; Sobre os tapuias que os paulistas aprisionaram na guerra e mandaram vender aos moradores do Porto do Mar, e sobre as razões que há para se fazer a guerra aos ditos tapuias (1691). Ajuda, 54 XIII 16, fl. 162. Uma síntese etno-histórica dos tarairiús foi feita por Olavo de Medeiros Filho. "Os tarairiús, extintos tapuias do Nordeste". *RIHGB*, 358:57-72, 1988.

holandeses, os tarairiús se viram como que desamparados após a expulsão daqueles em 1654. É verdade que o termo de capitulação incorporava uma cláusula de anistia para os índios que tivessem ficado do lado holandês; contudo, a fama de irredentos e a relativa autonomia que conseguiram manter, muito em razão da capacidade com que incorporaram a tecnologia militar do invasor (armas de fogo ou mesmo estratégias), transformariam os tarairiús nos protagonistas principais das guerras dos bárbaros.